

Kornai János: Gondolatok a kapitalizmusról

NÉGY TANULMÁNY

Akadémiai Kiadó, Bp., 2011. 247 old.

I.

Kornai János most megjelent tanulmányainak tiszta és világos stílusa kiegészül ezúttal azzal az igénnyel, hogy olvasóközönsége ne korlátozódjék a szűk értelemben vett közgazdasági szakmára. Amint a kötet *Bevezetőjében* leszögezi, számít a szociológusok, a politológusok, a történészek, sőt minden, a közügyek iránt érdeklődő, művelt olvasó érdeklődésére is. Ezt a törekvést szolgálja az íráskor logikus felépítése, áttekinthető szerkezete is.

Kornai professzor okfejtésével könnyű azonosulni; érvelése erőteljes, álláspontját hatalmas tényanyaggal, (szak)irodalmi hivatkozások sokaságával támasztja alá. Számomra különösen fontos, hogy a tanulmányokban újra és újra hitet tesz a pozitív és a normatív megközelítés egyidejű alkalmazása mellett. Az első az értéksemleges, a „tisztán tudományos” gondolatmenetet, a pontos leírást, az ok-okozati összefüggések feltárását jelenti, míg a második a magasabb rendű, azaz az erkölcsi értékek szempontjából vizsgálja a jelenségeket, abból a szempontból, hogy amit a pozitív elemzés feltárt, jó-e vagy sem. Ehhez azt is fel kell tárni, „hogyan milyen értékrend alapján választjuk el a jót a rossztól” (17. old.). A sorrend lényeges: először meg kell ismernünk a tényeket, fel kell tárunk a lényegi összefüggéseket, az ítékezés csak ezután következhet.

E sorok írójában három érzés egyszerre volt jelen, miközben a tanulmányokat olvasta.

Először is a csaknem esztétikai élvezet, az öröm, hogy a szerző pontos gondolatmenetét követve bonyolult kérdéseket, nehéz összefüggéseket viszonylag könnyen megérthet és átláthat.

Másodszor: az egyetértés. Kornai a fő tézisét kifejtő írásának ezt a címet adja: *Kritikus szemmel – kiállás a kapitalizmus mellett*. Illő szerénységgel a magam esetére ezt kicsit módosítanám, valahogy így: „Illúziók nélkül – kiállás a kapitalizmus mellett.” A különbség csupán árnyalatnyi: arra gondolok, hogy Kornai gondolatmenetét olvasva, különösen az innovációval és a dinamizmussal foglalkozó első tanulmányt, a racionális érvelés és következtetés mellett vagy azon túl, soraiban az érzelmi azonosulás is kivehető. Ha nem szigorúan tudományos igényű írás volna, ezt a tanulmányt a kapitalizmushoz írt himnuszunk is nevezhetnénk. Benem kevesebb a lelkesedés, és több a realitások pusztá tudomásulvétele; az emberi természet összetettsége, a kapitalizmus mint társadalmi formáció teljesítménye (amibe beleérttem a tanulásra és az önkorrekcióra, tehát a fejlődésre való képességet), az egyetlen kipróbált, versengő társadalmi formáció – a létező szocializmus – bukása mind olyan tényező, amely számomra azt valószínűsíti, hogy belátható ideig a kapitalizmus marad az emberiség, de legalábbis a nyugati civilizáció számára biztosan, az egyetlen reális alternatíva a társadalom és a gazdaság szervezésére.

Kornai pontosan megfogalmazza álláspontját: „*egyértelműen* a kapitalista rendszer pártján állok. Nem vagyok vakbuzgó híve [...], nem tartom »jó társadalomnak«, sőt sok szempontból »rossznak« találom, de [...] a legkevésbé rossznak a számításba jövő alternatívák közül.” És ami ugyanennyire fontos: „meg vagyok arról győződve, hogy [...] a kapitalizmusnak (is) vannak *veleszületett* bajai [...amelyek] kellő rendszabályokkal enyhíthetők, de *nem küszöbölhetők ki*.” (22. old., kiemelés F. P.). Kornai fontos gondolata, hogy nincs politikai demokrácia piacgazdaság, illetve kapitalizmus nélkül. Ez természetesen igaz, a fordítottja azonban sajnos nem; a kapitalizmus, illetve a piacgazdaság nem garantálja a demokrácia meglétét, sőt – az adott ország politikai, kulturális és egyéb adottságai függvényében – egészen szélsőséges, akár szörnyű dolgokat is produkálhat.

Ettől függetlenül Kornai igazságának kimondása itt és most különösen aktuális; a nagy társadalmi megrázkódások – háborúk, gazdasági válságok, társadalmi átmenetek – idején felerősödnek a világvége-hangok, mindenki a bűnököt látja és az elkövetőket keresi, és megjelennek az új próféták is. Ez a mostani gazdasági világválság idején sincs másképp. Vanak, akik abban reménykednek, hogy lehetséges megőrizni a kapitalizmus erőit és egyidejűleg kiiktatni a hátrányait. Javítsuk ki a hibákat például úgy, hogy növeljük az állami beavatkozást, a szabályozást, a centralizációt. Mások nem egyszerűen „megjavítani” akarják a kapitalizmust, hanem valamilyen harmadik utat ajánlanak, amely ötvözné a szocializmus és a kapitalizmus előnyeit a hátrányaik nélkül. Ez az igyekezet határozottan tetten érhető Magyarországon. A rendszerváltás sokkja, a kapitalista piacgazdaság kiépülésének ellentmondásossága – ideértve a privatizációt, a korrupciót, a szélsőséges (vagy annak vélt) jövedelemkülönbségeket, a politikai intézményrendszer diszfunkcióit – egyfajta „naív” antikapitalizmust alakított ki a társadalom széles rétegeiben, sőt az értelmiség egy részében is. A 2008-ban kirobbant gazdasági világválság – amelynek e pillanatban nem látjuk a végét és azt sem, hogy még milyen megrázkódásokkal jár a világ egésze és különösen az olyan sérülékeny országok számára, mint Magyarország – felerősítette ezeket az érzéseket. E helyütt érdemes hivatkozni George Akerlof és Robert Shiller könyvére (*Animal Spirits, a lelki tényezők szerepe a gazdaságban és globális kapitalizmusban*. Corvina, Bp., 2011.), amelyet egyébként Kornai is többször idéz. Azt állítják ugyanis, hogy a gazdaság hullámváltozásait nem lehet megmagyarázni, ha nem vesszük figyelembe egyebek között az olyan érzelmi tényezőkben bekövetkező változásokat, mint a bizalom és a méltányosságérzet, a korrupció és a rosszhiszeműség. Adott esetben a bizalom és a méltányosságérzet sérülése, a korrupció és a rosszhiszeműség felett érzett felháborodás egyaránt jelen van a rendszerváltozás utáni Magyarországon, illetve a magyar gazdaságban, és figyelembevételük

segít megérteni, mi az oka az ország viszonylag – a lehetőségeihez és szomszédai többségéhez képest – gyenge teljesítményének.

Harmadszor: a tanulmányok olvasása közben néha úgy éreztem, szeretnék vitatkozni, ellenvetéseket tenni a professzor egyik vagy másik megállapításával kapcsolatban; esetenként hiányoltam valamilyen, számomra fontosnak tetsző mozzanat megemléztetését vagy kifejtését. Kornaival nehéz vitatkozni, hiszen óriási felkészültségű tudós, én pedig nem vagyok elméleti közgazdász. Ezért ellenvetéseimet – ahogy mondani szokás – a tévedés jogát fenntartva teszem meg.

II.

A négy tanulmány korántsem egyforma sem tartalmában, sem a kifejtés mélységében. Tudományos szempontból a legambiciózusabb s egyben a leghosszabb a második, melynek címe *Hiánygazdaság – Többletgazdaság. A piac elméletéről*, tárgya pedig a többlet mint a kapitalizmus természetének lényegi (inherens?, immansens?) jellemzője.

Kornai, akinek definíciója a hiányról mint a szocializmus lényegi jellemzőjéről a közgazdasági elmélet részévé vált, itt a kapitalizmus és a többlet vonatkozásában tesz ugyanerre kísérletet. Természetesen tudja, hogy a többlet (kapacitásból, készletből, munkaerőből) ténylegesen és szinte minden pillanatban létezik a kapitalizmusban, amit az elméleti „főáram” azonban piaci egyensúlynak tekint, illetve nevez. Eszerint „van fluktuáció az egyensúly körül [...], ám a tartós trend mégiscsak az egyensúly” (74. old.). Kornai azonban úgy véli, hogy a különbség nem csak terminológiai, nem egyszerűen arról van szó, hogy a kérdéses jelenséget ki piaci egyensúlynak nevezi, ki meg többletgazdaságnak. Kornai azt állítja, hogy a többlet a kapitalista gazdaság lényegi eleme, és ha ez igaz, akkor „a kapitalizmus számos vonása más megvilágítást kap”, amelyben a kapitalizmus természete értelemszerűen jobban megérthető.

Tételének igazolásához módszeresen építi fel érvei rendszerét. Ismereti a tanulmányban alkalmazott

fogalmakat, azt a szerkezeti felépítést, amelyben haladni kíván, gyakorlati példákat (amerikai telefonágazat, autópár) mutat be. Külön foglalkozik a többlet koncepciójával a piaci tényezők talán legfontosabbika, a munkaerő esetében. Bemutatja az ezzel kapcsolatos legfontosabb „főárambeli” koncepciókat, a munkanélküliség természetes rátájával és a hatékonysági bérrel foglalkozó elméleteket.

Nagyon érdekes, ahogy szembeállítja a főáramlati közgazdászok „egyensúly”-centrikus gondolkodását, akiknek szeme előtt a newtoni fizika lebeg, azokkal a közgazdasági elméletekkel, amelyek a darwini evolúciós biológiában találnak analógiát és ösztönzést is. Az utóbbi gondolati struktúrában több szerep jut a véletlennek; a dolog „többszörféle jól működik, de nem mindig: az is tönkremehet, ami értékes lenne, vagy fordítva, jó ideig életben marad, holott lenne nála jobb is” (131. old.). Ebben a fel fogásban értelmezhetetlen az egyensúly is, hiszen állandó a változás.

Kornai tudatában van annak, hogy tézise és a tanulmányban bemutatott bizonyító eljárás nem teljes értékű, nem maradéktalan. Nem állnak rendelkezésre olyan statisztikai megfigyelések, amelyek alapján pontosan el lehetne határolni a „normális” (mikrogazdasági értelemben „szükséges”) és a „többlet-” (a mikrogazdasági szükségserőségeken túli, azaz „felesleges”) kapacitásokat, illetve erőforrásokat. Elismeri azt is, hogy kifejtése „verbális”, azaz matematikai modellel ez idő szerint nem támogatott vagy bizonyított. Ám úgy véli, hogy ez nem lehet akadály a kérdések felvetésének, tehát annak, hogy a „verbális kifejezőmódra szorítkozva” keressen rájuk választ „abban a tudatban, hogy a válasz ideiglenes, nem teljes, nem egzakt, de közelebb visz a megértéshez” (163. old.).

Dilemmájával Kornai biztosan nem áll egyedül. A Nobel-díjas Paul Samuelson egy tudományos sejtése kapcsán azt találta mondani, hogy mindvégig nem tudta eldönteni róla, hogy zseniális meglátás-e, vagy szimpla trivialitás. Erre csak az idő adhatja meg a választ. Ahogy Kornai tézise esetében is.

Az Innováció és dinamizmus, kölcsönhatás rendszerek és a technikai haladás között című tanulmány a címben jelzett két vonatkozásban hasonlítja össze a szocialista és a kapitalista gazdaságot. Kornai „hőse” Joseph Schumpeter osztrák-amerikai közgazdász. Az ő meghatározásával írja le az innovációs folyamatban kulcsszerepet betöltő vállalkozó szerepét, és hozzáteszi: „a fogalom átvételén túl mondanivalómra rányomják bélyegüket Schumpeter elméletei a fejlődésről és a kapitalizmus természetéről.” (39. old.)

Kornai példák sokaságával meggyőzően bizonyítja, hogy a gazdaságot dinamizáló, a versenyt erősítő innováció a kapitalista gazdaság természetes lételeme, illetve hogy az innovációt ösztönző verseny a kapitalizmus „rendserspecifikus”, azaz természetétől elválaszthatatlan jellemzője. Kevesebb, de annál elszomorítóbb példával azt is bemutatja, hogy a szocialista gazdaságban szinte minden ellene hat az innováció kibontakozásának.

A posztkommunista országok, köztük Magyarország esetét vizsgálva Kornai izgalmas gondolatokat fogalmaz meg a politikai rendszerváltás és a schumpeteri teremtő rombolás viszonyáról. Mint írja, a rendszerváltást követően „évekig tartott átjutni a schumpeteri folyamat romboló oldalának legrosszabb szakaszán”, és néhány évnyi fellendülés után újabb sokk, ezúttal a globális recesszió következett. Kornai szerint – és ezzel maradéktalanul egyet lehet érteni – ma még túl korai megmondani, hogy a mostani recessziónak van-e „schumpeteri értelemben vett tisztító hatása”, azaz a „rombolás megnyitja-e az utat a további alkotás előtt” (56. old.).

Ennyi „zavar és szenvedés” láttán viszont kicsit meglepő, hogy Kornai rosszallásának ad hangot, sőt kifejezetten haragos és csalódott, amiért „az állampolgárok nagy többsége nem érti a kapitalizmus és a technikai haladás közötti oksági kapcsolatot”, nagyon sokan élvezik e kapcsolatot „előnyeit, mégsem tulajdonítják ezt a nagy változást a kapitalizmusnak. Éppen ellenkezőleg [...] a népesség jelentősen nagy hánya-

dának mérsékelt, vagy vehemensen antikapitalista nézetei vannak.” (60. old.) Másutt azonban maga is megállapítja, hogy épp a rombolás pusztító hatásaira válaszul „manapság a kapitalizmus szó nem cseng túl jól a posztszocialista országok állampolgárainak fülében” (55. old.).

Ez pontosan így van, sőt még ki is terjeszteném: viszonyunk az élet dolgaihoz, nemcsak a kapitalizmushoz, meglehetősen aszimmetrikus; a jó dolgokat nagyon hamar megszokjuk, adottnak vesszük, a rossz dolgok viszont foglalkoztatnak, bántanak bennünket. Egy vállalatvezetői múltamból vett analógiával élve: közismert, hogy a fizetésemelés és a többi juttatás, ahogy a személyzeti tanácsadók fogalmaznak, higiénes természetű, azaz a munkatársak munkakedve, ösztönzése szempontjából nagy baj, ha nincs, de hiába van, önmagában nem elégséges. Egyéb dolgok (önálló munkavégzés, erkölcsi elismerés, előléptetési lehetőségek stb.) is kellenek ahhoz, hogy a munkatársak motivációját hosszabban fenntarthassuk. Valószínűleg nincs ez másképp a nagyobb közösségnek a kapitalizmushoz fűződő viszonyával sem.

Kornai nagyfokú azonosulással hangsúlyozza az innováció és a schumpeteri értelemben vett teremtő rombolás előnyeit, ám felhívja a figyelmet arra is, hogy az innováció, a technikai haladás nemcsak jó, de rossz célokra (háború, terrorizmus, szexuális bűnözés, kábítószerhasználat) is használható. Am mind-ezek dacára – szerintem helyesen – kijelenti, hogy „a műszaki változások irányát haladásnak [tekinti] – mert több jót hoz, mint amennyi hátránnyal vagy veszéllyel jár” (48. old.).

Az említett *caveat* dacára Kornai ábrázolásában az innováció jóformán harmonikus, benevolens folyamat. Am szerintem a helyzet ennél ellentmondásosabb. Először is Kornai figyelmen kívül hagyja, hogy nem minden technikai változás, illetve innováció társadalmilag hasznos, éppen ellenkezőleg. A kapitalista innovációs folyamatban nem feltétlenül cél, hogy az eredmény valamilyen hasznos célt szolgáljon. Az innováció célja sokkal inkább az, hogy kita-

lálójának nyereséget hozzon. A kető jó esetben egybeesik, de hogy az milyen gyakori, még csak megtippelni se merném.

A már idézett Akerlof és Shiller így fogalmaz: „a kapitalizmus bőségszarujának van legalább egy hátránya. Nem feltétlenül azt állítja elő, amire az embereknek igazán szükségük van, inkább azt, amiről azt *gondolják*, hogy szükségük van, és hajlandók fizetni érte. Ha az emberek valódi gyógyszerért hajlandók fizetni, akkor [...] előállítja a gyógyszert, ám ha haszontalan, »csodatevő« gyógyszerekre van kereslet, akkor előállítja azokat is.” (Akerlof–Shiller: *i. m.* 50. old.) A mostani válság például olyan pénzügyi innovációktól indult el, amelyek hasznossága nagyon is vitatható (ha egyszer a kitalálójuk sem feltétlenül értette őket, nemhogy a felhasználók). Ebben az értelemben Kornai álláspontja, amely helyesli az innováció fejében járó nagy anyagi és erkölcsi jutalmat, legalábbis árnyalásra szorul.

Problematisz a technikai értelemben hasznos innovációk és a környezetvédelem kapcsolata is. Vegyünk egy nagyon aktuális példát, a víz alatti olajkitermelést. Nem lehet kétséges, hogy az úszó olajtornyok kifejlesztése és működtetése rendkívüli technológiai tudást, fejlesztést, tehát innovációt igényel, és természetesen jelentős gazdasági haszonnal jár. Másfelől nem vitatható az sem, hogy ez a mérnöki csoda súlyosan – nem potenciálisan, ténylegesen – terheli a környezetet (l. legutóbb a BP olajplatformjának balesetét a Mexikói-öbölben).

A harmadik tanulmány (*Liberté, Égalité, Fraternité – gondolatok a szocialista rendszer összeomlását követő változásokról*) egy konferencia-előadásra alapul, amelyben Kornai megvizsgálta, a rendszerváltást követően mi valósult meg régiókban a francia forradalom e három nagy jelszavából. A kapott kép legalábbis ellentmondásos: a szabadság terén elértéssel elégedettek lehetünk, a politikai szabadságjogokon túl többé-kevésbé érvényesülnek a gazdasági szabadságjogok is, nevezetesen a vállalkozáshoz, a piacra lépéshez és a tulajdonhoz való jog. Szomorú aktualitás, hogy a 2010-ben hatalomra került magyar

kormány számos intézkedése e tekintetben kétségeket ébreszt.

Elgondolkodtató az is, hogy a régió népessége, köztük Magyarországi lakossága nem eléggé érti vagy érzi át a szabadság mint érték fontosságát; egy Kornai által is idézett felmérés szerint a régióban élők túlnyomó része a rendet előnyben részesíti a szabadsággal szemben.

Az egyenlőség tekintetében Kornai emlékeztet arra, hogy a kelet-európai átlag a világ átlagánál jobban támogatja az egyenlőtlenségeket csökkentő gazdaságpolitikát. Am ezúttal is hangsúlyozza, hogy az egyenlőtlenség a kapitalizmus rendszerspecifikus jellemzője; lehet és esetenként kell is csökkenteni, de megszüntetni vagy akár csak megpróbálkozni a megszüntetésével súlyosan kontra-produktív.

És végül a testvériség, amit Kornai a szolidaritással helyettesít. A tanulmány talán legfontosabb megállapítása olvasható itt: „a jóléti állammal kapcsolatos gazdaságpolitika sok szempontból inkonzisztens, mert az értékek két egymást kizáró halmazának akar egyszerre megfelelni, és párhuzamosan megpróbálja a választók két gyökeresen eltérő preferenciájú és egymást nem túlságosan kedvelő csoportját lekenyerezni.” És végül, ha a politikusok „megpróbálják semmi-be venni a konzisztencia, a következetesség követelményét, akkor súlyos politikai árat kell érte fizetniük.” (204. old.)

A magyar politikai elit húszéves teljesítménye sajnos maradéktalanul alátámasztja a fenti megállapítás igazságát.

Végül a negyedik tanulmány (*Marx egy kelet-európai értelmiségi szemével*) szintén egy konferenciára íródott. Ebben a szerző Marxhoz fűződő viszonyával foglalkozik, mind érzelmi-emberi, mind pedig tudományos értelemben. Ami az elsőt illeti, Kornai sok más kelet-európai értelmiségihez hasonlóan végigjárta azt az utat, amely a kommunista mozgalomhoz történő lelkes csatlakozástól a kiábránduláson keresztül a létező szocializmussal való teljes szakításig vezetett.

Az olvasó szempontjából sokkal érdekesebb Kornainak, a tudósnak a

viszonya Marxhoz. Ezen belül különösen izgalmasak – és vitára ingerelnek – fejtegetései Marx intellektuális felelősségéről a megvalósult szocializmusért. Kornai egyértelműen fogalmaz: szerinte igen, a létező szocializmus megvalósította Marx tervét, hiszen kísérletet tett a magántulajdon felszámolására, a piaci koordináció kiiktatására és felváltására a bürokratikus-állami koordinációval. Eddig a pontig nincs is vitám Kornai-val. Marx valóban hitt a társadalmi egyenlőség utópiájában, ahogy előtte is oly sokan Jézustól Morus Tamáson keresztül a francia utópista szocialistákig. És tévedett: az emberi természet sokkal összetettebb annál, sem hogy egyetlen értékkel (ti. az egyenlőség iránti vágygal) lehetne megragadni, vagy éppen motiválni.

Kornai gondolatmenetében ennél tovább megy, és Marxot intellektuális értelemben felelősnek tartja a megvalósult szocializmus által bevezetett diktatúráért is (és így közvetve azért a sok borzalomért is, amit ez a diktatúra elkövetett). Ezen a ponton úgy érzem, álláspontja nem kellőképpen árnyalt, sőt talán történelmietlen. Arra gondolok, hogy Marx, a forradalmár a XIX. századi kapitalizmussal és burzsoá demokráciával szembesült. Ez a kapitalizmus gazdasági értelemben nem biztosított tisztességes életet a társadalom nagytöbbségének. De messzemenően nem garantálta az alapvető emberi jogokat sem. Hogy mást ne említsek, nem biztosított általános választójogot, faji és nemi értelemben diszkriminált. Továbbá megfért vele a rabszolgatartás. Viszonya a tulajdon védelméhez nem volt éppen kiegyensúlyozott (gondoljunk az angliai földbekelezésekre, az amerikai indiánok elűzésére vagy éppen a gyarmatosítás egész folyamatára), túlzás nélkül állítható, hogy a tulajdonos kisebbséget védte a nincstelen többséggel szemben. Az emberi élethez való viszonya – az első világháború mézarszékei elégségesen bizonyítják – biztosan nem olyan volt, mint manapság. Ennek fényében talán érthető, hogy Marx nem volt igazán meggyőzve a burzsoá demokrácia és parlamentarizmus értékeiről.

Más kérdés, hogy Marx kétségtelenül alábecsülte a kapitalizmus

képességét az önkorrekcióra és a tanulásra, amelynek eredményeképpen – és egyébként egyáltalán nem utolsósorban a Marx ösztönzésére is megindult európai munkásmozgalmak nyomására – a XX. századi kapitalista gazdaság és politikai-erkölcsi értékrend szerencsére már egyáltalán nem hasonlít a XIX. századira. Marx hibájául felróható egyfajta intellektuális arrogancia, avagy gőg is, ami nem kevés zseni sajátja, akik bele szeretnek saját elméleti struktúráik nagyszerűségébe, és figyelmen kívül hagyják a velük szemben nagyon is nyilvánvalóan felhozható ellenvetéseket. A diktatúra szükségessége logikusan következett a forradalom és a kisajátítás igenléséből. Marx mentségére szóljon azonban, hogy szemben azzal, ami ténylegesen megvalósult, ő a többség átmeneti diktatúrájára gondolt a kisebbség felett. Talán elfogadható árnyalat tartotta egy nagyszerű eszme megvalósulásáért. Ezért egészen biztosan elmarasztható, még ha észben tartjuk is, hogy a XIX. századi ember viszonya az erőszakhoz, az emberi élet értékéhez egészen más volt, mint a maié.

Igy hát ezekkel a megszorításokkal természetesen egyetértek Kornai-val: az írástudók felelősek mindazért, amit leírnak, és a felelősségük annál nagyobb, minél nagyobb a hatásuk.

A Marx felelősségéről folyó diszkurzus során azonban szerintem nem lehet vagy nem célszerű eltekinteni attól, hogy Kelet-Európában és különösen Magyarországon uralkodó felfogássá, szinte axiómává vált egyenlőségjelet tenni a kommunizmus és a fasizmus közé. Ennek indokoltságáról nem vagyok meggyőződve. A megvalósult kommunizmus, illetve szocializmus esetében talán igen (bár egy tárgyilagos vitában még ezzel szemben is lehetne számos ellenérvet felhozni), a kommunizmust mint utópisztikus álmodat tekintve azonban biztosan nem, és a Marx által jövődönt kommunizmus szerintem erről szólt.

III.

Kornai *Bevezetőjében* a kötetet tőzónak nevezi, „szobor, amelyet csak félig véstek ki a kőből” (24. old.). A válság idején nem áll elő a válság

magyarázatával, és „nem áll össze zárt szerkezetű”.

Ez kétségtől igaz. Ám a négy tanulmány mindegyikében tengetek az információ, rengeteg az újszerű összefüggés, érték- és ítéletalkotás. Igazi intellektuális csemege mindazoknak, akiket érdekelnek a közgazdasági és széles értelemben a társadalmi kérdések. Csak remélni lehet, hogy a szerző ígéretét betartja, és „megpróbál majd még egy-két fejezetet hozzátenni a meg nem írt »nagyobb« könyv eddig elkészült töredékéhez” (24. old.).

FELCSUTI PÉTER

Serge Latouche: A nemnövekedés diszkrét bája

*Ford. Balogh-Sárközy Zsuzsanna
Savaria University Press, Szombathely,
2011. 138 old., 2500 Ft*

Serge Latouche könyvének kiindulópontja a válságok – egymásra rakódónak vélt – sorozata: a köztudatba 1972-ben kerülő környezeti válság; az 1986 óta tartó, Thatcher és Reagan „ultraliberális” politikájával kezdődő társadalmi válság; a keynesianusfordista gazdasági-társadalmi modell 1974-től számítható válsága és persze a – szerinte az utóbbi továbbgyűrűzésének tekinthető – 2007-ben kezdődő nemzetközi pénzügyi és gazdasági válság „soha nem látott méretű gazdasági krízis-e” (8. old.); sajnos az olvasó számára nem válik világossá, hogy ez a krízis miért súlyosabb az 1929–33-as hatalmas mértékű gazdasági visszaesésnél és munkanélküliség-növekedésnél.

A válságok formájában megjelenő problémák között kiemelten szerepel, a könyv folyamán vissza-visszatér az ökológiai egyensúlyhiány. A gazdasági növekedés eredményeképpen a gazdag országok egy-egy polgárára jutó fogyasztás, környezetterhelés olyan mértékű, hogy a szegény országok az előbbieket fejlettségi (fogyasztási) színvonalára csak akkor juthatnának el, ha az emberiségnek rendelkezésére állna néhány (a fran-

cia szint világméretű eléréséhez például két) további földgolyó. Ennek híján pedig a szerző – mint ez könyvének címéből is kitűnik – a nemnövekedésben (a francia eredetiben *décroissance*, ami csökkenést, fogyást jelent) látja a megoldást. Csak ez biztosíthatja az emberiség jövőjét. Az egyszerű korlátok respektálását a szerző csigahasonlalttal szemlélteti. A csiga csak addig építi csavaros házát, ameddig arra szüksége van. Adhatna hozzá még egy tekervényt, de ezzel csak megnövelné a súlyát, fölösleges fáradságot okozva önmagának.

Az igazságosság is megköveteli, hogy a gazdag országokban (és csak azokban) a fogyasztás csökkenjen. A fölösleges fogyasztásról le kell mondani. Sokféle jószág mellett ide tartozik például a túl távoli helyekre irányuló, túlzott gyakorisággal folytatott turizmus is, amely tulajdonképpen kezelendő betegség (*travelitis* a neve).

Meg kell itt jegyeznünk, hogy a további növekedés gazdag országokbeli fölöslegessége elég régi gondolat. John Stuart Mill 1848-ban megjelent *Principles of Political Economy*-jában (IV. könyv, VI. fejezet) azt írta, hogy ezekben az országokban már elegendő a megtermelt javak mennyisége, és csak (nagyon egyenlőtlen) elosztásukon kellene változtatni. Ez az elképzelés azonban ebben a klasszikus munkában is összekapcsolódott a szilárd meggyőződéssel, hogy a gazdasági növekedés folyamata véges: minden egyes lépése közelebb visz a bizonyosan elérkező stacionárius, azaz nemnövekedési állapothoz.

Az az aktív ökologista, a nemnövekedést központi tételként kezelő szellemi-politikai irányzat, amelynek francia iskolájához Latouche is tartozik, baloldali orientációjú, de aki nem baloldali érzelmű, az sem könnyen utasíthat el legálább némi szimpátiát iránta – például szilárd antirassziz-musa miatt. Persze a baloldali nemnövekedésnek fontos eleme az olyan „fölszemes” költségek megtakarítása is, mint a reklám. Ezt olvasva eltűnőhetünk azon, hogy az utált reklámözön eltűnése nem jelentené-e egyúttal egy mostaninál is rosszabb világ

beköszöntét. Még nagyobb aggodalommal olvassuk, hogy a termelést, amennyire lehet, *relokalizálni* kell. Itt Latouche azt a szót használja, amelyel általában azt a – nyugati országok szakszervezeteiben népszerű – ideát jelölik, hogy a tőlük a mi régiókba és a nálunk is szegényebb helyekre kitelepült ipari tevékenységek majd visszatelepülnek hozzájuk. A francia kormányzat a mostani válság kitörésekor meg is hirdette az erre irányuló politikát. Latouche-nál azonban – aki józan ember, sőt kiválóan képzett közgazdász – a relokáció legalábbis explicit módon és kezdetben nem sokkal több az országok, régiók élelmiszer-önellátásánál, amelyben nagy szerepet kell juttatni a föltámasztandó kisparaszti gazdaságoknak. Mindenesetre azonban a Világkereskedelmi Szervezet – WTO – helyett WLO-t kell létrehozni (67. old.). A rövidítésben a kereskedelmet (trade) rövidítő T-t a lokalizáció L-je váltáná föl.

A nemnövekedésben jobban fogunk élni, miközben kevesebbet dolgozunk és fogyasztunk. A termelésben, fogyasztásban nagyobb szerepe lesz a minőségnek. A munkamániával szemben növekvő szerepet kap a szabadidő, amely jelentősen megnövekszik. A munkaidő-csökkenés lehetővé teszi a munkanélküliség megszüntetését. A munkanélküliség meghatározott gazdasági ágazatok negatív externáliája – hasonlóan például környezetszennyező anyagok kibocsátásához. És az ilyen negatív externáliákat súlyos adókkal kell majd sújtani.

A szerző nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy helyi pénzek legyenek, és a pénzrendszert ne uralják a bankok. Bírálja a finánciókét, amelyben a növekedésre irányuló gazdaság gyökerét látja. Kapitalizmusellenes. Nem híve azonban a kommunizmusnak sem, amely ugyancsak a korlátlan gazdasági növekedést tűzte a zászlajára. A két rendszer között lebegő Kínával kapcsolatban nagyon pozitívan gondolkozik: ez az ország szerint elég bölcs ahhoz, hogy nem fog növekedni, ha mi, a Nyugat, jó példát mutatunk neki.

Latouche természetesen tisztában van azzal, hogy az általa elképzelt komplex rendszerváltozás sem-

miképp sem egyszerű folyamat. „Nem vitás – írja –, hogy az efféle programmal előálló, megválasztása után pedig a megfelelő intézkedéseket végrehajtó politikus már a hatalomra kerülése hetében gyilkosság áldozatává válna. [...] A változás feltételezi a szellemiség totális megváltozását.” (93. old.). Az átmenet stratégiája azonban – a szellemiség megváltoztatását is beleértve – még kidolgozásra vár.

A Latouche-hoz egyébként (nagy vonalakban) hasonlóan gondolkodóknál inkább csak akkor találkozunk az övéhez fogható mértékletességgel és józansággal, ha a politikai arénába lépnek. Például Clément Wittmann, aki – természetesen nem a győzelem reményében, hanem csak az ökologista irányzat politikai erősítése érdekében – indulni készül a jövő évi francia elnökválasztáson, programjában óvakodik a radikális ígéretektől, ötletektől (lásd <http://clement-wittmann2012.fr/>). Aki viszont (a szerzőhöz hasonlóan) a szellemi küzdőtéren maradnak, gyakran elragadtatják magukat. Így például Éric Verhaeghe könyvében (*Jusqu'ici, tout va bien!* Éditions Jacob Duvernet, Paris, 2011.) – ahol a magyar olvasó találkozhat a munkaalapú gazdaság számára manapság ismerősen hangzó és egyébként egy pénzügyi válság nyomán három évszázaddal ezelőtt már fölmerült (I. Madarász Aladár: *Buborékok és legendák II. A Déltengeri Társaság. Közgazdasági Szemle*, LVIII (2011), december, 1001–1028. old.) eszméjével is – konkrét javaslatként szerepel a bankok államosítása, amelynek az 1980-as évek első felében megbukott kísérlete aligha szépült meg mára a francia polgárok nagyobb részének emlékezetében. Ugyanez a szerző egy másik írásában (*Croissance économique: une obsession absurde*. www.atlantico.fr/decryptage/croissance-crise-economique-politique-obsession-169832.html.) kifogásolja, hogy a francia állami költségvetést a gazdasági növekedés várt mértékére alapozzák (igaz, hogy ez problematikus eljárás, de bármilyen más megoldás ennél csak sokkal rosszabb lehetne). Egy másik prominens ökologista, Vincent Cheynet pedig például azzal az állítással lép

meg az olvasót, hogy sokan csupán a reklámok miatt akarnak autót (*Le choc de la décroissance*. Paris, Éditions du Seuil, 2008.).

Latouche nagyon is valóságos, fontos problémákat vet föl; érdemes elgondolkozni azon az (eredetileg ugyan Kenneth Bouldingtól, az Amerikai Közgazdasági Társaság néhai elnökétől származó) megfogalmazásán, hogy aki a határtalan növekedésben hisz, annak vagy elment az esze, vagy közgazdász. A könyv külön erőnye, hogy sokoldalúan mutatja be az ökológista gondolkodás fő tételeit és irányzatait.

Ami a mű központi mondanivalóját illeti, nem tudjuk elutasítani azt a tételt, hogy a gazdasági növekedés, abban az értelemben, ahogyan mi ismerjük, nem folytatódhat vég nélkül. Különböző erőforrások – például bizonyos fémek lelőhelyei – kimerülésével a gazdasági növekedés olyan korlátokba ütközhet, amelyek leküzdésének módjáról, egyáltalán a leküzdhetőségéről szinte semmit sem tudunk mondani. Ilyen ütközésekkel kapcsolatos félelmek korábban is voltak – gondoljunk például a lovak igaerejére alapozott közlekedés növekedési lehetőségeinek réges-rég fölismert korlátaira (kezelhetetlen mennyiségű lótrágyát stb.-t jeleztek előre a hozzáértők). Ezeket az ütközéseket a technikai fejlődés a múltban lényegében elhárította, amiből azonban nem következik, hogy ez a jövőben is így történik.

Ezen a ponton tehát a jövőt illetően nem vitatkozunk a szerzővel; a múlt-jelen azonban más kérdés. Latouche a már említett, szerinte egymásra rakódó válságokban egy (vagy több) minden eddiginél súlyosabb ütközés közelgő rémét sejteti velünk. Mintha azonban a válsághalmozódás ügyében lehetne az övénél kevésbé sötét képet is festeni. Gondolhatunk például arra, hogy az utóbbi néhány évtizedben megszűnt Kína és India összesen több mint kétmilliárdos népessége (nagy részének) élelmezési válsága. Vajon muszáj-e azt hinnünk, hogy ez a válság – a tömeges éhhalál mint természetes létforma – az emberiség egészének szempontjából kevésbé volt súlyos annál a négy éve kezdődő nemzetközi pénzügyi és gazda-

sági válságnál, amelynek a szerző oly nagy jelentőséget tulajdonít? Emellett – itt-ott fájdalmas, de nem nagyszámú emberáldozattal – szerencsésen véget ért az európai kommunizmus válsága, amely egy bizonyos szakaszában súlyos háborúkkal fenyegetett. És további megoldódott vagy a megoldódás felé haladó válságokat is említhetnénk.

Persze attól még, hogy a válságok inkább jönnek és mennek, mintsem a Latouche-nál leírt módon egymásra rakódnának, nagyon is jöhetnek a jövőben akármilyen súlyos válságok, a gazdaság működése beleütközhet áthághatatlan erőforráskorlátokba. Ezért gondolkoznunk kell az ilyen ütközések tompításának, elkerülésének lehetőségein.

Megoldja-e ezt a problémát a nem-növekedés?

Nem tudjuk. Nem tudjuk egyfelől azt, hogy megvalósul-e a nem-növekedés, mert hiányzik a hozzá való átmenet stratégiája; ezen belül például arra a „részletkérdésre” sem tudjuk a választ, hogyan valósulhat ez meg világméretben, mindenütt lényegében egyszerre (Latouche-nál világos, hogy az átmenet csak így lehetséges, és abban bizonyára egyetértenünk vele, hogy másképp semmi esetre sem az).

Másfelől, azt sem tudjuk, hogy a nem-növekedés valóban tompítaná-e a kérdéses ütközést, vagy ellenkezőleg, inkább súlyosbítaná. A gazdasági növekedés roppant tökéletlen rendszerében – amelyet a szerző persze joggal bírál – komoly erők munkálkodnak például azon, hogy ne ütközzünk bele nagyon fájdalmasan a kőolajalapú gépkocsi-üzemanyagok majdani kifogyásába: technikai innovációk sorozata fejleszti a gépkocsik elektromos (és más alternatív) meghajtását. A nem-növekedés rendszerében az innovációkra moratóriumot vezetnének be (88. old.). Az persze világos, hogy a moratórium célja egyáltalán nem az adott célt szolgáló innovációk megfékezése lenne, hanem például a globalizációt fékező műszaki megoldások preferálása. A moratórium és az az alóli kivételek engedélyezése körüli bürokratikus procedúrák azonban nyilvánvalóan kisebb, de lehet, hogy nagyobb mér-

tékben általánosan fékeznek a technikai fejlődést. Emellett nehéz elképzelni, hogy az engedélyezési rendszer nem törekedne a fejlesztés „fölsleges párhuzamosságainak” kiküszöbölésére. A növekedés (kapitalista) rendszerében ezeket a párhuzamosságokat gazdasági versenynek nevezzük, és a fejlődés egyik alapvetően fontos hajtóerőjét látjuk benne. Félő, hogy ezt a hajtóerőt a nem-növekedés rendszerében semmi sem helyettesítené. Emellett a növekedés „hajszo-lásának” megszűnésével csökkenne a társadalmi össztermék és ennek kutatás-fejlesztésre fordított része is.

Ez utóbbival egyébként a human tudományokra fordított források csökkenése is együtt járna. Így kevesebb jutna az olyan érdekes könyvek megírására, publikálására is, amilyen Serge Latouche *Nem-növekedése*.

SOÓS KÁROLY ATTILA

András Máté – Miklós Rédei – Friedrich Stadler (szerk.): Der Wiener Kreis in Ungarn – The Vienna circle in Hungary

Springer, Wien – New York, 2011. 300 old. \$ 79.95

Demeter Tamás: A szociologizáló hagyomány

**A MAGYAR FILOZÓFIA FŐ ÁRAMA A
XX. SZÁZADBAN**

Századvég Kiadó, Bp., 214 old., 2500 Ft

A Bécsi Kör Intézetének izgalmas törekvése, hogy dokumentálja a Bécsi Kör korabeli és későbbi hatá-

sát, s ebben az összefüggésben kap szerepet a környező országok és kultúrák bemutatása is. Egy 2008-ban megrendezett néhány napos konferencia eredményei alkotják annak a kötetnek a magvát, amely a Bécsi Kör magyarországi hatását, illetve a magyar tudományfilozófiai és logikai hagyománynak a Bécsi Körhöz kapcsolódását ismerteti. A szerkesztők egyszerre szeretnék volna érzékeltetni azt, mit jelentett itt, Magyarországon a Bécsi Kör, és azt, jelentettünk-e mi bármit is ott. A magyar tudományfilozófiai hagyománynak mint fontosnak beállítása az egyik cél, mégis a Bécsi Körhöz kapcsolva. A kettősségből fakadó zavarokat jól mutatja, hogy például a bevezetőben és az előszóban is olyan képet kapunk, amely hol területenként, hol korszakonként mutatja be a Bécsi Kör és a magyar szellemi élet kölcsönhatását.

A kötet sok szempontból egyenetlen. Rendkívül érdekes tudománytörténeti tények és eredeti elemzések váltakoznak benne meglehetősen pontatlan bemutatásokkal. Kétségtelen erőnye, hogy új ismeretekkel szolgál. Ez különösen igaz a külföldi olvasóra nézve, de bizonyos tekintetben ránk is. Hiszen olyan szerzők életművéről (is) olvashatunk, akiket éppen azért jóformán nem is említettek a magyar filozófiai gondolkodás történetében, mert nem hazai körökhöz tartoztak. Kókai Károly Fischer Antal munkáit, Wolfgang Reiter és Ambrus Gergely pedig Juhos Béla életművét elemzi. Fischer Antal szegedi orvos volt, akinek tudományfilozófiai munkáiban valóban meghatározó a Bécsi Kör hatása. Ugyanakkor Kókai ismertetéséből igen kevés derül ki, mit is jelentett Fischer munkáiban a tudományfilozófia tényleges programja. A Juhosról szóló két dolgozat jóval informatívabb. Wolfgang Reiter megmutatja, hogy a háború utáni időben milyen nehezen tudtak beilleszkedni az osztrák szellemi életbe a Bécsi Kör „túlélői” (Kraft és Juhos). A jellegtelen és erősen klerikális ízű metafizikus egyetemi filozófia világában nehezen találta helyét a formális és logikai elemzés. Ambrus Gergely dolgozata tartalmi elemzéssel egészíti ki Juhos jellemzését, bemutatva, hogyan próbálta meg a

fizikalizmusból kiindulva a különböző pszichofizikai modelleket – elsősorban a korabeli parallelista európai elgondolásokat – mintegy beilleszteni a metafizikai, empirikus és logikai rendszerekbe. Érdekes, hogy a rendszerezésből éppen az a Wundt maradt ki, aki a modern pszichológiában a parallelizmus legfontosabb kialakítója volt. Ambrus a klasszikus bécsi neopozitivizmus módszertani gondjait is elemzi Juhos kapcsán. A Carnap-féle fizikalizmus nagy kérdése a protokolltételekre vonatkozott: mennyire tekinthetők korrigálhatatlannak eredendő megfigyeléseink? A perceptuális tanulásról ezt követően kibontakozó viták azután világossá tették, mekkora gondot okozott az eredeti bécsi ihletésben, hogy nem tisztázta kellőképp a perceptuális és emlékezeti sematizáció szerepét.

Zemplén Gábor dolgozata a magyar tudományfilozófiai gondolkodás korai konvencionalizmusát értelmezi, elsősorban Zemplén Győző munkásságát. A külföldiek számára érdekes jellemzést ad a magyar szellemi állapotokról a XIX–XX. század fordulóján. Az uralkodó eklekticizmust érényként értelmezi. Világosan kiderül, hogy Pesten egyszerre van jelen Mach és Poincaré hatása, de nem egyesül, és ezért nem is jön létre igazán eredeti, a tudományelméleti konvencionalizmust hangsúlyozó filozófia. A szerző hiányolja a századforduló magyar szellemi életének hálózatzelvé kutatását. Ez a szempont azonban el is takarhat más jelenségeket. Nem veszi észre például, hogy ugyanabban a korszakban, amelyben ő Zemplén Győzőnél Mach és Poincaré hatását mutatja ki, milyen fontos Bergson hatása, gondoljunk csak Babitsra vagy Dienes Valéria szerepére a bergsonizmus közvetítésében.

Máté András munkái a magyar tudománytörténet mindeddig megíratlan fejezetét pótolják. Máté a modern logika recepciójáról szólva igen részletesen elemzi, hogyan is jelent meg hazánkban a modern logika a XX. század folyamán. (Ehhez kapcsolódva teszi közzé Kalmár László egy korai, 1941-es munkáját angol fordításban.) Bemutatja a husserli modern logikai ihletés hatását Pauler Ákos munkáiban, akitől

ugyanakkor idegen volt a szó fregei értelmében vett formalizáció. Lénárd (Lehner) Ferencnek, Schütz Antalnak, Mátrai Lászlónak és Pozsonyi Ferencnek a két világháború közötti időszakban keletkezett írásai is ezt a jellegzetes beállítódást fejezik ki: Schütz Antal, akit a logika művelőinek és művelésének tipológiája érdekel, magától a formalizmustól idegenkedik; Mátrai László szemében maga a formális megoldás még évtizedek múltán is „filozófiailag nem érdekes”. Hogy a formalizmus igenis filozófiailag érdekes tény, azt Pozsonyi Frigyes veszi először észre.

Máté bemutatja a matematikai ihletés kombinálását a modern logikával Kalmár László és Péter Rózsa munkáiban, és azt, milyen szerepet játszottak a modern logika közvetítésében a matematikusok az 1950-es években, amikor Fogarasi Béla, majd tanítványa, Erdei László formalizmusellenes működése volt az uralkodó. Majd leírja azt az 1960-as évekbeli folyamatot, amelyben korlátozó szerepük meggyengült két tényező hatására. Az egyik tényező Lukács György tanítványainak – elsősorban Márkus Györgynek – a jelentősége, akik megkérdőjelezték az egyetlen marxista filozófia gondolatát, és tanítványaik, elsősorban Fehér Márta és Altrichter Ferenc munkáin keresztül becsempészték a Bécsi Kör, illetve a Bécsi Kört követő modern tudományfilozófiai gondolkodás eredményeit a hazai filozófiába. A másik tényező a matematikai logika megjelenése Ruzsa Imrénnek a magyar logikát átalakító munkássága révén, méghozzá éppen Erdei Dialektikus Logika Tanszékén, majd 1982-től a Szimbolikus Logika Tanszéken a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetemen. Máté részletesen ismerteti mestere, Ruzsa Imre életművét a külföldi olvasónak, különösen a modern logikáért vívott harcait. Kár, hogy az általa útnak indított évkönyvet, a *Tertium non daturt* nem említi, és eredményeit nem értékeli. Ha Máté tanulmányát a magyar XX. századi logika, a formális logikáért folytatott küzdelem történeti vázlatának tekintjük, joggal hiányolható még egy mozzanat: Szalai Sándor jelentősége Arisztotelész kiadásá-

val s a kibernetikai szemlélet formális modelljeinek propagálásával.

A szerkesztés sokszor figyelmetlen. Esetenként pontatlan: például Pikler Gyula a 10. oldal tetején mint közgazdász fiziológus (holott egyik sem volt), a lap alján, helyesen, mint pozitivistája jogfilozófus említődik, ugyanakkor nem esik szó sajátos emberképéről, a jogfilozófia pszichológiai megalapozására tett kísérletéről. Kardos Lajos neves munkája, a *Ding und Schatten* úgy jelenik meg, mint *Object and Shadow* (23. old.), holott a Bécsi Kör történetével kapcsolatos munkában célszerű lett volna tisztázni, hogy egy Németországban megjelent, német nyelvű monográfiáról van szó.

A kötet a „külföldnek közvetítés” szempontjából néha nem ad túl világos magyarázatokat. A 234. oldalon például tényyszerűen helyesen utal arra, hogy Lénárd Ferenc az 1960-as években ellenezte Péter Rózsa tanítványának, Varga Tamásnak a matematikaoktatási reformjait, de arra nem is utal, miért. Pedig egyszerű a magyarázat: Lénárd maga is egy alternatív matematikaoktatási módszer kidolgozásával foglalkozott.

Összefoglalva, a kötet kétarcú. Jó, hogy megismerteti az angolul és németül olvasó közönséggel a Bécsi Kör magyar vetületeit, s eközben a magyar olvasó számára is meghökcentő új ismeretekkel szolgál, például Juhos Béla előterbe állításával. A közvetítő apparátus, például a lábjegyzetek színvonala egyenetlen: néhol alulinformál, néhol félrevezető. Ugyanakkor a jövőben megkerülhetetlen munka lesz a Bécsi Kör nemzetközi hatástörténetének elemzésében.

★

Demeter Tamás különös könyvet jelentetett meg mind műfaját, mind mondanivalóját tekintve. Műfajában azért furcsa, mert szinte hosszmeteszű XX. századi magyar filozófiatörténet, és mégsem az. Javarészt már megjelent tanulmányokból áll össze, amelyek között dicséretesen kevés az átfedés. Mégsem kerekedik ki teljes kép. Vízijében különös az is, amivel valójában küzd. Azt szeretné megmutatni, hogy a rendszertelennek, spo-

radikusnak és elmaradottnak tekintett magyar filozófiának igenis van a XX. században egy visszatérő vonulata: annak a felismerésnek a hangsúlyozása, hogy eszmei rendszereink mindig társas közegben keletkeznek, s ráadásul *valamilyen értelemben* ez a társas közeg határozza meg őket.

A *valamilyen értelemben* kérdését illetően Demeter nagyon egyenes és kritikus. Világosan exponálja, hogy ennek a szociológiai determinizmusnak a XX. század második felében két fő formája van: az egyik a Bloor-féle erős program, amely eszményeiben a tartalmakat is társadalmilag meghatározottnak tekintené (vö. David Bloor: *Knowledge and social imagery*. University of Chicago Press, Chicago, 1991²); a másik pedig az a gyengébb program, amelynek egyik képviselője Lakatos Imre, aki társas és társadalmi oksági viszonyokban értelmezte a tudományos elméletek keletkezését, de magát a tudományt tartalmilag levezethetetlennek tartotta (vö. *A racionalizmus szenvedélye. Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai*. Atlantisz, Bp., 1977. és uő: *The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press, Cambridge, 1978.).

Ezt a dualitást a könyv izgalmasan adja elő, ám ha egészében tekintjük, joggal kérdezhetjük: ez miért is filozófia, miért nem sajátos szociológia? Tudom persze a választ. Pontosan azért, mert egy-két kivételtől eltekintve – közéjük tartozik Lukács elemzése a modern drámáról vagy Heller Ágnesé a reneszánsz emberről –, a könyvben nem kapott helyet a tudomány, vagyis tudományos elméletek társadalmi meghatározottságát kimutató munka. Demeter nem hoz példákat, pedig volnának a magyar tudományban is. Volt-e például a XX. század közepén a relativitáselmélet státusával kapcsolatos vitának Novobátzky Károly és Jánossy Lajos között (vö. Novobátzky Károly: *A relativitás elmélete*. Tankönyvkiadó, Bp., 1963., illetve Jánossy Lajos – Elek Tibor: *A relativitáselmélet filozófiai problémái*. Akadémiai, Bp., 1963.) egyértelmű társadalmi meghatározottsága azon kívül, hogy ki volt éppen az MSZMP Köz-

ponti Bizottságának tagja? Vagy hogy a saját kutatási területem problémáimhoz közelebbi kérdést vegyünk, nem találunk elemzést arról sem, miért is vált az 1960-as évek végének marxista gondolkodásában az antropológiai fordulaton belül központi kérdéssé a motiváció kérdése (lásd például Heller Ágnes: *Az ösztönök. Az érzelmek elmélete*. Gondolat, Bp., 1978.).

Demeter valójában ezt a sajátos szociologizáló ismeretfelfogást hangsúlyosan a Vasárnapi Körhöz kapcsolja. Bemutatja Mannheim Károly, Hauser Arnold és mind a korai, mind a marxista Lukács György munkásságát, mint amelyben – Márkus György kifejezésével – sajátos hermeneutikai viszony tételződik a társadalom és a mű között. Az érdekes és izgalmas az, hogy a fontos elemzések, mint amilyen Lukács drámatörténete, mindig a művészetről, sosem a tudományról szólnak, miközben a vonatkozó tézisek valójában a tudomány hermeneutikai viszonyait elemeznék. Demeter láthatóan azzal küzd, hogy vonzza ugyan ez a sajátos közeg, amelynek képviselői jórészt marxistává váltak, ő maga azonban nem szeretne marxista lenni. Ezért azután nem nyúl olyan kérdésekhez, amelyek azt firtatják, miben különböznek a kultúra marxista típusú társadalmi elméletei a XIX. század közepének miliő-elméletétől, például Taine (1881–1885) munkájától. Nem vizsgálja azt sem, hogy a kései marxista Lukács *Az esztétikum sajátosságában* (Akadémiai, Bp., 1965. – mi ezen nevelkedtünk) milyen érdekes különbségeket állapít meg a művészet és a tudomány között az antropomorfizáció és dezantropomorfizáció fogalmának segítségével. Hogyan jelenik meg az antropomorfizáció mint a művészet sajátos forrása, és hogyan képes a dezantropomorfizáció mint szándék a tudományt kiemelni, hogy a marxista zsargont használjam, a közvetlen felépítmény világából?

Demeter ígéretes próbálkozásának másik problémája, hogy filológiailag nem elég tág a látóköre. Miközben visszatérően elemzi az Osztrák-Magyar Monarchia szellemi világát, a magyar és az osztrák zsidók sajátos – hogy Mérei Ferenc kifejezését használjam – szociálpszicholó-

giai peremhelyzetét, amely különösen fogékonnyá tette őket a társadalmi determinista és a szociális hermeneutikai koncepciókra, nem mindig látja radikális alternatíváikat. Miközben sokat foglalkozik Lakatossal, és Lakatost mint a tudomány önállóságát biztosító, de ugyanakkor szociológiai kauzális láncolatokat hirdető szerzőt méltatja, szóba sem kerül Karl R. Popper és az egész historizmusvita (magyarul lásd Papp Zsolt [szerk.]: *Tény, érték, ideológia*. Gondolat, Bp., 1976.). Éppen az a sajátos önreflexió hiányzik a kötetből, amelyik – hagyjuk most, hogy bizonyítottan vagy bizonyítatlanul – kétségsbe vonja azt a fajta szociális determinációt, amelyre Demeter és az általa előtérbe állított felfogások egésze támaszkodik.

Kicsit szűkkeblű Demeter a magyar világgal is. Miközben részletesen és igen izgalmasan elemzi Palágyi Menyhértet, a Lukács-iskolát, Nyíri Kristóf kommunikáció-filozófiai munkásságát, az osztrák–magyar közeg értelmezéséből kifelejtji Hanák Péter egész munkásságát (vö. Hanák Péter: *A Kert és a Műhely* [1988]. Balassi, Bp., 1999.). Vélheti úgy, hogy Hanák műve ma már elavult, ám Hanák koncepciója a Kertről és a Műhelyről triviálisan a szociológiai determinációs séma egyik jellegzetes esete. Talán azért maradt ki, mert Hanák történész? Van ennél drámaibb hiány is. Miközben – ahogy Nyíri Kristóf tanítványához illik – Demeter átfogó szociális determinációs elmélettörténetében Hajnal István és írásbeliség-elmélete központi szerepet játszik, Horváth János és egész megközelítése kimarad belőle. Ezt azért hangsúlyozom, mert ha a történész Hajnalra nem lehet azt mondani, hogy filozófusként a szociológiai vonalhoz tartozik, akkor az irodalmár Horváth sem maradhat ki! Horváth irodalomfelfogásában egy sajátos konzervatív miliőelmélet, valamint az irodalomértelmezés és az irodalom létmódjának önelvűsége karöltve jelenik meg (lásd például Horváth János: *Magyar irodalomismeret*. *Minerva*, 1922. 1. szám, 187–207. old. és *A magyar irodalmi műveltség kezdetei*. Magyar Szemle Társaság, Bp., 1931.), s így nagyon hasonló

problémákat feszeget az irodalomban ahhoz, amilyeneket Demeter általában a szociologista magyarázatokkal kapcsolatban felvet. Talán azért marad ki Horváth János, mert éppen a Lukács-körrel szemben is konzervatív ízlést képviselt?

Van egy ehhez kapcsolódó eszmei furcsasága a könyvnek. Miközben számos értelmezésében Ongra (Walter J. Ong: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. Methuen, London, 1982.), Nyírire (Nyíri J. Kristóf: *A hagyomány filozófiája*. T-Twins, Bp., 1994.) és másokra utalva elemzi a másodlagos oralitást és kitüntetetten az orális kultúrát, az oralitást alapvetően mindig konzervatívnak tartja. Demeter szerint a szóbeli világ és az elsődleges közösségek világa alapvetően az indoktrináció világa. Nem akarok érvelni, csak felvetem, hogy szerinte ebből a világból kimarad a vita, kimarad a piaci és a jogi érvelés. Nem igaz, hogy az orális kultúrákban mindig szűkségszerűen egyetlen elv érvényesülne. Az orális kultúrákban küzdelem is van, nem csak egy domináns séma szóbeli átadása.

Demeter munkája összességében elgondolkodtató. Valójában egy lélegzetre elolvastam, miközben számos mozzanatával – elsősorban a konzervativizmus előtérbe állításával, ugyanakkor szűkkeblű értelmezésével – nehezen tudok egyetérteni. A hiányok pedig azt jelzik, hogy még sok mindent ki kell fejteni ahhoz, hogy valóban értelmezett, bizonyító példákkal bemutatott koncepcióvá váljék a szociológizáló attitűd a magyar filozófiatörténet és a XX. századi magyar tudománytörténet rekonstrukciójában.

Bartha-Kovács Katalin – Szécsényi Endre (szerk.): A tudom-is-én-micsoda fogalma

FORRÁSOK ÉS TANULMÁNYOK

L'Harmattan, Bp., 2010. 193 old., 2200 Ft

A tudom-is-én-micsoda első látásra mindenképpen a Hatvany Lajostól rendszerezett „tudni nem érdemes dolgok tudományának” (*Die Wissenschaft des nicht Wissenswerten*. Julius Zeitler, Leipzig, 1908., majd *A tudni nem érdemes dolgok tudománya*. Ford. Szöllősy Klára. Gondolat, Bp., 1986.) tipikus eseteként tűnik fel számkra, már csak a neve miatt is. Önironikus bemutatkozása szerint Szerb Antal méltán népszerű *Pendragon-legendájában* az író alteregója, Batty János foglalkozik ilyesféle, látszólag haszontalan filológiai csecsebecsékkel: „Bölcsészdoktor vagyok, a főlétes tudományok tudora, és mindennel foglalkozom, ami rendes embernek nem jut eszébe.” (*A Pendragon-legenda*. Magvető, Bp., 1957. 6. old.)

Aki nem riad vissza a címben látszólag megidézett felesleges tudományoktól, s belelapoz a jelen antológiába, annak nyilvánvalóvá válik, hogy a benne vizsgált kérdésnek igenis komoly, elsősorban esztétikatörténeti jelentősége van. Władysław Tatarkiewicz például a szépséget alapvetően aránytani problémaként kezelő ún. Nagy Elmélettel kapcsolatos fenntartások egyik jellemző kora újkori típusaként jellemzi a tudom-is-én-micsoda gondolatát: „Létezett a szépség megítélésének egy irracionálisabb irányzata is. Egyes szerzők kétségüket kezdték kifejezni a szépség fogalmi természetével, definiálhatóságával kapcsolatban. Petrarca egyszer tett egy megjegyzést, mely szerint a szépség *non so ché* [sic!], »nem tudom,

micsoda». A tizenhatodik században sok szerző hivatkozott erre [...]. Petrarca fordulata a tizenhetedik században az esztétikai diszkurzus bevett része lett: latinul (*nescio quid*) és franciául is (*je ne sais quoi*) bevett formát kapott.” (*Az esztétika alapfogalmai. Hat fogalom története.* Ford. Sajó Sándor. Kossuth, Bp., 2000. 103–104. old.) Éppen a hivatkozott korszakból valók az antológiában – Albert Sándor, Balázs Péter, Bartha-Kovács Katalin, Harkányi András, Kovács Iona és Váradai Márta fordításában – olvasható forrásszövegek: André Félibientől *A szépségről és a kellemről* (1666), Dominique Bouhours-tól *A tenger és A tudom-is-én-micsoda* (az *Entretiens d'Ariste et d'Eugène* című, 1671-es művéből az első és az ötödik beszélgetés), a hatodik levél Jean Barbier d'Aucour *Sentimens de Cléante sur les Entretiens d'Ariste et d'Eugène*-jéből (1672); Baltasar Graciántól *A tudom-is-én-micsoda* című 127. aforizma az *Oráculo manual y arte de prudencia* francia fordításából (1684); Benito Jerónimo Feijóo atya *A tudom-is-én-micsoda* (1733) című írása a *Teatro critico universal*-ból, Marivaux idevágó filozófiai esszéje 1734-ből és végül Montesquieu-nek az *Enciklopédia* számára készülő, ám a szerző halála miatt befejezetlen írása az *Esszé az ízlésről és a természet és a művészet dolgai*ban (1753–55) címmel.

A Tatarkiewicz emlegette kora újkori, afféle „petrarkista” hagyomány egyik legkorábbi szerzője, aki a maga szépségtanát minden látszat ellenére immár valóban a tudom-is-én-micsodára alapozta, az az Agnolo Firenzuola volt, akinek nemrég magyar fordításban is megjelent 1548-as könyvét (Agnolo Firenzuola: *A női szépségről.* Ford., jegyz. és utószó Molnár Dávid, Attraktor, Mária-besnyő–Gödöllő, 2010) e folyóiratban tavaly mutattam be (BUKSZ, 2010. tél, 362–380. old.). Firenzuola szerint „a ragyogás [ti. a báj] valami olyan rejtélyes arányosságból és mérték-ből születik, amelyről nem szólnak a könyveink, és amelyet nem ismerünk, sőt még csak el sem tudunk képzelni. Ez tehát, ahogy mondani szokás, ha nem tudjuk rendesen kifejezni magunkat: *egy nem is tudom micsoda.*” (Firenzuola: *i. m.* 45. old.) Elmé-

lete szerint ez – az asztrológiával és az okkult minőségek tanával is kapcsolatba hozható – titokzatos „ragyogás” teszi elviselhetővé az olvasó számára a máskülönben taszítóan tökéletes, klasszikus szépségű kimerát, akit a szerző Zeuxis módjára társalkodónőinek legszebb darabjaiból épít fel dialógusaiban. Az asztrológiai befolyás még majd Bouhours *Entretiens*-jében is feltűnik. Itt a „titkos vonzalmak” és az igaz barátság titkát jelentő tudom-is-én-micsoda a „csillagok hatásának” köszönhetően és „annak az aszcendensnek a titkos befolyása” alatt születik, amelyik meghatározza a barátok közti mély lelki, szellemi kötelék létrejöttét (32. old.).

A szépség paradicsomi propedeutika volta és a tudom-is-én-micsoda neoplatonikus, hermetikus hangolt-ságú isteni eredete azonban a felvilágosodás során egyre erőteljesebben szekularizálódik. Leibniz – máskülönben szekulárisnak egyáltalán nem nevezhető – metafizikájában például már nyomát sem leljük a platonizáló, okkult megfontolásoknak. Hiába is konfúzus a tudásunk a műalkotásokról – hiszen legalábbis Leibniz szerint úgy ismerjük meg őket, hogy sajátos karakterüket vagy tulajdonságaikat pontosan nem tudjuk meghatározni –, olykor mégis „világosan tudjuk – anélkül, hogy a legcsekélyebb kétségünk is volna felőle –, hogy jó vagy rossz-e egy vers vagy egy festmény, mert van benne valami, nem tudom, mi, ami gyönyörködtet vagy taszít bennünket” – idézi Leibnizet Schmal Dániel, aki szerint „Leibniz úgy véli, hogy az *aisztéziszis* legelembb formái hasonlítanak az esztétikai ítéletre, amelyekről nem tudunk egzakt szabályok segítségével számot adni. Ám egyúttal azt is világossá teszi, hogy e képességünk hiánya nem a racionális magyarázat elvi lehetetlenségéből, hanem a tudatosság korlátaiból fakad.” (108–109. old.) Minden varázstalanítás és szekularizáció dacára azonban, a „miért szép?” kérdésre adott válaszok a felvilágosodás óta rendre kisiklanak a racionális megismerés – Xavier Rubert de Ventós katalán radikális gondolkodó szerint: neurotikus – ellenőrzési vágya alól, s noha a tudom-is-én-micsoda kifejezésének a nyelv hatá-

rain járó szellemes paradoxonja kivesszett is az esztétikai diskurzusokból, és a fogalmilag megragadhatatlan dolgok transzcendens voltát tudóskörökben immár döntően nem az isteni eredet magyarázza, a tudom-is-én-micsoda kifejezésének titokzatos, megnevezhetetlen referense korántsem tűnt el a szellemi világból... De ne szaladjunk előre!

Mint a kötet szerkesztői előszava leszögezi, a tudom-is-én-micsoda „valamikor a XVII. század utolsó harmadában sűrűsödik össze divatos fordulatból önálló fogalommá. Filozófiai, teológiai, retorikai, művészetkritikai, morálfilozófiai és proto-esztétikai beszédmodok kereszteződésében formálódik.” (7. old.) Az antológia második részében olvasható tanulmányok e formálódás útját mutatják be a teljesség igénye nélkül: Albert Sándortól *A kifejezhetetlen lexikalizálódása: a tudom-is-én-micsoda*, Schmal Dánieltől *A tudom-is-én-micsoda és a kora újkori racionalizmus*, Pavlovits Tamástól a *Kleopátra orra: Pascal, Corneille és a tudom-is-én-micsoda*, Szécsényi Endrétől *A tudom-is-én-micsoda mint proto-esztétikai minőség*, Bartha-Kovács Katalintól *A kellem, a báj és a tudom-is-én-micsoda a francia festészetben*, Penke Olgától *A meglepetés kategóriája Montesquieu Esszé az ízlésről című művében*, Pintér Tibortól a „Szonáta, mit akarsz tőlem?” *A zene és a tudom-is-én-micsoda*, Csanádi-Bognár Szilviától a *Werther sem tudja: a kifejezés bizonytalansága és az esztéta megnyilvánulás Goethénél és Papp Zoltántól a Nemtudásunk lendületével: Schillerről*. A fogalomról egyébként mindmáig a legalaposabb – a kötet ajánló bibliográfiájában is feltüntetett – monográfiát Richard Scholar írta (*The Je-Ne-Sais-Quoi in Early Modern Europe: Encounters with a Certain Something.* Oxford University Press, Oxford, 2005.). A jelen antológia szerkesztői szerint az értelmezési szempontok között kiemelt szerepű a művészetelmélet- és esztétikatörténeti, hiszen a tudom-is-én-micsoda koncepciója rejtett, megnevezetlen formában ugyan, de még a XVIII. század legvégén is megjelenik a filozófiai esztétika diskurzusaiban, például Immanuel Kant „esztétikai eszméje-

nek” esetében is. *Az ítéleőrő kritikája* szerint ez nem más, mint a képzelőerő olyan formája, „amely arra kész, hogy sok mindent gondoljunk, de amellyel [...] egyetlen *fogalom* sem lehet adekvát, s amelyet ennél fogva semmilyen nyelv nem képes teljesen elérni és érthetővé tenni” – idézi a 49. paragrafust Kant fordítója, Papp Zoltán az itt olvasható tanulmányában (179. old.). Az esztétika ezen örök paradoxának tűnő kérdést szellemesen „a műalkotások ingerlő racionalizálhatatlanságának” nevezi (uo.). Hangozzék bármennyire eretnek kijelentésnek is, meglehet, a kérdés még ma is legalább oly időszerű, mint Kant és Schiller korában volt. S ez az az immár nem feltétlenül esztétikatörténeti aspektus, amelyik kifejezetten érdekessé teheti a látszólag a tudni nem érdemes dolgok tudományához tartozó antológiát a mai olvasó számára is!

Az 1990-es évek elején nemzetközileg – elsősorban irodalomelméleti berkekben kialakult – mintákra sokan temették az esztétikát. A honi bölcsészkarok esztétika szakjai Hal Foster posztmodern antiesztétikájának hitetlen krédójától voltak hangosak. Minden jó szándékú és optimista kicsengése ellenére így hatott a fogalmat a hazai közbeszédbe becsempésző Almási Miklós amúgy remek tudományos bestsellere is (*Anti-esztétika. Séták a művészetfilozófiák labirintusában*. T-Twins – Lukács Archivum, Bp., 1992.), illetve az olyan, máskülönben szintén alapvető kiadványok, mint például a Bacsó Béla szerkesztésében kiadott *Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza? A modern esztétikai gondolkodás paradigmái* című válogatás (Ikon – ELTE Esztétika Tanszék, Bp., 1995). Jóllehet az akkoriban még főként a hermeneutikai, illetve recepcióesztétikai irányzatokkal és a dekonstrukcióval bíbelődő honi irodalomelméleti tábor meghatározó része kevésbé figyelmeztet a kritikai elméletek és a kultúratudományok más nemzetközi tendenciáira, az esztétika temetésében maga is nagy erővel vett részt, ha sokszor csak áttételesen is. Nem volt ez másképp külföldön sem; erről John Joughin és Simon Malpas így ír meghatározó jelentőségű tanulmány-

gyűjteményük előszavában: „Mondhatjuk, hogy magának az esztétikumnak a fogalma vált áldozatává az irodalomelméleten belüli recens fejlemények sikerének.” (John J. Joughin – Simon Malpas: *The New Aestheticism: An Introduction*. In: uők (eds.): *The New Aestheticism*. Manchester University Press, Manchester – New York, 2003. 1. old.) Szerintük a kritikai elméletek a művészet politikától és kultúrától való „fertőzöttségét” diagnosztizáló harcok lendületükben mindig is arra törekedtek, hogy a történelem, az ideológia, avagy éppen a szubjektivitás elméleteiben alapozzák meg a műalkotás esztétikai hatását rendre meghatározó és feltevésük értelmében előre adott rendet. „Az esztétikum így más fogalmakkal, más kritériumok mentén magyarázódik, és egyedisége homályba borul.” (Uo.) Vagyis, mint írják, a „humanista fürdővízzel” az „esztétikai csecsemőt” is kiöntjük. A humanista jelző itt egyébként elsősorban arra utal, amit az angol tudományosságban „elmélet» előtti elméletnek”, avagy „liberális humanizmusnak” neveznek a modern elméleti irányzatok fellépését megelőző angol irodalomtudomány olyan képviselőivel kapcsolatban, mint például a legendás cambridge-i professzor, F. R. Leavis. (Vö. Peter Barry: *Beginning Theory. An Introduction to Literary and Cultural Theory*. Manchester University Press, Manchester – New York, 2009³, 11–37. old.) Malpas és Joughin egyértelműen leszögezi ugyanakkor, hogy a kötetükben szereplő írók szerzőinek egyike sem kíván retrográd módon védelmezni egy olyan attitűdöt, illetve visszatérni egy olyan felfogáshoz, amelyik a művészetet egyetemes és apolitikusan humanista tevékenységnek tekinti, amelyet néhány kiválasztott, Leavishez hasonló „kritikusatyá jóindulatú zsinata” felügyel. Ugyanakkor – a kritikai elméletek releváns felismeréseinek messzemenő elismerése mellett – egyetértenek Andrew Bowie-val, aki szerint ha a művészetnek a pusztán ideológián túlmutató igazságpotenciáljával nem foglalkozunk többé, akkor a művészet jelentőségével kapcsolatos alapvető kérdések többségét még csak vitára sem tudjuk bocsáta-

ni (Andrew Bowie: *From Romanticism to Critical Theory: The Philosophy of German Literary Theory*. Routledge, London, 1997. 1–2. old.) Igaz ugyan, hogy a művészet millió formában kötődik a kortárs kultúra politikájához, az „esztétikai sajátosság azonban nem teljes mértékben magyarázható vagy ragadható meg egy másik fogalmi séma vagy diskurzusforma keretében. A műalkotás művészségének (*art-ness*) egyedisége elillan, és gyakran minden, ami marad, pusztán a módszertanában megbizonyosodott és alapvető princípiumainak megerősítésére kész kritikai diskurzus maga. Másképpen: a legalapvetőbb meggyőződés, amely mellett érvelnénk – írja Malpas és Joughin manifesztumszerű előszavukban –, az esztétikum egyidejű eredendősege (*equiprimordiality*). Vagyis – noha kétségtelenül kötődik a politikumhoz, a történetiséghez, az ideologikumhoz – ha az esztétikumot nem úgy gondoljuk el, mint ami az előbbiektől meghatározott és épp ezért rájuk visszavezethető, akkor megnyitjuk a teret egy olyan művészi vagy irodalmi sajátosság előtt, amelyik gyökeresen át tudja formálni a kortárs kultúrához kapcsolódó kritikai potenciálját és helyzetét. Ennek fényében amellet kívánunk érvelni, hogy valószínűleg eljött egy új esztetizmus (*new aestheticism*) ideje.” (Joughin–Malpas: *i. m.* 3. old.)

Nem lehet nem észrevenni, hogy ezen új esztetizmus híveinek programjában éppúgy megbúvik a tudomisé-micsoda titokzatos referense, mint annak idején Kant vagy Schiller írásaiban. Hogy is fogalmaznak Malpasék az esztétikum sajátosságáról? Nos, szerintük az bizony nem teljes mértékben magyarázható vagy ragadható meg egy másik fogalmi séma vagy diskurzusforma keretei között – hangzik a jól ismert társalgási fordulat, avagy bölcséleti megfontolás ezen újabb változata. Nem ennek a recenziónak a dolga, felmérni, hogyan is működhet az új esztetizmus programja a „kiterjedt esztétika” (*estetica diffusa*) és a designkultúra korában. Mindenesetre e tekintetben érdemes idézni Ernesto L. Francalanci gondolatébresztő szavait: ha a világban „minden eszte-

tizálódik, akkor egyre nehezebb lesz esztétikáról beszélnünk” (*Estetica degli oggetti*. Il Mulino, Bologna, 2006. 7. old.). Bárhogyan legyen is, a tudom-is-én-micsoda bizony ott rejtőzik az esztétika újjászületésének angolszász programjában is.

A kötetben olvasható tanulmányok korai változatát a szerzők 2009. szeptember 11–12-én, Szegeden az Eötvös Loránd Tudományegyetem Esztétika Tanszékétől és a Szegedi Tudományegyetem Francia Nyelvi és Irodalmi Tanszékétől *A je ne sais quois fogalma* címmel megrendezett konferencián adták elő. *A je ne sais quois* és társainak szép magyarázata tudom-is-én-micsoda formában Kisbali Lászlótól származik, a kötetet a szerkesztők egyébként az ő emlékének ajánlották. A kötet hiánypótló – az *Art in Theory, 1648–1815. An Anthology of Changing Ideas* gyűjteményének idevágó részével (Blackwell, Oxford, 2000. 205–238. old.) összehangban álló –, harmonikus egységet csupán Esterházy Péter magyarul másutt már megjelent *Az udvarhölgy és a tudom-is-én-micsodám* című írása (187–189. old.) töri meg némileg, amelyet a népszerű író eredetileg Feijóó atya *El no sé quéjének* német kiadásához készített utószóként még 1992-ben. Bacsó Béla a magyar Baumgarten-kiadás (vö. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Esztétika*. Ford. Bolyai Gábor. Atlantisz, Bp., 1999. 9. old.) előszavában utalt már Esterházy szerint „szellemes magyarázására”, amelyet azonban nem kis ironiával jótékony homályban hagyott. Mivel vele ellentétben – tudom-is-én-miért – úgy vélem, hogy Esterházy fordítása inkább mesterkél, ha nem egyenesen otromba, avagy Feijóóval szólva, „kényszeredett és erőltetett”, s ezért „visszatetszést” keltő (58. old.), magam sem fedem fel itt e magyarázást. Amennyiben az olvasó kíváncsi rá, nos, lapozzon bele az imént recenziált kötetbe!

Horkay Hörcher Ferenc – Szilágyi Márton (szerk.): Edmund Burke esztétikája és az európai felvilágosodás

Ráció Kiadó, Bp., 2011. 332 old., 3100 Ft

Néhány éve jelent meg magyarul Edmund Burke egyetlen esztétikai értekezése *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően* címmel Fogarasi György fordításában (Magvető, Bp., 2008). E munka az ifjú Burke – aki később sokkal inkább politikusként és politikafilozófusként vált híressé és sokakat megihletővé – egyik legkorábbi szerzeménye, mondhatni zsengéje, amely először 1757-ben, majd az ízlésről szóló előszóval és a főszövegbe beszúrt néhány további megjegyzéssel kiegészítve 1759-ben jelent meg, s a XVIII. század egyik legnagyobb hatású esztétikai alapszövegévé vált. Megkerülhetetlenségét egyetlen példával szemléltetném: 1790-ben Kant megjelenteti transzcendentálfilozófiai rendszerének zárókövét, *Az ítélőerő kritikáját* – ehhez a műhöz nem érdemes (nem is nagyon szokás) névmutatót mellékelni, mivel a jeles szerző alig említ valakit (igaz, például az ideális cipő elméletének holland megalkotója, Peter Camper ezen kivételezettek között van), mindenesetre Burke neve *kétszer* is előfordul (természetesen éles kritika kíséretében), ami igazán komoly rangot jelent. Akik a magyar fordításon keresztül ismerkednek Burke esztétikájával, nem könnyen láthatják be, miért izgatott fel szellemileg – ilyen vagy olyan előjellel – annyiakat a XVIII. század második felében ez a furcsa traktátus. Cseppet sem magától értetődő ez ma már. A magyar fordításkötet (sajnos, több hasonló példát lehetne sorolni a közelmúlt hazai

könyvkiadásából) *nem* tartalmaz olyan elő- vagy utószót, amely kontextusba helyezné a lefordított szöveget, bemutatná mai jelentőségét, világossá tenné, miért volt szükség arra, hogy nagyjából negyed évezreddel az eredeti megjelenése után magyarul is napvilágot lásson, hiszen a Burke-foglalkozó csekély számú itthoni kutató és érdeklődő egyetemi hallgató eddig is hozzáférhetett az eredetnek kívül még több európai nyelven.

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem bölcsészkarán 2008. november 7–8-án megrendezett konferencia mintegy ezt a feladatot látta el, hogy megmutassa, mi volt, mi mostanság és mi lehet még Burke esztétikai gondolkodásának jelentősége, tétje, milyen kutatásokat inspirálhat, hogyan kapcsolódik a politikához, a művészetekhez, általában a kultúrához, milyen volt a magyar recepciója stb. A jelen tanulmánykötet ebből a kétnapos konferenciából nőtt ki. Igaz, sok előadás kimaradt, ellenben némelyik terjedelmes tanulmánnyá duzzadt, s olyan szövegeket is olvashatunk, amelyek semmilyen formában nem hangoztak el Piliscsabán. A kétségtelenül jó hangulatú és gondolatébresztő szimpóziumon szükségképp eltérő színvonalú prezentációkat hallhattunk, amelyek tematikailag – a közös cím ellenére is – meglehetősen széttartók voltak. Szerencsére ez a gyűjtemény az átlagos konferenciakiadványoknál jobban szerkesztett, kiegyensúlyozottabb és színvonalában kiegyenlített lett, azzal együtt, hogy bevallottan „tematikusan [...] szerteágazó, és tudományos módszertanában is változatos” (10. old.). Szerkeszteni sem egyszerű egy sokszerzős tanulmánykötetet, és recenziót írni róla sem hálás feladat. Nem is ejtek szót külön-külön mind a tizenöt írásról; hogy ez miért volna különösen rossz stratégia a jelen esetben, reményeim szerint az alábbiakból kiderül.

Általános, elvi probléma a fókusz eldöntetlensége vagy stílszerűben szólva: „homályossága”. A kötet címe Burke esztétikájának értelmezését és (esztmetörténeti) beágyazását ígéri a felvilágosodás hagyományába, s valóban van szerző, aki ilyesmire törekszik, de távolról sem min-

denki: sem Kontler László, aki Burke korai német recepcióját vizsgálja, sem Péter Ágnes, aki a jeles szerző W. B. Yeatsre tett hatásával foglalkozik, sem Szűcs Zoltán Gábor, aki a Burke inspirálta magyar „protokonzervatív” hagyomány XVIII. század végi kezdeteit próbálja rekonstruálni, sem Vaderna Gábor, aki a XIX. századi Magyarország sajtószabadsággal kapcsolatos politikafilozófiai diskurzusáról ír, de még valójában Tóth Kálmán sem, aki a Kis Jánosnál kimutatható Burke-hatás tárgyalása során éppen csak lábjegyzetben érinti Burke esztétikai gondolkodását (például a divat kérdésével kapcsolatban vagy Hugh Blair híres retorikájának Burke-öt bíráló passzusa kapcsán). Ezek a tanulmányok, tudományos erőnyei és kiválóságai ellenére, kevéssé vagy egyáltalán nem járulnak hozzá a *Filozófiai vizsgálódás* megértéséhez, inkább döntően az 1790-es *Töprengések a francia forradalomról* (ford. Kontler László, Atlantisz–Medvetánc, Bp., 1990.) Burke-jének recepciójával foglalkoznak. Természetesen a szerkesztők az előszóban kitérnek erre is, mondván, Burke-nek „elsősorban, de nem kizárólag esztétikai” gondolkodására összpontosítanak, ugyanakkor kötelességük „távlatosabb célja” mégis csak az, hogy „úragondolásra készítse olvasóját Burke-nek az esztétikatörténeti kánonban elfoglalt helyéről” (7. old.). A következő lapon már finoman beúszik a másik téma: „Burke esztétikai és esztétiko-politikai nézeteinek” fontosságáról biztosítanak bennünket; ezzel kapcsolatban meg tudjuk azt is, hogy „[m]ás kontextust teremt a *[Filozófiai vizsgálódás]* megértéséhez a szerző későbbi életpályája”, így leginkább a *Töprengések* elemzése, noha „mind a mai napig hiányzik az az értelmezési keret, mely az esztétikai és politikai érdeklődés közötti viszonyt próbálna rekonstruálni. [...Burke] politikai szemléletmódjának esztétikai dimenzióját számos kísérlet ellenére sem tudta a szakirodalom még megnyugtatóan tisztázni.” (8. old.) Nos, visszafelé haladva, egyrészt elég maszatos megfogalmazás a „megnyugtató tisztázottság” (mert ugyan mikor mondható ilyesmi bármiről is az esztétor-

ténetben?). Másrészt ezt a hiányt, ha valóban létezik, ez a kötet sem igyekszik pótolni: az előszóból imént idézett bekezdésen kívül csak Horkay Hörcher Ferenc tanulmánya foglalkozik vele. Harmadrészt egyáltalán nem vagyok abban biztos, tudható-e, mi az „esztétikatörténeti kánon”, hiszen ma számos, eltérő elméleti súlypontokat és preferenciákat képviselő, eltérő igényű és narratív struktúrájú esztétikatörténet hat és van forgalomban, bármelyikük tartható sztemderdeknek vagy „klasszikusnak”. Következésképp nem teljesen világos, mihez képest és mit kellene Burke esetében újraírni (már ha ezen többen értünk, mint a „Locke és Kant közötti láncszem” [8. old.] leegyszerűsítő megközelítésének elutasítását). Így mintha pusztán annyi volna itt a szerkesztői szándék, hogy belássuk: szinte bármerről és bárhogyan tárgyaljuk is Burke-öt, az előbb-utóbb valamiképp, egyelőre még megnyugtatóan nem tisztázott módon, Burke esztétikai újraanonizálását mozdítja elő.

További, a szerkesztői koncepcióval kapcsolatos probléma, hogy olyan tanulmányok is helyet kaptak itt, amelyek ugyan valóban az esztétika, sőt örömdetes módon a magyarországi esztétika XVIII–XIX. századi történetéhez szólnak hozzá, de Burke esztétikai eszméiről kevés érdemi mondandójuk van, ami természetesen nem a tudós szerzők hibája: Balogh Piroska, Debreczeni Attila és Keszeg Anna tanulmányára gondolok. Balogh például tiszteletre méltó erőfeszítéseket tesz, hogy a közvetlen hivatkozások szinte teljes hiánya ellenére Szerdahely György Alajos (1778) és Schedius Lajos (1828) esztétikai műveiben fellelje Burke nézeteit, de nekem úgy tűnik, amit talál és óvatosan Burke-hatásként azonosít, az jórészt olyan (tankönyvi) toposz, amely Pszeudo-Longinosztól Joseph Addisonon és Lord Kamesen át Moses Mendelssohnig számos más szerzőnél megtalálható, tehát akár az ő hatásukra is visszavezethető lehetne. Amúgy nagyon informatív és filológiai erőnyeket csillogtató a *Magyar nyelvű esztétikai recepció* című blokk mindhárom írása (még ha a cím nem pontos is, hiszen Szerdahely és Sche-

dus is latinul írta vonatkozó elméleti munkáját). Ugyanakkor a blokk utolsó tanulmánya, Keszeg Annáé az esztétika és az ízlés fogalmának erdélyi történetéről, záró alfejezetének címével mintegy az egész vállalkozást jellemzi: *Hipotézisek az elmaradt Burke-recepcióra* (227. old.). Ebből a szempontból itt kell megemlítenem még Gárdos Bálint munkáját is, aki a XIX. századi angol romantikus esszéistákról ír. S bár több passzusa is a fenséges fogalmának XVIII. századi esztétikatörténetéről szól, Burke csak itt-ott kerül elő, a konklúzió pedig az, hogy „a meghaladás, az áthágás és az uralás kulcsszávaival” jellemzett fenséges értékrendje végtelenül távol áll attól, amit a tanulmány fókuszában álló esszéírók, „az emberi korlátok tiszteletben tartása, a közös dolgainkért való felelősségvállalás és a barátok közötti egyenlőség” ideáljainak hirdetői vallottak (150. old.). Ezek után homályos gyanú ébredhet az olvasóban: Burke esztétikája nem volna elég széles, érdekes vagy inspiráló téma ahhoz, hogy egy kötetet meg lehessen tölteni a kommentárjaival? Hiszen, mint láttuk, a tanulmányok bőven több mint a fele vagy Burke későbbi, más tematikájú, más intenciójú stb. műveit értelmezi (egyes esetekben még ez is túlzás, inkább csak ürügyként használja őket), utóhatásukat térképezi fel anélkül, hogy tisztázná – ha egyáltalán vannak – esztétikai vonatkozásaikat; vagy pedig a magyarországi esztétika történetének olyan mozzanatait tárgyalja, amelyek nincsenek vagy legfeljebb távoli, áttételes kapcsolatban lehetnek a *Filozófiai vizsgálódással*.

Az „esztéta” Edmund Burke a fenséges fogalmával, pontosabban a szép és a fenséges esztétikai koncepciójának elméleti megkülönböztetésével és egymás mellé helyezésével vívta ki korának és utókorának kitüntetett érdeklődését (saját magától nem volt elragadtatva, hiszen soha többé nem írt esztétikai kérdésekről, még külön biztatásra sem, sőt a tudományos traktátus műfajával sem próbálkozott többé). A *Filozófiai vizsgálódás* dönti el azt a kérdést, hogy innentől kezdve az esztétika címszó alatt ennek és éppen ennek a két, egymás-

tól immár minőségileg különböző kategóriának az elméletét kell elővezetni, s ez így van Kanttól Hegelig és tovább. Ugyanakkor esztétörténeti értelemben Kant és az őt követő német művészetfilozófiák kissé árnyékba borítják az esztétikai gondolkodás őket megelőző előtörténetét, amelynek Burke is fontos része, ha nem is abban az értelemben, hogy „előfutárként” kellene őt elgondolnunk.

Tovább nehezíti a *Filozófiai vizsgálódás* értelmezését, hogy noha szerzőjének egyetlen esztétikai tárgyú műve, teoretikus értelemben még csak nem is egységes: törés van az ízlésről szóló, később írott bevezető és a főszöveg, valamint az utolsó, ábrázoláseesztétikai és „nyelvfilozófiai” kérdéseket felvető, ötödik könyv (amelyet Hankovszky Anikó kommentált ebben a kötetben) és az értekezés többi része között. Sőt még a legegységesebbnek tetsző első négy könyv sem mentes az inkonzisztenciáktól, ahogy erre Radnóti Sándor éles elméjű elemzése rámutat (32–33. old.). Ráadásul a saját korában sem volt ez a *mainstream* esztétika. Burke számos kérdésben ellentmond kortársainak és közvetlen elődeinek: elveti a pszichológiai asszociánizmust az esztétikai tapasztalatok leírásában; igyekszik felszámolni az erkölcsi érzék és az ízlés, azaz a morál és az esztétika közötti szoros analógiát, valamint a szépnél az arányossal, az alkalmassal, a hasznossal vagy a tökéletességgel való összefüggését; az esztétikai tapasztalatot újra szorosan összefűzi az érzékivel, és annak ingerválasz egyszerűségű sémájára kívánja értelmezni; az esztétikai szemlélőnek az esztétikai tapasztalatot illető konstitutív szerepét, amelyet a század során egyre többen hangoztatnak, figyelmen kívül hagyja, s ismét a tárgyakban lévő speciális tulajdonságokat hangsúlyozza mint az esztétikai (pszichofiziológiai) érzetek mechanikus okait stb. Furcsa módon és többféle értelemben is „korszerűtlen”. S ezzel együtt, némiképp paradox módon, inspiráló ereje mégis nagy, s jelentős változásokat gerjeszt az esztétikai gondolkodásban.

A *Filozófiai vizsgálódás* ezen többszörösen ambivalens jellegét Radnóti

Sándor bontja ki részletesen. Ebben a kötetben ő adja magának a műnek a legalaposabb elemzését. Talán a legfontosabb tézise, amelyre ki is futtatja értelmezését, az, hogy noha Burke – a kortársaival folytatott implicit vitáiból adódóan – egy nagyon szigorú, uniformizált ízlésfogalmat vezet be, amely az érzéki észlelés mindenben egyformán működő és szükségszerű reakciókat produkáló mechanizmusát terjeszti ki az ízlésre, a fenséges és a szép szisztematikus elkülönítésével valójában megkettőzi az ízlést. Az ízlésrelativizmus teljes felszámolására tett erőfeszítése ellenére az ízléspluralizmus lehetőségét teremtette meg: „Az ízlésegység hajlíthatatlan és rugalmatlan szószólója hozta létre azt a konstrukciót, amely mások kezében hatékony eszközzé vált az ízlés pluralizálására. Az ízléssel szemben ugyanis nemcsak az ízlés hiánya vagy a rossz ízlés áll, hanem a másik ízlés is.” (43. old.) A szépség mellett (vagy felett) a fenséges elméleti megalapozása, bár a szerző szándékaitól függetlenül, „kaput nyitott az antiklasszikus művészetek elméletének” (44. old.). A burke-i esztétika másfajta szándékolatlan következményeinek bemutatása a célja Horkay Hörcher Ferenc *A fenséges zsarnoksága: Edmund Burke új esztétikai paradigmájának esztétörténeti kontextusai* című írásának is. Ez a kötet legterjedelmesebb – Burke esztétikáját és „esztétiko-politikai” gondolkodását, annak kontextusait, valamint a vonatkozó szakirodalmat legátfogóbban tárgyaló – s az előszóban felvázolt koncepciót leginkább megvalósítani törekvő tanulmánya. Nincs helyem itt arra, hogy a benne felvetett összes érdekes vagy vitára készítő esztétörténeti és módszertani kérdésre kitérjek. Horkay Hörcher amellet érvel, hogy a fiatalkori traktátusban Burke sokkal több intellektuális energiát fektetett a fenséges elemzésébe és a szépséggel való radikális szembeállításába, mint a szép analízisébe, amivel ez utóbbit lefokozta, s alárendelte a másiknak. De nem mérte – talán nem is mérhette – fel ennek súlyos társadalmi és politikai következményeit, ti. hogy a civilizált és élhető társadalmi rend, a mérséklet politikája – tehát hazájában a

dicsőséges forradalom óta kibontakozó whig ideológia – csak a szépség égisze alatt tartható fenn; az általa radikalizált és favorizált fenségesben viszont pusztító, dezorganizáló, forradalmi tendenciák rejlenek. Ezzel szemben az érett politikai írásokban, elsősorban a *Töprengések*ben, „visszakozásra kényszerült” fiatalkori álláspontjától, egyrészt, s talán ez a kevésbé fontos, a szép leminősítését, másrészt a fenséges iránti elfogultságát illetően, mely utóbbi elgondolás egyáltalán nem ismeretlen a szakirodalomban, ahogy erre természetesen Horkay Hörcher is utal, bár nála még élesebben vetődik fel a zsarnoki fenséges uralma, majd a szépség ismételt magasba törésének kontrasztja.

A szépség értelmezésében beállt változást a *Filozófiai vizsgálódás* Szép Heléna-leírása és a *Töprengések* Marie Antoinette-jellemzése összehasonlításával akarja demonstrálni. Az előbbi „a női kísértés megtestesítője”, akinek Burke egyszerűen csak „veszélyes erotikus vonzerőt tulajdonít”; az utóbbi ellenben „emelkedett és nemes női szépséggel” rendelkezik, aki már „megjelenésében is tulajdonképp a Királyi Főlség szentségére utal”, akinél a szépség „tekintéllyel bír” (76. old.). Ebből Horkay Hörcher szerint tisztán látható, hogy a fiatalkori műben még egy leértékelt, pusztán érzéken csábító szépség fogalma jelenik meg, amely leválik „a morális és társadalmi diskurzusról” – a *Töprengések*ben viszont a megnemesedett szépség az erény és a társadalmiság szövetségeseiként lép eléünk (78. old.). Erre elég természetesen adódó válasz volna az is, hogy egy huszonéves szerző másként érzékeli a női szépséget, mint egy hatvanon túli, de ha komolyan vesszük az összevetést, akkor is kérdés, vajon a csábítás és az elcsábulás, az udvarlás és a nemek egyesülése miért ne volna társadalmi. Ráadásul Szép Heléna bűvös szépségének igazán voltak közvetlen történelmi-politikai következményei is. S ami a legfontosabb: szerintem ez az összevetés, bár kézenfekvőnek tűnik, mégis félresiklik. Marie Antoinette ugyanis nem nőként, hanem királynőként jelenik meg, azok a morális és méltósággal kapcsolatos minőségek, amelyek

fontossá teszik az idős Burke számára, éppen hogy „rá vannak ruházva” – az „erkölcsi képzelet ruhatárából” (Burke: *Töprengések*, 167. old.). Nem női szépségének – hogy úgy mondjam – a zsigerekre ható összetevői, hanem királynői méltóságának konvencionális jegyei (sőt kliséi) kerülnek előtérbe. Burke épp attól borzad, hogy a majdnem ruhátlanul menekülő Marie Antoinette „egyszerűen egy asszony”, akit immár, tehetjük hozzá, akár esztétikailag is megítélhetnénk. Talán szerencsésebb megközelítés volna arról beszélni, hogy a *Töprengések*ben az „erkölcsi képzeletnek” nagyobb szerepe van, mint az esztétikáinak – bár az előbbi sem precedens nélküli, lásd a *Filozófiai vizsgálódás* ötödik könyvét.

Ami a fenségest illeti, Horkay Hörcher szerint Burke a francia forradalommal kapcsolatos politikusi ítéleteiben „visszafordul a neoklasszicista beszédmód felé [...]”, a szépet próbálja visszaállítani az érték-hierarchia csúcsára” (81. old.). A fenséges szót szinte nem is használja a *Töprengések*ben, Marie Antoinette leírásában a „klasszikus” szép apoteózisát láthatjuk, míg „a forradalmároknak használt »swinish multitude« (alantas tömeg)» kifejezés a fenséges sajátos irányú torzítása, a csúf és az undort keltő esztétikai kategóriája felé mutat” (uo.). E nagy ívű tézissel kapcsolatban most csak azt vetném fel, hogy Burke esztétikájának lehetséges olyan olvasata, amelynek alapján egyáltalán nem nevezhető fenségesnek a francia forradalom, így valójában – ha a fenséges kevésbé érdesse válásáról lehet is beszélni – nem következik be az itt részletesen bemutatott drámai fordulat vagy visszakozás. Ugyanis amit Burke lát(ni vél), az nem az általa bemutatott fenséges: cseppet sem valami súlyos következmények nélküli, ijesztő-borzongató spektákulum, nem valami könynyed idegborzolás, amely arra hívott, hogy karbantartsa ellustulni hajlamos mentális rendszerünket, hanem valami közvetlen és brutálisan rettenetes. Lucretius régi példáját alkalmazva: Burke nem a biztonságos menedékből szemléli a kint dühöngő vihart, hanem a mező közepén áll, s körülötte tombol a szél, és

csapkodnak a villámok (a *Töprengések* túlfűtött retorikája ezt szolgálhatja: jelenvalóvá tenni a véres borzalmat). A fentebb hivatkozott híres jelenet, amikor a királynő éppen csak elmenekül a vad forradalmárok elől, nem egy keleti meséből való, mely a kalifa ágyasát megkergető, sanyargatott alattvalókról szól. Ezért Burke nem fenséges borzongással, hanem valódi borzadályal idézi fel: patetikus sorai inkább arra „az abszolút fájdalomra” apellálnak, „mely mindig gyűlöletes [odious]” (*Filozófiai vizsgálódás*, 43. old.), amelyből mind a szépség öröme, mind a fenséges (fájdalmas) gyönyöre hiányzik. Az egész terjedelmes levél, ti. a *Töprengések*, azt sulykolja, hogy ami Párizsban történik, azt egész Európa a *saját bőrén* fogja érezni, senki sem maradhat kívülálló szemlélő (ha tetszik: esztéta). Másként fogalmazva, az éles fordulat (a fenséges zsarnokságának megdöntése és a szépség visszahelyezése jogaiba) koncepciója azért tűnik nekem kicsit erőltetettnek, mert Burke számára a franciaországi történesek *kívül* esnek az ízlés (és az esztétika) területén, szerinte a forradalmárok épp azt a civilizációs keretet pusztítják el a szemünk láttára, amelyen belül szépről és fenségesről egyáltalán beszélni lehet. Ezt amúgy egy helyütt, úgy tűnik, Horkay Hörcher is elismeri, amikor azt írja, hogy Burke „a gyöngéd [gentle] kultúra és a vad barbárság” csatáját látja az *ancien régime* és a forradalmárok összecsapásában, ahol a „jó a fenségesen szép nyelvén fejeződik ki, míg a gonosz csúfként és undort keltőként manifesztálódik” (85. old.). Ha ezek szerint ő is erre az álláspontra jut, akkor nem teljesen érthető, miért beszél a két esztétikai kategória gyökeres újraértelmezéséről.

E tanulmány végén kétszer is felmerül Richard Payne Knight neve (aki máskülönben a festői, pittoreszk [picturesque] tájról szóló elmélete, valamint a Priaposz-kultusz iránti érdeklődése miatt ismert, amely utóbbiról két izgalmas levelet is írt Sir William Hamiltonhoz), nem különösebb hangsúllyal, de másodsorra azzal a megjegyzésével kapcsolatban, amelyben a *Filozófiai vizsgálódás* befolyásának tulajdonítja a „min-

denfajta borzasztó és ijesztő szörnyek és gonosz koboldok” iránt drámai-magnövekedett művészi érdeklődést a század végén (87. old.). Ennek kapcsán jegyzem meg (természetesen nem ezen a tanulmányon, inkább a kötet egészen számon kérve), hogy milyen kevés szó esik a *Filozófiai vizsgálódás* hatásairól korának és közvetlen utókorának művészetére. Bartha-Kovács Katalinnál röviden olvashatunk ugyan arról, hogy Denis Diderot 1767-es *Salon*jában már kimutatható a *Filozófiai vizsgálódás* hatása, de ugyanott arról is, hogy Diderot már Burke megismerése, azaz művének 1765-ös francia fordítása előtt is „előszeretettel ír” vihart, hajótörést, háborgó tengert ábrázoló, tehát fenséges tematikájú festményekről (22. old). Pedig a XVIII. század második felének ún. *Gothic Revival* „mozgalmában”, az angolkertek gótikus műromépítészettől a gótikus rémregényekig (Horace Walpole-tól Ann Radcliffe-en és Sade márkin át akár Mary Shelleyig), a század végén kibontakozó – s szintén meszszire ható – *picturesque* divatig érdekes vetületei lehetnének a burke-i esztétikának. Jó lett volna ezekről vagy ezek némelyikéről is olvasni.

Az utolsó, *Burke és a posztmodern* című blokkban szereplő két írással a szerkesztők az esztéta Burke aktualitását kívánják jelezni. Végezetül erről a vállalkozásról szöveg kicsit részletesebben. Bazsányi Sándor esszéje az undorító és a fenséges esztétikai kérdését vizsgálja: ennek felvetését Burkenél, valamint főként a XX. századi és kortárs művekben megjelenő variációit Pier Paolo Pasolinitól Cindy Shermanen át Quentin Tarantinóig. Mindössze két érdemi hivatkozást találunk a *Filozófiai vizsgálódás*-ra, de azok is elég problematikusak. Az egyik citátum mindjárt – pontos helymegjelölés nélkül – az esszé mottója: „A szokásos arányok hiánya az emberekben vagy más állatokban ezért elkerülhetetlenül undorít [disgust] bennünket, még ha meglettük semmi esetre sem okoz is valódi örömet.” (Burke: *Filozófiai vizsgálódás*, 124. old.) A kommentár így kezdődik: „A tükrös szerkezetű mottó »egyfelől – másfelől« alakzatának nyo-

mán talán kijelenthetjük: az undorító *egyfelől* ugyan érzékelhető, *másfelől* viszont nem szép. De fogalmazhatnánk akár fordítva (a kiazmust megfordítva) is: az undorító *egyfelől* tényleg nem szép, *másfelől* azonban érzékelhető. [...] hol lehet vajon az undorító helye a legszélesebb értelemben vett esztétikai tapasztalat – művészeti és nem művészeti tárgyai között?” (303. old.) Már a kiindulás kicsit félrevezető, mert eltűzött a *disgust*ot Burke-nél „undorít”-nak fordítani. Mindössze kétszer szerepel a szövegben: az előző lapon, ahol inkább csömört jelent (amelyet a mindennap újra meg újra látott helyek ébresztenek bennünk), valamint ebben az idézetben, ahol talán jobb lenne az ellenszenvenvel (idegenkedéssel, berzenkedéssel) kifejezni azt, amit a megszokott arányok hiánya kivált belőlünk. (Ráadásul nem az a tézis, hogy a *disgust* „*másfelől* viszont nem szép”, hanem az, hogy ha valami nem *disgusting*, tehát a megszokott arányokkal rendelkezik, attól még nem szép.) Szemben azzal, ahogy Bazsányi sugallja, Burke-nél nincs kiemelt helye és teoretikus jelentősége a *disgust*nak. A szépséget – szemben a hagyományosan formátlanságként elgondolt rúttal (*deformity*) – a csúnyasággal (*ugliness*) állítja ellentétbe (vö. *Filozófiai vizsgálódás*, 124–125. old.; továbbá Radnóti Sándor itteni fejtegetéseivel, 30–31. old.), és nem az undort keltővel, ahogy például majd Kant egy helyütt a harmadik *Kritikában* (48. §) az esztétikai tetszést minden körülmények közt megsemmisítő, ezért a szépművészetekben ábrázolhatatlan rútságot nevezte. A másik, szempon-tunkból fontos, idézett helyen Burke „a túlságosan keserű és az elviselhetetlenül bűzös dolgokat” említi (*Filozófiai vizsgálódás*, 103. old.). Bazsányi szerint Burke itt „az undorító íz vagy szag közvetlen érzéki tapasztalatáról” beszél, amely „bizonyosan átváltozhat [*sic!*] az undorító fenséges(ként való) ábrázolásának esztétikai tapasztalatává” (306. old.). Túl azon, hogy a *disgust* nem szerepel ebben a szövegkörnyezetben, szerintem Burke itt inkább arról ír, hogy minden túlhajtott érzéki benyomás – ebben a fejezetben éppen az ízlelésről és a szag-

lásról, tehát a kellemetlen (keserű) ízről és a kellemetlen (bűzös) szagról van szó – a fájdalommal társítható, s mint ilyen, ha kellőképp mérséklődik, fenséges tapasztalat forrása lehet. (Bazsányi Sándor értelmezéséből az következne, hogy minden, ami fájdalmas, undorító – ennyire radikális talán még Burke sem lenne.) Ha a XVIII. században komolyan akarnak valamit mondani az undorítóról, akkor olyasminnek tartják, ami *per definitionem* kívül esik az ízlés körén, és soha nem is vonható be oda (vö. *gustus* és *dis-gust* összefüggése, már ha – Burke-től eltérően – terminusként tekintünk rá). Amíg a fenséges burke-i tapasztalata szerintem nem hozható kapcsolatba az undorítóval (mint az ízlés körén kívülivel), addig a szépség ellentéte, a csúnyaság – ha erős retteggel párosul – lehet fenséges idea (vö. *Filozófiai vizsgálódás*, 144. old.): emlékezzünk rá, Burke az egész értekezés módszertani bevezetőjének szánta az ízlelésről szóló tanulmányát; szándéka egyértelmű volt, a megvalósulás sikeressége már más kérdés. Következésképpen az undorító nem is lehetne esztétikai probléma Burke számára (ugyanaz felmerült már Horkay Hörcher tanulmányánál is a *Töprengésekkel* kapcsolatban). Ezt a témát máshol érinti, ott világosan az esztétikumon *kívülre* helyezi, bár talán várakozásainkra kissé rácafoló példával: ha anatómusok vagyunk, akkor akár „undorító és ízléstelen [*odious and distasteful*]” tárgyak is előidézhetik az Alkotó bölcsessége iránti elragadtatásunkat, de ha esztéták, akkor ezek soha nem lehetnek örömünk vagy gyönyörünk forrásai (vö. *Filozófiai vizsgálódás*, 128–129. old.). Azaz, s ezt már én teszem hozzá, az oszlás előrehaladt fázisában lévő hullán csodálattal vizsgálhatjuk azokat az ötletes eljárásokat, amelyekkel a természet visszaveszi és újrahasznosítja az egykor eleven testet, de pusztán átlagemberként rápillantva (és szagolva) – hiszen az esztétikai tapasztalat Burke-nél is azonnali, előkészítés és fáradságos reflexió nélküli, így bárki számára elérhető –, aligha neveznénk akár szépnek, akár fenségesnek. Hiába, az értelmünkkel felfogott és méltányolt világ Burke-nél egyértelmű-

en szélesebb annál, amit az esztétikai képzelet érzékel. Ettől függetlenül persze az undorító valóban nagyon izgalmas esztétikai probléma lehet – de nem nála. Menninghaus kiváló monográfiája, amely részletesen foglalkozik ennek a fogalomnak a történetével (vö. Winfried Menninghaus: *Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999.), nem szerepel a hivatkozások között, pedig tanulságos, hogy e meglehetősen alapos mű éppen csak megemlíti Burke-öt, s még csak nem is ebben az összefüggésben.

Tillmann J. A. hozzászólása zárja a kötetet. Ő a Burke-kel kezdődő fenséges hagyományának folytatódását igyekszik bemutatni a fenségesnek a végtelenhez és a nagysághoz kapcsolt koncepcióját mozgósítva többek között Steve Reich zenéjében és Barnett Newman festészetében. Ilyesmírói valóban olvashatunk a *Filozófiai vizsgálódás*ban, Tillmann értelmezése mégis valahogy ellentmond Burke elméleti erőfeszítéseinek. Hiszen minden megfigyelhető fenséges „jegy” valamiképp a mérsékelt fájdalom felkeltéseként, az elmét megbénító borzadás, rettenet, döbbenet érzésének kiváltó alkalmaként jön csak szóba, legyen az a homályosság, a hatalom, az erő, a nagyság, a végtelenség vagy más. A nagy (fizikai) kiterjedéssel társított fenséges, amelyre Tillmann utal a mai film-ben és a sci-fi irodalomban látható és olvasható „ kozmikus léptékű és kiterjedésű természet” és a „roppant arányaiban érzékelhetővé” tett „technikai létesítmény” képeivel (314. old.), nem Burke specifikuma, ott van már Pszeudo-Longinosznál, Boileau-nál, Bouhours-nál, Addisonnál, Lord Shaftesburynél, Berkeley-nél, később pedig Kantnál (akire legvégül Tillmann is hivatkozik, 318. old.) stb. Ezzel szemben Burke így is fogalmaz: „minden olyan dolog, aminek a látványa rettenetes, egyúttal fenséges is, függetlenül attól, hogy a retteggés kiváltó oka nagy kiterjedésű-e vagy sem.” (*Filozófiai vizsgálódás*, 67. old.) Önmagában a nagyság még nem fenséges, csak ha döbbenetes vagy borzongató. Tillmann esszéjének vége felé Hannes Böhringert idézi: „E fes-

tészet – Kandinszkij, Malevics esetében éppúgy, mint Newman, Yves Klein képeinél – metafizikai megismerésre formál igényt. Az abszolút festészet egy szellemi, transzcendens világ megismerés[e], a fenséges, minden tárgyiságon túli szuprematikus természet megismerése, amire a fekete négyzet nyit ablakot.” (318. old.) Ha vannak asszociációk, amelyeket Burke igyekszik kiiktatni a fenséges tapasztalat elemzéséből, azok éppen a metafizikai, a transzcendens, a tárgyiságon túli stb. Burke ennél prózaibb vagy, ha tetszik, földhözragadtabb.

Ez a két írás valahogy mégis rámutat Burke esztétikájának frissességére vagy aktualitására, legalább azzal, hogy – szerzőik szándékától függetlenül – világossá válik, mennyire zavarba ejtő ez a szöveg, mennyire „kiszól” a fenséges ismert hagyományából, mennyire nem játszik kezére mai, „posztmodern” interpretátorainak (sem). Egy-két kiragadott citátum után mind Bazsányi, mind Till-

mann sietve túllép Burke-ön, hogy előadja amúgy kétségtelenül szellemes és érdekes gondolatait a fenséges mai művészeti lehetőségeiről. Valójában – legalább impliciten – azt teszik, amit már jó ideje a fenséges szinte minden (újra)értelmezője Thomas Weiskeltől Jean-François Lyotard-ig: *komolyan* csak Kantig nyúlnak vissza, ami előtte volt – azt inkább fedje jótékony (vagy fenséges) homály.

Összességében elmondható, hogy a kötet elsősorban a felvilágosodás eszmetörténete iránt érdeklődők számára tanulságos. A tanulmányok többsége új kutatási eredményeket és eredeti elemzéseket nyújt. Szerecsére egyáltalán nem jellemző az egész gyűjteményre az, amit például helyenként Tóth Kálmánnál tapasztalunk, ti. hogy Burke-ről inkább csak Kontler László, Horkay Hörcher Ferenc és Molnár Attila Károly munkáiból tud, vagy hogy a *sensus communis* Giambattista Viconál és Lord Shaftesburynél megjelenő fogalmáról csak Gadamer 1960-as *Igazság és*

módszeréből (239–240. old.) – holott például Lord Shaftesbury azonos című művének magyar kiadásáról folyóiratunk már recenziót is közölt éppen e kötet társszerkesztőjétől (vö. Horkay Hörcher Ferenc: Szabad élelődés. *BUKSZ*, 2009. nyár, 106–114. old.). Puha fedeles, de szép kiállítású, igényes könyvet készített a Ráció Kiadó, a papír minősége, a tipográfia és az apparátus szerkesztettsége is csak dicséretet érdemel. A kötet nem kanonizálja ugyan újra az esztétika Burke-öt, de kétségtelenül gazdagítja magyar nyelvű szakirodalmát, amelynek meglehetősen szerény volta a *Filozófiai vizsgálódás* pöre megjelenése után még szembeötlőbb volt. Nagyrészt persze mást kap az olvasó: XVIII–XIX. századi esztétika-, irodalom- és politikai eszmetörténeti elemzéseket, ami akkor is öröm, ha egy jó részüknek talán nem egy Edmund Burke nevével fémjelzett kötetben lett volna a legjobb helye.

SZÉCSÉNYI ENDRE