

Bakó Rozália Klára, Horváth Gizella (szerk.)

DISKURZUSOK AZ **ALKONYRÓL**

A 2017-es ARGUMENTOR MŰHELYKONFERENCIA kötete

PARTIUM KIADÓ, Nagyvárad
DEBRECENI EGYETEMI KIADÓ, Debrecen
2017

Argumentor Műhely

ARGUMENTOR MŰHELY

Diskurzusok az alkonyról

ARGUMENTOR Műhelykonferencia
Nagyvárad, 2017. szeptember 8.

szerkesztette

BAKÓ Rozália Klára
HORVÁTH Gizella

Partium Kiadó, Nagyvárad
Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen

2017

A kötet megjelenését
a Sapientia EMTE Társadalomtudományi Tanszéke támogatja.

Szerkesztők:
BAKÓ Rozália Klára
HORVÁTH Gizella

Lektorálta:
MAGYARI Sára

Tördelőszerkesztő:
HORVÁTH István

Borítóterv:
KISPÁL Ágnes-Evelin

ISSN 2392-6155
Partium Kiadó

ISBN 978-963-318-246-8
Debreceni Egyetemi Kiadó

TARTALOM

Table of contents | 7

Cuprins | 9

HANYATLÓ VILÁGOK

KOVÁCS Gábor:

A Nyugat alkonya – újratöltve | 13

KISS Lajos András:

Európa hanyatlása? A migráció apokaliptikus víziói a francia szélsőjobb argumentációjában | 35

SZÜCS László Gergely:

A „populista fordulat” – illúzióink tükrében.
Közelítés Jürgen Habermas kordiagnózisához | 49

MESTER Béla:

Hanyatlástörténetek a „hosszú 19. század”
magyar filozófia- és eszmetörténetében | 61

TÁNCZOS Péter:

„... hatalmas mozgató, de vak vezető”:
Hanyatlás-narratívák Friedrich Schlegelnél | 77

VÉGES TEREK

BAKÓ Rozália Klára:

Pirkadattól alkonyatig: a szervezeti térhasználat elemzése | 95

ZSIGMOND István:

Alkonyattól pirkadatig:
a kompetenciaközpontú oktatás és a társadalom | 103

MAGYARI Sára:

Tüntetésfolklor, avagy egy csendes lázadás nyelvi jelei | 117

AZ ALKONY ESZTÉTIKUMA

FODOR Attila:

Zenei benyomások az alkonyról Claude Debussy és Maurice Ravel hangszeres kompozícióiban | 133

HORVÁTH Gizella:

Az autonóm művészet alkonya | 151

NISTOR Laura:

A nő, ha negyven. Vagy ennél is több.

Rövid összefoglaló életkor és divat ambivalens kapcsolatáról | 165

TAMÁS Dénes:

A végdiskurzusok alakzatai a digitális kultúrában | 183

ARGUMENTOR WORKSHOP – Discourses on Twilight

TABLE OF CONTENTS

WORLDS IN DECAY

KOVÁCS Gábor:

The Decline of the West – Reloaded | 13

KISS Lajos András:

The Decline of Europe? Apocalyptic Visions of Migration
in French Far-right Argumentation | 35

SZÜCS László Gergely:

The “Populist Turn” as Reflected in our Illusions.
Jürgen Habermas’ Diagnosis of our Age | 49

MESTER Béla:

Histories of Decay in the “Long 19th Century” of Hungarian
Philosophy and History of Ideas | 61

TÁNCZOS Péter:

Narratives of Decay in Friedrich Schlegel’s Philosophy | 77

LIMINAL SPACES

BAKÓ Rozália Klára:

From Dawn to Dusk: Assessing the Use
of Organizational Space | 95

ZSIGMOND István:

From Dusk to Dawn: Competence-Centred Education and Society | 103

MAGYARI Sára:

Protest-folklore: The Linguistic Signs of a Silent Revolt | 117

TWILIGHT AESTHETICS

FODOR Attila:

Musical Impressions on Dusk in Claude Debussy's and Maurice Ravel's Instrumental Compositions | 133

HORVÁTH Gizella:

The Decline of the Autonomous Art | 151

NISTOR Laura:

The Woman at Forty. Or more. Snapshots on the Ambivalent Relationship between Age and Fashion | 165

TAMÁS Dénes:

Discourses of the End and Digital Culture | 183

ATELIERUL ARGUMENTOR – Discurs despre amurg

CUPRINS

LUMI ÎN DECLIN

KOVÁCS Gábor:

Declinul Occidentului – revăzut | 13

KISS Lajos András:

Declinul Europei? Viziuni apocaliptice ale migrației
în argumentația extremei drepte din Franța | 35

SZÜCS László Gergely:

„Turnura populistă” reflectată în iluziile noastre.
Diagnoza unei epoci în viziunea lui Jürgen Habermas | 49

MESTER Béla:

Istoriei ale declinului în „lungul secol al 19-lea”
al filosofiei și istoriei ideilor maghiare | 61

TÁNCZOS Péter:

Narative ale declinului în filosofia lui Friedrich Schlegel | 77

SPAȚII LIMINALE

BAKÓ Rozália Klára:

Din zori și până-n seară:
analiza utilizării spațiului organizațional | 95

ZSIGMOND István:

Din seară până-n zori:
educația centrată pe competențe și societatea | 103

MAGYARI Sára:

Folclorul protestelor sau semnele lingvistice
ale unei revolte tăcute | 117

ESTETICA AMURGULUI

FODOR Attila:

Impresii muzicale despre amurg în compozițiile instrumentale ale lui Claude Debussy și Maurice Ravel | 133

HORVÁTH Gizella:

Declinul artei autonome | 151

NISTOR Laura:

Femeia la patruzeci. Sau peste.

Schițe despre relația ambivalentă dintre vârstă și modă | 165

TAMÁS Dénes:

Discursuri ale sfârștului în cultura digitală | 183

HANYATLÓ VILÁGOK

A NYUGAT ALKONYA – ÚJRATÖLTVE

KOVÁCS GÁBOR

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont,
Filozófiai Intézet, *Budapest*

Újra divatba jött az alkony: a 'Nyugat' alkonya, à la Spengler. Szerzőt és művét a második világháború után évtizedekre elfeledték. Amikor 1980-ban az akkori NSZK-ban születésének századik évfordulójára kiadtak egy tanulmánykötetet [Lude 1980], még eléggé általános volt az a vélekedés, hogy a nyugati civilizáció közelgő hanyatlására vonatkozó jóslaton legfeljebb mosolyogni lehet. Ugyan ki venné komolyan ezt a borús próféciaát? Miféle érdeklődésre tarthat számot a Spengler-féle vészmadárkodás akkor, amikor – kisebb üzemzavaroktól eltekintve – alapvetően jól mennek a dolgok? Aztán jött a századvég, és a helyzet megváltozott.

Spengler hosszú tetszhalál után az 1990-es években, az ezredforduló környékén kelt újra életre: az elbizonytalanodó ezredvégi olvasó jóleső borzongással vette kezébe művét. A szerző nevére és eszméire egyre többen hivatkoztak: eljött a Spengler-reneszánsz ideje. Nagy műve, *A Nyugat alkonya* 1994-ben magyar fordításban is megjelent. A jócskán megkésett magyar változat korántsem írható csupán a létező szocializmus számlájára: a művet a két világháború között sem fordították le, holott elég számottevő volt az itthoni recepció. Akit érdekelt, az elolvasta eredetiben. Spengler neve a tömegkultúrában is felbuk-

kant: Nostradamushoz hasonlóan tőle is a közeljövőt megvilágító, kellemesen borzongató jóslatokra lehetett számítani.

Az új évezred második évtizedének utolsó éveit újra a történelmi pesszimizmus látszik meghatározni: Európában mindenképpen. Ez újra megnöveli Spengler és a válságelméletek árfolyamát a kontinens szellemi tőzsdéin. Kedvezőek a körülmények az alkony-narratíva felélesztésére. A Belgiumban élő spengleriánus német ókortörténésznek, David Engelsnek a késő köztársasági Róma és a jelenkori Európai Unió válságát összehasonlító hangzatos című könyve Út a Birodalomhoz. Az *Európai Unió válsága és a római köztársaság hanyatlása: történelmi párhuzamok*. [Auf dem Weg ins Imperium. Die Krise der Europäischen Union und der Untergang der Römischen Republik. Historische Parallelen] ennek a példája.

Az *alkony-narratíva*, a hanyatlás elmélete, egy olyan metaforára épül, amely Spengler művének eredeti címéből hiányzik. A magyar szóhasználatot Szerb Antal alapozta meg, aki lefordította Johan Huizinga a középkorvégi Burgundia civilizációjával foglalkozó könyvét, melynek *A középkor alkonya* címet adta – a korabeli angol és német fordításokat követve. Az eredeti, holland cím még a középkor őszéről beszélt. A hanyatlás, elmúlás persze ebben is benne van – végtére is az ősz a közhelyszerűen a halállal és a hideggel asszociált tél követi – ám ugyanakkor ez a gazdag termés betakarításának évszaka is. S valóban: Huizinga inkább ebben az értelemben használja a metaforát. Műve ezt az érzelmekben túlcserélő világot megzabolázó gazdag és szín pompás formákról fest átfogó körképet a lovagi tornáktól a vallásosság mintázatáig, az idilli életfelfogástól a halálvízióig, a hierarchikus társadalomképtől a korabeli irodalomban megjelenő szerelemkoncepciókig.

A Spengler könyvének eredeti címében – *Untergang des Abendlandes* – szereplő Untergang elsődleges szótári jelentése bukás, hanyatlás – a fordítások is ezt adják vissza: angolul *The Decline of the West*, franciául: *Le Déclin de l'Occident* –, ám maga Spengler a műve első kötetének megjelenését követő értelmezésekre reagálva visszautasította a pesszimizmus címkéjét. [A spengleri kultúrmorfológiára vonatkozóan lásd: Kótanek 1968, Felken 1988, Farrenkopf 2001, Csejtei-Juhász 2009, Kovács 1996, Kovács 1997a, Kovács 1997b] Eszerint ő, az Untergang kifejezést használva, nem olyasmire gondolt – ahogyan némelyek tévesen vélik –, mint egy óceánjáró elsüllyedése. [Spengler 1937: 63–64] Az Untergang jelentése az ő világtörténelmi morfológiájában valójában *Vollendung*, azaz beteljesülés és kiteljesülés: egy kultúra sorsa az, hogy civilizációvá váljék, beteljesítve történel-

mi végzetét; ez egyben kiteljesülés is, mert ekkor tárgyiasulnak benne objektív formákként azok a lehetőségek, amelyek addig csak potenciálisan léteztek.

Ez nagyon is egybecseng a Huizinga-féle ősszel: az aratás időszaka ez, amikor egy kultúra betakarítja a termést. Ugyanakkor az elmúlás tele előtti pillanat is egyben; annak a civilizációnak az időszaka veszi ekkor kezdetét, amelyhez Spengler végtelenül ambivalensen viszonyul. Nincsen szó pesszimizmusról – mondja Spengler –, mert, aki pesszimista, az nem lát maga előtt elvégzendő feladatot. Márpedig erről nincsen szó, kiváltképpen nincsen a németiség esetében: ennek a népnek ugyanis az a történelmi feladata, hogy feltegye a zárókövet a nyugati civilizáció építményére: alapítsa meg az *Imperium Germanicum*-ot. Spenglernél kultúrpeszimizmus és hatalmi optimizmus szétválaszthatatlanul összefonódik.

Spengler-féle kultúrmorfológia annak az első világháború után kiteljesedő – ám gyökereivel a századforduló, a *fin de siècle* világába nyúló – kultúrkritikai válságfilozófia legismertebb darabja. Alapgon dolata a felvilágosodásban gyökerező és a 19. században általánossá váló lineáris-progresszivisták történelemfelfogás tagadása. Az ezzel kapcsolatos kételyek persze már a század közepén megfogalmazódtak: gondoljunk csak Arthur Gobineau fajelméleti megalapozottságú teóriájára a civilizációk elkerülhetetlen hanyatlásáról, de az igazi kiábrándulás a század végén következett be: nem véletlenül lett oly népszerű a dekadencia eszméje [Gilman 1990]. Az első világháború sokkoló élménye aztán végképpen hiteltelenné tette a haladásoptimizmust. Spengler könyve két korszak határán állt: a német vereség pillanatában, 1918-ban megjelent – s óriási érdeklődést kiváltó – első kötetet a szerző a háború alatt fejezte be, de maga a gondolat már évekkal a háború előtt megfogalmazódott: visszaemlékezése szerint az 1911-es agadiri válság volt a fordulópont: ekkor lett világos számára, hogy új korszakába lép a világ.

Fölkötébb konfúzus és heterogén volt az a kontextus, amelybe Spengler műve beilleszkedett: mindenekelőtt az önmagában is nagyon összetett életfilozófiai tradícióra kell gondolni. A legnagyobb hatást Spenglerre – nemzedéke legtöbb tagjához hasonlóan – persze Nietzsche gyakorolta. [A kezdetben Spengler-rajongó, azonban később nagyon kritikus Thomas Mann pikírt megjegyzése szerint Spengler Nietzsche okos majma] Maga Spengler Nietzsche mellett Goethe nevét emlegeti a legnagyobb reverenciával – őket tartja előfutárainak, saját teóriáját nézeteik értelemszerű folytatásának. Emellett nagy hatással

volt rá Bergson, s levelezése tanulsága szerint személyes kapcsolatban volt Hans von Klages-szel.

Spengler ahhoz a német konzervatív forradalomhoz tartozott, amely a vesztes világháború sokkjára adott szellemi reakció volt, s az idetartozó – egyébként egymástól többnyire nagyon is különböző gondolkodók – élesen elutasították a felvilágosodás és 1789 eszmevilágára alapozódó liberális kapitalizmus háború előtti világát. [A konzervatív forradalom fogalmához lásd: Mohler 1989, Woods 1996] A mozgalom kultúrkritikája oppozíciós fogalompárokban fejeződött ki: értelem–hagyomány, kötöttség–szabadság, szellem–lélek. Szellemi pozíciójuk logikus következménye volt a modern parlamentáris demokrácia, legfőképpen pedig a németországi változat, a háború utáni weimari köztársaság rendkívül éles és határozott kritikája.

Spengler történelem-filozófiájának alapja az egyetemes történelem gondolatával szakító ciklikus történelemfelfogás, amelynek – az angol Arnold Toynbee mellett – ő a legkiemelkedőbb háború utáni képviselője. A történelemnek nincsen célja: a részben egymás mellett létező, részben egymást követő civilizációk zárt entitások – leírásukra Spengler a növénymetaforát használja. Képzeljünk el – mondja – egy nagy mezőt, sok-sok színes virággal: ezek a civilizációk. A metafora megalapozza azt a vitalista alapú történeti metafizikát, amelyre a spengleri – a kultúrkör-elmélet, Goethe és a kortárs etnográfus Frobenius morfológiai sémái által inspirált – történeti morfológia épül. Az egyébként természettudományos képzettségű, mind a matematikában, mind pedig a biológiában jártas Spengler élesen szembeállítja egymással a természettudományok és a történelem megismerő módszerét. A kiindulópont életfilozófiai, s magán viseli a konzervatív forradalom oppozíciós fogalompárokra építő gondolati stratégiájának jellegzetességeit. Szembeállítja a létrejött és a létrejövő világot, ami megfelel a halál és az élet, élettelen és élő kettősségének. A kauzalitás törvényei csak az előbbire érvényesek, az utóbbira nem. A történelem a létrejövő világa, ezért itt másféle megismerési módra van szükség, mint az élettelen vizsgáló fizikában. Az utóbbihoz diszkurzív gondolkodás kell, míg az előbbihez intuíció vagy beleélés [Erlebnis], ami a történeti analógiák módszerét használja. Ha ugyanis a civilizációk növényyszerű entitások, akkor ugyanazokon az életszakaszokon kell végigmenniük, még ha egyébként nagyon is különböznek egymástól. A kökörtörzs vagy bojtortörzs nem téveszthető össze egymással, különbözik a levélzet, a virágok stb., de mindkettő átmegy a mag, a palánta, a virágba borult, majd termést hozó növény életperiódusain: mai kifejezést használva, van egy olyan genetikai program, amely

szigorúan megszabja az egymást követő fázisok sorrendjét.

Azonban a növénymetafora önmagában még nem biztosította Spengler számára a történelmi analógiák jogosultságát: ez csak szükséges, de nem elégséges feltétel, hiszen ennek alapján csak elnagyolt hasonlóságokat lehet megállapítani. A részletekbe menő analógiák megalapozásához segítségül kellett hívnia egy másik metaforát is: a különböző kultúrák egyfelől élő organizmusok, másfelől pedig olyan kollektív történelmi egyéniségek, akiknek sajátos arculata az időben bontakozik ki, s ennek az arculatnak a vonásait az illető kultúra összszimbóluma – amely egy jellegzetes térképzet – határozza meg. Ez fejeződik ki a műalkotásként felfogott kultúra egészében, amely tehát összszimbóluma által determinált történelmi totalitás, lélekkel bíró élő organizmus. Az antik kultúra összszimbóluma a test, az arabé vagy mágikusé a barlang, míg a nyugatié a végtelen tér, és így tovább. A kultúrlélek milyenségében, a kultúra sajátos arculatában ez az összszimbólum fejeződik ki. Az antik kultúrlélek ahistorikus, számára csak a pillanat létezik, ezzel szemben a nyugati dinamikus: az apollóni és fausti lélek ellentéte ez. Spengler összesen nyolc kultúrát különböztet meg, ám a szisztematikus egybevetést valójában csak az antik és nyugati vonatkozásában teszi meg: ezek mellett harmadikként még a mágikust tárgyalja meg: lehetséges részletességgel, a *pszeudomorfózis* jelenségének tárgyalása kapcsán. A többi inkább csak jelzésszerűen tűnik fel, jöllehet a mű első kötetébe beillesztett táblázatok címszavai egy általánosabb összehasonlítást ígérnek.

Minden kultúra sorsa az elmúlás, a kiszáradás, a kultúrlélek külsővé válása, a kultúra kreativitásának kimerülése: ez a lényege a kultúrából a civilizációból történő átmenetnek. Spenglert mindenekelőtt ez izgatja, hiszen ebben látja saját korának a lényegét, ez rejlik az első pillantásra kaotikusnak tetsző események hátterében: ha ezzel tisztában vagyunk, nemcsak a jelent tudjuk értelmezni, hanem prognózisokat adhatunk a jövőre nézve is. Nincs más teendőnk, minthogy szemügyre vegyük a múlt már halott kultúráinak a mi jelenünkkel analóg életrajzát, és meg fogjuk ismerni a ránk váró jövő alapvonalait. Erre a célra az antik–apollóni kultúra a legalkalmasabb, mondja Spengler egy olyan gondolatmenetben, amelyben történet-filozófiájának összes alapvető kategóriáját felvonultatja:

„ [...] morfológiailag ebből a perspektívából kell meghatároz-
nunk a nyugat-európai és az amerikai helyzetet – elsősorban
1800 és 2000 között. Rögzítenünk kell e korszaknak a nyugati

összkultúrában elfoglalt kronológiai helyét, életrajzi szakaszként felfogott értelmét – amely valamilyen formában minden egyes kultúrában szükségképpen fellelhető –, politikai, művészi, szellemi és társadalmi formanyelvének organikus és szimbolikus jelentőségét.

Egy összehasonlító vizsgálódás alapján az adódik, hogy e korszak »egyidejű« a hellenizmussal, s különösképpen az a pillanatnyi csúcspontja – a világháború –, ami tulajdonképpen a hellenisztikus korból a római korba való átmenetnek felel meg. [...] *Görögök és rómaiak – az ő példájuk által különül el egymástól az a sors, ami szánunkra már végbement, attól, ami még előttünk áll.* Az »ókori« világban ugyanis már régebben is láthattunk és látnunk is kellett volna egy olyan fejlődéstendenciát, mely tökéletes mása a nyugat-európai fejlődésnek; a felszín minden apró részletében különbözik ugyan tőle, ama belső törekvés szempontjából azonban, amely e nagy organizmust a beteljesülés felé hajtja, tökéletesen azonos vele.” [Spengler 1994: 58–59]

Az összehasonlíthatóság alapját a kultúrák morfológiai sémájának – előfeltételezett, ám bizonyíthatatlan – univerzalitása biztosítja. Spengler a *homológia* és az *analógia* biológiából kölcsönzött fogalmaival próbálja elméletileg alátámasztani a felszíni és lényegi, funkcionális hasonlóság közötti különbségtételt, s kizárni morfológiájából az önkényességet. Bár kétségtelenül virtuóz módon használja az analógiát és gyakorta nagyon megvilágító erejű összefüggésekre képes rámutatni segítségével [Csejtei-Juhász 2009: 128–134; Felken 1988: 45] – ez a törekvése sikertelen marad. Már csak azért is, mert a történelem számára inkább művészet mint tudomány, a történész pedig inkább művész mint tudós – ráadásul a jövőmondó próféta sem idegen tőle.

Spengler koncepciója erőteljesen relativista: a kultúrák, illetve a civilizációk zárt entitások, saját, rájuk jellemző formavilággal, ami csak belülről érthető meg; kívülről ez nem lehetséges. Mindegyiknek megvan a saját – összimbóluma és lelkisége által meghatározott – építészete, festészete, irodalma és matematikája. Nagyon határozottan ragaszkodik ahhoz, hogy nem lehetséges átjárás, kommunikáció vagy valóságos kulturális szintézis ezek között az entitások között. A kultúrák persze szükségképpen kapcsolatba kerülnek egymással – ez aligha tagadható. Itt két eset lehetséges. Az egyik az, amelyre Spengler bevezeti a pszeudomorfózis fogalmát. Ez azt jelen-

ti, hogy egy fiatal önállóan kultúrára ráerőlteti magát egy elaggott civilizáció formavilága, és megakadályozza azt, hogy az illető kultúra a saját lelkületének megfelelő formavilágot építsen föl, vagyis a saját történelmi útját járja. Ennek két példáját tárgyalja részletesen: az első az, amikor az antik civilizáció formái rátelepsznek a fiatal arab vagy mágikus kultúrára, eltorzítva annak kifejlődését, míg a másik az orosz eset, amikor Nagy Péter attól idegen formákat erőltet rá az orosz lélekre. Spengler szerint a bolsevik forradalom ezeknek az idegen formáknak az eltávolítása és visszatérés a saját kultúrlélek által determinált történelmi útra.

A pszeudomorfózis mellett a kultúraközi kapcsolatok másik típusa az, amikor az átvett forma nem fojtja meg a kellő belső erővel rendelkező kultúrát, hanem valamiképpen beépül annak formavilágába. Ebben az esetben viszont az átvett forma változik át valami teljesen mássá az új közegben. Értelmetlen dolog például kereszténységről beszélni – fejtegeti Spengler –, mert az antik civilizációban megszülető eredeti vallás azzal, ami később a nyugati, fausti kultúra vallásává válik, már csak a nevében azonos: teljességgel a maga képére formálja a fausti lélek alapvonása, a hatalom akarása. A kereszténység mindenféle morális tartalmától megfosztott hatalmi metafizikává, puszta ideológiává, jobb esetben puszta esztétikai formává válik a zenében, festészetben stb.

Ám, ha ez így van, akkor hogyan lehetséges egyáltalán összehasonlító kultúrmorfológia? Szerzőjének ugyanis birtokolnia kell egyfajta szinoptikus, egybenező látásmódot: egy kultúrák fölötti pozíciót kell elfoglalnia. Végül is nem derül ki egyértelműen, hogy Spengler privilegizált helyzete vajon a nyugati kultúra sajátosságaiából vagy pedig a szerző sajátos lelki konstitúciójából következnek-e.

A teória egyik sajátos vonása, hogy a történelmi fatalizmus nagyon erős aktivista attitűddel párosul. A civilizációvá merevülő kultúra jövője előre meg van írva és megváltoztathatatlan; a történelmi cselekvőnek akarnia kell ezt a szükségszerűséget; bensővé tenni a külső kényszert. Spengler elképzelése e tekintetben igencsak hasonlatos a „szabadság mint felismert szükségszerűség” Marx-féle koncepciójához. Az elitnek – a történelmi cselekvés-privilegiuma ugyanis csak az ő számára van fenntartva, a tömegnek ez sohasem adatik meg; utóbbi a történelemnek nem szubjektuma, hanem csupán objektuma – föl kell ismernie, hogy mit követel tőle az adott helyzet: a történelmileg jelentős erős személyiségek ezért mindig elébe mennek a feladatnak – ez teszi őket nagy emberré. A *Nyugat alkonya* második kötete, miután leszögezte a civilizáció korszakát lezáró césarizmus elkerülhetet-

lenségét, Seneca mondásával zárul: *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt* [= a végzet vezeti azt, aki követi, ám maga után vonszolja azt, aki szembeszegül vele]. Ezzel Spengler mintegy mondandója végső summázataként újra felhívja a korabeli németység figyelmét arra, hogy a soron következő nagy történelmi feladat, a nyugati civilizáció útját lezáró birodalom, az *Imperium Germanicum* realizálása elől nem lehet kitérni, mert az történelmi korparancs.

Spenglert gyakorta szokták azzal elmarasztalni, hogy felületes történeti analógiákra alapozott történet-filozófiáját dilettantizmusa magyarázza; ezért jut arra a gondolatra, hogy a modern világot Rómával vesse össze. Ez nem egészen felel meg a valóságnak: ilyesféle párhuzamokból nem ritkán szaktörténészek, mégpedig az antikvitással foglalkozó ókortörténészek is vontak le kultúrkritikai következtetéseket – David Engels esete e tekintetben egyáltalán nem egyedülálló. Ilyenkor persze a kutató kilép a szaktörténeti pozícióból s történetészfilozófusként vonja le következtetéseit: ám a két szerep nem feltétlenül áll mereven szemben egymással, nagyon is lehetséges közöttük átjárás. Annak idején Spengler szakfilozófusi és szaktörténeti szempontból történő kritikájának a *Logos* című folyóirat egy egész különszámot szentelt, ám a szaktudományos averzió korántsem volt általános. Eduard Meyer, a neves ókortörténész például kifejezetten nagyra értékelte Spengler teljesítményét, s arra figyelmeztetett, hogy az ilyesfajta szintézisnek szükségképpen vannak hiányosságai, amelyek viszont nem homályosíthatják el Spengler vállalkozásának érdemeit.

A Római Birodalomnak mint a modern civilizáció előképének a felmutatása egy ciklus-elmélet keretében egyébként meglehetősen közkeletű toposz a két világháború közötti kultúrkritikában. Jó példája ennek az eredetileg írástörténettel, majd technikatörténettel foglalkozó Hajnal István, akinek erősen kultúrkritikai attitűddel megírt tanulmányaiában Róma a racionális társadalomszervezés és a birodalomépítés eredményeit lefölöző antik kapitalizmus olyan iskolapéldájaként tűnik fel, amely felmutatja a lélektelen és kiüresedett modern létezés mindazon jegyeit, amelyeket Spengler oly erőteljesen kritizál a maga kultúrmorfológiájában.

Az ókortörténeti és történet-filozófusi pozíció egyesítésére a legismertebb példa az az Arnold Toynbee, akit David Engels Spenglerrel együtt rá nagy hatást gyakorló előfutárként említ, a komparatív történeti módszer kiemelkedő képviselőjeként [Engels 2014: 43]. A Toynbee által kidolgozott teória ugyanúgy ciklus-elmélet, mint a Spengleré: s ahhoz hasonlóan ebben is alapvető szerepe van annak a hanyatlás-

problematikának, amely az első világháború után mindenütt a figyelem előterébe került. Monumentális munkájának 12 kötetén – a vállalkozás címe az angol *understatement* tipikus esete: *A Study of History* – 30 évig dolgozott: az első 1934-ben jelent meg, míg az utolsó 1961-ben. A civilizációk története érdekelte – huszonegyet különböztet meg az emberiség eddigi történetében –, ezek összehasonlító történelmét írta meg, azt a közös mintázatot keresve, amely meghatározza ezeknek az entitásoknak az élettörténetét. Spenglertől eltérően ő tartózkodik a determinizmustól: szerinte a múltat szemlélve valóban kirajzolódik egy általános séma, ám ez nem elégséges alap a modern civilizáció előtt álló jövő megbízható prognosztizálásához. Nem lehetséges tehát olyan, évszámokkal megspékelt menetrendet összeállítani, amelyet Spengler adott a nyugati civilizáció jövőjéről. A történelmi változások mozgatórugója nála a *kihívás-válasz* mechanizmus: az emberi közösségeket külső és belső kihívások sorozata éri, s az ezekre adott sikeres vagy sikertelen válasz határozza meg a sorsukat. Ebből következően vannak megrekedt – végleg vagy időlegesen stagnáló – civilizációk, s vannak olyanok, amelyek végigmennek egy sikeres civilizáció által befutható történelmi pályán. A civilizáció belső motorja a teremtő kisebbség – Toynbee ebben a két világháború közötti elit-elméletek szokásos logikáját követi –, amely mintákat ad a társadalom többi része számára. A kiteljesedett civilizáció utolsó nagy történelmi teljesítménye az egyetemes állam. Ezt az antik civilizáció esetében Róma teremtette meg. Az antikvitás és a Római Birodalom genezisének története fontos vonatkoztatási pont a számára – nem véletlenül, hiszen szaktörténészként ez a korszak volt a kutatási területe. A római teljesítmény alapvető okát abban a rugalmasságban látja, amellyel a rómaiak a maguk városállami politikai intézményeit a birodalomépítés során felhasználták [Toynbee 1971: 162–188].

David Engels könyve tehát egy évszázados múlttal bíró kultúrkritikai tradícióba illeszkedik. Egyébként a hanyatlás teória 1989 után sohasem tűnt el teljesen a tudományos közbeszédből: időnként búvópatakként eltűnt, majd a felszínre tört. Olyasféle perspektívát jelentett, amelyben újra föl lehetett vetni a birodalmak és a civilizációk természetével kapcsolatos régi, ám ismét aktuálisnak tetsző kérdéseket. 2001. szeptember 11-én a világkereskedelmi központ New York-i ikertornyai elleni terrortámadás ráirányította a figyelmet Huntingtonnak a civilizációk háborújáról még a kilencvenes évek elején kifejtett elméletére, amely az ebben az évtizedben népszerűvé vált birodalomproblematikát emelte be a civilizációk fölemelkedéséről és hanyatlá-

sáról szóló narratíva kontextusába. Megdőbentő változások egész sorozata zajlott akkoriban. Mindenekelőtt ott volt a 20. század egyik szuperhatalmának, a szovjet birodalomnak a váratlan szétesése az évtized elején: ez már önmagában is érdekessé tette a birodalmak történelmi pályájának, a fölemelkedésnek és a hanyatlásnak a kérdéskörét. Nagyon erősen motiválták a téma iránti érdeklődést a kilencvenes években felbukkanó amerikai aggodalmak, amelyeknek tárgya az attól való félelem volt, hogy Japán fogja átvenni az akkori gazdasági mutatók fényében hanyatló birodalomnak tetsző USA gazdasági és hatalmi pozícióját.

A képet tovább színezték az európai színtér történései, az Európai Unió több lépésben történő bővítése, amely fölvetette a kérdést: mi ez az új politikai entitás? Birodalom vagy netán valami eladdig ismeretlen politikai formációval van dolgunk? Többféle – gyakorta ellentmondó válaszlás született erre vonatkozóan. A következő időszakban optimizmus és pesszimizmus, remény és csüggedés periódusai váltogatták egymást, követték egymást a kritikátlanul derűlátó prognózisok és a mélységesen borúlátó hanyatlásjóslatok: hogy éppen melyiknek állt a zászló, az az aktuális, ám nagyon gyorsan változó konstelláció függvénye volt.

David Engels 2014-es könyve – a rövidebb, francia változat 2013-ban jelent meg – a hanyatláshangulat egyik legújabb terméke. A szerző a spengleri módszer alapját jelentő analógiát rehabilitálva vonja le következtetéseit. Az ókortudomány haszna az – érvel a szerző –, hogy ráébreszt egy lényeges dologra: az a válság, amelyet Európában itt és most érzünk, a legkevesbé sem egyedülálló történelmi fenomén. Az emberiség eddigi történelmét tekintve nyilvánvalóvá válik, hogy az emberi társadalmak számos ilyesféle krízisen mentek már át: ami ma újnak és egyedinek tetszik, azzal már számos esetben szembenéztek a régi magaskultúrák. Ebből következően a strukturális azonosságokra összpontosító komparatív módszer nemcsak hogy lehetséges, hanem az egyedüli releváns megközelítés is [Engels 2014: 419]. A lényegi analógiák ugyanis a legkevesbé sem esetlegesek vagy anekdotaszerűek: a konkrét egyedi eseteket tanulmányozó történész számára a meghatározó összefüggések a szerkezeti összehasonlítás során rajzolódnak ki. Valódi történelmi reflexió egyszerűen elképzelhetetlen e nélkül a módszer nélkül. Azonban ma az analógia a történetírás mostohagyerméke, amelyet a professzionálissal szembenálló, azt vulgarizáló populáris történetírás kedvenc eszközének tartanak. Úgy vélik, hogy az figyelmen kívül hagyja a történelmi kontextust, ilyenformán olyasmiket vett össze, amelyet csak a felületes szemlélő számára hasonlóak, az almát

a körtével hasonlítja össze, így jut megalapozatlan következtetésekre [Engels 2014: 39–44]. A valóság ezzel szemben az – érvel Engels, híven követve Spenglernek *A Nyugat alkonyában* alkalmazott distinkcióját –, hogy a történeti komparatiztika a matematika anorganikus és a történelem organikus logikája közötti különbségtételen nyugszik, s mint ilyen, az egyik fő forrását jelenti a múlt korrekt és árnyalt megközelítésének. A megfelelően alkalmazott analógiák ugyanis nem elszigetelt, pontszerű eseményeket hasonlítanak össze, hanem olyasféle strukturális párhuzamokat, amelyek képessé tesznek bennünket bizonyos fokú antipációra, arra, hogy a jövőre vonatkozó prognózisokat tegyünk, a történelemben működő megváltozhatatlan törvényszerűségekre alapozva. Engels itt nyilvánvalóan nem történészként, hanem történet-filozófusként beszél [Engels 2014: 41]. Ez abból is kitetszik, hogy elődök-ként Vicót, Hegelt és Goethét, Spengler feltétlen csodálatának tárgyát és alapvető vonatkoztatási pontját – nevezi meg. Könyvének elsődleges célját abban látja, hogy rávilágítson a római köztársaság és az Európai Unió mostani helyzete közötti analógiákra – ezek segítségével ugyanis körvonalazni lehet a jelenlegi helyzet lehetséges kifutásait [Engels 2014: 43]. Nem is tagadja, hogy intellektuális pozíciója kultúrkritikai jellegű: feltételezi, hogy lehetséges összevetni kulcsfontosságú történeti pillanatokat. Ez módot ad arra, hogy radikálisan új megvilágításban lássuk a jelenlegi helyzetet, prognosztizálni tudjuk mi vár ránk az előttünk álló évtizedekben [Engels 2014: 73–74]. A kései római köztársaság válsága olyan krízis volt, amelynek sikeres megoldása csak egyetlen úton volt lehetséges: a római civilizáció rálelt erre. Kérdés: vajon az Európai Unió képes lesz-e megismételni ezt a teljesítményt? Az antik római történelem persze csak akkor tud iránymutatással szolgálni, ha feltételezzük az akkori és mostani krízis lényegi azonosságát. David Engels pontosan ezt teszi. A két, időben egymástól oly távol levő történeti szituációt értelmezésében az teszi összehasonlíthatóvá, hogy mindkét esetben *identitásválságról* van szó.

Az identitással a spengleriánus vonatkoztatási keretbe egy olyan fogalmat emel be, amely az eredeti teóriából hiányzik. Spenglert a különböző kultúrák és civilizációk kulturális formáinak mint szellemi objektívációknak az összehasonlító vizsgálata érdekelte, az a mód, ahogyan ezek a gazdaságban, politikában, vallásban, építészetben, zenében, matematikában stb. az illető kultúra vagy civilizáció összszimbóluma és lelkesége által determinált módon manifesztálódnak. Engels is használja a fausti lélek fogalmát, ám őt nem ennek a kultúrléleknek a formaszerkezete izgatja, hanem egy szociálpszichológiai fenomén:

az a mód, ahogyan az egyének azonosulnak közösségükkel. Ez is fel-fogható kollektív objektivációként vagy formaként – ám Spengler ezt a fogalmat nem használta. Nála a civilizációs krízis kiindulópontja nem a társadalom identitásválsága: az nem azért következik be, mert a tömegek – akik nézete szerint egyébként is korlátlanul manipulálhatók, s nem egyebek a hatalmi politika passzív tárgyainál – nem tudnak azonosulni az elit által fenntartott és közvetített identitásmintákkal. Vagyis nála a válság nem alulról jövő legitimációs krízisként jelentkezik – szerinte a hatalomnak nincs is szüksége ilyesféle alulról jövő legitimációra, elfogadottsága vagy elutasíttósága kizárólag saját erejétől vagy gyengeségétől függ –, hanem annak a következménye, hogy a civilizációs formavilág elöregszik.

Az identitás-problematika eszmetörténetileg jóval későbbi fejlemény; a fogalom a hetvenes években jön divatba, hogy aztán az egyik leggyakrabban használt társadalomtudományi *terminus technicus* váljék belőle. A közösséggel való azonosulás problémájának központba állítása, s az abból kinövő identitáspolitika annak az 1968-nak a következménye, amelyet David Engels a maga konzervatív pozíciójából fakadóan oly élesen elutasít. Történetileg az életmód forradalmának koncepciójából nő ki: a fogyasztói társadalom elleni 68-as lázadás tette problematikussá az ennek értékeivel és életformájával való azonosulást – ez jelenik meg identitásválságként. A későbbiekben aztán majd a *mainstream* kultúra identitásmintázataival szemben definiálják magukat a különböző szubkultúrák – zöldek, feministák, nemzeti, helyi, faji kisebbségek stb. –, alternatív identitások egész készletét felkínálva.

David Engels konzervatív perspektívából látja az identitás problémáját: számára alapvetően kétféle identitás létezik: a tradicionális, ami öröklött, generációról generációra átadott, evolutív módon változó, organikus jellegű identitás; illetve a választott, racionális, gyökértelen, mechanisztikus és művi jellegű. A spengleri kultúr-morfológia kultúra-civilizáció szembenállását leíró olyan dichotómiái, mint az organikus és anorganikus, tradicionális és mechanikus, itt kétféle identitás szembenállásaként jelennek meg. A késő római köztársaság és a jelenkori Európa ebben a vonatkozásban állítatik párhuzamba egymással: mind az antikvitásban, mind pedig napjainkban ennek a kétféle identitásnak a küzdelme zajlik. Analogikus a kétféle helyzet abban is, hogy a válság mindkét esetben egy birodalomépítés közegében teljesedik ki: kisebb, eladdig autonóm politikai egységek kerülnek be egy nagyobb, átfogó, sok közösséget és azok sajátos kulturális identitását valamilyen módon egységbe foglaló birodalmi konglomerátumba.

Az antikvitás identitásválsága – érvel David Engels – első ízben a Nagy Sándor-féle birodalmi kísérlet időszakában merül fel. A görög-római uralkodó elit számára a probléma a keleti elitekkel való együttműködés vonatkozásában jelenik meg: egy működőképes új birodalom ugyanis nem volt lehetséges az ő kooptálásuk nélkül. Ehhez viszont revideálni kellett a hagyományos polisz-identitást, amely a görög és barbár kategóriáinak etnikai és kulturális szembeállítására épült. Az új, kozmopolita identitásból ki kellett hagyni az etnikai komponenszt: a hellén nyelv elsajátítása és a hellén kultúra mintáinak interiorizálása révén a barbár is magáévá tehetette ezt az új kozmopolita identitást. Később a rómaiaknak – akik közben maguk is „megfertőződtek” a görög kultúrától – sikeres birodalomépítési kísérletük során hasonlóképpen egy kozmopolita identitásra kellett cserélniük a maguk tradicionális, paraszti gyökerű városállami patriotizmusra alapozott identitását. Az új identitás-konstrukcióban egymásba olvadt a *civis Romanus* és a *homo Graecus* – ennek eszköze a meghódított területeken rugalmasan és kreatívan alkalmazott római szövetségi politika és az az adoptált görög kultúra volt. [Engels 2014: 60] Manapság – folytatja Engels – nagyon hasonló folyamat megy végbe: a tradicionálisból a racionális identitásba való átmenet korát éljük. Ez azért probléma – fogalmazódik meg a teória konzervatív ihletésű kiindulási hipotézise –, mert a polgár képtelen érzelmileg azonosulni egy művi és gyökértelen, elvont erkölcsi és politikai maximákban megfogalmazott identitással. Ez a jelenkori európai dilemma lényege.

A dilemma felvázolása után az antik és a jelenkori helyzet összehasonlítása következik párhuzamos gondolatmenetek hosszú során keresztül: a vizsgált probléma szemügyre vétele először a római, ezt követően modern európai kontextusban történik meg. A jelenkori európai identitáskrizis különböző vonatkozásait Engels az *Eurobarométer* közvélemény-kutatási adataival illusztrálja. Ez valóban alkalmas bizonyos attitűdök vizsgálatára, viszont kérdéses, hogy az antik forrásoknak a korabeli helyzetre vonatkozó utalásai ugyanarra vonatkoznak-e, mint a modern közvélemény-kutatási adatok: ezek ugyanis nem tömegmunkások indikátorai, hanem a korabeli elit képviselőinek reflexiói.

Engels konzervatív kritikájának célkeresztjében a multikulturalizmus, a politikai korrektség és a mássággal szembeni tolerancia kultusza áll. Az Európai Uniót irányító technokrata politikai elitek elhibázott módon úgy vélik, hogy ezek az értéksemleges állam koncepciójával társítva képesek megalapozni egy teljességgel racionális jellegű, művi – Spenglerrel szólva – anorganikus, a történelem élő, organikus valóság-

gától elszakadó steril identitást, amely az egységes Európát elszakítja a saját múltjától. E mögött – mondja – egy gyökértelen, mindenfajta valóságosan létező kulturális tradíciótól megfosztott, az összemélt testvériség ködös víziójára támaszkodó világállami utópia húzódik meg.

A koncepció önveszélyes mivolta rögvést kitűnik – fejtegeti Engels – ha azt az a bevándorlás-problematika fényében vesszük szemügyre [Engels 2014: 77–88]. Európa azért képtelen integrálni a bevándorlókat, mert – megtagadván saját kulturális gyökereit – nem képes felmutatni egy olyan integrációs modellt, amelyhez az új jövevények asszimilálódhatnak. [Az eszmefuttatás még a menekültválság 2015-ös kirobbanása előtt született: a könyv francia kiadása 2013-ben, míg a kibővített német változat 2014-ben jelent meg. Közelmúltban adott interjúban Engels természetesen mulaszt el rámutatni arra, hogy a történet korábbi helyzetértékelését támasztják alá.] A bevándorlási statisztikákra hivatkozva fejtegeti azt, hogy az idegennel szembeni tolerancia – önmagában véve egyébként helyes elve – a politikai korrektséggel párosulva olyan politikai stratégia, amely – az állam kulturális semlegességének elvével párosulva – paradox következményekhez vezet. Mivel nem képesek olyan kulturális mintázatot felkínálni, amely vonzó alternatívát jelenthetne a különböző diaszpórák anyaországból hozott kultúrájával szemben, a befogadó európai társadalmak olyan egymással kommunikálni nem tudó és nem is igen akaró kulturális enklávék mozaikjává esnek szét, amelyeknek egymáshoz való viszonyát nem a tolerancia, hanem vallási alapú fundamentalizmusokban megnyilvánuló és időről időre erőszakban konkludáló intolerancia jellemzi. Mindez távolról sem új jelenség – mondja, ismét csak a spengleri analógiát alkalmazva – nagyon hasonló problémákkal kellett szembesülnie a hellenisztikus világnak és a kései köztársaság Rómájának: az antik Alexandria etnikai-kulturális konfliktusokból kirobbanó utcai zavargásai jellegüket és okaikat illetően nemigen különböztek a párizsi külvárosokat időről időre előtűző erőszakhullámoktól. Itt is, ott is egy hibrid globális nagyvárosi kultúra integrációs képtelensége mutatkozik meg, ami törvényszerű egy birodalmi civilizáció fölemelkedésének adott periódusában.

Merthogy – s ez nagyon lényeges – az Európai Unió David Engels hanyatláselméletében egyértelműen birodalom, annak minden ismérével. Egy birodalomnak nem föltétlenül kell monarchiának lennie: lehetséges oligarchikus vagy éppen demokrata vezetésű impérium is. A kései köztársaság Rómája éppen ilyen volt a válság sikeres megoldását jelentő új államforma, az Augustus-féle principátus éppen azért lehe-

tett sikeres, mert a három formát vegyítette. A birodalom attól birodalom, hogy különböző múltú és kultúrájú, addig független területeket képes egy politikai egységbe összefogni, érvényesíteni tudja akaratát a perifériákon is. Nagyfokú adminisztratív rugalmasság jellemzi, ám képes átfogó politikai kontrollra és a birodalmi gazdaság ellenőrzésére, egy viszonylag zárt döntéshozó réteggel rendelkezik, amelybe azonban van bejárása a helyi politikai eliteknek is – feltéve, hogy lojálisak a centrumhoz. Környezetével szemben határozott felsőbbbségtudattal rendelkezik. Ennek alapja a birodalmi civilizáció szomszédaival szembeni fölénye és a polgárainak biztosított magasabb életszínvonal, amely annak ellenére létezik, hogy a centrum és a periféria között e tekintetben komoly különbségek mutatkoznak. Fontos jellemzője a birodalomnak az expanziós jelleg. Ez utóbbinak nem feltétlenül kell katonai hódításban megnyilvánulnia: elképzelhető önkéntes csatlakozás is. Az EU esetében ez utóbbi a domináns; a közhiedelemmel szemben a Római Birodalom expanziója sem kizárólag hódító háborúkkal történt, bár a domináns forma kétségkívül ez volt [Engels 2014: 370–397].

Amikor David Engels az Európai Uniót birodalomként definiálja, ahhoz a kilencvenes évek elején újraéledő narratívához kapcsolódik, amely a történelmet birodalmak – melyek gyakorta civilizációk reprezentánsaiként tűnnek fel – történeteként tárgyalja, a Római Birodalomtól az angol, az amerikai és szovjet impériumokig. A témának könyvtárnyi irodalma van. Thomas Hardt és Antonio Negri *Empire* című könyvükben egy neomarxista teória keretében fejtették ki azt, hogy a posztmodern idők globális kapitalizmusával kompatibilis államforma immáron nem a szűk territoriális határok között létező avított és rugalmatlan nemzetállam, hanem konkrét földrajzi keretekkel nem azonosítható, az uralma alá tartozó területeket – a nemzetállammal ellentétben – kulturálisan és politikailag homogenizálni nem akaró, rendkívül rugalmas posztmodern birodalom [Hardt, Negri 2000]. A szerzőpáros a római Polübios által éppen hibrid jellege miatt optimálisnak tartott kevert – monarchikus, arisztokratikus és demokratikus elemeket vegyítő – kormányzatként írja le ennek az új entitásnak a politikai kontrollmechanizmusait.

Az elsődleges jelölt erre a szerepre többnyire Amerika volt, de a kilencvenes évektől kezdve egyre gyakrabban utalták ki ezt a szerepet az éppen akkoriban terjeszkedni kezdő Európai Uniónak. Manuel Castells még az ezredforduló előtt írott háromkötetes nagy művében, *Az információ korszakában* az EU-t ugyancsak egy világtörténelmileg új politikai forma, a hálózati állam reprezentánsaként írja le. Ám nála ez nem

birodalmi alakulat, mert nézete szerint a hálózati jelleg a monolit hatalmat feloldja, a hatáskörök megoszlanak a különböző szintek között. Ezzel szemben Jeremy Rifkin amerikai szociológus – könyve megírása idején az EU akkori főbiztosának, Prodinak a tanácsadója – az új évezred elején megjelent könyvében odáig megy, hogy az Amerikai Egyesült Államokat és az Európai Uniót mint a múltat és a jövőt állítja szembe egymással. Az EU posztmodern birodalomként, a jövő letéteményeseként jelenik meg [Rifkin 2004: 197–233]. Böröcz József, a Rutgers-en tanító magyar szociológus – ugyancsak az ezredfordulón, tehát a bővítés éveiben – arra hívta fel a figyelmet, hogy az Unió nyugat-európai centrumállamainak a leendő tagokkal szembeni attitűdjében és nyelvhasználatában a birodalmakra jellemző formákat lehet megfigyelni, s az új politikai entitás egyébként is megfelelni látszik a birodalmiság kritériumainak [Böröcz 2001: 30–36].

A baj az, hogy az Európai Unió szégyenlős birodalom, amely nem akarja vállalni a saját múltját: márpedig enélkül nem lehetséges sikeres birodalomépítés – mondja David Engels. Ez áll annak az európai identitásválságnak a hátterében, ami dinamikáját és strukturális jegyeit tekintve a kései római köztársaság identitás-krízisének jelenkori megfelelője. Engels erősen konzervatív fogantatású koncepciójában ötvöződik az európai identitás problémája, a birodalmi narratíva és a civilizációk háborújának motívuma, valamint a globalizáció kritikája. Mindezek egy erősen szinkretisztikus jellegű gondolati építményt eredményeznek, amelyben konzervatív, republikánus és baloldali elemek egyaránt helyet kapnak. A közös nevező az éles liberalizmus-ellenesség. E tekintetben híven követi Spenglert és az első világháború utáni német konzervatív forradalom szerzőit: a liberalizmus az ő számukra is első számú közellenségnek számított. A mondandó egyik vezérszólamát adó vehemens multikulturalizmus-, tolerancia- és politikai korrektség-kritika például rokonítja egynémely baloldali szerzővel, például azzal az amerikai Christopher Lasch-sal, aki – a Jeffersoni gyökerű amerikai baloldali populizmust és a republikánizmust ötvözve – húsz évvel korábban megjelent erősen globalizációkritikus könyvében – az amerikai globális elitek árulásáról beszél, hosszasan ecsetelve, hogyan fordítanak ezek hátat az igazi amerikai identitást képviselő vidéki Amerikának. Lasch a politikai korrektséget azért bírálja, mert a megtisztított beszéd a másság tiszteletének jegyében a társadalmilag egyenlőtlen és kiszolgáltatott helyzetben élőket – kiszolgáltatottságukat egyszerűen másságnak minősítve – megfosztja a változtatás vágyától, s a társadalmat egymással kommunikálni képtelen szubkultúrák mozaikjává változtatja [Lasch

1995: 17–18]. Engels politikai korrektség- kritikájának teljesen más a perspektívája. A globalizációt ő nem elutasítja, hanem az európai identitás szolgálatába állítandó erőnek látja: a politikai korrektség annak belátását akadályozza meg, hogy Európa birodalmi-kolonizáló múltja maga is része ennek az identitásnak; nem lehet úgy tenni, mintha ez pusztán megtagadandó eltévelyedés lett volna. Véget kell vetni a bocsánatkérési kultúra gyakorlatának, annak, hogy az európaiak állandón történelmi bűneikért vezekelnek. A globalizációt Európának meg kell lovagolnia: ez nagyon is összefér az európai identitással, mert hiszen ennek a folyamatnak a gyökerei az európai történelemben nyúlnak vissza.

A demokrácia ma Európában ugyanúgy válságban van, akárcsak az antik Rómában. A történelemi analógia nemcsak a válság szimptomáiban, hanem a lehetséges megoldásában is érvényes – véli Engels. Az antik Rómában a poliszdemokrácia intézményei üresedtek ki, míg napjainkban a modern képviseleti demokráciával történik ugyanaz. Az antik változat persze timokratikus volt, vagyis a nagyon bonyolult római választási rendszerben vagyoni kategóriákba osztották be a polgárokat, aktív és passzív szavazati jog létezett, háromféle népgyűlés is funkcionált egymás mellett, ezzel szemben a jelenkori változat általános szavazati jogon alapul. Ennek ellenére a morfológiai dinamika mindkét esetben ugyanaz. A választott képviselőket a tényleges döntéshozatalban mindkét esetben fokozatosan háttérbe szorítja egy technokrata bürokratikus apparátus – az antik Rómában ez felszabadított és tényleges rabszolgákból állt, míg manapság különféle szakértői csoportokból tevődik össze –, a polgárok számára mind átláthatatlanabáá és kiismerhetlenebbé válik a politikai intézményrendszer. A következő is hasonló: távolmaradás a választásoktól, egyfajta választási fáradság, demagóg és nyilvánvalóan teljesíthetetlen kampányígéret, a szavazatok megvásárlása. Ez utóbbi tipikus módszer volt az antik Rómában, de ma sem állunk messze ettől – mondja Engels, azokra a közvélemény-kutatási adatokra hivatkozva, amelyek szerint Németországban a polgárok meglehetősen jelentős hányada korántsem idegenkedne attól, hogy pénzért eladja szavazatát [Engels 2014: 307].

A végeredmény is nagyon hasonlatos: a demokrácia mindinkább pusztá homlokzattá válik, amely mögött a valóságban oligarchikus érdekcsoportok harca zajlik a különféle hatalmi-gazdasági pozíciókért. A hagyományos etikai értékek megkérdőjeleződnek, az ezeken alapuló család felbomlik; a szélsőséges individualizáció következtében a társadalmi szolidaritás helyébe az anyagi jólétet a spirituális-szellemi kiteljesedés elé helyező egyéni önmegvalósítás vágya váltja fel. Engels ap-

rólékosan számba veszi azokat a válságtüneteket, amelyek jól ismertek a kortárs kultúrkritikai irodalomból. Van egy fontos különbség: ebben az irodalomban a krízis fő okaként a globalizációt kiteljesítő technológia – a világháló az utóbbi évtizedek uralkodó metaforája – jelenik meg, de Engels érdekes módon ennek korántsem tulajdonít meghatározó szerepet. Nem lehet mindenért a technológiát okolni – mondja –, mert itt arról a kollektív lelki dinamikáról van szó, amely a különböző civilizációk életének ugyanabban a szakaszában, technikai fejlettségtől függetlenül, hasonló módon nyilvánul meg; ezért a miénkhez képest technikailag mérhetetlenül elmaradott antik civilizációnak morfológiai értelemben ugyanazokkal a krízistünetekkel kellett szembesülnie, mint a hipermodern technológiát alkalmazó jelenkorinak. Ugyanis nem a technológia szabja meg a történelem menetét, hanem a mögötte álló és azt megalapozó lelki, társadalmi és szellemi áramlatok. A technológia csak eszköz, amely a konkrét eseményeket csupán megnyírsági, nem pedig minőségi értelemben képes befolyásolni [Engels 2014: 164, 434]. Antik modernitás és a mai posztmodern vagy kései modernitás egy ciklikus történelemszemlélet alapján állva egyidejűek: a két összehasonlított civilizáció életének ugyanarról a periódusról van szó, ugyanazokkal a morfológiai jellemzőkkel. Engels híven követi a kultúrmorfológus Spenglert, azzal a lényeges különbséggel, hogy ő nagy jelentőséget tulajdonított a modern technológiának – ami nála a fausti kultúra dinamizmusának egyedülálló terméke –, olyannyira, hogy külön könyvet is szentelt a kérdésnek.

A vallás – amely a konzervatív Engelsnél ugyanúgy a legfontosabb társadalomintegráló tényező, a kulturális kohézió garanciája, mint annak idején a kultúrák spirituális attitűdjét alapvető fontosságúnak gondoló Spenglernél – legitimációs ereje mindinkább megíno, s helyébe a gazdagon burjánzó pszeudo-vallásosság különböző formái lépnek, bizonyosságként annak, hogy a szekularizáció a legkevésbé sem a Kant-féle világpolgári racionalitás számára egyengeti az utat. A hétköznapi élet egyre veszélyesebbé, kiszámíthatatlanabbá, bizonytalanabbá válik: a szabadságjogok mind kevésbé fontosak a hétköznapi ember számára: azt minden további nélkül hajlandó elcsereílni a rendért és a biztonságért, s mindinkább szimpatizál, az ezt ígérő, nyíltan demokráciaellenes politikai erőkkkel, amelyek a korrump rendszer felszámolását ígérik.

Az Európai Unió identitásválságának megoldása Engels szerint egy olyan *konzervatív forradalommal* lehetséges, amelynek már láthatóak az előjelei. Ez a kései római köztársaság válságát lezáró Augus-

tus-féle *birodalmi kompromisszum* mai viszonyokhoz igazított megisméltése révén lehetséges. Mert miben is állt Octavianus, a későbbi Augustus által kialakított principatus lényege? A kiindulópont az a felismerés volt, hogy a birodalomra növekvő Rómának egy olyan átfogó intézményrendszer-reformra van szüksége, amely egyszerre konzervatív és forradalmi. Konzervatív volt, mert társadalom-politikájával megerősítette a hagyományos értékvilágot, konszolidálta a túlzott individualizáció folytán megrendült család és a vallás pozícióit, revitalizálta a hagyományos római identitást, ugyanakkor nem esett abba a tévedésbe, ami a tradicionalista fundamentalizmus jellemzője, vagyis nem hitte, hogy lehetséges egy múltbeli helyzetet visszaállítása. Octavianus úgy hajtott végre átfogó államreformot, hogy az új hatalmi struktúrában ténylegesen az ő kezében volt a végső hatalom; miközben megtartotta a republikánus intézményeket, valójában jogköreiktől megfosztotta őket. A római polgárjog adományozásával, a szövetségi politika, a római jog körültekintő és rugalmas alkalmazásával, a helyi elitek kooptálásával elérte az újonnan megszerzett területeknek nem csupán pacifikálását, hanem betagolódásukat a kialakulóban levő Imperium Romanum struktúrájába, hosszú időre biztosítva ezzel Rómának mint a Földközi tengert és környékét uraló civilizációs birodalomnak a hegemon pozícióját a korabeli világban.

A kérdés az, hogy mit jelentene egy birodalmi kompromisszum ma, az egyre mélyülő válságtól szenvedő Európai Unió esetében. A mai európai átmenet nyilvánvalóan nem konkrét részletekben, hanem a változás dinamikájában analóg Augustus korával. Nem arról van szó – mondja Engels –, hogy római mintára császári uralmat lehetne és kellene bevezetni. A megoldás a jelenlegi Európai Unióban egy autoriter jellegű, plebisciter, vagyis választásos legitimációval bíró, átfogó, azaz a mindennapi élet minden válságos területére kiterjedő konzervatív társadalmi-politikai reform. A hagyományos család szerepének megerősítése, a keresztény egyházak társadalmi jelenlétének növelése, az aggasztó demográfiai helyzetet orvosló családpolitika, a konzervatív értékvilág propagálása, hegemon pozíciójának biztosítása [Engels 2014: 435]. A cél a globalizált ultrakapitalizmus hibrid és gyökértelen értékvilágának – multikulturalizmus, gender-ideológia, másság-kultusz stb. – kiszorítása jelenlegi mainstream-pozíciójából.

Az elaggott, üresen őrlő, formálissá vált demokrácia politikai intézményrendszerét gyökeresen át kell alakítani. Engels nem titkolja, hogy ennek egy autoriter berendezkedés lesz az eredménye. A lényeg az, hogy az univerzális ideálok által vezérelt technokrata elitnek ki kell

egyeznie a földhöz ragadt, a helyit és lokálist, az absztrakttal szemben a hús vér valóságot előnyben részesítő polgárok tömegeivel. A demokrácia jelenlegi formájában mind nemzetállami, mind pedig uniós szinten paralizálja a politikai rendszert. Nem vitás – fejtegeti Engels –, hogy az általa körvonalazott átalakítás teljességgel ellentétben áll az Unió jelenlegi, hivatalosan deklarált értékeivel, de tovább már nem odázható. Az univerzális–demokratikus ideálok és az oligarchikus–technokratikus valóság közötti egyre mélyülő szakadék az az egyre inkább elviselhetetlen ár, amelyet az Európai Unió jelenlegi formájában való fenntartásért fizetni kell. Az új politikai forma sokféle lehet; ám Engels nem titkolja, hogy olyan egyszemélyi hatalomra gondol, amelynek képviselője egyszerre képes egy centralizált, a technokrata oligarchiát megzabolázó állam működtetésére, és a választói bizalom elnyerésére egy pszeudo-plurális, intenzíven manipulált, a tényleges politikai versenyt kizáró politikai rendszer karizmatikus záróköveként. Ha valaki úgy érzi, hogy itt Engels tulajdonképpen a politológiai szakirodalomban *választásos despotizmusnak* (elective authoritarianism) nevezett szisztémát írja le, nem jár messze az igazságtól.

Az autoriter kormányzat legfontosabb feladata a közbiztonság helyreállítása, a lakosság félelemérzetének megszüntetése lesz. Sor fog kerülni a véleménynyilvánítás szabadságának korlátozására, de túl nagy sokkot ez vélhetőleg nem fog okozni, mert a terrorizmus miatt hozott intézkedések már előkészítették ehhez a terepet. Az új autoriter civilizációs birodalmi államban a polgárok részvétele a rendszeres vélemény- megkérdezésekre, afféle nyilvános konzultációkra fog korlátozódni; ezek össze lesznek kötve egy széleskörű, a szóban forgó probléma kormány által elképzelt megoldását egyedül helyesnek beállító propagandával, amelynek feladata a kormányzat céljait szolgáló közhangulat kialakítása. Ily módon biztosítható az egyébként már előre elhatározott döntések többségi igazolása. Az autoriter kormányzat ezzel azt a benyomást kelti, hogy minden fontos dologban kikéri az emberek véleményét, mert számára a legfontosabb szempont alattvalói beleegyezése, miközben a tényleges döntés jogát magának tartja fenn [Engels 2014: 455]. Ez ismét csak a hajdani, Augustus-féle principátus gyakorlatának modern viszonyokra történő átültetése: az akkori rendszer egyik fő eleme a különböző típusú népgyűlések erőteljes manipulálása és jogkörük megnyirbálása volt. Az új politikai berendezkedés fokozatosan megszabadítja az államot azoktól a demokratikus fékek-től és kontrollmechanizmusoktól, amelyek cselekvésképtelenségre és bénaságra kárhoztatták. Az eredménye egy centralizált, hatékony és

technicizált államgépezet lesz, amely sikerrel akadályozza meg, hogy a választók és az elitenk beleszóljanak a döntésekbe. Mivel a mai válság egyik legszembetűnőbb szimptomája a polgári szabadságjogok iránti nagyfokú közömbösség valószínű, hogy ez az autoriter rendszerváltás nem találkozik majd túl nagy ellenállással.

Ha azt véljük, hogy amikor Engels a tradicionális identitás újra-élesztését tűzi ki célul, a nemzetállami identitásokra gondol, akkor tévedünk. Konzervatív szemszögből – írja –, valóban ez látszik kézenfekvőnek: a nemzetállamok világának visszahozása. Ám erről szó sem lehet: ez semmit sem oldana meg a jelenlegi problémák közül, végső soron pedig kiszolgáltatná a földrészt az Európán kívüli hatalmaknak. Európa előtt két út áll: az egyik az antik görögségé – vagyis a széttagolódás és alávetettség egy külső birodalomnak – vagy az antik Rómáé. Ez a birodalomhoz vezet. Nem kétséges, hogy az utóbbit kell választani. Persze a felvilágosodás Európájának így is, úgy is vége. Az új birodalmi Európa elkerülhetetlenül katonai karakterű állam lesz, szögezi le könnyve végén a szerző, aki hű marad választott mesteréhez, Spenglerhez: a demokrácia alkonyát nála is a Caesarok kora zárja le.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Böröcz J. 2001. Bevezető. Birodalom, kolonialitás és az EU „keleti bővítése”. *Replika* november: 23–44.
- Engels, D. 2014. *Auf dem Weg ins Imperium. Die Krise der Europäischen Union und der Untergang der Römischen Republik. Historische Parallelen*. Berlin: Europa Verlag.
- Felken, D. 1988. *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*. München: Verlag C.H. Beck.
- Gilman, R. 1990. *A dekadencia, avagy egy jelző különös élete*. Fordította: Fridli Judit. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Hardt, M., Negri, A. 2000. *Empire*. Cambridge, Massachusetts–London, England: Harvard University Press.
- Juhász A., Csejtei D. 2009. *Oswald Spengler élete és filozófiája*. Máriabesnyő: Attraktor.
- Koktanek, A. M. 1968. *Oswald Spengler in seiner Zeit*. München: Verlag C.H. Beck.
- Kovács, G. 1996. A bűnös város mítosza. Oswald Spengler konzervatív városkritikája. *Pannonhalmi Szemle* 4[2]: 85–97.

- Kovács, G. 1997a. Század eleji látomás a történelem végéről. Oswald Spengler, az alkony prófétája. *2000 - Irodalmi és Társadalmi Havi Lap* 12[10]: 51–59.
- Kovács, G. 1997b. Meg akartunk szabadulni a pártoktól. Maradt egy: a legrosszabb. Oswald Spengler demokráciakritikája. *Világosság* 38[1]: 22–39.
- Lasch, C. 1995 *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York–London: Norton & Company.
- Mohler, A. 1989. *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lude, P. C. [ed.] 1980. *Spengler heute*. München: Verlag C.H.Beck.
- Spengler, O. 1937. Pessimismus? *Reden und Aufsätze von Oswald Spengler*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 63–79.
- Spengler, O. 1994. *A Nyugat alkonya I*. Fordították: Juhász Anikó, Csejtei Dezső, Simon Ferenc. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Rifkin, J. 2004. *The European Dream. How Europe's Vision of the Future is Quietly Eclipsing the American Dream*. Cambridge: Polity Press.
- Toynbee, A, 1971. *Válogatott tanulmányok*. Fordította Mesterházi Márton. Budapest: Gondolat.
- Woods, R. 1996. *The conservative revolution in the Weimar Republic*. London: Macmillan.

EURÓPA HANYATLÁSA? A MIGRÁCIÓ APOKALIPTIKUS VÍZIÓI A FRANCIA SZÉLSŐJOBBS ARGUMENTÁCIÓJÁBAN

KISS LAJOS ANDRÁS

Nyíregyházi Egyetem, Történettudományi és Filozófiai Intézet

BEVEZETÉS

Az utóbbi két évtizedben érzékelhető változás figyelhető meg az európai szélsőjobb (illetve radikálisan jobboldalinak tekintett körök) „hanyatlásirodalmában”. Amíg korábban a szovjet kommunizmust, illetve a múlt század kilencvenes éveitől elsődlegesen az *amerikai típusú globalizmust* [a cionizmussal kiegészítve] tekintették az európai identitás első számú veszélyeztetőjének, addig az utóbbi időben az iszlám migráció erősödésében látják Európa „fél évszázadon belüli megsemmisülésének” fő okát. Az identitárius mozgalom vezérfiguráinak számító Renaud Camus és Guillaume Faye az úgynevezett „nagy népességcseré” elkerülhetetlennek látszó bekövetkezését prognosztizálják. Ez azt jelenti, hogy ötven éven belül Európa hagyományos etnikai és kulturális identitása semmivé foszlik, s a muzulmán vallás, illetve az iszlám kultúra domináns helyzetbe kerül a kontinensen. Faye úgy véli, hogy túl az iszlám, illetve a tőle megkülönböztethetetlen iszlámizmus agresszív és hódító ideológiáján, a szomorú események bekövetkezéséért a legnagyobb felelősség azokat a kollaboráns európai értelmiségieket terheli, akik tudatlanságból vagy naivitásból, de képtelenek felfogni a veszély

valódi nagyságát. Hozzá hasonlóan Pascal Bruckner is a beteges önvádban látja Európa intellektuális és erkölcsi erejének hanyatlását, s szerinte ebből a pesszimista beállítódásból egyenes út vezet a kontinens iszlamizációjához. Írásomban igyekszem objektíven bemutatni Faye és Bruckner álláspontját, ugyanakkor érvelésük belső ellentmondásaira, illetve nyilvánvaló torzításaira is felhívom a figyelmet.

GUILLAUME FAYE ÉS PASCAL BRUCKNER EURÓPA ISZLÁM GYARMATOSÍTÁSÁRÓL¹

Guillaume Faye [1949-] a francia újjobboldal egyik legismertebb teoretikusa. Az 1970-es években Alain de Benoist munkatársaként a GRECE [Groupement de recherche et d'étude pour la civilisation européenne] keretein belül tevékenykedett. Később szakított a politikával, illetve az Alain Benoist vezette „Új Jobboldal” szellemiségével. Azóta rádiózásból és újságírásból él, s általában a francia szélsőjobboldal „magányos farkasaként” tartják számon.

Faye a múlt század nyolcvanas éveit követő két évtizedben különös metamorfózison ment keresztül: míg fiatalon különféle újpogány és antiszemita nézeteket hirdetett, addig a kétezres évek elejétől a francia író gondolkodásának középpontjában már a radikális iszlámellenesség áll. Újabb nyilatkozataiban és publikációiban az Izrael-barátság erősítésének deklarálása és a francia zsidóság védelmének szükségessége rendre visszatérő elemek. Továbbá Faye szorgalmazza a keresztény Európa hagyományainak védelmét, leggyakrabban mégis a francia nemzeti identitás megőrzésének harcos prófétájaként nyilatkozik meg. Stéphane François – a francia szélsőjobboldal egyik legismertebb szakértője – azon az állásponton van, hogy Guillaume Faye gondolkodását továbbra is az „blubo” [Blut und Boden] rasszista ideológiájához való hűség hatja át. François úgy látja, hogy Faye azon európai és amerikai „nordicista” körökhöz tartozik, amelyek szerint a „fehér rassz” a kihalás szélére jutott, s ennek a tragikus folyamatnak az iszlám európai térhódítása a legfontosabb katalizátora.

Ez az értékelés nem áll távol az igazságtól, hiszen Faye mind a 2000-ben *Európa gyarmatosítása – őszinte beszéd az iszlám migrá-*

¹ Az írás Faye felfogását ismertető részének nagyobb része megjelenés előtt áll a Századvég című folyóirat 2017/2 számában.

cióról címmel publikált, mind pedig a 2015-ben megjelent *Az iszlám lényege* című könyve előszavában félreérthetetlenül rögzíti pozícióját:

„Ha meg akarjuk érteni az iszlám lényegét, akkor fel kell tárnunk annak kettős logikáját, illetve az iszlám évezredek dupla DNS-ét. Másképpen fogalmazva: a totalitarizmus és dzsiháid egybefonódását, a csalással és erőszakkal működtetett, határt nem ismerő háborús logikáját. Az iszlámot megérteni először is azt jelenti, hogy az iszlám – a benne lévő gyilkos erejű belső megosztottság ellenére – egy nagy közös ellenségre koncentrált: a mi és minden más kultúra megsemmisítésre. Az iszlámot helyesen érteni tehát azt jelenti: nem létezik semmilyen különbség az iszlám és az iszlámizmus között – legfeljebb taktikai” [Faye 2015: 9].

Európa gyarmatosítása... című könyvében Faye megkülönbözteti egymástól a hajdani európai gyarmatosítást és a jelenleg zajló gyarmatosítást, amely a „harmadik világból indul ki” és célja Európa kolonizációja. Mert míg az első változat „felülről végbemenő” kolonizáció volt, addig a jelenlegit „alulról vezérelt” gyarmatosításnak kell neveznünk. A különbség ott van, hogy az európai gyarmatosítás bizonyos civilizációs előnyöket is kínált a meghódítottaknak, továbbá szinte sohasem alakította át lényegesen a harmadik világ etnikai összetételét. Miként Faye fogalmaz:

„Valójában mi egyáltalán nem »pusztítottuk el az ő kultúrájukat«, amint azt a védelmezőkként fellépő Rousseau-hívek, a jó vadember mítoszának hirdetői, továbbá az etnopluralizmus jobb és baloldali képviselői állítják. Vajon az európai megjelenése után az arab, az indiai, a kínai, az afrikai stb. kultúrák semmivé lettek? Egyáltalában nem. Nagyon is élnek és sokkal kevésbé »nyugatosodottak« és amerikanizálódtak, mint amennyire – sajnálatos módon – a szerencsétlen európai kultúrák »keletiesedtek«” [Faye 2000: 15].²

Mindezt, némileg meglepő módon, Faye azzal a megjegyzéssel egészíti ki, hogy az európai gyarmatosítás sohasem volt gazdaságilag

² Faye ezen állítását mindenképpen árnyalja, ha a spanyolok által meghódított közép- és dél-amerikai ún. prekolumbián kultúrák sorsára gondolunk. Ezt a problémát nagy empátiával és rendkívüli szaktudással vizsgálja Tzvetan Todorov [1982].

kifizetődő vállalkozás: a költségek mindig magasabbak voltak, mint a haszon. Általános módon az a tézis is megfogalmazható, hogy a Dél jelenlegi szegénysége nem a kolonizáció és a neokolonizáció következménye, hanem a volt gyarmati országok elitjének teljes inkompetenciája a bajok fő okozója, vagyis az a tény, hogy egyszerűen képtelenek megfelelően hasznosítani a birtokukban lévő hatalmas természeti erőforrásokat, és megszervezni az állami irányítás komplex feladatait. „Valamikor magam is úgy véltem, hogy az európai gyarmatosítás – profitéséből fakadóan – felelős a harmadik világ általános szegénységéért. De ez csak egy értelmiségi doxa, amitől jobb minél előbb megszabadulni” [Faye: 2000: 16].

Azonban a valamikori kolonizáció következményei manapság buherángxént ütnek vissza a nyugati világra, s elsődlegesen persze Európára. Immáron egy alulról jövő gyarmatosítás szemtanúi és áldozatai vagyunk. S ennek legjobb katalizátora az európai értelmiség „rossz lelkiismerete” és egyre erősödő mazochizmusa, mondja Faye.

A francia intellektuális jobboldal [az úgynevezett „új filozófusok”] egy másik ismertebb alakja, Pascal Bruckner, a *penitencia zsarnokságának* nevezi ezt a jelenséget, s Faye álláspontjához hasonlóan jellemzi ezt az „öngyilkos attitűdöt”. Bruckner talán valamivel nagyobb megértést mutat a harmadik világ népeinek a múltban elszenvedett sérelmei iránt, mint Faye, mert elismeri, hogy az európai hatalmak afrikai, ázsiai stb. gyarmatosításai nem nélkülözték a kegyetlen és mai szemmel nézve mindenképpen embertelennek minősíthető mozzanatokot sem, másrészt mégis arra teszi a hangsúlyt, hogy éppen a „hódítók” által képviselt értékek és eszmék járultak hozzá, hogy a harmadik világban sikerre lehessen vinni a legkülönbözőbb emancipatorikus törekvéseket. Haiti és Santo Domingo fekete rabszolgái a francia forradalmárok által megalkotott *Ember és polgár jogainak nyilatkozatára* hivatkoztak, amikor 18. század végén fellázdak a francia gyarmatosítók ellen. 1954-ben az algériai FNL [Nemzeti Felszabadító Front] vezető alakjai szinte kivétel nélkül a francia egyetemeken szívták magukba azokat a forradalmi eszméket, amelyekkel aztán a Párizs elleni felkelésüket igazolták [Bruckner 2006: 46]. Bruckner mindezt azzal egészíti ki, hogy mindenképpen különbséget kell tennünk a modern totalitárius eszmék mozgatta „huszadik századi gyarmatosítás” [fasizmus, kommunizmus] és a „hagyományos” gyarmatosítás között. Mert míg az első változat a meghódított népek kiirtását vagy legalábbis teljes elnyomását szolgálta, addig a hagyományos [európai] gyarmatosítás árnyalt megítélést érdemel. Végül is, legalábbis történelmi következményeit tekintve,

mindenképpen pozitív dolog volt, hogy Caesar legyőzte Vercingétorix seregét, mondja Bruckner, mert ennek a „vereségnek” a következtében tagozódhattak be a gallok a Római Birodalomba. Ugyanis nem lehet kétséges, mondja Bruckner, hogy ellenkező esetben őseink életét hosszú századokon át „[...] az egymással rivalizáló törzsek ezreinek durva szokásai és obskúrus kultuszai határozták volna meg.” (Bruckner 2006: 46). Bruckner szerint, ha az úgynevezett nyugati kultúrának van valamilyen specifikuma, akkor az éppen az öngyűlöltre való hajlam. Napjainkra a nyugati értelmiség önmarcangoló rítusai maguk is a fogyasztói társadalom integráns részévé váltak. „Bűnös vagyok, tehát vagyok”, hangzik a nyugati identitás alapvetése. Csakhogy a nyugati ember ahelyett, hogy megtisztulva jönne ki ebből a purifikációs gyakorlatból, inkább az auto-kannibalizmusnak adja át magát, s ebből a „mogorva gyönyörből” egyszerűen képtelen talpra állni. „A hiperkritícizmus folyamata tehát a teljes öngyűlöletnél ér véget, s csak romokat hagy maga mögött” (Bruckner 2006: 50). Hajdan az európai ember folyton folyvást a maga felsőbbrendűségét hirdette, ma viszont csak az általa elkövetett történelmi bűnöket sorolja, s magára veszi a felelősséget a világban elkövetett minden rosszért. Jankélévitch álláspontjához csatlakozva, Bruckner különbséget tesz a megbánás (repentir) és a lelki önmarcangolás (remords) között. Amíg az első magatartásforma magában rejtje a megtisztulás és a nyugodt lelkiismerettel való újakezdés lehetőségét, addig az állandó önvád, a folytonos penitenciagyakorlás a személyiség széteséséhez vezet (egyéni és kollektív értelemben egyaránt). Ez a destruktív magatartásforma aztán az Európa iszlamizációjához való rendkívül óvatos értelmiségi hozzáállásban bosszulja meg magát.

Bruckner ugyan kevésbé élesen fogalmaz, mint Faye, de ő is alapvető különbséget lát a három monoteista világvallás (vagyis egyrészt a zsidó és a keresztény, másrészt az iszlám) modernizációs potenciálja között. Mert az ugyan igaz, hogy például a kereszténység a maga kétezer éves történelme során rendkívüli bűnöket követett el. Gondoljunk III. Ince pápa rendeletére, amelyben az albígensék teljes megsemmisítésére utasította a csapatait. [„Öljétek meg őket, majd az Isten kiválasztja az ártatlanokat” – állítólag így hangzott a pápa parancsa.] Sokan ezt az akciót tekintik az első tudatosan megszervezett európai népirtásnak. Vagy utalhatunk a Vatikán meglehetősen ellentmondásos magatartására a náci népirtásokkal kapcsolatban. Ez természetesen mind igaz, csak hogy a kereszténység, a keresztény egyházak képesek voltak arra, hogy szembenézzenek az általuk egykor elkövetett bűnökkel, elismerték a felelősségüket, és többször is bocsánatot kértek a múltban

elkövetett gonosz tettekért. A reneszánsz és a humanista eszmék hatására a keresztény felekezetek végül is hajlandóak voltak az evangéliumok pacifikált szellemében átértelmezni a hajdan igencsak harcias térítő gyakorlatukat, és a más vallásúakkal szemben megmutatkozó intoleranciájukat fokozatosan az együttműködés szelleme váltotta fel. Az effajta penitencia és önkorrekciós képesség nem jellemző az iszlámra. Rómában már vannak mecsetek, de találkozhatunk-e keresztény templomokkal Mekkában, Rijadban vagy éppen Dzsiddában? – teszi fel a kérdést Bruckner. „Vajon nem jobb-e muzulmánok lenni Düsseldorfban vagy Párizsban, mint kereszténynek Kairóban vagy Karacsiban?” [Bruckner 2006: 62]. Franciaországban vagy bármely más európai szekuláris országban naponta tanúi vagyunk a zsidó-kereszténység neveltségessé tételének, a pápa vagy éppen a Dalai Láma kicsúfolásának. Ugyanakkor az iszlám, valamilyen rejtélyes okból, abszolút védettséget élvez. Még az iszlám fundamentalizmus felettébb óvatosan megfogalmazott kritikájának is azonnal az iszlamofóbia vádjával kell szembesülnie. [Bruckner mindezt azzal egészíti ki, hogy az Egyesült Államokban azért nem egészen ez a helyzet. Ott tudniillik azok a zsidó és keresztény integrista csoportok, amelyek az iszlámhoz kísértetiesen hasonló groteszk nézeteket hirdetnek, ugyancsak élvezik a mindenkori amerikai kormányzat különleges védelmét.] Bruckner továbbá megemlíti azt a Franciaországban nagy vihart kiváltott eseményt, amikor a kétezres évek elején a franciaországi iszlám szervezetek követelték, hogy tiltsák be Voltaire *Mohamed, a próféta* című darabjának színházi előadását. [Csak szoros rendőrségi védelem mellett tudták bemutatni a darabot, amely a hozzáértők szerint ugyan csekély esztétikai értékkel rendelkezik, de felettébb hatásos eszközökkel leplezi le a vallási fanatizmus és intolerancia káros következményeit.] Az iszlamofóbia vádja csak arra jó, hogy végképp ellehetetlenítse azokat a reformista köröket, amelyek megpróbálják a modern polgári demokrácia értékeit és az iszlám elveit összhangba hozni.

„Az iszlám belső kritikája egyáltalán nem reakciós. Éppen ellenkezőleg, ez az egyedüli progresszív attitűd, mert lehetővé teszi, hogy millió és millió muzulmán – legyenek reformátorok vagy éppen liberálisok – békésen gyakorolhassák a hitüket, s ne kelljen doktriner és elavult dogmák alatt szenvedniük. Ők azok, akik száműzni szeretnék a megkövezés és a feleség kitesztés barbár szokásait, elutasítják a poligámiát, a körülmetélést, s hajlandók hermeneutikai kritikának alávetni a Koránt, és kihúzni belőle a zsidók, a kereszt-

tények, a homoszexuálisok, a kitértek és a hitetlenek megölésére felszólító verseket” [Bruckner 2006: 62–63].

Bruckner egyébként név szerint is megemlíti néhány, Franciaországban tevékenykedő reformista iszlám tudóst [Fetih Benslam, Mohammed Arkoun stb.], akik az életüket kockáztatják [elsősorban is a köztük lévő nők], mert szembe mernek szállni a megkövesedett hittételekkel, s azok befolyásos képviselőivel.

S most szeretnék újra visszatérni Guillaume Faye iszlámkritikájának ismertetéséhez, amely sokkal engesztelhetetlenebb, mint az imént vázolt Bruckner-féle „kompromisszum-kész” álláspont. Faye úgy fogalmaz, hogy az iszlám egy differenciálatlan blokk, azaz valódi belső különbségeket nélkülöző látszatvallás, amely lényegét tekintve totalitárius és kolonialista ideológia – vallási köntösbe öltöztetve. Az európai entellektüelek egyik legnagyobb tévedése, mondja Faye, hogy akár tudatlanságból, akár az ún. politikai korrektség imperatívuszának engedelmességgel, de mindenképpen félreismerik az iszlám természetét, és alábecsülik a belőle származó fenyegetéseket. Ráadásul a nyugati fordítások rendre megszépítik a Korán üzenetét, hogy elrejtésük annak valódi tartalmát. [Alapesetben klasszikus arab nyelven, azaz Allah nyelvén kellene egy muzulmánoknak a Koránt olvasnia.] Továbbá: amíg a kereszténység a Biblia mellett hatalmas – többé-kevésbé egységes – kanonikus szöveggel, illetve teológiai „háttérodalommal” rendelkezik, addig az iszlámban ennek nyomát sem leljük. Éppen ezért nevezhette François-Xavier Robert „*blokkolt*” vallásnak az iszlámot, hiszen az iszlámban Mohamed volt az, aki kimondta az „utolsó szót”; ettől kezdve minden további interpretáció csakis hamisítás lehet. „Az iszlám tehát meg van győződve a maga igazságáról, és soha semmilyen kétséget nem támaszt ennek érvényessége felől. Teljesen idegen számára a kartézianus kételkedés, illetve minden önmagára irányuló kritikai szellem, ellentétben más vallásokkal és filozófiai rendszerekkel” [Faye 2015: 23].

Faye álláspontjához visszatérve, azt lehet mondani, hogy lényegében ugyanazokat az érveket sorolja fel a keresztény egyházak önkorrekciós teljesítményével kapcsolatban, mint amelyeket Pascal Bruckner kapcsán már magam is megemlítettem. Tény, mondja Faye, hogy a katolikus egyház évszázadokon keresztül úgyszólván hivatalos álláspontjának tekintette az antijudaizmust [de nem az antiszemitizmust!], és bizonyos mértékig az egész zsidó népet felelőssé tette Jézus keresztre feszítéséért. Azonban mára mindez teljesen megváltozott; a

katolikus egyház belátta tévedését és megkövette a zsidóságot. Ezzel szemben az iszlám képtelen bármilyen önkorrekcióna. A muzulmán teológusok nem hajlandók semmiféle kompromisszumra: a keresztényeket és zsidókat hitetleneknek tekintik, és ezzel együtt a *Saríá* [isteni törvény] értelmében alacsonyabb rendű lényekként kezelik őket. [Nemritkán a hitetlenek közé sorolják azokat is, akik az iszlám egy olyan valóban bensőséges és intellektuális változatához kötődnek, mint amilyen a szúfizmus.]³

Faye vitatja Hannah Arendt totalitarizmus-könyvének alapvetését, amely szerint a totalitarizmus egy modern, 20. századi fenomén, amely az elnyomás eredeti – azaz a premodern zsarnoki rendszerektől radikálisan eltérő – formáját hozta létre. Faye szerint az iszlám zsarnokság a totális rendszerek szinte minden olyan összetevőjével rendelkezik, amelyeket eddig a nemzeti szocializmussal, a fasiszta rendszerekkel és az általa „kommunizmusnak” nevezett „létezett szocializmussal” szokás összefüggésbe hozni. A szerző tizenkét pontban gyűjti össze az „iszlám totalitarizmus” jellemzőit, amelyekből én itt és most csak néhányat szeretnék kiemelni. 1. A Hit és a Törvény konfúziója a *Saríjában*. 2. Az eretnekek és a más vallásra áttért muzulmánok kriminalizálása. 3. Az emberiség egészére kiterjedő erőszakos térítés [csakúgy, mint trockisták esetében, akik világméretűvé szándékozták tenni a szocialista/kommunista rendet]. 4. Minden – a Koránnak ellentmondó – megnyilatkozás, írásmű vagy kutatás szigorú tiltása [gondoljunk a szovjet kommunizmus „liszenkoizmusára”, illetve minden más, a rendszerrel szemben kritikus megnyilatkozás betiltására]. Végezetül: 5. A Korán-

³ A 19. század végén az orosz filozófus, Vlagyimir Szolovjov, *A három erő* című előadásában hasonló gondolatokat fogalmaz meg az iszlámról. „Ami a muzulmán Keletet illeti, nem férhet hozzá semmi kétség, hogy ez az első erő, tehát a kirekesztő egység hatása alatt áll. Ott minden a vallás kizárólagosságának van alávetve, és emellett éppen maga ez a vallás a leginkább kirekesztő, mivel tagadja a másság minden formáját, és szemben áll minden individualizmussal. Az iszlámban az Isten abszolút despotaként van jelen, aki saját önkénye szerint alkotta meg a világot és az embereket, akik lényegében csak vak eszközök a kezében; ennek a világnak az egyedüli léttörvénye maga a despota önkénye [...]. A társadalmiság szférájában az iszlám nem ismer különbséget az egyház, az állam és a tulajdonképpen civil szervezetek, illetve a helyi öngazgatás [zemsztvo] között. A muzulmánosság társadalomtестe egy zárt, differenciátlan tömeget képez, amely fölött a despota trónol, egyesítve magában a legmagasabb egyházi és világi méltóságot” [Szolovjov 1999/7: 11, ford. Kiss Lajos András]

nak mint alapszövegnek a szakralizálása és idealizálása [hasonlóan a Hitler *Mein Kampf*ához és Marx *Tőkésjéhez*]. Sőt, Faye az iszlámot még a „kommunizmusnál” is rosszabb „politikai rendszernek” tekinti, mivel – Karl Popper fogalmával élve – egyszerűen *cáfolhatatlan*. Az egykori kelet-európai szocializmusok esetében világossá vált, hogy a tények látványosan *megcáfolták* azokat az „óvatlanul elkövetett” gazdasági és szociális predikciókat, miszerint „majd ekkor meg akkor” utolériék és meghaladják a kapitalizmust. Az iszlámot nem fenyegetik effajta veszélyek. A Koránt, hasonlóan más vallási dogmákhoz, egyszerűen nem lehet megcáfolni, mivel egyáltalán nem érdeklik a tények [Faye 2015: 42].⁴ Kétségtelen, Faye a nemzeti szocializmus/kommunizmus/iszlám hármaskombinációban nemcsak a hasonlóságokat hangsúlyozza, hanem olykor a különbségeket is elismeri. Például azt, hogy az iszlám és a kommunizmus nem rasszista, mert mindkettő az egységes emberi fajban gondolkodik. Ámbár, mondja a szerző, a gyakorlatban az iszlám mégis rasszista nézeteknek ad hangot, s főképpen a fehér rassz „európai jelenlétével” nincs kibékülve. Faye annyit hajlandó elismerni, hogy az Európában élő muzulmán értelmiségiek között vannak olyanok, akik azt állítják, hogy létezik „moderált”, „békés” és „demokratikus” iszlám is, amely visszautasítja a fundamentalizmust. Ezek egyike az író és filmrendező Mohamed Sifaoui, aki néhány más muzulmán értelmiségi társaságában hisz egy „demokratikus”, az európai demokráciákkal kompatibilis iszlám magvalósíthatóságában. Faye mindezt a következőképpen kommentálja:

„Egy megreformált iszlám? Egy új iszlám? A probléma az, hogy van egy létező iszlám, amelynek fő eszméi nagyon világosan megtalálhatók a Koránban, amely se nem demokratikus, se nem békés, se nem toleráns. Mohamed Sifaoui, hasonlóan néhány bátor muzulmánhoz, akik tragikus helyzetben vívják harcukat, mert olyan te-

⁴ Faye könyvének utolsó fejezete egy glosszárrium, amelyben a szerző egy tucatnyi – az utóbbi fél évezred európai gondolkodóinak és íróinak tollából származó – idézetet gyűjtött össze, amelyek mindegyike az iszlám „totalitárius” és „embertelen” jellegét hivatott bizonyítani. Idézi például Ernest Renant, aki szerint „az iszlám megveti a tudományt, és elnyomja a civil társadalmat. Ez nem más, mint egy olyan elképesztő primitívizmus, amely beszűkíti az agyat, elzárja előtte minden finom különbség felismerésnek lehetőségét, a racionális kutatást és a finomabb érzelmeket. A mindezt egy örök érvényű tautológia nevében teszi: az Isten az Isten”. Idézi [Faye 2015: 318].

repen küzdenek, amelyből egyszerűen nincs kiút. Ezek az emberek egy illúzió foglyai, álmodozó értelmiségiek” [Faye 2015: 62].

A moderált muzulmánok azokra a rejtőzködő kommunistákra emlékeztetnek, mondja a szerző, akik kalkulált hipokrizisből, esetleg őszinte hitből azt képzelik, hogy demokratikus diktatúrát is lehetséges felépíteni. Csakhogy „egy moderált, demokratikus és feminista iszlám ugyanolyan fából vaskarika, mint a filozemita náciizmus, a nacionalista kozmopolitizmus vagy a marxista liberalizmus” [Faye 2015: 63].⁵

Az elméleti alapvetést követően Faye Franciaország és Európa iszlamizációjának konkrétabb kérdéseit vizsgálja, illetve a „kollaboráció versus ellenállás” lehetőségeit mutatja be, jórészt ismert nyugat-európai entellektüelek és politikusok nyilatkozatait és magatartásformáit görcső alá véve.

Franciaország, illetve Európa iszlám meghódítását a „leopárdbőr” hasonlattal mutatja be a szerző. Azaz az iszlám közösségek „foltjai” egyre sűrűsödnek a kontinensen, illetve folyton nagyobbakra nőnek, míg végül az egész bőrfelület „iszlámszínűvé” válik. Faye idézi Hassan al-Banna [ő volt az 1920-as években az iszlám testvériség megalapítója] szavait, miszerint: „Először muzulmán egyéneket, aztán muzulmán családokat, majd muzulmán népet, ezt követően muzulmán kormányzatot, végül pedig muzulmán nemzetet kell létrehoznunk” [Faye 2015: 78–79].⁶ Hassan al-Banna unokája, aki a franciaországi iszlám

⁵ Mint azt korábban már jeleztem, jelen írásban nincs lehetőségem arra, hogy részletesebben kitérjek az általam bemutatott szerzők álláspontjának gyenge pontjaira. De Faye eszmefuttatásához kapcsolódóan egy rövid reflexiót most mégis megengedek magamnak. Idézni szeretném az úgynevezett felvilágosult iszlám egyik legismertebb képviselőjének tekintett Georges Corm azon megjegyzését, amely a Nyugat-Kelet kulturális oppozíció leegyszerűsítő és tarthatatlan megnyilvánulásait érinti. Az európai értelmiségiek közül sokan voltak (és vannak) olyanok, mondja Corm, akik szerint „a Kelet állítólag misztikus, irracionális és erőszakos; a Nyugat ellenben racionális, laikus, technicizált, materialista és demokratikus. Röviden: a Kelet egyszerűen a barbárság megtestesülése a Nyugat szemében. Persze a Kelet sem marad adós. A keletiek számára meg éppen a Nyugat a barbárság par excellence földje, egy lélek és vallás nélküli kontinens, ahol mindent a kalkulatív szellem ereje mozgat [...]” [Corm 2002: 27].

⁶ Az idézet utolsó eleme, hogy tudniillik „muzulmán nemzetet” kell létrehozni, meglehetősen problematikus. Hiszen például Roger Scruton, az ismert konzervatív brit filozófus, *A nemzetek szükségességéről* című könyvében éppen azt veti az iszlám vallás szemére, hogy – ellentétben a kereszténységgel – egyszerűen nem létezőnek tekinti a nemzeti identitást (vö. Scruton 2005: 86–120).

fundamentalizmus egyik legismertebb képviselője, úgyszintén az „intelligens szakaszolás” apostola. Eszerint Európa iszlamizációját három szakaszban kell végrehajtani. Az *első szakaszt* a „lehajtott fej” politikája jellemzi. Ekkor az iszlám még rendkívül diszkrétnek mutatkozik; leginkább a gazdagabb szunnita államok lobbiját felhasználva az intézmények sokaságát igyekszik létrehozni. Ez a *Dar al-Suhr*, azaz a fegyverszünet időszaka, amikor az iszlám a mosolygós és szimpatikus arcát mutatja.⁷ A *második szakasz* már a megerősödött iszlám időszaka, amikor bizonyos zónákban a muzulmán bevándorlók kerülnek többségbe. Ilyenkor rögvest tiltakoznak az iszlamofóbia és az állítólagosan őket sújtó megkülönböztetések ellen. Egyidejűleg megkezdődik a *dzsiháid* időszaka, amelyben a terrorizmus és a nyílt erőszak kombinálódik a „rasszista európai kultúra” elleni vádaskodásokkal. Ez a *Dar al-Arb*, a háború és az uralom ideje, amely évről évre erősödő nyomást jelent a befogadó országok kultúrájára és intézményeire. A *harmadik szakaszban* már egyértelműen bebizonyosodik az iszlám taktika eredményessége, vagyis hogy a 21. század végére Európa végérvényesen behódol az iszlámnak – köszönhetően az európai entellektüelek gyávaságának, az emberjogi mitológiára fixált szűklátókörűségüknek, amit csak súlyosbít az európai országok „őslakosságának” egyelőre megállíthatatlan demográfiai hanyatlása.

Talán első pillanatra meghökkentő, de Faye szemében elsősorban az úgynevezett „mérsékelt iszlám képviselői” a legveszélyesebbek, akik „krokodilkönnyeket hullatva” olykor elítélik az terroristák egy-egy véres akcióját, de mindezt tiszta számításból teszik: „még nem vagyunk elég erősek ahhoz, hogy megmutassuk valódi természetünket, most még úgy kell tennünk, mintha őszintén elfogadnánk a nyugati demokráciák játékszabályait.” Jómagam nem vállalkoznék arra, hogy az imént említett deklarációban teljes bizonyossággal elkülönítsem egymástól az áldozatokkal való őszinte együttérzést és a tisztán csak számító képmutatást. Mindazonáltal Faye azt a tényt is megemlíti könyve egy másik helyén, hogy például a 2002-ben világszerte elkövetett tízezer iszlamista terrorakció harmincezer halálos áldozatának nagyobb része

⁷ Faye szerint az arab nyelvben igazából csak a „fegyverszünet/háború”, de nem a „béke/háború” oppozíciós fogalmak léteznek. Vagyis az iszlám számára csak addig a pillanatig van értelme a békének, amíg ellenfeleinél gyengébbnek érzi magát. Ha már megerősödött vagy legalábbis erősnek érzi magát, akkor már rögvest a háború időszaka következik. [Hogy ez így van vagy sem, jómagam nem igen tudom megítélni.]

– több mint hatvan százaléuk – az iszlám államok [például Afganisztán, Irak, Pakisztán] ugyancsak muzulmán hitű polgárai közül került ki. Mivel Faye maga is gyakorolta a náciizmussal egyenértékű eszmerendszernek tekinti az iszlám vallást, az „iszlám védelmében” a következő hasonlattal szeretnék élni: olyan ez, mintha a náci népiértés áldozatainak többsége nem is zsidók vagy más „alacsonyabb rendűnek ítélt népek” [pl. szlávok] közül került volna ki, hanem az úgynevezett árja népek álltak volna a népiértés célkeresztjében...

Faye-t elsősorban tehát nem az iszlám terrorizmus riasztja, hanem leginkább a lassan, de biztosan eszkalálódó lakosságcsere tölti el a szorongással, amely végső soron azt jelenti, hogy a 21. század végére – legalábbis a szerző számításai szerint – a törzsökös franciák kisebbségbe szorulnak saját hazájukban.

Faye úgy látja, hogy a francia értelmiséget két csoportra lehet osztani, mégpedig aszerint, hogy elősegítik vagy hátráltatják ezt a folyamatot. Vannak tehát a *kollaboránsok* és az *ellenállók*. A kollaboránsok *első csoportját* a *baloldali oligarchák* alkotják; ide tartozik a médiaértelmiség döntő része, a különféle jogvédő és civil szervezetek, a párizsi trockisták stb. Nem titkolt céljuk a francia nemzeti és általában véve az európai kulturális identitás széttúzása. Ezek a csoportok teljesen érzéketlenek a bizarr álláspontjuk belső ellentmondásaira, például arra, hogy miként képviselhet valaki egyszerre pro-iszlám álláspontot, s lehet ezzel párhuzamosan radikális feminista vagy éppen harcos cionista. A *második csoportot* a neonáci és antiszemita nézeteket képviselők alkotják, akik úgy mond az európai identitást védik [iszlám segítséggel!?] az „amerikai/cionista nyomulással” szemben. A *harmadik csoportba* azok a *hasznos idioták* tartoznak, akik általában a nagy „polgári humanista” eszmények nevében állnak ki az iszlám mellett. Továbbá azok a *naiv katolikusok*, akik felebaráti szeretettől túlfűtve legszívesebben még a gyilkosaikat is keblükre ölelnék.⁸

Az iszlám kolonizációnak ellenálló erőket viszont már nem három, hanem négy, egymástól nagyon különböző csoportba sorolja be a szerző. Az ellenállók *első csoportjába* az *identitárius mozgalmak* tagjai tartoznak. Jórészt a Nemzeti Front körül tömörülő szervezetek képezik az ellenállás „kemény magját”, noha sok kérdésben egymástól meglehetősen távol eső álláspontot képviselnek. A *második csoport* azokból a baloldali gyökerű entellektüelekből áll, akiket autonóm vagy disszidens gondolkodóknak szokás nevezni. Ilyen például az „új filozófusok” egyik

⁸ Faye Alain Juppé-t és Nathalie Kosciusko Morizet-et említi meg név szerint.

legismertebb alakja, Pascal Bruckner, továbbá Alain Finkielkraut, illetve Eric Zemmour. Ezek az entellektüelek nem hajlandók szolgálai módon alávetni magukat az uralkodó PC-ideológiának. Az ellenállók *harmadik csoportja* a francia zsidóközösségek [legalábbis ezek egy részének] tagjaiból kerül ki. Ők nagyon jól megértették, hogy távlataiban mekkora veszélyt jelent rájuk Franciaország és Európa fokozódó iszlamizációja, és bátran felvállalják a konfliktust a zsidóközösségek azon tagjaival, akik erről a veszélyről nem akarnak tudomást venni. Végül létezik egy *negyedik csoportja* is az ellenállóknak, mondja a szerző, amely jórészt a felvilágosult és az európai szellem iránt fogékony kisszámú muzulmán értelmiségiekből rekrutálódott. Értelmszerűen sok nő van közöttük, hiszen leginkább ők szenvednek az iszlám diszkriminatív gyakorlatától.

Az ellenállásnak azonban nem jók az esélyei, mondja Faye. Egyrészt azért, mert nagy hagyományai vannak egy „különös francia betegségnek”, amelyet *kollaborációra való hajlamnak* nevez a szerző. A nácikkal együttműködő Maréchal Pétain-t, illetve az egykori Szovjetuniót szinte mindig feltétel nélkül támogató és hajdan nagy befolyással rendelkező Francia Kommunista Pártot tekinti Faye a francia történelem legnagyobb kollaboránsainak. „A totalitárius rezsimekkel való különös szimpátia az – legyen szó a náciokról, kommunistákról vagy iszlamistákról –, amit én a francia mentalitás vírusának tekintek. Az újabb történelem tanúsága szerint leginkább a baloldal fogékonyabb erre. Külön társadalomtörténeti kutatást kellene szentelni e kérdés vizsgálatának” [Faye 2015: 117].

Azt azért nem gondolnám, hogy a francia jellemben lenne valamilyen rendkívüli, az átlagot meghaladó, *szignifikáns kollaborációs hajlam*. Inkább Faye pesszimizmusából fakad ennek feltételezése, amelyet csak megerősít könyve zárófejezete, amelyben felettébb komor víziókat vázol fel arra nézve, hogy miként alakul a következő húsz-harminc esztendő francia és európai történelme. Mindezt egy lehetséges harmadik világháború [TGM – azaz Troisième guerre mondiale] keretébe illeszti. Az események katalizátora az iszlám fundamentalizmus lesz, amely geopolitikai és etnikai konfliktusok sokaságát idézi elő a világban. Amíg Eric Zemmour optimista a jövőt illetően, s azt mondja, hogy a „végén a franciák úgyis győzni fognak”, addig Guillaume Faye lakonikus válasza így hangzik: „Qui vivra verra”, azaz, aki megéri, majd meglátja.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bruckner, P. 2006. *La Tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*. Paris: Éditions Grasset.
- Corm, G. 2005. *Orient-Occident, La fracture imaginaire*. Paris: Éditions La Découverte.
- Faye, G. 2000. *La colonisation de l'Europe. Discours vrai sur l'immigration et l'islam*. Paris: Éncre. [Internetes kiadás].
- Faye, G. 2015. *Comprendre l'islam*. Paris: Éditions Tatamis.
- Scruton, R. 2005. *A nemzetek szükségességéről*. Budapest: Helikon Kiadó.
- Szolovjov, VI. 1999. A három erő. *Napút 7*: 10–19. Ford. Kiss Lajos András.
- Todorov, T. 1982. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Éditions du Seuil.

A „POPULISTA FORDULAT” – ILLÚZIÓINK TÜKRÉBEN KÖZELÍTÉS JÜRGEN HABERMAS KORDIAGNÓZISÁHOZ*

SZÜCS LÁSZLÓ GERGELY

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont,
Filozófiai Intézet, *Budapest*

BEVEZETÉS

Dolgozatomban Jürgen Habermas jelenkorról szóló politikai diagnózisát kívánom körvonalazni, különösen a 2016-os világpolitikai események tükrében. E diagnózis felvázolásához a *Blätter für deutsche und internationale Politik*-ban megjelent *Für eine demokratische Polarisierung. Wie man dem Rechtspopulismus den Boden entzieht* című, Habermas-szal készített interjút fogom a figyelmem középpontjába állítani, melyben a megelőző év politikai eseményeiről, elsősorban a Brexit-népszavazásról és Trump elnökké választásáról kérdezik a filozófust. Műfaji sajátosságok miatt – nem tudományos esszéről, hanem interjúról van szó – nem fogok egységes és szigorúan tudományos igényű kordiagnózishoz elérni, ugyanakkor jelezni szeretném a megjelenő gondolatmenet filozófiai relevanciáját. E cél eléréséhez egyetlen fogalom: a populizmus fogalma felől közelítek a szöveghez, és meg-

* A tanulmány megírását az MTA Prémium Posztdoktori Kutató Program támogatta.

vizsgálom, releváns politikakritikát alkotunk-e, ha az új jelenségeket a populizmus térhódításaként írjuk le.

Két eltérő gondolkodású szerző felől közelíték Habermas gondolatmenetéhez. Az egyik Jan-Werner Müller, a Princeton Egyetem professzora, aki sokat merít Habermas életművéből, és akinek 2016-ban jelent meg a nagy vitákat kiváltó *Was ist Populismus?* című könyve. Müller elemzésének perspektívájából azt a kérdést szegeztem Habermasnak: rendelkezünk-e politikai elemzésekre alkalmas, egységes populizmus-fogalommal? A másik szerző a 2009-ben elhunyt liberális szociológus, Ralf Dahrendorf, akinek nagyhatású történelmi jóslata szerint a 21. század az autoriter rezsimek virágkorát fogja magával hozni. Dahrendorf szempontjából [rá is utalnak a szóban forgó Habermas-interjúban] az a kérdésem, beszélhetünk-e olyan történelmi szükségszerűségről vagy legalábbis történelmi mechanizmusról, amelyek az autoriter vezérek és a populista retorika előretörését történetileg determinálja.

Az említett Habermas-interjú 2016 őszén jelent meg. Ekkorra vált nyilvánvalóvá, hogy új kihívások előtt állnak azok a politikai aktorok, akik a polgári demokrácia intézményrendszerének regenerációjában bíznak. A Brexit népszavazást egy érzelmileg túlfűtött, irracionális retorika dominálta. Az Egyesült Államokban Donald Trump személyében olyan elnököt választottak, aki kétes üzleteiről híres és aki a kampányban a vallási, etnikai vagy nemi diszkrimináció kelléktárának használatától sem riadt vissza. Az autoriter vezetési stílusáról ismert Putin ugyanebben az évben megerősítette Oroszország pozícióit a világpolitikában. Erdogan török elnök egy sikertelen puccskísérlet után még erőteljesebben központosította hatalmát, és óriási tiszogatásba kezdett. Az Európai Unió ugyanekkor nem tudta megakadályozni, hogy Kelet-Európában jelentős lépések történjenek egy illiberális pólus kiépítése felé [Müller 2016a]. Az osztrák elnökválasztáson pedig a szélsőjobboldali jelölt sokáig fej-fej mellett haladt a zöldek végül győzelmet arató jelöltjével.

Az események egyidejűsége azt sugallja, hogy valami új dolog történik a világban, amelynek leírásánál, megértésénél nem támaszkodhatunk bejáratott fogalmainkra és gondolati sémáinkra. A mérsékelt baloldali teoretikusoknak és politikusoknak be kell látniuk, hogy egy jövőbeli cselekvési terv felvázolásának ideális esetben jól megalapozott kordiagnózisba kellene ágyazódnia, e diagnózisok azonban még igen képlékenyek. A jelenségekhez több szerző a „populizmus” fogalmán keresztül közelít. E gondolatmeneteket követve azonban azt a problémát

sem hessegethetjük el, hogy a fogalom nem racionális vitákban vagy a képviselőinek pozitív önjellemzésében nyert definíciót. Mindig felmerül tehát a gyanú, hogy egymással össze nem kapcsolható jelenségek leírására használjuk vagy túl rugalmasan alkalmazzuk a politikai ellenfelek megbélyegzésére.

A „POPULIZMUS” MINT IDEÁLTÍPUS

Jan-Werner Müller 2016-os esszéjében [Müller 2016b] azonban amellett érvel, hogy igenis megalkotható a „populista politika” ideáltípusa.¹ Müller szerint a populizmus fogalma létező gyakorlatokhoz kapcsolódik, a populista politikusok számos helyen [pl. Oroszországban, Törökországban, kelet-európai és dél-amerikai országokban] működőképes és stabil rendszert tudtak kiépíteni, amely a középosztály jelentős részének támogatását is bírja. Úgy gondolja tehát, hogy e bejáratott rendszerek tanulmányozásával megvilágíthatók a nemzeti jellegzeteségeken túlmutató közös stratégiák.

Müller kiindulópontja szerint a demokratikus rendszerekben a politikai döntések a „népakarat” nehezen definiálható fogalma felől nyernek legitimitást. Keserű történeti tapasztalatok mutatják, hogy a demokratikus jogállam akkor őrizheti meg nyitottságát, ha teret enged a politikai közösség határaitól, a „néphez tartozás” kritériumairól szóló vitáknak, ha mindig újra lehet gondolni, mik a „közös akaratformálás” elfogadható módjai. A populizmus a retorika szintjén nem antidemokratikus és egy korlátozott nyilvánosságban azt képviseli, hogy a legitimitáció forrása a népszuverenitás. A politikai közösség és a közös akarat mibenlétéről szóló vitákat megkerülve azonban azt hirdeti, hogy a szuverén nép határai evidensek, így „akaratának” megszületése sem kiegyensúlyozott eljárásokhoz [pl. vitához] kötődik, hanem kézzelfoghatóan adott. Ilyen evidencia hiányában azonban a legitimitáció alapját a nép egy kezdettől fogva átmoralizált fogalmához kapcsolja. A lojalitás-szerzés fontos eleme, hogy [ellentétben a totális diktatúrák eljárásá-

¹ A populizmus fogalmának alkalmazhatóságát, annak korlátait vizsgáló kutatók egy része kevésbé bízik a közös ismertetőjegyek megállapításának lehetőségében, így azokból a mozgalmakból indul ki, melynek képviselői pozitív értelemben tartották magukat populistáknak [pl. az agrármozgalmak képviselői], és ebből a perspektívából vizsgálják, hogy van-e bármilyen közös vonás a történeti értelemben vett „populista mozgalmak” és a ma populistának bélyegzett politikusok között. [vö. Kovács: 2009]

val] a „belső ellenségeket” korlátok között beengedi a politikai arénába, hiszen a nép morális fogalma mindig csak az állandóan jelenlévő, az autentikus akaratot belülről bomlasztó „gonoszhoz” viszonyítva nyeri el karakterét [Nebelin 2016]. Ez a stratégia határozza meg a populisták kormányzati stílusát, amelynek legfontosabb elemei: az eljárások méltányosságát és a pluralizmust biztosító intézmények elfoglalása, a politikai aréna szereplőinek polarizálása, a politikai riválisok vagy a civil társadalom ellenségévé stilizálása, a politikai vélemények erős átморalizálása.

A populizmus – annak ellenére, hogy a népfelség egy beszűkült eszméjének közvetítésére építi legitimitását – messze nem rokonítható a közvetlen demokráciával, és jellegzetesen a képviseleti demokrácia kiüresített intézményrendszerén élőködik. Ezen belül építhető föl a nyilvánosság előtt az a fikció, hogy a „nép valódi képviselői” és a „gyarmatosítók ügynökei” küzdenek egymással a politikában. Ezt tovább gondolva az a Trump és mások által hangoztatott gondolat is elhárítható, hogy a populistának bélyegzett politikusok felemelkedésével a politika pusztán eredeti formájához tér vissza. Valójában nem a politika „normál működésmódját”, sokkal inkább válságos – háborús vagy forradalmi – időszakait jellemzi, ha a döntéshozó jórészt nem az intézményekbe vetett bizalomból szerzi meg a döntések végrehajtásához szükséges lojalitást, hanem egy primitív ellenségkép napirenden tartására és anyagi javak közvetlen kilátásba helyezésére, az úgynevezett „tömegklientúra” kiépítésére alapozza azt. Jan-Werner Müller gondolatmenetének nézőpontjából az a kérdés adódik, hogy nem érdemes-e az új jelenségeket [a fogalom köznapi használatában rejlő értéktelítettség ellenére] a populizmus fogalma felől is értelmezni, amennyiben a lojalitás megszerzésének sajátos formáit és az ebből következő antipluralista politikai cselekvést értjük rajta.

AUTORITER 21. SZÁZAD?

E kérdésre még visszatérek. Egy lehetséges kordiagnózis felvázolásához azonban azokat a strukturális feltételeket is ismernünk kell, amelyek között az új politikai formációk felemelkedhettek. Ralf Dahrendorf egy 1997-es cikkében azokat a lehetséges pozitív és negatív hatásokat összegzi, amelyek a globalizáció a társadalomban okoz [Dahrendorf 1997]. Dahrendorf sok szempontból nem pesszimista gondolkodó, úgy véli, hogy a tőke határok nélküli szabad áramlása pozitív hatással is együttjárhat: tudás, innováció jelenhet meg a világnak

olyan részein, ahol erre korábban esély sem volt. Úgy gondolja azonban, hogy a globalizáció drasztikus átalakulásokhoz vezet a nyugati társadalmakban. Az átalakulásokat döntően két oldalról mutatja be: a globális gazdaság munkaerőpiacra és a társadalomszerkezetre történő hatásán, valamint a demokratikus döntéshozatali mechanizmusban okozott változásokon keresztül. Dahrendorf szerint a globális gazdasági tér létrejötte után sokkal kevesebb vállalkozásra és emberi munkára van szükség az élethez szükséges dolgok gazdaságos előállításához, illetve szolgáltatások megteremtéséhez. A globális piacon versengő nagyvállalatok ezáltal élet-halál harcra kényszerülnek, melynek során csökkenteniük kell a munkaerőre szánt költségeket, és egy rugalmas munkaerőpiacot kell megteremteniük.

Ez a folyamat a szolidaritás rég nem látott megrendülésével járhat együtt. A hivatásszerű munka, az egész életre szóló munkahely jelentősége háttérbe fog szorulni, egyre többen dolgoznak majd rész-munkaidőben, megbízási szerződéssel, és a munkavállaló feje fölött állandóan ott fog lebegni, hogy a munkaadója egy olyan régióba vándorol, ahol jobban megéri a foglalkoztatás. A kíméletlen verseny normái abszolúttá válnak, a társadalom e bizonytalan helyzetben lévő tagjai között is meggyökeresednek és felülírják a kölcsönös kötelezettségvállalás normáit. Maga a jóléti állam, amely az intézményileg megteremtett szolidaritás intézménye, a munkaadót sújtó költségekkel tartható fenn, így csak átfogó reformok, az egyéni és közösségi kötelezettségvállalás újragondolása révén őrizhető meg. Véltetően azonban e reformok sem gátolják meg a jövedelmi olló évtizedek óta nem látott mértékű ki-nyílását. Dahrendorf félelme, hogy a legalsóbb társadalmi rétegek tartósan kiszorultak a munkaerőpiacról, a társadalmi szolgáltatásokból, végeredményben pedig olyan szegmentált társadalmak jönnek létre, amelyben elveszik a tagok közötti felelősségvállalás lehetősége.

A globalizáció másfelől azt jelenti, hogy a legjelentősebb gazdasági interakciók nem maradnak meg a hagyományos nemzetállam keretei között, a gazdasági döntéseket nem egy beazonosítható helyi burzsoázia tagjai hozzák, hanem a szociológia kategóriarendszerével egyelőre nehezen megragadható globális elit. Az életünket meghatározó legfontosabb döntések felett a nemzetállami keretek között maradó képviselői demokrácia elveszíti a kontrollt, és előzetesen nem adottak olyan mechanizmusok, amelyek globális szinten garantálnák a döntéshozók elszámoltathatóságát. Ez a folyamat véltetően nem hagyja érintetlenül a kétszáz éve alakulóban lévő polgári éthoszt. Egyrészt megszűnik az a kohézió, amely hagyományosan a befolyással rendelkező

polgárok öntudatára épül, másrészt a racionális érvek számonkérésén alapuló politikai dialógust kiszorítja az atomizált individuumok következmény nélküli kommunikációja.

Dahrendorf a felsorolt okok miatt azt jövendőli, hogy a 21. században komoly kihívások előtt fognak állni a kiüresedő polgári intézményrendszerben felemelkedő politikai aktorok. Olyan társadalmakban kell a törvényes rendet fenntartaniuk és gazdasági fejlődést produkálniuk, amely végletekig atomizált, amelyben a tagok tehetetlennek érzik magukat, a szociális biztonság megrendült, a polgári önrendelkezésen alapuló összetartás válságba került. Egy ilyen helyzetben a politikai döntéshozók különböző társadalmi modellek közül választanak. Vélhetően népszerűbb lesz a modell, amely a gazdasági növekedés elérését, a társadalmi kohézió kikényszerítését a demokratikus intézményrendszer és a szociális háló leépítése árán éri el. Háttérbe szorulnak azok a modellek, amelyek a demokrácia és/vagy a szociális biztonság érdekében lemondanak a látványos gazdasági növekedésről. Gazdasági szempontból ez a folyamat a munka kikényszerítésén alapuló ázsiai kapitalizmus-modell térhódítását hozhatja magával, politikailag pedig az autoriter hatalomgyakorlás elterjedésének kedvez. E tényezők vázolják fel Dahrendorf számára a szinte elkerülhetetlen, „autoriter 21. század” körvonalait.

EGY ILLÚZIÓ SZERTEFOSZLIK

Jürgen Habermas a 2016-os interjújában – Dahrendorfhoz hasonlóan – az új jelenségek globális és strukturális okaira hívja fel a figyelmet. A hangsúlyt azonban nem a globalizáció történeti kényszerpályáinak felvázolására, jóval inkább a nyugati elit felelősségére és elhibázott lehetőségeire teszi. Az elszalasztott lehetőségek felvázolásánál a '70-es évekig nyúlik vissza. Az USA vezetői ekkortól tették le a garast a gazdasági globalizációhoz idomuló és egy döntően piaci imperatívuszok mellett elkötetezett [Habermas szavaival] „neoliberális” politika mellett. Az amerikai politikai elit ettől az iránytól remélte a nemzetközi konfliktusok racionális feloldásának lehetőségét, a regionális gazdasági különbségek csökkenését, ugyanakkor az USA hegemoniájának növekedését. A 2000-res évektől Kína és a BRIC államok gazdasági és politikai erejének növekedésével azonban egyre inkább világossá vált ennek a politikának a kifulladás. A kortárs konfliktusok: a szíriai és a dél-szudáni humanitárius katasztrófa, valamint a világot behálózó iszlamista terror pedig egy a világ szintjén egyre tehetetlenebb USA,

illetve a dominanciáját fokozatosan elvesztő nyugat képét mutatta meg. Ez a területvesztés Habermas szerint egyidejűleg járult hozzá egymással nehezen összehasonlítható politikai erők felemelkedéséhez. A hagyományos amerikai pártok: a republikánusok és a demokraták ritkán látott polarizációja végül a nárcisztikus Trump győzelmét hozta magával. Azokban az országokban pedig, ahol évtizedek leforgása során sem „csorgott le” a gazdasági liberalizmus által megígért jólét, a válság okozta rossz közérzet különféle nacionalista erők megjelenésének kedvezett.

Habermas szerint a piaci imperatívuszokat követő globális politika háttérbe szorulásával egyidejűleg a nyugati értelmiségnek egy káros illúziójával kellett leszámolnia. Leginkább Fukuyama „történelem végéről” szóló dolgozata fejezi ki azt a szűk látókörű optimizmust, amely szerint az 1989–90-es események az úgynevezett „nyugati értékek” végső győzelmét hozták magukkal. Ez azon a hiten alapult, hogy a piacgazdaság és a demokrácia között „prestabilizált harmónia” áll fenn. Eszerint a kapitalizmus és a demokrácia együttesen, egy dinamikus történelmi folyamatban maguk válnak katalizátorává olyan társadalmi formációk megteremtésének, amelyekben a jogok és az emberi méltóság védelmét szolgáló intézményrendszer kialakul. E harmonikus kép elfedte azt a problémát, hogy a produktív gazdaság és a nép javakból, jogokból való részesedése nem történelmi szükségszerűségnél fogva erősítik egymást. Csak a demokratikus jogállam nyújt megfelelő eszközöket e konfliktusok kivívására, amelynek „karbantartása” nélkül a szabadságra és a jólétre vonatkozó igényeink kontrollálhatatlan erők áldozataivá válhatnak [Habermas 2016]. Az aktív polgároknak és a politikai elitnek azonban minden történelmi szituációban gondoskodnia kell a demokratikus jogállam nehezen összeilleszthető elvei [demokrácia vs. emberi jogok, gazdasági szabadság vs. procedurális egyenlőség] közötti egyensúly megtalálásáról. Ennek az interjúnak a kontextusában ezt az összehangolási folyamatot nevezhetjük „dinamikus jogállami projektnek.”²

Jan-Werner Müller elemzéseire visszakanyarodva, a populizmus kategóriájának szem előtt tartása segítséget jelenthet bizonyos új jelenségek, kormányzati stílusok azonosításában. Habermas azonban egyértelműen vitában száll azzal a pozícióval, amely szerint az olyan

² A fogalmat Habermas korábban a kulturális önértelmezés és az emberi jogi univerzalizmus összeegyeztetésének folyamatára használja [Habermas 1996: 255.]

eltérő politikai aktorok, mint Trump, Putin, Erdogan, Orbán, Kaczinsky vagy az euroszeptikusok közötti hasonlóságokat érdemes túlhangsúlyozni. Különösen félrevezető bizonyos közös formai jegyeket egy túláltalánosított történeti vízió, például a Dahrendorf-féle „autoriter 21. század” kiépülése felől értelmezni. Valójában azért vagyunk hajlamosak egy egységes populizmuskép vagy egy túláltalánosított történelemkép elfogadására, mert a politikai stabilitás megingása nyomán felmerülő, szétszórt jelenségeket egy rövid életű illúzió felől szemléljük. Habermas elgondolása szerint tehát nincs történelmileg adott kényszerpálya, amely az autoriter rendszerek vagy a populizmus térhódításához vezet, és világszerte egységes vonásokkal rendelkező „populista politika” sincsen: nincsen közös ideológiai tartalom és egyértelműen körvonalazható politikai program. A közösnek vélt vonások valójában egy válsághelyzet perspektívájából: a jogállami projekt megbicsaklása felől erősödnek fel.

LEHETSÉGES STRATÉGIÁK

Habermas elismeri, hogy az új politikai jelenségek diverzitása ellenére egy jobboldali populista hullám tendenciaként azonosítható Európában. Ne feledjük, hogy az interjú még a 2017-es holland elnökválasztás és a francia elnökválasztás előtt készült, ahol akkoriban még a szélsőjobboldali vezetők esélyes befutónak tűntek. Nem lehet tudni a német szövetségi parlamenti választás eredményét, amelynek kampányában Angela Merkel sem ignorálhatja az akkoriban kb. 12%-on álló EU- és bevándorlóellenes AfD-t. Habermas azt sem tagadhatja, hogy az európai jobboldali populista pártok közös retorikai elemekből építkezve, gyakran egymás jelszavait is átvéve erősítik egymást, így beszélni kell valamilyen kölcsönhatásról ezek között az erők között [Ingendaay 2016]. Habermas nem kerülheti meg tehát azt a kérdést sem, hogyan lehet ezeket az erőket visszaszorítani a létező demokráciákban.

A filozófus szerint a jobboldali populizmussal való bánásmód kezdettől fogva rossz irányt vett, és a küzdelmet két alapvetően téves taktika dominálta. Az egyikre Nicolas Sarkozy a példa, aki Marine Le Pen-nel folytatott küzdelme során a populista szövegek átvételével és a követelések túllícitálásával próbálta semlegesíteni ellenfelét. A másik taktika Heiko Maas német igazságügyminiszteré, aki feszült és részletekbe menő televíziós vitákat vállalt Alexander Gauland-dal, az AfD prominensével. A két stratégia látszólag ellentétes, valójában mindkettő a populizmusnak kedvez. Az ellenfél mindkét esetben úgy kerül

rivaldafénybe, hogy a nyilvánosság előtt nyer megerősítést az identitása alapjául szolgáló frontvonal: „mi vagyunk azok, akik a rendszerrel szemben állunk”.

De hogyan járunk el, ha nem akarjuk visszautasítani a racionális vita lehetőségét és a pluralizmus körülményei között nem akarunk kizárási mechanizmusokat alkalmazni? Habermas szerint a megoldás a tematizálás lehetőségének elvételében áll. A jobboldali populizmust úgy foszthatjuk meg témától, ha felemelkedésének globális problémáit, annak kiküszöbölési lehetőségeit tesszük vita tárgyává. Úgy gondolja: az ilyen viták folytatásához a hagyományos pártokon belül keletkezett polarizáció akár még üdvös is lehet. A kiélezett helyzetet felhasználva a demokratikus erők bemutathatják, milyen terveik vannak a féktelenné váló globális kapitalizmus megfékezésére, a lokálisan és világméretben is növekvő egyenlőtlenségek leküzdésére, és az autonóm polgárok politikai cselekvőképességének visszanyerésére.

Ez a javaslat több oldalról kritizálható. Jens Bisky kulturális újságíró a *Süddeutsche Zeitung*ban Habermas-szal vitatkozik. Gondolatmenetében helyesli azt a felvetést, hogy a „populizmust” ne kezeljük egységes mozgalomként. Ha viszont elismerjük, hogy e mozgalmak eltérő hagyományokból táplálkoznak, és az ellenségeképek változatos formáinak megalkotásával a legkülönbözőbb sérelmekre adnak választ, akkor nehéz elfogadni egy egységes stratégia lehetőségét. Ha a demokratikus politika nem érzékeny a kontextus különbségeire, akkor a gyors megújulásra képes populizmus kicsúszik a kezei közül [Bisky 2016]. Problémát jelenthet az is, hogy Habermas a populizmus strukturális okaként elsősorban a globális egyenlőtlenséget nevezi meg, így háttérbe szorul bizonyos kulturális motívumok vizsgálata. Kutatások igazolják: a populisták sikere abban is áll, hogy kulturális missziót folytatnak és a '68-as hagyományokkal szembe forduló ellenforradalom vezéreiként tudják feltüntetni magukat [Plickert 2016]. Könnyen lehet, hogy e motivációk feltérképezése nélkül a legjobb szándékú egalitárius program sem közvetíthető az erős morális kódok szerint működő mozgalmakkal szemben. Kritika tárgya lehet az is, hogy Habermas a probléma diszkurzív megoldásában bíz. Úgy tűnik, hogy javaslata figyelmen kívül hagyja a kordiagnózisok egy fontos elemét: a politikai nyilvánosság csatornáinak beszűkülését, szegmentálódását, az információk ellenőrizhetőségébe vetett bizalom megrendülését, a tét és felelősség nélküli kommunikáció térhódítását. Ez a tényező Dahrendorf két évtizeddel korábbi diagnózisában nagyobb hangsúlyt kapott.

Összegzőképpen elmondhatjuk: ha a „populizmus” szóval illetett világjelenségekhez az elemzett Habermas-interjú felől közelítünk, láthatjuk a korlátait az olyan törekvéseknek, mint amilyen Jan-Werner Mülleré. Müller a populizmus lényegét a lojalitás megszerzésének egy formájaként azonosította, amelyben a politikai aktor egy népi szubsztanciára hivatkozva, egy stilizált ellenségképet szem előtt tartva a népakarat nevében szerzi meg a döntés végrehajtásához szükséges támogatást. Habermas biztosan egyetértene abban, hogy a populizmus e fogalma felől azonosíthatunk bizonyos tipikus jelenségeket a mai politikai életben. A populistának nevezett aktorok közötti formai azonosságokat mégsem abszolutizálja. Fontosabbnak tartja megjegyezni, hogy korunkban szétszórt, egymást erősítő, destruktív jelenségekkel találkozunk, amelyek közös vonása, hogy egyaránt jelzései a jogállami projekt válságának. Napjainkban újra fel kell tenni a kérdést, hogy a modernitás sokszor visszájára fordított ideái: a piaci verseny, a szociális egyenlőség és a demokratikus népfelség eszméje hogyan hangolhatók össze egy humánus politika keretein belül. Mindenesetre sem az optimista történelemfilozófiai víziók (mint például a Fukuyama-féle „történelem vége”), sem a komor történelemfilozófiai sémák (mint amilyenként Dahrendorf-féle „autoriter 21. század” tovább élt), nem segítenek abban, hogy tetterős polgárokként ismerjük fel magunkat, akiknek újra kell alkotniuk a jogállamot.

Másfelől azt is láthattuk, hogy Habermas bizonyos formai jegyek alapján mégiscsak beszél Európán belüli jobboldali populizmusról. Kérdés azonban, hogy az ennek leküzdéséhez felvázolt recept: a globális kapitalizmus problémáinak a racionális politikai diszkusszióba történő bevonása olyan hatékony megoldás-e, mint ahogy Habermas gondolja. Nem becsüli-e például alá Habermas a nyilvánosság csatornáinak beszűkülését vagy a populistaként jellemzett aktorok adaptációs képességeit, amikor az elnyomás okainak kommunikatív feloldásában bízunk?

- Bisky, J. 2016. Jürgen Habermas über Populismus. *Süddeutsche Zeitung*, 2016. október 27. <http://www.sueddeutsche.de/kultur/ein-aufsatz-juergen-habermas-ueber-populismus-1.3224673>. Utolsó letöltés: 2017.07.16.
- Dahrendorf, R. 1997. Die Globalisierung und ihre sozialen Folgen werden zur nächsten Herausforderung einer Politik der Freiheit. *Die Zeit*, 1997. november 14. <http://www.zeit.de/1997/47/thema.txt.19971114.xml> Utolsó letöltés: 2017.07.16.
- Habermas, J. 2016. Für eine demokratische Polarisierung. Wie man dem Rechtspopulismus den Boden entzieht. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 2016. november. <https://www.blaetter.de/archiv/jahrgaenge/2016/november/fuer-eine-demokratische-polarisierung> Utolsó letöltés: 2017.07.16.
- Habermas, J. 1996. Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Ingendaay, P. 2016. Wir brauchen mehr Gefühl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2016. 12. 16. <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/linkspopulismus-gegen-rechtspopulismus-14578017.html> Utolsó letöltés: 2017.07.16.
- Kovács G. 2009. Mi is hát a populizmus? *Liget* <http://ligetmuhely.com/liget/kovacs-gabor-mi-is-hat-a-populizmus/> Utolsó letöltés: 2017.07.16.
- Müller, J.-W. 2016a. Pferde stehlen im eigenen Stall. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2016. 09. 18. <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/viktor-orbans-ideen-zum-autoritaeren-staat-14438737.html> Utolsó letöltés: 2017.07.16.
- Müller, J.-W. 2016b. *Was ist Populismus? - Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp.
- Nebelin, M. 2016. Gute Wir gegen böse Andere. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2016. 10. 17. <http://www.faz.net/aktuell/politik/politische-buecher/populismus-gute-wir-gegen-boese-andere-14478564.html> Utolsó letöltés: 2017.07.16.
- Plickert, Ph. Wer ist schuld am Erfolg des Rechtspopulismus? *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2016. 12. 16. <http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wirtschaftspolitik/wer-ist-schuld-am-erfolg-des-rechtspopulismus-14569738.html> Utolsó letöltés: 2017.07.16.

HANYATLÁSTÖRTÉNETEK A „HOSSZÚ 19. SZÁZAD” MAGYAR FILOZÓFIA- ÉS ESZMETÖRTÉNETÉBEN*

MESTER BÉLA

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont,

Filozófiai Intézet, *Budapest*

Nyíregyházi Egyetem, Történettudományi és Filozófia Intézet

I. ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK

A 19. századi kulturális nemzetépítések jelensége megközelíthető úgy is, mint a különböző elbeszélések, narratívumok átrendeződésének, ötvöződésének, szintetizálódásának a folyamata. A kulturális nemzetépítés tervezete ugyanis megfogalmazható úgy is, mint az az igen különböző területeken elvégzendő historiográfiai munka, amelynek során az egyes tartományok, felekezetek, különböző vallási és társadalmi szervezetek, valamint iskolák sokféle szempontot követő narratívumaiból közös elbeszélést fogalmaznak meg, amelyre azután majd a modern politikai közösség értelmében vett, éppen most megalapítandó nemzet közösségi tudata épül. Természetesen az új típusú nemzeti elbeszélés megkonstruálásának során nem csupán regionálisan, intézményesen és felekezeti tekintetben különböző, partikuláris

* Jelen tanulmány a *Művészetek és tudomány a nemzetépítés szolgálatában a 19. századi Magyarországon* című kutatási projekt keretében jött létre [OTKA/NKFI K 108670].

narratívumokból építkeztek, hanem a modern nemzet előzményeként létező premodern politikai közösségek elitjeinek a hagyományait is felhasználták, a magyar esetben például az egyes dinasztiák, elsősorban természetesen az Árpádok, illetve a nemesi nemzet önértelmező elbeszéléseit.

A magyar esetnek más, hasonló kelet-közép-európai kulturális nemzetépítési folyamatokkal összevetve az a sajátossága, hogy a történeti elbeszélés szerepe a narratív identitás megalkotásában még a század általában jellemző historizmusából is kiemelkedik, és meghatározza az egyes szellemi területek önazonosságát is. [Elemzését részletesebben lásd: Mester 2015/a; Mester 2016.] A magyar irodalom ügye például kezdettől fogva összekapcsolódott a magyar irodalom *történetének* megírásával mint feladattal, a kánont pedig végső soron a professzionalizálódó, egyetemi diszciplínává váló irodalomtörténetírás végezte el először Toldy Ferencben megtestesülve. A magyar filozófia lehetőségeire, kívánatos irányára és mibenlétére irányuló kérdések is többnyire betagozódtak a magyar filozófia historiográfiai programjába, míg másutt a hasonló törekvések gyakrabban jelentek meg jövőorientált manifesztumok formájában, amelyek viszont nálunk számitanak viszonylag ritkának. A sajátosságnak a szakirodalomban már többször bemutatott fő oka a Magyar Tudós Társaság, későbbi nevén a Magyar Tudományos Akadémia létrejötte, és ennek az új típusú intézménynek az a kezdettől fogva megmutatkozó tudományszervezési elve, amelyben az egyes diszciplínák szakszótárainak kiadását legtöbbször mindjárt a második helyen az adott tudományterület hazai történetének a megírása követi. [A filozófia esetében: *Philosophiai Műszótár* 1834; Almási Balogh 1835.] Hasonló, intézményesen megfogalmazott, publikációs lehetőséggel támogatott és pályadíjakkal is honorált tudománypolitikai elvek híján igen valószínűtlen, hogy valaki magánkezdemenyezésből fogjon nemzete filozófiatörténetének megírásához és arra intézményes háttér nélkül kiadót és olvasóközönséget is találjon. A 19. század magyar intézményi sajátosságai azonban lehetővé teszik a mai filozófiatörténeti kutatás számára, hogy a historiográfiai témájú akadémiai pályadíjak dolgozatainak vizsgálata révén képet alkossunk magunknak az elbeszélések főntebb említett átrendeződéséről olyan szakterületeken, mint a művelődéstörténet, a várostörténet vagy éppen a magyar filozófia története.

Az elbeszélések más kontextusba helyeződése bonyolult eseteinek egyik szép példája az a magyar filozófiatörténeti toposz, amelyet nem a magyar filozófiatörténeti elbeszélés megalkotásának egyik

példájaként, hanem híressé vált filozófiatörténeti tévedésként szokás idézni. [Az eset részletes bemutatását lásd: Mester 2017.] Az egész 19. század folyamán és még a 20. század jelentős részében is a 14. században valóságosan létező nagy magyar gondolkodójának tartott Erdélyi Bojóttról van szó. A szerző ugyan létezett, sőt a nagyskolasztika jelentős alakjaként jegyzik Boëthius de Dacia, illetve Boëthius Dacus néven, azonban még az előző, 13. században élt és dán származású volt. [Dacia a középkori latinban Dániát, néha pedig, különösen egyes szerzetesrendek északi rendtartományának nevéként, egész Skandináviát jelölte.] Többszöri felfedezésének és félreértelmezésének a körülményei számunkra több oldalról is figyelemre méltóak.

Az európai filozófiatörténet szempontjából az az érdekes, hogy a fénykorában a párizsi egyetemen tanító dán filozófus főbb műveinek legalább a címei mindig is ismertek voltak, ezek alapján pedig könnyen be lehet azonosítani a szerző személyét és ezzel együtt helyesen datálni életidejét. Illetve, csak *lehetett volna*, abban az esetben, ha a szerző többszöri újrafelfedezésének alkalmával legalább egyszer rendelkezésre állt volna annak a középkori filozófia történetére vonatkozó tudásnak legalább egy része, amelynek alapján ma már egy átlagos tudású filozófia szakos hallgatónak is szemet szúr az eset. Nem annyira arról van szó ugyanis, hogy a dán filozófust magyarként azonosító magyar filozófiatörténet-íróknak hiányos ismereteik lettek volna az egyetemes filozófiatörténetről, hanem inkább arról, hogy ez a szerző és az egész korszak, amelyben valójában élt, távol állt az európai filozófiatörténet érdeklődésétől éppen abban az időben, amikor a magyarok hasznosítani tudták volna a skolasztika történetére vonatkozó kutatásokat, ám ilyenek ekkor még nemigen voltak. Amikor komollyá vált a skolasztika kutatása az európai filozófiatörténetben, mindjárt kitűnt az Erdélyi Bojóttra vonatkozó hazai filozófiatörténet-írási hagyomány alaptalansága, és ezt a magyar kutatás rögvest ki is mutatta, amint rendelkezésre álltak az erre vonatkozó filozófiatörténeti ismeretek.

Szempontunkból a kutatástörténet e híres tévedésének az a tanulsága, hogy a nemzeti kánonon belül értelmezett, virágzó korszakra vonatkozó történet megfogalmazása gyöngé lábakon áll, ha nincs összhangban ugyanannak a korszaknak a nemzetközi elbeszélésével. Esetünkben abból az áttételesen valóban hiteles középkori forrásokból származó adatokra épülő, ám végül is félreértésen alapuló értesülésből, hogy Nagy Lajos király idejében, 1345-ben élt Magyarországon Erdélyi Bojót dominikánus szerzetes, aki főként Arisztotelészt magyarázó, illetve a kommentárokból kiinduló tematikájú önálló műveiről volt

híres korában; a késő középkori filozófia magyarországi virágzó korszakáról szóló elbeszélést alkottak meg. Sem a szerző származásával, sem korszakával kapcsolatos tévedésre nem kerülhetett volna sor, ha ebben az időben Európában más filozófiatörténészek is virágzó korszaknak tartják az európai nagyskolasztikát a nemzeti büszkeségből fakadó meggondolásokon túl, pusztán az egyetemes filozófiatörténet szempontjából, és kutatásokat végeznek a korszak feltárására.

A magyar filozófiatörténet-írás története szempontjából viszont figyelemre méltó Erdélyi Bojót ebben a formában költött figurájának a vándorlása a különböző elbeszélések között. Figurájának a magyar szintéren való első felbukkanása Ferrari Zsigmondnak a magyar domonkos rendtartomány hírességeit bemutató 17. századi munkájában található. A munka sajátos helyzetben született: a reformáció során gyakorlatilag megszűnt rendtartomány újjászervezésének, a rendi és rendtartományi, ezen keresztül áttételes módon valamilyen formában a magyar identitás új megalapozása volt a célja az egykori magyar rendtartomány hagyományainak újratertésével. Fontos megértenünk, hogy *megszakadt* hagyományok újraélesztéséről van szó, kizárólag a rendelkezésre álló írásbeli forrásokon alapuló rekonstrukció révén. Ferrari e munkájában részben hasonló, ám nem regionális igényű domonkos összeállításokra támaszkodott, részben pedig a domonkos kolostorokban fennmaradt középkori jegyzékekre, amelyek a rendből kikerült egyetemi embereket és műveiket lajstromozzák. E jegyzékek jellemzően a nagyskolasztika csúcspontja *utáni* évtizedekben vagy valamivel még később keletkeztek, jellemzően akkor, amikor már a jegyzékben szereplő szerzők személyes tanítványai is kezdtek kihalni, így szükségesnek látszott az egyes domonkos szerzők és műveik rendszerezése az utókor számára. Valószínűleg egy ilyen, később készült jegyzék 1345-ös datálását vonatkoztatta Ferrari vagy neki segédkező egyik munkatársa a jegyzékben szereplő szerző működési idejére, Dacia pedig számára, a 17. századi Magyarországon dolgozván, magyar egyházi személyektől gyűjtve adatait, már természetesen módon Erdélyt jelentette. [Boëthius de Dacia saját korában viszont a maguknak a szellemi életben nevet szerzett egyetemi emberek általában egyetemi nemzetük, ha szerzetesek voltak, rendtartományuk, esetleg városuk után kaptak megkülönböztető nevet. Erdély azonban a középkorban soha nem volt önálló domonkos rendtartomány és az erdélyi peregrinusok sem szerveződtek ekkor elkülönült egyetemi nemzeté egyik európai egyetemen sem. Így, ha Boëthius tényleg magyar lett volna, erdélyiként is bizonyára Hungarusként, esetleg Pannoniusként emlegették volna,

mint a párizsi egyetem valóban magyar származású magisztereit.) A reformáció előtti skolasztika filozófiája *Ferrari számára* természetesen egyfajta szellemi *aranykort* jelentett, amelyben dicsőség számba ment kimutatni a magyar rendtartományból származó szerzők jelentőségét; viszont a skolasztika *tényleges* történetéről már ő sem tudhatott sokat, különben nem követi el a datálási hibát és nem siet eldicsekedni egy a maga korában meglehetősen problémás szerzővel. [Boëthius de Dacia a későbbi filozófiatörténet-írásban *latin averroistáknak* elnevezett csoporthoz tartozott, lényeges nézeteit érintették korának különböző egyházi elítélő határozatai.]

A magyar katolicizmus reformáció utáni szellemi identitáskeresésének céljával megfogalmazott elbeszélésből végül a 19. században kerül át a filozófus mesealakja a nemzeti kánonba. Azonnal lefoszlik róla a katolikus újjászületés kontextusa és előbb Toldy Ferenc irodalomtörténetének első kiadásában, majd Erdélyi János magyar filozófiatörténetében hosszú időre elfoglalja a helyét a magyar filozófia történeti kánonjában, mint látni fogjuk, olyan nagy elbeszélés részeként, amely inkább örököse a protestáns történeti hagyománynak, mint a katolikusnak, amelyek különbsége többek között éppen abban nyilvánul meg, hogy más korszakok számítanak benne virágzóknak és hanyatlóknak.

A továbbiakban először a 19. századi magyar filozófiatörténet-írás néhány meghatározó művével példázom a hanyatló és a virágzó korszakok képzetére épülő elbeszélési technikát [Almási Balogh 1835; Hetényi 1837; Erdélyi 1981/a], majd ezt röviden összevetem két, ugyanebből az időből és részben ugyanazoktól a szerzőktől származó művelődéstörténeti, eszmetörténeti áttekintésben felbukkanó virágzás- és hanyatlás-korszakokkal [Hetényi 1841; Szontagh 1843]. Ezután két, Világos után készült számvetést vizsgálok meg abban a tekintetben, hogy virágzó vagy hanyatló korszaknak látják-e a reformkor magyar filozófiai életét, és ebből milyen következtetéseket vonnak le [Erdélyi 1981/b; Szontagh 1855].

2. A MAGYAR FILOZÓFIA VIRÁGZÓ, ILLETVE HANYATLÓ KORSZAKAI ALMÁSI BALOGH PÁL, HETÉNYI JÁNOS ÉS ERDÉLYI JÁNOS FILOZÓFIAI HISTORIOGRÁFIÁIBAN

A magyar filozófiatörténet első három, komolyabb teljesítményt nyújtó szerzőjét mindenekelőtt az intézményi háttér köti össze: Almási Balogh és Hetényi munkája a Magyar Tudós Társaság Filozófiai Osztálya egyazon pályázati kiírásnak az első és második helyezettje; Erdé-

lyinek hirtelen bekövetkezett halála miatt torzóban maradt munkája is, ugyan nem pályázatra íródott, valószínűleg nem jött volna létre az ekkor már Magyar Tudományos Akadémiának nevezett intézmény be-folyásos szervező egyéniségeinek, elsősorban Toldy Ferencnek a szor-galmazása nélkül. Nem tekinthetjük véletlennek, hogy mind a hárman reformátusok, nem csupán a felekezeti statisztika adatai, hanem a magyar református egyház kulturális intézményrendszeréhez való kö-tődésük alapján is: Almási Balogh és Erdélyi pataki diákok, majd utóbbi pataki professzor is lesz, éppen szóban forgó művének megírása ide-jén, Hetényi pedig egész aktív életpályája során gyakorló lelkész. Úgy tűnik utólag, hogy az egyes református kollégiumoknak és általában a magyar református egyháznak ekkorra már kidolgozott elbeszélései saját történetükről és ennek szerepéről Magyarország történetében al-kalmasabb mintát szolgáltatottak a magyar filozófia történetét egységes narratívumban megfogalmazó vállalkozások számára, míg más feleke-zeteknél kevésbé állt rendelkezésre hasonló hagyomány. Közös probl-émájuk, hogy miképpen lehet egységes nemzeti elbeszélésbe foglalni azokat az elemeket, amelyek eddig vagy más típusú elbeszélések részei voltak, vagy éppen újonnan fedezték fel őket. E tekintetben a leglénye-gesebb a *kezdet*, esetleg filozófiai felfogástól függően a *végcél* meg-határozása, amelyeknek kijelölés már többé-kevésbé meghatározza, hogy a kezdet és vég között melyek számítanak majd hanyatló, illetve virágzó korszakoknak. A három filozófiatörténész történeti pozíciója azonban a közös feladatok ellenére mégis különböző: míg Almási Ba-logh és Hetényi munkája Magyarország filozófiai hagyományainak első számbavételét célozza meg a reformkor első évtizedében annak érde-kében, hogy a modern nemzeti kultúra részeként kiépítendő modern, nemzeti nyelvű filozófiai élet megalapozását szolgálja annak révén, hogy tudatosítja a jelenig vezető utat; addig Erdélyi műve a reform-kort már félműltnak tekinti, akkor íródik, amikor annak tanulságaival már számot vetett. Almási Balogh és Hetényi nézőpontjából tehát a reformkor filozófiai élete számára való útmutatás, Erdélyi szemszögé-ből viszont ugyanennek a korszaknak a visszatekintő értékelése a tét. Más az egyes szerzők saját filozófiai meggyőződése és ebből adódó filozófiatörténet-kepe is, amely természetesen nem független élet-koruk és munkáik megírásának különbözősétől. Almási Balogh nyíltan követi Schelling első korszakának természetfilozófiáját saját filozófiai munkáiban is. Az ő pozíciójából nézve Hegel is csupán egy igen jelen-tős schellingianus szerző, akinek akkoriban – de már posztumusz – megjelent filozófiatörténeti előadásaira illik módszertani szempontból

hivatkozni, de ez a megjelenés már túl későinek bizonyul ahhoz, hogy szemlélete befolyást gyakoroljon Almási Balogh munkájára. [A Hegel-hivatkozást a legfrissebb szakirodalomra való néhány további utalással együtt a szövegből megítélve nyilvánvalóan utólag szúrja be a már csaknem kész kéziratba, némelyiket csak a pályadíj odaítélése után, a kézirat kiadásra való előkészítése során.] Hetényi János műve, bár pár évvel később jelenik meg, Almási Baloghéval egy időben íródik. Hetényi ugyan a korábbi nemzedékhez tartozik, mégis a reformkor egyik ismert, a filozófia terén versenytársánál jóval termékenyebb és kortársaira nagyobb hatást gyakorló szerzője válik belőle, a később *magyar egyezményes filozófiaként* emlegetett reformkori irányzatnak Szontagh Gusztáv mellett legfontosabb képviselője. Filozófiatörténeti fejtegetése tehát, amikor a reformkor filozófiai életének megújítását kívánja megalapozni, első sorban saját magának kíván útmutatásul szolgálni további filozófiai munkájához. Hetényi filozófiai nézeteire még jelentős befolyással voltak a Kant előtti német filozófia kérdésfelvetései, annak a *populárfilozófiának* egyes elemei, amely lényegében a skót *common sense*-iskola tételeit alkalmazta alkotó módon a német filozófiai diskurzusra. [A vele együtt emlegetett Szontagh ugyanehhez a tájékozódási ponthoz később, a skót iskola francia újrafelfedezésén keresztül jutott el, míg a fiatalabb Almási Balogh furcsa módon szinte első kézből tájékozódhatott skót irányban az iskola hívévé még annak fénykorában szegődő Rozgonyi József pataki tanítványaként.] Erdélyi, 1848 előtti esztétikai írásait nem számolva, voltaképpen csak Világos után, Patakra visszavonulva válik filozófiai szerzővé, ekkor azonban friss hegelianus meggyőződésének megfelelően értelmezi újra mind a közelmúlt, a reformkor filozófiai életében történeteket, visszamenőlegesen, mind az egész magyar filozófiai hagyományt, saját közelmúlt-értelmezésének alátámasztására.

Almási Balogh Pál és Hetényi János számára a *végcél* megfogalmazása történeti pozíciójuknál fogva nem jelent különösebb problémát, hiszen számukra a filozófiai múlt feltárása és egységes elbeszélése a *közeljövő megtervezésének* a kontextusában értelmeződik. Fönnmarad a kérdés, hogy miképpen sikerül megkonstruálniuk a *kezdetet*, és ebből, valamint a közvetlenül előttük álló feladatokból mint az eddigi történet *végcélja* által meghatározott módon milyen virágzó, illetve hanyatló korokat konstruálnak a magyar filozófia történetében.

Almási Balogh Pál munkája [Almási Balogh 1835] a magyar filozófia *kezdetének* a kérdésére adja a legeredetibb választ. [Elemzését részletesebben lásd: Mester 2015/b.] Horvát István délibábos magyar

őstörténeti munkáira támaszkodva azonosítja a szkítákat, hunokat és kunokat egymással, valamint a magyarokkal, így a görög hagyományban följegyzett összes szkíta bölcslet magyarnak tekintheti, a kunokat pedig egyenesen a *cinikus* iskola névadójának teszi meg. Ezt az eredettörténetet maga sem veszi túl komolyan. Arra jó, hogy a magyar filozófia történetét egyenesen a szókratikus iskoláig, vagyis az egyetemes filozófiatörténet egyik elfogadott kezdőpontjáig vezesse vissza. Így a magyar filozófiai hagyomány közvetlenül kapcsolódik az európaihoz. Az eljárás hasonló a középkori krónikaszerzőkéhez, akiknek az volt a feladatuk, hogy pogány eredetű dinasztikus és arisztokrata eredetmondákat kössenek be valahogyan a biblikus világtörténetbe. [A magyar esetben, mint tudjuk, Nimródiban találtuk meg a kellőképpen távoli és ködös csatlakozási pontot.] A kellőképpen rangos, ám ködös magyar filozófiai kezdetek után azonban újra kellett alapozni nálunk a filozófiát a Kárpát-medencébe való megérkezésünk után. A szép kezdetek utáni visszaesést is a kor számára kézenfekvő módon meg tudja magyarázni: Róma felemelkedése után lehányatlott annak a Keletnek a szellemi élete, amelyhez őseink tartoztak, így nyugatra érkeve lényegében mindent újra kellett kezdenünk, legalábbis a filozófia terén. [Ezen a ponton lenne hasznos számára utalni Hegel filozófiatörténeti és világtörténeti előadásainak a Világszellem Rómába való költözéséről, ezek a művek azonban még ismeretlenek a számára akkor, amikor saját munkájában ezeknek a bevezető oldalainál tart. Viszont az ókori történelemszemléletnek ezt az elemét, amelyből például a hellénizmus kultúrájának mint *dekadens hanyatláskorszaknak* a szinte kiirthatatlan képzete származik, Hegelnek „csak” meg kellett formáznia és átfogó történetfilozófiai vízióba kellett beleillesztenie. Magát a toposzt nem ő találta ki, sőt, már hallgatói számára ismerős nézetként utalhatott rá. Így vált lehetségessé, hogy Almási Balogh itt olyasmit mondjon, ami *később, a mi számunkra* hegeliánusnak tűnik.] Arról a középkori kultúráról, amibe nyugatra érkezőnk be kellett integrálódni, nincs különösebben jó véleménye, megleégszik annak a kimutatásával, hogy többé-kevésbé sikerült lépést tartanunk a kor áramlataival, és nagyjából mi is megtanultuk azt a nem túl sokat, amit az akkori Európában mások tudtak. Minőségi ugrás később a reformációval összekapcsolódó humanista kultúra hazai átvételével következik be, különösen a 17. századtól kezdve, ahol azok a világtrendek, amelyekbe bekapcsolódtunk, egyben ténylegesen egybeestek az egyetemes filozófiatörténet megújulásával, ennek egyik legprogresszívabb korszakával. Ezen a ponton valóban csaknem teljes mértékben a református kollégiumok világához kötődő

kartezianizmusnak az egyháztörténeti és iskolatörténeti hagyományból ismert toposzai nagy segítségére lehetnek minden református háttérű, a magyar filozófiatörténetet felvázolni kívánó historiográfus számára, míg más felekezeteknél az egyetemes filozófiatörténet szinkronja a saját felekezetük hazai iskoláiban művelt filozófiákkal korántsem lehetett ennyire nyilvánvaló. [Az unitáriusok közül kerültek még ki jelesebb szerzői a magyar kartezianizmusnak, itt viszont nem volt különösebb egyházon belüli vita a Descartes-i tételek taníthatóságáról. Az evangélikus iskolákban ebben az időben más természetfilozófiai problémák álltak a hazai viták középpontjában, a katolikusoknál pedig még Descartes cáfolata sem nagyon jöhetett szóba.] Almási Balogh elbeszélésében a következő évszázad már problematikus a hazai filozófia számára. Nem tud jelentősnek minősíthető neveket felsorolni, így bizodalját csak a kortárs filozófiai élet viszonylagos megélénkülése és a szép reményekkel kecsegtető közeljövő tudja csak elnyerni, főként a láthatóan egyre bővülő publikációs lehetőségekkel és a magyar nyelv terjedésével a filozófiai szakirodalomban is. [Érdemes megjegyezni, hogy Almási Balogh dolgozata és a *Philosophiai műszótár* éppen elmellőzték egymást. A munkálatokról valószínűsíthetően tudott, ám magát a szótárt még nem vehette a kezébe saját pályaműve leadásakor.]

Hetényi Jánosnak saját filozófiai meggyőződése játszik a kezére a filozófiai kezdet megfogalmazásakor a magyar filozófia történetén belül is [Hetényi 1837]. Tájékozódásának sarokpontja, a német populárfilozófián átszűrűt skót *common sense*-iskola ahhoz a hagyományhoz kötődik, amely a *sensus communis* minden épen született emberrel vele született, ugyanakkor társadalmi kontextusban megnyilvánuló, a társiasság révén fejleszthető és fejlesztendő képességéből vezeti le a filozófiai gondolkodásra való emberi képességet, ugyanakkor igényt. Ilyen értelemben beszél Hetényi a *közértelmesség*, a társadalmisított *sensus communis* fejlődéséről úgy is, mint minden szakfilozófiai tevékenység előfeltételéről. A *közértelmesség* kibontakozása nála mind az európai, mind a magyar történelemben egybeesik a középkor barbárságából való fokozatos kiemelkedéssel, amely a humanizmussal és a reformációval éri el minőségi fordulópontját. Így Hetényi számára nem lesz probléma, hogy az általa amúgy sem túl pozitívan értékelt skolasztika idején nem járultunk hozzá jelentős mértékben az európai filozófiához, a lényeg úgyis az, hogy akkor legyünk szinkronban az európai fejlődéssel, amikor abban valóban említésre méltó fordulat megy végbe. Ez éppen a középkori szellemmel való szakítás idején, Mátvás reneszánsz udvarában, majd a protestáns iskolákban érhető

tetten, azzal a megjegyzéssel, hogy a hosszú háborús periódusok miatt hátra van még a nemzet csinosodásának az az aprómunkája, amely a mindennapokban, a *közértelmesség* kifejlődésében is utoléri végre azt a szintet, amit a magaskultúra, a *közértelmesség* egy korábbi hosszú fejlődésére támaszkodva egyszer már elért. A 18. századról túl sok szava nincsen, az is a korszak legvégére, II. József uralkodási idejére vonatkozik. Véleménye szerint az alapjában jó szándékú, a polgáriasodást szolgáló reformtörekvések az azokkal összekapcsolódó németesítési szándék miatt nem hozhatták el a kívánt eredményt. A fejlődés várható további menete tehát mind a *közértelmesség* fejlesztésében, mind a szakfilozófiában a már a 16–17. században elkezdett modernizációs polgáriasodási program folytatása, de már nemzeti intézményi keretek között és természetesen magyar nyelven.

Erdélyi János a *kezd*et problémáját egészen másként, de mégis hasonló megfontolásokra támaszkodva kezeli [Erdélyi 1981/a]. Mindekenelőtt igen sokat elmélkedik magyar filozófiatörténeti munkájában is, de más műveiben is a magyar nyelvben rejlő filozófiai szellemről [lásd pl. Erdélyi 1981/b]. Érdekes módon ebben rokon ellenlábásával, Hetényivel, aki szintén nyelvi, közmondási példákkal mutatja be gyakorlatilag ugyanazt, mint Erdélyi: a magyar *közértelmességet* nem lehet szembeállítani a filozófiai gondolkodással. [Hetényi, mint erről főntebb már szó esett, az Erdélyi által fő ellenfélnek tartott *magyar egyezményes* irányzat egyik legfontosabb képviselője volt. Közvetlen vitára azért nem került sor kettejük között, mert amikor Erdélyi a Világos utáni években elindította a hazai bölcselet jelenéről szóló polémiát, Hetényi már nem élt.] A bölcselet nyelvi háttérének leírásában egyetlen, ám igen lényeges különbség mégis megfigyelhető Hetényi és Erdélyi között: míg Hetényi az általában vett *közértelmesség*, a filozófiai gondolkodásra való pusztán *alkalmasság* példáiként hozza csupán a népnyelv fordulatait, addig Erdélyi a saját hegeliánus filozófiai meggyőződésével megegyező tartalmakat vél felfedezni a magyar nyelvben, amelyre alapozva nem pusztán általában lehet magyarul szakfilozófiát művelni, hanem előadása szerint nyelvünk kifejezetten a hegeli filozófia művelésére adja magát. Ami Erdélyi számára a nyelvben megmutatókozó őskézdet, az lesz a történet *végső célja* is: a magyar bölcselet és a történelmi fejlődés végpontján elér Hegelig. Erdélyinek ezen kívül történetibb jellegű megoldása is van a *kezd*et problémájára: a többnyire törvényhozó szerepkört betöltő, filozófusnak általában nem tartott, mégis a filozófiatörténetek élére állított hét *görög bölc*s mintájára történetét, az *intelmeit*, mint egyfajta alkotmányt író István királlyal kezdi.

[Első királyunk alakja hangsúlyosan megjelenik Almási Balogh és Hetényi művében is, ám a *kezdet* problémájától jórészt függetlenül.] Erdélyi elbeszélésében a magyar filozófia története a magyar gondolkodásnak az európaiat követő, ám azzal mindig szinkronban levő fejlődésének és fokozatos öntudatra ébredésének a története. A fejlődés fő fordulópontjai a filozófiai szaknyelv magyarrá, valamint a filozófia tartalmának modernné válása *ugyanannál* a szerzőnél, Apácai Csere Jánosnál, valamint az akadémia megalapítása, amely lehetővé teszi, hogy a magyar filozófia öntudatra ébredjen, és innentől maga mondja el saját elbeszélését. Erdélyinél a magyar filozófia hegelianus végpontja tehát egybeesik a magyar filozófia történetének hegelianus elbeszélésével – Erdélyi tollából. Az európai fejlődés naprakész követésének és a fokozatos öntudatra ébredésnek a gondolata fejleszti ki Erdélyiben mint filozófiatörténetben és mint a kortárs filozófia szakkritikájában a rendszerkezdemények iránti érzéket. Ezért is kapott örömmel Toldy adatán Erdélyi Bojóttról: kellett az elbeszélésébe legalább egy önálló gondolkodóként felmutatható középkori magyar filozófus, még akkor is, ha különben ő sem becsülte sokra általában a középkori bölcséletet. A kora újkor szerzőihez már szerencsésebb kézzel nyúlt, igaz, az ő eszméikhez saját korában jóval több filozófiatörténeti ismerethez férhetett hozzá, mint a középkoriak esetében. Pósházi János antikarteziánus pataki professzort, illetve az eperjesi iskola 17. századi, a korpuszkuális természetfilozófiájáról [az atomok létezéséről] folyó vitáját és annak szereplőit ő vitte be alapos szövegelemzések alapján a magyar filozófiatörténeti köztudatba. Ma már valószínűleg kevésbé a kétséges rendszeralkotási szándékot és készséget, inkább az érdekes vitapozíciókat látjuk ezekben az alakokban, ám az említettek azóta is a magyar filozófiatörténet megkerülhetetlen szereplői. Lényeges, hogy Erdélyinek a neki fontos, számára is virágzóknak tűnő 17. században sikerült számottevő alakokat és folyamatokat felmutatnia, akiknek jelentősége azóta sem kopott meg. A 18. századról valószínűleg még kevesebb mondanivalója volt, mint Hetényinek. Bár csonkán maradt filozófiatörténeti munkája éppen e század előtti résznél szakad meg, így nem tudhatjuk, mit fejtett volna ki pontosan az erről szóló fejezetben, mindenestre árulkodó, hogy nem nagyon vannak e korszakra vonatkozó esettanulmányai, kéziratjai, jegyzetei. [A többi korszakra vonatkozóan elég bőven vannak ilyenek.] A legsokatmondóbb körülmény azonban mégis az, hogy a közelmúlt filozófiájáról szólván, mint később látni fogjuk, a 17. századi aranykort hozza fel példaként.

3. A 17. ÉS A 18. SZÁZAD ELTÉRŐ MEGÍTÉLÉSE KÉT REFORMKORI FILOZÓFUS TÁRSADALOMTÖRTÉNETI MUNKÁJÁBAN

A főntebb taglalt három magyar filozófiatörténész közül az egyik, Hetényi János filozófiatörténeti és filozófiai munkásságával párhuzamosan olyan kutatásokat is folytatott, amelyeket ma leginkább társadalomtörténetnek nevezhetnénk [Hetényi 1841]. A reformkori vitákban vele egy véleménycsoportba tartozó, de különösebb filozófiatörténeti tevékenységet ki nem fejtő Szontagh Gusztávnak is van ilyen munkája, mégpedig a politikafilozófiai bevezetése alátámasztására írott magyar történeti függelék [Szontagh 1843]. Az alábbiakban e két, egyébként szövetségesnek számító gondolkodónak a magyar történelmet érintő eltérő virágzás- és hanyatlásképét mutatom be röviden, és megkíséreltem, hogy választ adjak az eltérés okaira.

Hetényi János munkája konzekvensen követi pár évvel korábbi filozófiatörténeti dolgozatának gondolatmenetét: a 18. század ígéretei a magyar társadalomtörténeti fejlődésben nem tudtak kiteljesedni, saját századán van a sor, hogy a 16–17. században jó irányban elkezdettd fejlődést immár békés körülmények között, nemzeti szempontból helyes irányba terelve folytassuk. Szontagh munkája, úgy látszik, az egyetlen, amely a nemzet csinosodásában a 18. századnak, jelesül Mária Terézia uralkodásának is tulajdonít némi érdemeket. A szintén protestáns [evangélikus] szerző kulturális háttéréből, a rendelkezésére álló elbeszélésekből nem következik ez az értékelés, ezért magyarázatra szorul. [Annál is inkább, mivel Szontagh ugyanebben a művében az egyik legérzékenyebb kérdésben, az állam és egyház viszonyának kifejtésében határozottan felvállalja saját protestáns háttérét, identitását.] A mából visszatekintve úgy tűnik, hogy Szontagh éppen azért értékelhette pozitívan ezt a korszakot, mert nem írt filozófiatörténetet [a magyar filozófiára vonatkozó nézeteit lásd: Szontagh 1839], így a századból említhető nevek hiányát nem kellett szembesítenie a polgáriasodás általános haladásának leírásával a viszonylagos hosszú békekorszakban. [Szontagh, a tapasztalt katona egyik visszatérő társadalomfilozófiai témája volt egyébként, hogy a nemességnek és általában a lakoságnak az állandó hadseregek bevezetésével együtt járó lefegyverzése milyen mélyre ható változásokat indított el az európai társadalmakban. Magyarországon ezt a jelenséget láthatta megjelenni Mária Terézia idejében.]

4. A REFORMKOR MINT FILOZÓFIAI KÖZELMÚLT VILÁGOS UTÁN VISSZANÉZVE

Hátra van még annak a vizsgálata, hogy magát a kulturális nemzetépítés részeként létrehozott reformkori magyar filozófiai életet hogyan értékelték utólag maguk a résztvevők Világos után: hanyatlásként vagy virágzásként. Itt csupán arra van már terem, hogy a két legkarakteresebb összefoglalást kiemeljem, és választ keressék a bennük megfogalmazódó, homlokegyenest ellenkező vélekedések okaira. Előre bocsátom, hogy a válasz kétrétű lesz: tagadhatatlan, hogy a bukott forradalom utáni hibakeresésnek része van mindkét válaszkísérlet megfogalmazásában, ám itt igyekszem a magyarázatban majd a filozófiáról és a filozófiatörténetről alkotott képek különbségére összpontosítani.

Erdélyi János számvetése a közelmúlt magyar filozófiájával [Erdélyi 1981/b], illetve Szontagh Gusztáv összegzése a hozzá közel álló magyar filozófiai mozgalom eredményeiről [Szontagh 1855] egymáshoz közeli időpontban jelent meg, és a két filozófus közötti élenk, sőt néhol elkeseredett hangvételű vitához vezetett, amelyet csak Szontagh halála szakított meg. [Utolsó vitacikkét lásd: Szontagh 1857.] Erdélyi felütése szerint a nemzeti filozófia reformkori törekvése zsákutcába jutott, sekélyes eredményre vezetett, amelyek jóval rosszabb munkákban öltöttek testet, mint a 17. századi aranykorban született művek, noha azok még jórészt latinul íródtak. A megoldás, hogy a népnyelv filozófiai tartalmaira és a reformkori *hegeli pörben* visszaszorított hegelianusokra támaszkodva, zárójelbe téve a közelmúltat, és fölvéve a 17. században elejtett szálat, „meglakjuk a tudomány most elért emeletét”, vagyis a filozófiai gondolkodás hegeli végpontján kiterjesszük a hegeli módszert az egyes filozófiai részdiszciplínákra, és elterjesszük az oktatásban, majd ezen keresztül a közgondolkodásban.

Szontagh viszonya a magyar filozófia történeti előzményeihez egészen más. Ő ugyanúgy, mint a magyar irodalmat és a szellemi élet más területeit is a reformkorban, a magyar filozófiát ugyan jelentős történeti előzményekkel rendelkezőnek, ám modern formájában mégis csak *most megalapítandónak* tekintette, amely kevésbé függ saját történeti nagy elbeszélésétől, mint ahogyan azt kortársai gondolták. Így az ő visszatekintésébe legfőljebb az előző nemzedék működése fért bele, azok a magyar szerzők és művek, akik és amelyek tényleg hatottak gondolkodásának alakulására és tényleg műként, nem csupán történeti emlékként voltak jelen a kor olvasóközönsége számára. Szontagról részletesebben lásd: Mester 2006.]

A legmélyrehatóbb nézeteltérés közöttük a *sensus communis* [józan ész, közértelmesség] fogalmának eltérő értelmezésében mutatkozik meg, erre vezethető vissza minden más, és ennek van a legnagyobb befolyása a jövőre. Szontagh ugyanis kitart a *közértelmességre* épülő, a társadalmi diskurzusba és cselekvésbe ágyazott filozófia elképzelése mellett, illetve ezt a reformkori programot kívánja folytatni, bár nem igazán látja ennek társadalmi feltételeit. Erdélyi ezzel szemben itt már Hegelre támaszkodva egyenesen a *józan ész ellenében* határozza meg a filozófiát. Mivel ekkor már valójában nem is ugyanazt értik filozófián, abban sem egyezhetnek meg, hogy az mikor virágzik és mikor hanyatlik.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Almási Balogh P. 1835. Felelete ezen kérdésre: Tudományos mivelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a' philosophia állapotja iránt; és tekintvén a' philosophiát, miben 's mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél? In: *Philosophiai pályamunkák*. Budán: Magyar Tudós Társaság. xi–xvi; 1–211.
- Erdélyi J. 1981/a. A bölcsészet Magyarországon. In: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Budapest: Akadémiai. 197–295.
- Erdélyi J. 1981/b. A hazai bölcsészet jelene. In: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Budapest: Akadémiai. 25–102.
- Hetényi J. 1837. A' magyar philosophia történetírásának alaprajza. *Tudománytár* 1[2]: 76–165.
- Hetényi J. 1841. *Honi városaink befolyásáról nemzetünk' kifejlődésére és csinosulására*. Budán: Magyar Kir. Egyetem.
- Mester B. 2006. Szontagh Gusztáv „magyar filozófiája”. In: Mester Béla: *Magyar philosophia. A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*. Kolozsvár–Szeged: Pro Philosophia. 71–143.
- Mester B. 2015/a. A „nemzeti filozófia” virágkora és bukása a 19. századi magyar kultúrában. In: *Identitások és médiák. I. Identitások és váltások*. Szerkesztette Neumer Katalin. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó. 93–116.
- Mester B. 2015/b. A magyar filozófiatörténet elbeszélésének megformálása az egyetemes filozófiatörténet és a kulturális nemzetépítés kontextusában: Almási Balogh Pál vállalkozása. *Korall, Társadalomtörténeti folyóirat*, 62. sz. 16. évf. 54–74.

- Mester B. 2016. A 19. századi nemzet mint filozófiai program. In: Hörcher F.; Lajtai M.; Mester B. [szerk.] 2016. *Nemzet, faj, kultúra a 19. Században Magyarországon és Európában*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Történettudományi Intézet. 71–90.
- Mester B. 2017. A filozófia narratív emlékezete. Megjegyzések a filozófiatörténet-írás módszertanáról. In: Laczkó Sándor [szerk.] 2017. *Az emlékezet*. Szeged: Pro Philosophia Szegedienségi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó. 377–391.
- Philosophiai műszótár*. 1834. Budán: Magyar Kir. Egyetem.
- Szontagh G. 1839. *Propylaeumok a magyar philosophiához*. Budán: Magyar Kir. Egyetem.
- Szontagh G. 1843. *Propylaeumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira*. Budán: Emich Gusztáv.
- Szontagh G. 1855. *A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei*. Pest: Herz János.
- Szontagh G. 1857. Magyar Philosophia. Viszonzás Erdélyi János munkájára: „A hazai bölcsészet jelene”. *Új Magyar Múzeum*, 7. [1857] 4–5.: 215–240.

„... HATALMAS MOZGATÓ, DE VAK VEZETŐ”: HANYATLÁS-NARRATÍVÁK FRIEDRICH SCHLEGELNÉL

TÁNCZOS PÉTER

Debreceni Egyetem, *Debrecen*

I. ANTIK ÖSZTÖN ÉS MODERN TÖRVÉNY

1.1. Önmagaság és idegenség a modern emberben

Friedrich Schlegelt a filozófiai és irodalmi köztudatban elsősorban mint a jénai romantika meghatározó teoretikusát és szerzőjét tartják számon, azonban nevezetes koraromantikus paradoxonai, ironikus gesztusai csupán egy korszakát fémjelzik módszertani, koncepcionális és politikai fordulatokban gazdag életművének. Bár a különböző szemléletváltások különböző tematikai felvetéseket is magukkal hoztak, több kérdéskör is konzisztensen jelen volt Schlegel munkásságában, még ha a rájuk adott válasz korszakról korszakra meg is változott. Az egyik ilyen alapvető jelentőségű probléma, amely megoldásának Schlegel újra és újra nekirugaszkodott, a magasan fejlett, organikus struktúrájú antik kultúra és a maga törvényszerűségeit hiába kutató modernitás közötti diszkrepancia. Elsősorban az a kérdés foglalkoztatta, hogy elvben vajon képes-e felérni színvonalát tekintve a szervesen kialakult ősi civilizációkhoz a késő újkor széttartó elvek által vezérelt kultúrája. Schlegel approximatív válaszkísérleteit mindig más teore-

tikus háttér felől, más fogalmi megközelítés révén tette fel, és ennek megfelelően korának lehetőségeit sem azonos módon interpretálta. A továbbiakban a témafelvetés fontosabb, életműbeli állomásait fogom rekonstruálni, külön kitérve ezeknek az egész schlegeli gondolkodásra kiható konzekvenciáira.

Schlegel első jelentős megoldási kísérletét az 1795-ben nyomdába adott, de csak 1797-ben megjelenő *A görög költészet tanulmányozásáról* című munkájában alkotta meg. Ez a korai, még az ironikus-romantikus jénai korszak előtt keletkezett mű a modern irodalom karakterét kívánja megadni úgy, hogy azt a görög költészet jellegzetességeivel veti össze. Schlegel maga sem gondolta, hogy sikerült elérnie célját: megjelenteti ugyan a szöveget, azonban jelen és múlt irodalomtörténeti összevetését nem találja kielégítőnek, próbálkozását mintegy zárójelezi életművében. Döntésében közrejátszik az is, hogy 1795-ben megjelenik Friedrich Schiller *A naiv és szentimentális költészetéről* című írása, amely a schlegeli hezitatív stílushoz és ellentmondásosnak tűnő fogalomhasználathoz képest meggyőző magabiztossággal léptet fel tökéletesen szimmetrikus fogalompárokat, vázol fel kiasztikus szerkezeteket. Schlegel ugyan rögzíti a modern irodalom főbb ismertetőjegyeit [a régi művészet utánzása, elméleti megalapozási igény, a magasművészet elkülönülése az „alacsonyrendűtől”, az egyéni-érdekes túlsúlya, meghatározatlan és állandó törekvés az újra], annak eredetét [középkori keresztény hitvilág] és célját [a legmagasabb rendű szép megalkotása], azonban nála a modern irodalom karakterisztikája nem válik teljessé és hézagmentessé [Schlegel 1980a: 131–140]. Ezt hibának gondolja, mivel ugyan felismeri a modernitás ellentmondásos jellegét, a karakternélküliséget elképzelhetetlennek tartja [Schlegel 1980a: 139]. Schlegel úgy ítéli meg, hogy alulmaradt Schillerrel szemben, pedig sok tekintetben az ő elemzése korrektebb modernitás-interpretációnak tűnik, mint a túlságosan is lekerekített schilleri koncepció [Forster 2013: 51; Man 2000: 139]. A tanulmány esztétikatörténeti relevanciájától függetlenül is számos tanulságos momentummal szolgál témánk szempontjából.

Schlegel az antik görög és a modern európai irodalom közötti döntő különbséget abban látja, hogy míg az ókori Hellaszban a kultúra és költészet szervesen és céltalanul fejlődött ki, addig a modern irodalmat az elvszerű építkezés és a világos törekvés jellemzi. Schlegel összességében egyáltalán nem pesszimista a kortárs, romantikus irodalom jövőjét illetően: bár azt a spontán nővő, organikus nagyságot sosem sikerül elérnie a modern művészetnek, amely az antik költészetet

jellemezte, azonban más, legalább olyan értékes lehetőség áll a kortárs irodalom előtt is: kimunkálhatja a legmagasabb rendű szépet [Schlegel 1980a: 124]. A modern kultúra szerkezete alapvetően különbözik az antikétól, és ennek megfelelően Schlegel igen következetesen ügyel a különbségre a leírásoknál, elemzéseknél az alkalmazott trópusok szintjén is. Nem teszi ugyan egyértelműen explicitté, de a görög kultúra kapcsán organikus jellegű, a vegetáció világából kölcsönzött metaforákat alkalmaz, míg a középkori és romantikus alkotások esetében a mechanika világára referáló figurációkat használ. Az antik kultúra olyan magból sarjadt ki, amely már a kezdetekor magában hordozta egész történetét és szükségszerű hanyatlását, míg a modern kultúra az elé kerülő elemekből építi fel fokozatosan önmagát, így sorsa csakis belátásán és kitartásán múlik. Az eleven és a mechanikus, a természeti és a művi, a szükségszerű és a szabad kerül így szembe egymással. A modernhez nem egyszerűen a mindenkori második elem [mechanikus, művi, szabad] tartozik, hanem az antikvitás számára ismeretlen megosztottság, maguk a fenti ellentétpárok. A modern ember egyedüli lehetősége, hogy szabad lényként igyekszik legyűrni a szükségszerűséget, művelődő lényként legyőzni magában a természetit.

Schlegel szerint élethalálharc zajlik a modern szubjektumon belül: úgy látja, hogy a művelődés története leginkább a katonai évkönyvekre emlékeztet [Schlegel 1980a: 133]. Schlegel két külön természetet feltételez az emberen belül: az egyik az, amely alá van vetve a művelésnek, a másik pedig az, amely valahogyan viszonyul ehhez a megművelendő természethez. Schlegel egyetértőleg hivatkozik arra a hagyományra, amely az embert megosztottságában, állati és isteni kettősségében igyekszik megragadni, azonban ennek megtartásával bevezet egy másikat, számára koncepcionálisan sokkal fontosabb kettősséget.

„Jól érezték, hogy az emberiség örök, változtathatatlan jellegzetessége, hogy olyan feloldhatatlan ellentmondásokat, felfoghatatlan rejtélyeket egyesít önmagában, amelyek a végtelen ellentettségéből erednek. Az ember önmaga tiszta valójából és egy idegen lényből álló keverék. Sosem tud teljesen kifogástalan számot vetni a sorssal, sosem mondhatja határozottan: ez a tied, ez az enyém.”
[Schlegel 1980a: 134]

Schlegel az ember hagyományos, köztes státusza helyett lényének ellentmondásosságára helyezi a hangsúlyt: megkülönböztet a szubjektumon belül egy saját és egy idegen természetet. Az ember

lényének sajátossága tehát, hogy magában rejt egy tőle lényegileg idegen elemet; pontosabban van magában valami, amit saját részének vall, és valami, amit elidegenít magától. Az önmegaság ilyen megosztottságára először a modern ember reflektál: ő az, aki már nemcsak idegen [természeti] erő játékaként látja magát, hanem lényében felismer valamit, amit sajátjaként könyvel el, és próbálja uralma alá hajtani azt is, amit magában tőle idegenként regisztrál. Ennek megfelelően Schlegel kétféle művelődés fogalmat különít el. A természeti művelődés [natürliche Bildung] az, amikor a természet adományait egyszerűen a sors műveli ki, amikor a szubjektum maga a folyamatban nem lép fel tudatos és szabad ágensként; a művelődés tulajdonképpen csak megtörténik vele. A művi művelődés [künstliche Bildung] pedig a modern ember tipikus eljárása: a sajátként felismert természet igyekszik megformálni, csiszolni, finomítani az inherens idegenséget. Ilyenkor az ember saját tetteként könyveli el a művelődést, az ő szabad cselekedeteként, tudatos aktivitásaként tartja számon. A természeti művelődés esetében a vágyakozás és az ösztön a mozgató, míg a művi művelődésnél már egy célorientált, értelem által vezérelt cselekvéssorról van szó [Schlegel 1980a: 134–135].

1.2. A hanyatlás mechanikus kiküszöbölése

Schlegel a görög kultúra titkát a természeti művelődés dominanciájában látja, míg a modern kulturális törekvéseket a művi művelődés kategóriájába osztja be. Miközben egyértelműen csodálja az antik kultúrát, nem gondolja, hogy vissza lehetne térni hozzá, sőt nem is találja ezt célravezetőnek: a művi művelődés ugyan még nem hozott létre olyan szépségeket, mint a természeti, azonban ott rejlik a lehetőségei között az ember szabad önkiteljesedése.

„Csak a természet után következhet tulajdonképpeni művészet, csak a természeti kiművelésre jöhet művi-művészi. Mégpedig a *szerecsétlenül* végződő természeti kiművelődésre; [...] A természet marad a művelés irányító elve, mígnem ezt a jogát *el nem veszíti*, és valószínűleg csak a természet hatalmával való szerecsétlen visszaélés teheti képessé az embert, hogy a természetet *hivatálából* menessze.” [Schlegel 1980a: 135]

Ha az ember nem veszítené el a tisztán természeti művelődésen alapuló kultúra lehetőségét, sosem jutna el a szabad elhatározá-

sú, tudatos, vezérlő fogalmak által irányított művelődés eszményéhez. Sosem teljesebben ki az ember ember mivoltában, hanem benne ragadna a természeti művelődésen alapuló kultúrák körforgásában. A művi művelődés megjelenése nélkül az ember örökre ki lenne szolgálatva a tőle idegen, gyarapító vagy pusztító erők játékának; a kultúrák előre meghatározott rend szerint születnének, virágoznának, majd hanyatlanának. A görög kultúra bukása így szükségszerű volt:

„De a *természetes fejlődés* nem ugorhatta át a műveltség egyetlen fokozatát sem, és *csak fokozatosan haladhatott*. Az is *természetes* volt, sőt *szükségszerű*, hogy a görög poézis a tökéletesség legmagasabb csúcsáról a *legmélysegebb elfajulásig süllyedt*. Az az ösztön ugyanis, amelyik a görög műveltséget irányította, hatalmas mozgató, de vak vezető. Ha vakon mozgó erők sokféleségét szabad közösséggé kapcsoljuk, de nem egyesítjük őket egy tökéletes törvény által: végül egymást rombolják szét.” [Schlegel 1980a: 178]

A görög kultúra produktumai esetében szerves folyamat eredményeiről beszélhetünk, a költemények elemeit megbonthatatlan organikus szerkezet tartja egyben. A modern alkotásokban ezzel szemben felismerhetők az illesztékek, világosan kirajzolódik az elvszerűen megmunkált struktúra. Schlegel szerint erre tipikus példa a gótikus építészet: a középkori építészek izzadságos munkával igyekeztek az antikvitástól örökölt mintákat úgy összeilleszteni, hogy kifejezhessék az elérhetetlen ég felé való törekvésüket [Schlegel 1980a: 156]. Az ókor spontán virágzása, organikus fejlődése helyett itt már egy cél érdekében történő tudatos építkezés zajlik.

Schlegel számára a „modern poézis csúcsa” Shakespeare [Schlegel 1980a: 150]. A *Hamlet* példáján világítja meg a modern műalkotások sajátosságait; a drámát a modernitás tipikus műfajának, a filozófiai tragédia első számú eseteként mutatja be. A mesterien strukturált darab tárgya az ember feloldhatatlan diszharmóniája: Schlegel szerint sokan azért nem ismerik fel a mű egészének nagyszerűségét, mivel a görög dráma sajátosságait kéri rajta számon. Shakespeare-nél már a modern ember áll a színpadon, és a darab maga is tükrözi annak meghasonlottságát – a szerző korántsem igyekszik mindent lekerekíteni, elvarni [Schlegel 1980a: 151]. Goethe a *Faust*ban pedig még tovább lép, hiszen ott már nem a sors következményeként áll elő a modern lelkiállapot, hanem szabad tett eredményeként [Schlegel 1980a: 159]. Schlegel ennek ellenére sem Shakespeare-t, sem Goet-

hét nem gondolja a modern poézis betetőzésének: az ő munkásságuk ugyan kimagasló eredmény a modernitásban, azonban ha tovább épül a modernitás mechanikus kultúrája, az igazi mesterművek még csak ezután születnek meg.

Schlegel a modern kultúra építkezési módját approximatív folyamatnak tartja, amelynek – szemben az organikus kultúrákkal – egyértelmű csúcspontja sosem lesz. A modernitás esetében értelmetlen leendő vagy elmúlt aranykorról beszélni:

„A hallgatólagos előfeltételezés, amely a képzelt aranykor tévtanának alapját szolgáltatta, ez volt: az esztétikai műveltségnek az a rendeltetése, hogy hasonlóan a növényekhez vagy az állatokhoz, fokozatosan fejlődjék, majd beérjen, végül hanyatlás után elpusztuljon: így útja örök körben visszavezet az indulás helyéhez.”
[Schlegel 1980a: 167]

A modernitás esetében a botanikai analógia már nem helytálló: nincs szó organikus szerveződésről, a fejlődést fogalmak és elvek irányítják, amelyek egy elérhetetlen, de világosan megfogalmazott célt tűznek az ember elé. A művi művelődés esetében elvben tulajdonképpen a végtelen fejlődés lehetősége nyílik meg: az emberben rejlő idegenséget sosem lehet egészen felszámolni, de approximatív egyre közelíthetünk önmagunk teljes kiműveléséhez. Schlegel világosan látja azt, hogy ez az elvi lehetőség még semmit sem garantál: ahogyan nem szükségszerű a modern kultúra bukása [szemben a görögségével], úgy annak további gyarapodása sem az.

Schlegel a megoldást egy esztétikai forradalomban látja meg. Úgy gondolja, hogy megérett az idő arra, hogy a francia forradalom politikai változásaihoz hasonló intézkedések lépjenek életbe az esztétika területén is. Az „esztétikai törvényhozás” garantálná azt, hogy világos művészi és ízlésbeli rendeletekkel a modern kultúra fejlődése a maga felfelé ívelő pályáján maradjon [Schlegel 1980a: 170]. Schlegel a forradalmi és jogi metaforákat következetesen alkalmazza a művészet világára: egyebek mellett például felveti az „esztétikai büntetőtörvénykönyv” szükségességét is [Schlegel 1980a: 177]. Az elvek mentén építkező modern kultúrát csakis a mechanikus jellegű trópusokkal leírható forradalmi megoldások őrizhetik meg a bukástól, elsatnyulástól.

2. A JÉNAI ÉVEK: A FORRADALOMI RETORIKA NEGLIGÁLÁSA

Bár Schlegel viszonylag sokáig kitartott a forradalom eszménye mellett, az 1790-es évek végére már ő is alább adott republikánus elkötelezettségéből. Ennek oka nem annyira az egyre radikálisabb francia események híre volt – ezek még affirmálhatók voltak a számára –, hanem jórészt annak felismerése, hogy művelt polgárság nélkül nincs esély a politikai átalakulásra [Beiser 2003: 89]. Az a tény, hogy német területen sorra kudarcba fulladtak a forradalmi törekvések, még inkább eltávolította Schlegelt a kérdéskör direkt boncolgatásától. A korai politikai esszék nyíltan forradalmi tónusa a szerző jénai-berlini éveiben egyre inkább tompul, és a francia forradalom jelentőségének elismerése mellett megjelennek a kritikai észrevételek is.

A nevezetes, 216. *Athenäum*-töredékben Schlegel a francia forradalmat még a kor egyik legnagyobb tendenciájának nevezi, azonban jelentőségben itt már felemelkedik hozzá Fichte *Tudománytana* és Goethe *Wilhelm Meistere* is [Schlegel–Schlegel 1980: 302]. Ugyan Schlegel korábban is nagy jelentőséget tulajdonított a filozófiának és irodalomnak, Fichte és Goethe ilyen mértékű kiemelése nyilvánvalóan a francia forradalmat relativizáló gesztus is egyben. Az is szimbolikusnak tűnik, hogy éppen egy művelődésregényt emel ki Schlegel Goethe életművéből: a forradalom eszményét a „Bildung” ideálja egészíti ki. A jénai-berlini időszakban gyökeresen ugyan nem alakítja át a maga művelődés fogalmát, azonban eloldva azt a korábban felvetett politikai és „közművelődési” szempontoktól, már csak az Én önmeghódítása-ként fogja fel a „Bildung”-ot [Schlegel 2005: 103; Novalis 1997: 17]. A korszak írásaiban aztán egyre inkább szaporodnak a forradalomra vonatkozó, direkt, elítélő megjegyzések is, egyebek mellett a kor „legszörnyűbb groteszkjének” nevezi a francia forradalmat [Schlegel, Schlegel 1980: 349].

Hiba lenne azonban azt gondolni, hogy a depolitizálódó attitűd háttérében csupán a forradalmi lehetőségekben való csalódást találhatjuk meg. Schlegel nyelvfilozófiai koncepciójának fokozatos körvonalazódása, műveltségeszmeényének finom átalakulása és Novalis egyre erősebb hatása az organikus szemlélet felé viszik őt. A forradalommal bizonyos értelemben már az a baj, hogy az tulajdonképpen nem szerves átalakulás, nem organikus folyamat: „A forradalmak egyetemes, nem szerves, hanem vegyi folyamatok. [...] a vegyi kort szerves kornak kell követnie” [Schlegel, Schlegel 1980: 349–350]. A Schlegel vallásos, konzervatív fordulatát némileg előrevetítő *Eszmék* című aforizmafüzérben

már jobbára a forradalom ellen beszél: szellemi ellensúlyt keres annak despotizmusával szemben [Schlegel 1980b: 496]. Az elítélő hangnem azonban csak a konkrét forradalmi eseményekre vonatkozik – Schlegel kezdi már más értelemben is használni a forradalom fogalmát. A terminus helyenként misztikus színezetet kap, s ilyenkor Schlegel viszonya mindig affirmatív: „az eljövendő históriában az lesz a forradalom legmagasabb rendű hivatása s méltósága, hogy a szunnyadó vallás leghevesebb kezdeményezője volt” [Schlegel 1980b: 504]. Ezzel Schlegel előtt megnyílik az út, hogy a forradalom mechanikus metaforikájától megszabaduljon, és ezáltal váljon számára a fogalom ismét igenelhetővé – ezzel a lehetőséggel azonban majd csak később él igazán.

3. AZ IDEÁLIS ÉS EREDETI NYELV

3.1. *Visszatalálni az eredethez*

Schlegel fokozatos szemléletváltásának hátterében leginkább az egyre intenzívebb nyelvfilozófiai érdeklődés áll. Eleinte a nyelv mint a poézis eminens terepe érdeklíti őt, ám figyelme hamarosan a nyelv sajátos működés módjára terelődik, sőt rövid úton filológusi és nyelvtörténeti kutatásokba is kezd. Az 1800-as évek elejétől Schlegel aktívan beleveti magát a középkori német szöveg tanulmányozásába, a germán múlt feltérképezésére készül, de emellett a figyelmét egyre inkább felkelti a kelet ősi világa is. Először perzsául, majd szanszkritul kezd el tanulni; pár évre Párizsba költözik, hogy Alexander Hamilton és Louis Langlès segítségével elmélyülhessen az óind szövegek tanulmányozásában. A nem olyan régen még ironikus, romantikus Schlegel ekkor szaktudományos kutatásokat végez, és öt év intenzív munka után, 1808-ban publikálja az *Über die Sprache und Weisheit der Indier* című nyelvtörténeti főtűvét [Tzoref-Ashkenazi 2009: 140].

Mielőtt azonban rátérnénk erre a korszakos jelentőségű műre, érdemes röviden kitérni egy a hagyatékban maradt, 1807-es, könyvnyi terjedelmű tanulmányra, amely segíthet megérteni a nyelvtörténeti főtűben bemutatott koncepció hátterét. Erre azért is szükség van, mivel Schlegel az 1808-as könyvében igyekszik a lehető legakkurátusabban eljárni, [a záró fejezettől eltekintve] mindig csak a releváns, általa megalapozottnak vélt mozzanatok tárgyalására szorítkozik. A hagyatékban maradt írásból viszont körvonalazhatók a motivációi és elméletének bizonyos rejtett eredői.

Az 1807-es tanulmány címe *Über die deutsche Sprache und Literatur*, amely elsősorban a német nyelv leíró elemzésére vállalkozik

azért, hogy ezáltal érthetővé váljanak a német irodalom múltjának és jelenének jellegzetességei, és világossá válhassanak jövőbeli lehetőségei. Rövid történeti bevezetőt követően Schlegel kimerítően ír az egyes műfajokról, a stílus sajátosságairól, a filozófia és költészet viszonyáról is. Számunkra azonban a nyelvi ideálról és a nyelv eredetéről szóló fejezet az igazán érdekes.

Rögtön a fejezet elején leszögezi, hogy a filozófia és a költészet feladata, hogy visszavezessenek minket a nyelv eredeti természetéhez [KFSA XV/2: 36].¹ Ez persze a filozófia és a költészet számára is különösen hasznos, hiszen az eredeti nyelvhez való visszatalálás teszi csak lehetővé a poézis kiteljesedését. Ez a nem annyira történeti, mint inkább metafizikai értelemben használt eredet [Ursprung] a nyelv isteni rendeltetésnek megfelelő használatát jelenti. A nyelvhasználat során ez az eredeti rendeltetés feledésbe merült, és a beszélt nyelv egyszerű szerszámmá [Handwerkzeug] vált, pedig a nyelv rendeltetésének megfelelően valójában műalkotás [Kunstwerk]. Schlegel ezt azzal támasztja alá, hogy a nyelvi elemek organikusan illeszkednek, egymásba fonódnak: az egyik motívum magában hordja a következő csíráját.

A lehető leghatározottabban elhatárolja ezt az ősi, nyelvi ideált az univerzális nyelv eszméjétől, amely nem a nyelv ideájából fakad, hanem a könnyebb megértés hasznossági igényéből. Egy ilyen, az aranycsinálás vágyához hasonlítható „reális nyelv” lehetőségén már évekkel korábban is ironizált [Schlegel 1981: 80–82]. Schlegel tehát nem közös, mindenki számára érthető nyelvet akar találni, hanem fellelni azt az eredeti állapotot, amely a nyelv lényegi rendeltetésének ténylegesen megfelel. Az univerzális nyelv esetében a matematika és a filozófia a modell, míg az eredeti nyelv esetében az organikusan strukturálódó műalkotás. Ezzel, amint hamarosan látni fogjuk, vészesen közel navigálja magát a szükségszerű hanyatlás gondolatához, amelyet korábbi forradalmi-mechanikus modernitás-koncepciójával sikerült elkerülnie.

Schlegel szerint tehát a nyelv eszméjének kérdésével egyúttal a nyelv eredetének kérdését is feltesszük: a kettő végső soron ugyanaz, csak a két esetben eltérő nézőpontból közelítünk a lényegi azonossághoz [KFSA XV/2: 37]. Ha megtaláljuk ezt az ősnyelvet [Ursprache], akkor rálelünk a költészet legnagyobb formájára is, hiszen az ősnyelv már eleve magában hordja a legnagyobb mértékű zsenialitást és művészi jelleget.

¹ Friedrich Schlegel hagyatékban maradt, német nyelvű írásaira a *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe* [KFSA] megfelelő kötet- és oldalszámait alapján hivatkozom.

Ez a rövid fejezet érthetővé teszi Schlegel filológiai, nyelvtörténeti motivációit: az ideális nyelvet, a tökéletes nyelvi formát keresi, amelyvel lehetővé válik a modern (elsősorban a német) irodalom legnagyobb magasságainak elérése. Az ősnyelv itt nem egy történeti, rekonstruált nyelv, hanem a lényegi funkciójában kiteljesedő nyelvi forma, az eredet pedig nem a történeti kezdetet jelenti, hanem valamiféle önazonos, el nem fajzott állapotot. Nem lehet persze teljes mértékig elkülöníteni a kétféle jelentést, hiszen a hagyatékban maradt tanulmány mellett ekkor már nagyban dolgozik a történeti ősnyelvet feldolgozó munkán, az *Über die Sprache-n*.

3.2. Az organikuság nyelvi affirmációja

Schlegel az említett nyelvtörténeti munkájában elsősorban a szanszkrit nyelvet, valamint az óind irodalmat és filozófiát elemzi, emellett azonban arra törekszik is, hogy meghatározza az ősi szentnyelv történeti helyét és szerepét. Schlegel bevallottan támaszkodik a kor híres orientalistájának, Sir William Jones-nak a szanszkrit nyelvről és az indoeurópai nyelvcsaládról alkotott elméletére, illetve sokat merít Alexander von Humboldt empirikus jellegű kutatásaiból is [Schlegel 2014: III–IV]. Ha figyelembe vesszük az egy évvel korábbi, hagyatékban maradt tanulmányt, úgy világossá válik, hogy Schlegelnek az indiai kultúrára a német nyelv tökéletesítése miatt van szüksége. Ha valóban rokonságban áll a német és a szanszkrit nyelv, úgy az óind kultúra tanulmányozása segíthet a németeknek visszatalálniuk nyelvi eredetükhöz. Ha a munka jelentőségét csupán erre a rokonságra redukáljuk, Schlegel úttörő érdemei erősen relativizálódnak: az „indogermán” nyelvcsalád ötletével nem Schlegel állt elő elsőként. Kétségtelenül eredeti viszont az a módszer, ahogy a vizsgált anyaghoz nyúlt: az összehasonlító anatómia metodológiáját vette alapul, az emberi test funkcionális felosztásához hasonlóan strukturálta a nyelvi anyagot [Schlegel 2014: 28]. Ezzel a szomatizációval már metodológiájában is közelített az organikus szemlélethez: a nyelv a test analógiájával vált értelmezhetővé.

Schlegel ugyan több nyelvtipológiai szisztémát is felállít művében, ezek közül a legfontosabb a flektáló és agglutináló nyelvek közötti különbségtevés. Ennek jelentősége elsősorban abban rejlik, hogy a distinkció által felvázol két eltérő kulturális utat is – amelyek sok tekintetben emlékeztetnek *A görög költészet tanulmányozásáról* című tanulmányban megfogalmazottakra. A két nyelvtípus közötti különbséget leginkább az organikus-mechanikus metaforák oppozíciója révén

lehet megérteni. A flektáló nyelveknek organikus szerkezete van, költői igényességű és filozófiai mélységekre rávilágító grammatikájuk szinte csak úgy kisarjad belőlük. Az ilyen nyelvet beszélő közösségek kultúrája azonnal kivirágzik: a korai magaskultúrák szinte kivétel nélkül ilyenek. Schlegel a flektáló nyelvek közé sorolja többek között a szanszkritot, perzsát, görögöt, latint és a németet [Schlegel 2014: 44–59]. Az organikus gazdagságnak azonban megvan a hátránya: ezekbe a kultúrákba bele van kódolva a bukás. Schlegel szerint a flektáló nyelvek a hétköznapi használatban elkopnak, megfakulnak, elvesztik bölcséleti relevanciájú gyökeiket [Herling 2009: 132–133]. Ezért is tartja fontosnak, hogy valamiképpen visszavezze a német nyelvet saját eredetéhez.

Ezzel szemben az agglutináló nyelvek mechanikusan épülnek fel: a toldalékolás kezdetben teljesen költőietlen, a nyelvi szerkezet pedig esetleges, az úzus által motivált összeillesztéseken alapul. Idővel azonban ezek a nyelvi struktúrák egyre komplexebbek lesznek, egyre bonyolultabb szerkezetet mutatnak. Az agglutináló nyelvek szinte a végtelenségig csiszolhatók, így az ilyen nyelveket beszélő közösségek kultúrája fokozatosan, lépésről lépésre bontakozik ki. Ez utóbbi típusra a kínai nyelvet hozza fel példaként [Schlegel 2014: 45–47].

Korai álláspontját feladva, ekkor már Schlegel valamiképpen az eredeti, organikus struktúrához kíván visszatalálni. Minden bizonnyal ebben a váltásban az is szerepet játszott, hogy a német nyelvet a történeti fejtegetések révén rokonítani tudta az ősi nyelvekkel: a német kultúra így már nem az antikkkal szembeállított modern kultúra része lesz, hanem flektáló nyelve révén éppen az ősi civilizációkkal áll rokonságban. Van azonban mindezzel egy probléma, amelyre megoldást kell találni: milyen is volt ez az ősi kultúra, és hogyan gondolható el spontán felbukkanása és virágzása.

3.3. Az ősi kultúra ismertetőjegyei: Schlegel implicit Hamilton-kritikája

Schlegel erre a kérdésre keresve a választ akaratlanul egy hosszú életű magyarázat alapjait rakja le, amelynek későbbi alakváltozatait ő semmiképpen sem igenelte volna. Az *Über die Sprache* végén röviden az ősnyelvet beszélő kultúrát is igyekszik bemutatni. Ennek a beszélő közösségnek, népcsoportnak 1819-ben majd az árja nevet adja, az „arya” és az „Ehre” feltételezett etimológiai rokonságára alapozva [Cowan 2010: 124]. Ennek az árja népnek a leírása az, amiben leginkább eltér az indogermán nyelvtörténettel foglalkozó más kutatók véleményétől, főleg William Jones koncepciójától.

Jones azóta, hogy nevezetes *Third Anniversary Discourse* című előadásában bejelentette 28 európai és ázsiai nyelv [többek között: szanszkrit, görög, latin, perzsa, német, kelta, arab, etióp stb.] rokonságát, igyekezett elméletét egyre részletesebben kimunkálni [Franklin 2011: 36]. Nem csupán a nyelv rokonságának regisztrálására szorított, hanem egy egykori kulturális és politikai közösség kontúrait is próbálta felrajzolni. Jones azt feltételezte, hogy a hinduizmus lehetett az ősvallás, és ebből alakultak ki a nyugati mitológiai elképzelések, sőt a kereszténység is. Azt állította, hogy a Stonehenge egy hindu templom volt eredetileg, amelyet a történeti Buddhához kötött, aki szerinte Etiópia indiai uralkodója volt [Cowan 2010: 66]. Ha eltekintünk az akkor még gyerekcipőben járó orientalista kutatások nyilvánvaló anakronisztikus állításaitól, egy fontos háttérfelvetésre figyelhetünk fel. Jones számára elképzelhetetlen egy olyan korai magaskultúra, amely ne hozott volna létre monumentális épületeket, amely ne épített volna ki birodalmat. Nem tartotta reálisnak, hogy a szanszkrit nyelv összetettségét és a szanszkrit költészet gazdagságát egy olyan nép teremtesse meg, amely hirtelen, minden előzmény nélkül jelenik meg a történelem színpadán.

Schlegel organikus felfogása azonban elgondolhatóvá tette a hirtelen feltűnő magaskultúra koncepcióját. Jones-ra nyilvánvalóan nem hathatott az a hamanni koncepció, amely a nyelv isteni eredetét és poétikus őstermészetét vallotta [Hamann 2003: 176]. Schlegel viszont saját koncepcióját arra a hamanni-herderi nyelvfelfogásra alapozta, amely megengedte, hogy akár egy nomád pásztornép is filozofikus mélységű költészetet hozzon létre. Schlegel szerint az ősi árják nagy távolságokat beutazó, harcias és bátor nép voltak, akik Indiától Skandináviáig leigázták az őslakosokat [Schlegel 2014: 173–195]. A schlegeli árjáknak nem kellett kontinentális birodalmat kiépíteni, nem kellett klasszikus civilizációs vívmányokat felmutatni: legnagyobb eredményük maga a nyelvük és filozofikus költészetük volt. Ezzel Schlegel önkéntelenül is lerakja az alapot az ősi harcias-nomád kultúra felsőbbrendűségébe vetett misztikus hithez, másrészt árja-koncepciójával szellemi muníciót nyújt a 19. századi német antiszemitizmus ideológiájához: egyik tanítványa az árják ellenpárját majd a zsidókban találja meg, holott Schlegel még csak ehhez hasonlót sem állított soha [Goodrick-Clarke 2002: 90].

4. AZ 1810–20-AS ÉVEK POLITIKAI-TÖRTÉNELMI ÍRÁSAI: A FORRADALOM MINT VISSZATÉRÉS

Schlegel még azon a héten katolizál, hogy kijön a nyomdából az *Über die Sprache*, és hamarosan hivatalt vállal a bécsi udvarnál. Bár Schlegel korábban sem volt népszerű figura, konzervatív-reakciós politikai fordulata után szabályosan exkommunikáltatott a filozófiai-kulturális életből. Kijelenthető, hogy kései irodalmtörténeti, politikaelméleti és történelemfilozófiai munkássága nem közelíti meg a korábbi művek színvonalát, azonban az ekkor papírra vetett gondolatai is bővelkednek szellemes meglátásokban és éleslátó észrevételekben.

Az 1810–20-as évek politikai feljegyzéseinek egyik legérdekesebb vonása, hogy miközben a teológiai érvekkel megtámogatott abszolutizmus híve, folyamatosan affirmatív módon ír a forradalomról is. Egyértelmű persze, hogy egészen mást ért forradalom alatt, mint korábban. Egyik, erről a váltásról árulkodó szöveghelye, amelyben a német forradalom lehetőségét egy protestáns császár felkenésében látja meg, hiszen a paradox helyzet révén a katolikus érzések ereje növekedne [KFSX XXI: 3]. A forradalomnak ekkor már határozottan szakrális és katolikus jelleget tulajdonít. Az igazi, a végleges forradalom, amely majd a „sátáni-jakobinus” és „antikrisztusi-napóleoni” forradalom után jön el harmadikként, mágikus jellegű lesz, amely végre elnyerheti Isten tetszését is [KFSX XXII: 365].

Láthattuk, hogy már az *Eszmék* írásának idején megjelenik a forradalom fogalmának potenciálisan újbóli affirmálhatósága, amelyben azt már nem mechanikus trópusokkal írjuk le, és ha szakrális dimenziót tud nyerni. A vallásos fordulat és a korábban ismertetett organikus nyelvszemlélet után semmi akadály nem volt a forradalom transzformatív igenlésének. A politikai elköteleződést követően is megtartotta és vallotta a párizsi években kialakított nyelvkoncepciót, még ha annak megfogalmazását a romantikus tudomány és a misztikus irodalom terminológiájával erősen meg is terhelte. Erre jó példával szolgál egy 1828-as feljegyzés, amelyben az ősnyelv három lényegi és szükséges elvét rögzíti: a magnetikus lélek hangját, a sziderikus szellemmel való teltséget és az isteni „Fiat” gesztusát [KFSX XXII: 407]. A hang, a kép és a tett hármassága nélkül nem beszélhetünk ősnyelvről.

Schlegel ebben az időszakban egyenesen organikus folyamatként írja le a forradalmat, sőt felveti a természet forradalmának lehetőségét is [KFSX XXI: 189]. Máshol pedig a forradalom eljövételét egy isteni jelként értelmezett természeti katasztrófához köti [KFSX XXI: 323].

Schlegel ezekben a hátrahagyott feljegyzésekben kísérleti jelleggel igyekszik a politikatörténeti és üdvtörténi megközelítéseket összehangolni, például az 1820-as években az Antikrisztus eljövetelének történeti elméletén dolgozik, aki szerinte Krisztushoz hasonló szükségszerűséggel fog megjelenni a világban [KFSA XXII: 227]. Nyilvános előadásaiban, publikált írásaiban persze nem megy el eddig: azokban sokkal földhözragadtabb, világiasabb történeti magyarázatokkal találkozunk. 1827-es, az élet filozófiájáról tartott előadásorozatában például az ősi kultúrák magasabbrendűségébe vetett hitet Atlantisz mítoszával magyarázza: az, hogy a görögök révén fennmaradt egy ilyen ősi civilizáció elképzelése, rányomta a bélyegét a múlthoz fűződő viszonyunkra is [Schlegel 2015: 81]. Ez a megjegyzése arról árulkodik, hogy vannak azért fenntartásai saját koncepciójával szemben is: az ősi árják léte csak hipotézis, és nem feltétlenül fedi a valóságot.

Schlegel ezzel együtt is a forradalom fogalmi transzformációját igyekszik kimunkálni, olyan forradalom-koncepciót alakítani ki, amelyben már nyoma sincs a mechanikus figurációnak, helyette vallási színezetet kapó, organikus jellegű folyamatként lehet azt leírni. Új meglátása már nem a megszokott értelemre, hanem a modernitás előtti, klasszikus „körforgás” jelentésre referál [Koselleck 2003: 78]. A forradalom számára nem más, mint visszatérés az eredethez, az isteni rendeltetéshez: egyféle reorganizáció. Bár vitathatatlan a klasszikus felfogásra való utalás, ebből is látható, hogy a schlegeli koncepció nem azonosítható az antik jelentés egyszerű felélesztésével.

Schlegel tehát hinni kezd az eredet reorganizációjának a lehetőségében. Erre az újjáélesztésre, amit ő forradalomnak nevez, szükség van, hiszen csak általa kerülhető el a hanyatlás, csak az eredethez való visszatalálás révén tisztulhat meg és születhet újjá Németország [KFSA XX: 228]. Korábbi álláspontjával szemben ekkor már lehetőséget lát az organikus jellegű kultúra és nyelv megújítására. Azért hisz a kör újrakezdésében, mivel – ahogyan már szó esett róla – többé nem a klasszikus és modern különbsége, hanem az organikus-flektáló és mechanikus-agglutináló distinkció lesz számára releváns. A kérdésfelvetés megváltoztatásával a probléma is megoldódott: bár a modernitás lényegéhez nem kerültünk közelebb, az új megközelítéssel zárójelzódott a szerepe. Schlegel magát a problémát cserélte le: a modern európai kultúra helyett az eredethez közel álló németység a fontos neki. A németység pedig többé nem modern jelenség: ősi eredete van, amely ősiségnek a németység az igazi letéteményese, az egyedüli olyan nép, amely visszatálhat az eredethez [XV/2: 3–11], mivel a német nyelv

a leggazdagabb az élő európai nyelvek között [XV/2: 4]. A hanyatlás itt már tehát a permanens újakezdéssel kerülhető el, a nyelvet és a kultúrát újra és újra vissza kell kormányozni önnön eredetéhez. Schlegel kései elméletéből éppen az a modernitásra jellemző fokozott szabadságigény kopott ki, amely a korai munkák éltető középpontjában állt.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Beiser, C. F. 2003. *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Cowan, R. 2010. *The Indo-German Identification. Reconciling South Asian Origins and European Destinies 1765–1885*. Rochester: Camden House.
- Forster, M. N. 2013. *German Philosophy of Language. From Schlegel to Hegel and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Franklin, M. J. 2011. *Orientalist Jones. Sir William Jones, Poet, Lawyer, and Linguist, 1746–1794*. Oxford: Oxford University Press.
- Goodrick-Clarke, N. 2002. *Black Sun. Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*. New York–London: New York University Press.
- Hamann, J. G. 2003. Aesthetica in nuce. Egy rapszódia kabbalisztikus prózában. Rathmann J. fordítása. In: Hamann, J. G. 2003. *Válogatott filozófiai írásai*. Pécs: Jelenkor. 173–200.
- Herling, B. L. 2009. *The German Gita. Hermeneutics and Discipline in the German Reception of Indian Thought, 1778–1831*. New York–London: Routledge.
- Koselleck, R. 2003. *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*. Hidas Z. fordítása. Budapest: Atlantisz.
- Man, P. de 2000. Kant és Schiller. Katona G. fordítása. In: Man, P. de 2000. *Estztétikai ideológia*. Budapest: Janus–Osiris. 131–174.
- Novalis 1997. Virágpor. Weiss J. fordítása. *Műhely* 20. évf. 2. szám. 16–23.
- Schlegel A. W., Schlegel F. 1980. Athenäum-töredékek. Tandori D. fordítása. In: Schlegel. A. W., Schlegel F. 1980. *Válogatott esztétikai írások*. Budapest: Gondolat. 261–355.
- Schlegel, F. 1958– [KFSA]. *Kritische Ausgabe seiner Werke*. Paderborn–München–Wien: Verlag Ferdinand Schöningh.

- Schlegel, F. 1980a. A görög költészet tanulmányozásáról. Tandori D. fordítása. In: Schlegel, A. W., Schlegel F. 1980. *Válogatott esztétikai írások*. Budapest: Gondolat. 121–189.
- Schlegel, F. 1980b. Eszmék. Tandori Dezső fordítása. In: Schlegel, A. W., Schlegel F. 1980. 491–513.
- Schlegel, F. 1981. Az érthetelenségről. Vámosi P. fordítása. In: Salyámosy M. [szerk.] 1981. *Kultusz és áldozat. A német esszé klasszikusa*. Budapest: Európa. 79–92.
- Schlegel, F. 2005. Transzcendentálfilozófia. Szabó Cs. fordítása. *Vulgo* 6. évf. 1–2. szám. 100–118.
- Schlegel, F. 2014. *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schlegel, F. 2015. *The Philosophy of Life, and Philosophy of Language. In a Course of Lectures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tzoref-Ashkenazi C. 2009. *Der romantische Mythos vom Ursprung der Deutschen. Friedrich Schlegels Suche nach der indogermanische Verbindung*. Göttingen: Wallstein.

VÉGES TEREK

PIRKADATTÓL ALKONYATIG: A SZERVEZETI TÉRHASZNÁLAT ELEMZÉSE

BAKÓ ROZÁLIA KLÁRA

Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem, Csíkszereda

Atlasz: hanyatlasz! [Kosztolányi]

Torsten Hägerstrand időföldrajz-elmélete [1985] arra hívta fel a figyelmet, hogy az emberek mikro- és makrotérhasználata időben változik, és ezt a változást érdemes módszeresen tanulmányozni annak érdekében, hogy jobb kapcsolatok alakulhassanak ki egyének, csoportok és szervezetek között. Vannak napszakok, amikor egy adott térben sok ember zsúfolódik össze [invázió], majd később ezek a terek kiürülnek [evakuáció]. Taylor és Spicer [2007] a szervezeti térhasználat három fő dimenzióját különbözteti meg: a teret fizikai távolságként, hatalmi viszonyok leképeződéseként, illetve megélt tapasztalatok összességeként definiálja. Mindhárom dimenzió tanulmányozása elengedhetetlen ahhoz, hogy teljes képet kapjunk egy szervezet térhasználatáról. A szervezetek nem pusztán absztrakt kognitív konstrukciók, hanem konkrét, térben elhelyezkedő épület-együttesek, ezért fizikai valóságukban is tanulmányozni kell őket [Kornberger & Clegg, 2004]. Hogyan alakulnak át az egyéni, csoport- és intézményi viszonyok akkor, amikor egy egyetemet újítunk fel? Erre az izgalmas gyakorlati kérdésre válaszol Peltonen [2011] empirikus kutatása, és izgalmas elemzési lehetőségeket nyit egyetemeink idő- és térhasználatával kapcsolatban.

I. TÉR ÉS SZERVEZET

Már a klasszikus szervezetmenedzsment rávilágított a térhasználat szerepére: Taylor és Ford radikálisan átrajzolta az ipari termelés térbeli szervezését, és ezáltal forradalmasította a munkafolyamatokat, apró lépésekre bontva azokat. Az ipari térszervezéshez hasonlóan a Bauhaus funkcionalista esztétikája is a sztenderdizációt tekintette a modernizmus lényegének, hiszen tervezés nélkül káoszba süllyed minden [Kornberger & Clegg, 2004].

A Nyugat gyönyörű ősze

Az amerikai Ford gyárban 1908-ban készül el az első T-modell, amely hihetetlen sikert ért el, és amelyhez a futószalagon történő összeszerelés „forradalmi” újítása kapcsolódik. A futószalag a termelés hatékonysága érdekében szakít a tradícióval, az emberi munkát az egész produktum értelmes összefüggéséből kiszakítva, apró mozaikokra darabolja fel. Ugyanebben az évben készül el Picasso botrányt kavaráó képe, az Avignoni kisasszonyok, amely a tradicionális perspektíva és látásmód elvetését jelzi, az ábrázolt tárgyat részekre bontja, feldarabolja és a vásznon síkban kiteríti. A fragmentáció, az értelmes egész felbomlása az új termelési technológia és az új művészeti látásmód közös eleme [ám]„érték szempontjából ez a kor nem a hanyatlás kora... mérhetetlenül gazdag, merész, beteljesítő kor, a Nyugat gyönyörű ősze, ... ködök és lágy gyümölcsteljesség évszaka, arany ködöké és örök gyümölcsöké” – írja Szerb Antal a századforduló művészetéről.” [Lust, 1999: 9]

Ember és környezete, ember és tárgyak viszonya gyökeresen átalakul a fogyasztói társadalom korában. A környezetpszichológia izgalmas témákat vetett fel az ember és a tárgyak közötti kapcsolatáról: hogyan viszonyulunk érzelmileg fizikai környezetünk elemeihez, hogyan alakul helyidentitásunk és helykötődésünk, miként kötődünk a tárgyakhoz, melyek azok a tényezők, amelyek meghatározzák tárgyfogyasztásunkat a hedonizmus évadában. Düll Andrea [2009] a környezetpszichológia és az építészet kapcsán a használó és a hely közötti kölcsönhatást, a jelentésdimenziók integrálási lehetőségeit járja körül. A tér otthonosságot is jelent: annak elvesztése otthontalanná, védtelessé tesz nem csak a magánéletünkben, hanem a közösségi-szervezeti életünkben is. A szerző Tamási híres mondását idézi: *azért vagyunk*

a világon, hogy valahol otthon legyünk benne – és aki hajléktalan, az otthonatlan, a szó fizikai és szimbolikus értelmében egyaránt.

Érdekes kutatások születtek az edukációs környezet és annak használói közötti kapcsolatáról. Sokáig az a nézet uralkodott, hogy az ablak nélküli helyiségek segítik a koncentrációt. Azóta már bebizonyosodott, hogy minden életkorban jobb teljesítményt nyújt az ember, ha természetes fénnel világítják meg tevékenységei színterét [Dúll, 2009]. A helyiségek színei, a belterek magassága, a bútorzat elrendezése olyan tényezők, amelyek meghatározzák mozgásterünket, tárgyhatalmatunkat, hangulatainkat, munkakedvünket. A nyílt terek elvileg a kommunikációt serkentik, de olyan alapzajt generálnak, hogy az zavarja az interakciókat, és fárasztja a dolgozókat. Sokan a tér viszonylagos strukturátlanságára vezetnek vissza az alapstresszt, amit például a nyílt osztályterem generál – véli Dúll, korábbi kutatásokra alapozva [2009: 148]. Ugyanakkor az elmélyüléshez szükség van olyan elkülönített-elkülöníthető terekre, ahol zavartalanul gondolkodhat, alkothat, vagy éppen relaxálhat az ember. Mivel sokféle tevékenységet folytatunk egy adott térben, fontos, hogy annak használóira, illetve a tevékenységek jellegére is legyünk tekintettel. A „puha”, átrendezhető, amúgy kellemes és esztétikus terekkel például az lehet a nehézség, hogy könnyen és sokak áltatal módosítható, ezért bizonyos tevékenységeknek nem felel meg egy adott időintervallumban. A rugalmasság időnként károszt okozhat – ami nem föltétlenül probléma, de külön szervezést igényel.

Szintén rugalmasságot igényel az az új tanulási forma, amit az internet térhódítása vezetett be az egyetemi oktatásba: az ún. „blended learning”, azaz reális és virtuális terek együttes használata [Garrison & Kanuka, 2004]. A kiterjesztett, légiesített kampusz térhódítása napjainkban is töretlenül zajlik, amióta a Z-generáció átlépte az egyetem kapuit. Az interaktivitás terei mind a hagyományos, offline térben, mind pedig online platformokon zajlik, és a kihívás az oktatók beléptetése az új, virtuális osztálytermekbe, hiszen az idősebb generációk nem ebben szocializálódtak. A *blended learning* környezet megteremtése azért sem egyszerű feladat, mert az infrastruktúra beszerzése, megléte nem elegendő ahhoz, hogy megfelelő virtuális tanulás terek alakulhassanak ki. Ahogyan a fizikai térben a tevékenységek jellege, a térszerkezet, a bútorzat meghatározza azokat a kereteket, amelyekben az oktatási tevékenység zajlik, a virtuális teret is „be kell rendezni”, meg kell szervezni a hozzáférés jogosultságait, idejét és szabályait.

2. TÉRHASZNÁLAT AZ EGYETEMEKEN

A posztmodern szervezetek tér-tervezőit a funkcionalitás mellett az esztétikum és a fenntarthatóság szempontja is vezérli [Leonard, 2012]. Egyre nagyobb szerepet kapnak azok a megoldások, amelyek a szűkös erőforrások és növekvő szükségletek mellett optimálisan használják ki az adott lehetőségeket [Peltonen, 2011]. Az ódon, nehezen fűthető, sötét épületű egyetemeket egyre inkább az energiahatékony és ergonomikus épületegyüttesek váltják fel.



1. kép: A Hong Kong-i Egyetem Run Run Shaw média-központja

A szakirodalom két formális térelosztási módról számol be napjaink egyetemlein: a bürokratikus, illetve az automatizált elosztásról. Burke és munkatársai [2000] már a kilencvenes évek végén kidolgoztak egy olyan komplex algoritmust, amelynek segítségével egy informatikai rendszer helyettesíti a térallokációs operatív munkacsoportot. A teremigény örökzöld kérdését mérnöki módon próbálták megoldani úgy, hogy operacionalizálták a térhasználati rutinokat és feltételeket. Illyen térelosztási feltételek például az alábbiak:

- az intézetvezető nem osztja meg az irodáját senkivel;
- szomszédsági feltételek: a titkári iroda a vezetői iroda mellett helyezkedik el;
- a rendszergazda irodája a szerverszoba mellett helyezkedik el;
- a terek alul- és túlhasználtságát el kell kerülni stb.

A feltételek és a szükségletek feltérképezése mellett a szakemberek kidolgoztak egy olyan büntetőrendszert, amely arra bátorítja ha szervezeti egység munkatársait, hogy ésszerűbben mérjék fel teremigényüket, és kerüljék el a térpazarlást, de a zsúfolódást is, „pirkadattól alkonyatig.



2. kép: A bécsi egyetemi könyvtár és oktatási központ épülete¹

A hagyományos, bürokratikus térelosztás a szervezeti egységek vezetőire ruházza a rendelkezésre álló infrastrukturális erőforrások elosztását. Egyetemi szinten gyakori a térelosztási bizottság működtetése [Space Allocation Committee], amely minden egyetemi év elején a benyújtott igénylések és a korábbi szabályozások és gyakorla-

¹https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/ae/WU_Wien,_Library_%26_Learning_Center,_Zaha_Hadid_009.JPG

tok alapján elosztja, hogy ki melyik irodában, tanteremben végezheti a munkáját, illetve mely tevékenységekre adhatók ki a rendelkezésre álló szabad termek².

Amikor szervezeti irodák használatát vizsgáljuk, voltaképpen a hatalmi viszonyokat térképezzük fel, hiszen a társadalmi tér sosem homogén és izotróp, hanem differenciált és szimbolikus jelentéssel telített. Egy tér szerkezete, berendezése nem csak használóinak az ízléséről, stílusáról, anyagi lehetőségeiről vagy szakmai státusáról mesél, hanem azokról a rejtett elemekről is, amelyek a szervezet kultúrájában testesülnek meg: rítusokról, szokásokról, hősookról és értékekről. Korunk egyetemei nem csak a belső tereket tartják fontosnak, hanem arra is hangsúlyt fektetnek, hogy jó benyomást keltsenek környezetükben, hogy egyedi arculatot alakítsanak ki.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Burke, E.K., Cowling, P., Landa Silva, J.P. & Mc Collum, B. 2000. Three Methods to Automate the Space Allocation in UK Universities. *ResearchGate* DOI: 10.1007/3-540-44629-X_16
- Dúll, A. 2009. *A környezetpszichológia alapkérdései. Helyek, tárgyak, viselkedés.* Budapest: L'Harmattan.
- Garrison, D.R. & Kanuka, H. 2004. Blended learning: Uncovering its transformative potential in higher education. *Internet and Higher Education* Nr. 7. 95–105.
- Hägerstrand, T. 1985. Time-geography: Focus on the Corporeality of Man, Society, and Environment. In: A. Shuhei [ed.]: *The Science and Praxis of Complexity* [pp. 193–216]. Tokyo: The United Nations University.
- Kornberger, M. & Clegg, S.R. 2004. Bringing Space Back In: Organizing the Generative Building. *Organizations Studies* Vol. 25. Nr.7. 1095–1114.
- Leonard, P. 2012. Changing Organizational Space. Green? Or Lean and Mean? *Sociology* May 16, Online first. DOI: 10.1177/0038038512441280
- Lust I. 1999. Vágy és hatalom. A pszichoanalitikus kultúrakritika szükségességéről. *Thalassa* Vol. 10. Nr. 2-3. 7–44

²<http://www.unl.edu/chancellor/space-allocation-policy-and-space-planning-advisory-committee>

- Peltonen, T. 2011. Multiple architectures and the production of organizational space in a Finnish university. *Journal of Organizational Change Management* Vol. 24. Nr. 6. 806–821.
- Taylor, S. & Spicer, A. 2007. Time for space: A narrative review of research on organizational spaces. *International Journal of Management Reviews* Vol. 9. Nr. 4. 325–346.

ALKONYATTÓL PIRKADATIG: A KOMPETENCIAKÖZPONTÚ OKTATÁS ÉS A TÁRSADALOM

ZSIGMOND ISTVÁN

Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem, *Marosvásárhely*

„Mutassátok meg egy nép iskoláit, és megmondom a jövőjét”. A nyugat alkonyát jósoló prófécia, az értelem háttérbe szorulását jósoló filozófikus társadalomkritikák előtérbe kerülésének korszakában sokatmondó ez az aforizma. Megállíthatja az oktatás a nyugat alkonyát, egy olyan, évszázadok óta tulajdonképpen változatlan és igen konzervatív kultúrájú oktatási rendszer, amelyet számos kritika ér az életidegen jellege miatt? Amely olyan ismereteket és készségeket fejleszt, amelyek a mai társadalmi követelményekhez viszonyítva már keveset érnek [függetlenül attól, hogy hanyatlónak vagy haladónak látjuk a társadalmat]? Amelyet egyre inkább elnyel a Merton-i értelemben egyre inkább diszfunkcionálissá váló, az eszközértékeket célértékké avanszáló bürokrata formaság?

Mielőtt ezekre a kérdésekre válaszolnánk, nézzük meg, mit jelent a hétköznapi diskurzusok szintjén a nyugat alkonya, és milyen összefüggésben van ez az információs társadalom térnyerésével.

I. INFORMÁCIÓS TÁRSADALOM – A HANYATLÁS VAGY A HALADÁS FACILITÁTORA?

Az IKT-eszközök térnyerésével az információ terjesztése, elérhetősége és kezelése egyre meghatározóbb lesz a társadalmi élet minden területén; az információ birtoklása és kezelni tudása jelenti a gazdasági és politikai előnyt.

A társadalomkritikusok szerint azonban az információ-hozzáférés elterjedésének aggasztó hatásai is vannak. Ezek közé tartozik például az információ-rengetegben való eligazodási képtelenségből eredő szorongás, ami végül is a rövid távú motivációknak megfelelő, nihilizmusba torkolló életvitelben nyilvánulhat meg. Összefüggenek ezzel a marketing-jellegű információözönnek való ellenállás/vagy ellenállási képtelenségből eredő problémák [pl. az egyre igénytelenebb popkultúra térnyerése]. Az elemi ösztönök kihasználására épülő virtuális valóság vonzásának való ellenállás képtelensége [játékfüggőség, internetfüggőség]. Ugyancsak ide tartozik az ellenőrizetlen forrásokból eredő tévinformációk kritikai gondolkodás nélkül való átvitele; az IKT-eszközök öncélú használata [„kütyümánia”]. Összességében egy olyan riasztó emberkép van kialakulóban, amely egyre kevésbé gondolkodik kritikusan, az élvezeteknek él, és nem tud megfelelni a nagyobb társadalmi kihívásoknak. Rövidebben: szellemi rabszolgaságban szenved.

Kétségtelen, hogy ebben szerepet játszik az IKT-eszközök térnyerése. Azonban ha visszatekintünk, a történelemben mindenféle információhordozó térnyerése hasonló társadalomkritikákhoz vezetett. Az ógörög társadalomban a papirusztekercsek oktatási célú használatakor a kritikus szemléletű filozófusok az emberi gondolkodási képesség hanyatlását jelezték előre – arra hivatkozva, ha ott a papíron az információ, amit elolvashatunk, akkor nem leszünk arra késztetve, hogy megjegyezzük. A könyvnyomtatás megjelenésével ez az aggály új erőre kapott. Az elektronikus médiaeszközök megjelenésében a társadalomkritikusok ugyancsak a kulturális visszafejlődés lehetőségét látták – ha másokat hallgatunk a rádióban énekelni, mi magunk elveszítjük ezt a készségünket. Ha mások szórakoztatnak, elfelejtjük, hogyan szórakoztassuk magunkat, és el a zenélést, a történetmesélést.

Egy kissé belegondolva végül is mindez megtörtént [és történik]. A jelenkor embere több időt tölt el *Barátok közt* nézésével, mint amennyit barátok között van. Több ideig néz sportot a TV-ben, mint amennyit sportol. Celebekre, politikusokra figyel – egyre inkább a szülei, családtagjai rovására. Zenei tehetségkutatókat néz, koncertekre jár – közben

elfelejt énekelni. Ha a borús jövőt nézzük, minden témában készen kap pro és kontra információt [akár egészen más kultúrákból érkezőket is] – és egyre értéktelenebbé válik a kritikai gondolkodás képessége. Nincs szükség rá. Az IKT-eszközökről rázúduló üzenetrengeteg határozza meg, hogy mit csináljon, mi a trend, hogyan éljen, hogyan gondolkodjon. A jó életfeltételek létrehozása és fenntartása nagyobb értéké válik, mint a szaporodás vagy a kulturális-társadalmi élet; az eszköz céllá válik.

Másfelől nézve: az információs korszak, az eszközök által nyújtott lehetőségek csak lehetőségek. Eszközök által biztosított lehetőségek, amiket lehet jóra és rosszra is használni, mint ahogy az atomenergiát is lehet bombagyártásra és elektromosság előállítására is. Vagy a kalapácsot – szögbeverésre vagy fegyverként. Tehát egyfajta gondolkodásbeli csúsztatás következménye, ha magukat az eszközöket [az IKT-eszközök által létrehozott információs hatalmat; az atomenergia felszabadításának lehetőségét vagy a kalapács ütőeszközként használatát] tekintjük rossznak vagy jónak, egy alkalmazási lehetőség kiemelésének eredményeképpen.

Az információs társadalomban, amennyiben az IKT-eszközök által biztosított lehetőségeket megfelelően használjuk, egyéni szinten is segíthetik a fejlődést, a kritikus gondolkodást, segítve a tervszerűbb, informáltabb döntéshozatalt. Ha az IKT-eszközhasználat funkcionális jellegét ösztönözzük – pl. az oktatási rendszer megfontolt átalakításával –, akkor a tudatosabban informálódó és gondolkodó egyének az információs korszakban kialakíthatnak egy olyan kritikus tömeget, amely az esetleges hanyatlást társadalmi haladássá alakítja. Metaforikusan fogalmazva: az alkonyat pirkadattá alakítható.

2. IKT AZ OKTATÁSBAN A PARADIGMAVÁLTOZÁS ESZKÖZE

Az IKT-eszközök igen változatos területeken tehetik hatékonyabbá a társadalmi rendszerek működését, gyökeres változásokat okozva. A széles körű és gyors információ-hozzáférés lehetővé teszi egyre több erőforrás átirányítását a hatékonyabb információ-kiválasztásra és -feldolgozásra, illetve az erre alapozott problémamegoldásra és döntéshozatalra. Az adatok megkeresésére, összegyűjtésére és a nagyméretű, gyorsan változó adatbázisok [„big data”] feldolgozására irányuló kompetenciák egyre keresettebbek a munkaerőpiacon [valamint a társadalomtudományi kutatásban is értékessé válnak, ld. Ságvári 2017].

Olyan területeken is gyökeres változások várhatók az IKT hatására, mint az politikai választások. Az internet várhatóan a demokráciát is „korszerűsíteni” fogja... Argentínában a DemocracyOS szoftver segítségével az állampolgárok választások között is véleményt nyilváníthatnak bizonyos törvényhozási kérdésben [kísérleti jelleggel].

Az információk korszakban átrendeződtek a társadalom számára értékes és szükséges kompetenciák és készségek, amit az EU oktatáspolitikai törekvései is tükröznek [Molnár 2011; Török 2013]. Előtérbe kerül az informális tanulás, a tanári szerep átalakul [Molnár 2011]. Az IKT-eszközök hozzájárulhatnak az oktatás tudásintenzív tevékenységgé való alakításához, jelentősen segítve a pedagógusok munkáját [Csapó 2003; Molnár 2014]. A kutatók rámutatnak, hogy a számítógépek és az internet megjelenése az iskolákban az oktatási paradigma változásának szükségességéhez vezetett [Popa, Bucur 2012]. A paradigmaváltás lényege, hogy a tanulás kerül előtérbe a tanítás helyett. A tudás átadását jelentősen segítik az IKT-eszközök, ami lehetőséget ad a tudás létrehozására való fókuszálásra – ebben a tanulók önállósága sokkal inkább központi szerepet játszik [Kárpáti, Hunya 2009].

Az Európai Parlament és a Tanács ajánlást fogalmazott meg az egész életen át tartó tanuláshoz szükséges kulcskompetenciákról [2006/962/EK]. Az ajánlásban a digitális kompetenciát kulcsfontosságúként fogalmazzák meg, amely az IKT-technológiák különböző életterületeken történő magabiztos és kritikai használatát jelenti. Ennek megfelelően az EU minden tagországa lépéseket tesz az információs írástudás [digital literacy] iskolai környezetben történő fejlesztéséért. Az uTeacher projekt keretében kidolgozásra került egy közös európai referenciakeret [Common European Framework] kidolgozása, amely tartalmazza a társadalom által meghatározott kihívásokat az iskolákkal és tanárokkal szemben [Kárpáti, Hunya 2009]. Az IKT oktatási célú alkalmazását tehát mind oktatáspolitikai, mind pedig szakmai indokok alátámasztják.

Mindezek ellenére az IKT-technológiák gyors elterjedéséhez az oktatási rendszerek igencsak nehezen és lassan alkalmazkodnak. A kutatási eredmények szerint a legtöbb ország megmarad az infrastruktúra-fejlesztés és a kultúra területén kítűzött digitalizálási és archiválási tervek mellett, ami kevésbé függ össze az oktatás hatékonyságával [Török 2013]. A tanulók a digitális technikákat inkább a szabadidő eltöltésével kapcsolják össze, kevésbé a tanulóssal [Waycott et al. 2010].

Bár a felmérési eredmények szerint Romániában az IKT-eszközök használata és használati hajlandóságának mértéke fokozatosan nö-

vekszik, az internethasználat gyors elterjedéséhez képest az iskolában betöltött szerepe alacsony marad. A romániai magyarság körében végzett vizsgálatok eredményei arra utalnak, hogy az oktatással kapcsolatos internethasználat leginkább kommunikációra szorítkozik, pl. a tanárok az interneten keresztül kérik a házi feladat beküldését [bár ezt is meglehetősen ritkán]. A digitális írástudásra vonatkozó oktatás leginkább az alapvető számítógép-kezelési, illetve Microsoft Office programcsomag használatára vonatkozik; az internetezéshez kapcsolódó tevékenységekről a hetedik és tizenegyedikes diákok nagyon keveset tanulnak [Sárosi-Blága 2016]. Bár vannak helyi próbálkozások az IKT-eszközhasználatához fűződő módszertani eljárások kidolgozására és hatékonyságvizsgálatára [pl. Bakó 2011; Zsigmond 2013], digitális tananyagok használatáról, illetve az IKT-eszközök órai tevékenységekre való bevonásáról az alapoktatásban gyakorlatilag nem beszélhetünk. A romániai magyar tannyelvű szakképzésben elsősorban a szórványosan előforduló IKT-eszközhasználat jellemző [Harangus 2017], és a jövődéli tanárok sincsenek felkészülve az oktatási célú IKT-használatra [Harangus et al. 2016]. A leginkább aggasztóak azok az eredmények, amelyek azt mutatják, hogy az új média eszközökről való tanulást illetően enyhe eltolódás mutatkozik az elzárkózás irányába: 2012 és 2016 között ugyanis 10%-kal növekedett azon diákok száma, akik soha nem használtak ilyen információ-forrásokat az iskolában tanulási célból [Sárosi-Blága 2016]. Az erdélyi eredmények összességében tehát az iskola és az IKT-eszközhasználatához szorosan kapcsolódó internet-használat eltávolodására utalnak.

A magyarországi közoktatásban már több kezdeményezés is történt az IKT-eszközök oktatási célú alkalmazására: digitális tananyagok és multimédiás oktatóprogramok, kompetencia-felmérő eszközök kerültek kidolgozásra, tudományos kutatások vizsgálják ezek hatékonyságát [Kárpáti, Ollé 2007; Lénárd 2014, 2017; Ollé et al. 2013]. Bár a pedagógusok pozitívan nyilatkoznak az informatikai eszközök tanulási célú használatáról, az IKT-eszközök órai használata az európai átlag alatt van [Hunya 2014]. A kutatási eredmények szerint Magyarországon intézményi és kollegiális szinten sem elvárás az IKT-eszközök tanítási-tanulási folyamatban való használata [Ollé et al. 2014; Tóth 2014]. Ígéretesek azok a megközelítések, amelyek a már meglévő rendszerek elemzésével és csoportosításával segítik a pedagógusokat ezek tudatosabb kiválasztásában és célszerű alkalmazásában; ilyen például a kidolgozás alatt levő Digitális Többletfaktor [DTF] rendszere [Lénárd 2017].

Az iskolai IKT-eszközhasználattal kapcsolatos tevékenységet a pedagógusok attitűdje, valamint az eszközellátottság határozza meg; az oktatási tevékenységbe való való integráció legalapvetőbb korlátai tehát a mentalitásból adódnak [Molnár 2011; Sárosi-Blága 2016]. Az alapoktatásban való széleskörű elterjedéshez szemléletmódváltásra van szükség [Bíró, Páll 2016].

2.1. Eszközhasználat és oktatási módszerek

Az oktatási kommunikáció szempontjából az IKT-eszközök használata két csoportra osztható: az egyirányú, illetve a kétirányú kommunikációra épülő használatra.

Az IKT-eszközökkel történő oktatási célú egyirányú információközvetítéshez sorolhatók a prezentációs alkalmazások [pl. Microsoft PowerPoint, Prezi] használata, a tananyagok digitális formában való elérhetővé tétele, a diákok által végzett tevékenységek IKT-eszközökkel való elkészítése és oktatóhoz való eljuttatása. Ezek az eljárások az információ-hozzáférést teszik hatékonyabbá. Az oktatási célú IKT-eszközhasználatra vonatkozó felmérések gyakran csak az eszközhasználat gyakoriságára, illetve a digitális tananyagok használatára [tehát az egyirányú kommunikációra] szorítkoznak.

A hétköznapi pedagógiai gondolkodás szintjén kevésbé ismert az IKT-eszközök által nyújtott egy másik, az oktatási folyamat szempontjából fontos lehetőség: az IKT-eszközök bevonása az interakcióra építő oktatási folyamatokba [az oktatási kollaborációba; ld. Dorner 2007; Főző 2006]. A web2.0 technológiára épülő alkalmazások az információ tároláson-keresésen túl alkalmasak a kollaborációra, egyéni tartalom-megosztásra és közösségépítésre.

Mivel az IKT-eszközök lehetővé teszik az időtől és tértől független együttműködést, az oktatásban olyan szervezési eljárások tervezhetők be, amelyek ezen eszközök nélkül sokkal nehezebben [vagy pedig egyáltalán nem] lennének kivitelezhetőek. Ha például a tanulók egy szöveget elolvasva a Bloom-taxonómia különböző szintjein fogalmaznak meg kérdéseket [esetleg válaszokat] az olvasottakkal kapcsolatban, és ezt egy oktatási blogfelületen leírják, az oktató már az osztálytermi tevékenység kezdete előtt is visszajelzést adhat, miközben arról is sokkal pontosabb képet kap, hogy mit nem értenek a diákok, melyik részeket kell majd mélyebben feldolgozni az osztályteremben. Ez hagyományos eszközökkel nem, vagy csak igen nehezen lenne megvalósítható. Következésképpen az osztálytermi tevékenység sokkal jobban

hangolható a diákok egyéni igényeire és – ami a kutatási eredmények szerint ugyancsak fontosnak bizonyul – a diákok sokkal aktívabb és motiváltabb bevonásával valósul meg.

A felmérések szerint a magyarországi pedagógusok körében az IKT-eszközhasználat elsősorban az egyirányú kommunikációs oktatási tevékenységekre vonatkozik: felkészülést segítő böngészés, az órán használható digitális források keresése, feladatkészítés, digitális tananyagok létrehozása. A digitális eszközökkel történő házi feladat feladása már ritkán fordul elő, a tanulók értékelésére, a kétirányú kommunikációra vonatkozó eszközhasználat még kevésbé jellemző (Hunya 2014). Az erdélyi magyar pedagógusok körében végzett vizsgálatok is hasonló eredményeket mutatnak [Bíró, Páll 2016; Sárosi-Blága 2016].

Az oktatási-tanulási folyamatban az IKT-eszközök hatására történő minőségi váltásról beszélhetünk, amikor az oktatási kollaborációt, a kétirányú kommunikációt hatékonyabbá tevő IKT-eszközökkel megvalósuló tevékenységek már új [vagy gyökeresen megváltozott] oktatási módszerek alkalmazását vonják maguk után.

Az utóbbi években egyre inkább a kutatások középpontjába kerül ezek közül a tükrözött osztályterem [flipped classroom].

2.2. A tükrözött osztályterem

A tükrözött [vagy fordított] osztályterem lényege, hogy az osztálytermi [szemtől szembe] történő tevékenységeket megelőzően a tanulók már találkoznak a tananyaggal, és különböző nehézségi szintű feladatokat oldanak meg ezzel kapcsolatban. Az iskolai kontakttevékenységek során a tananyag mélyebb feldolgozása történik. Egy kissé leegyszerűsítve: ami hagyományos módon otthon történt, az most az osztályteremben zajlik – és fordítva.

Bár a tükrözött osztályterem fogalma már régebről ismert [Baepler et al. 2014; Gilboy et al. 2015], és hagyományos [off-line] oktatási környezetben is kivitelezhető, az IKT-eszközök jelentősen megkönnyítik egyrészt a tananyag és feladatok elérhetővé tételét a tanulók számára, valamint a tanár–diák és diák–diák kommunikációt az osztálytermi foglalkozást megelőzően [illetve azt követően], valamint az osztálytermen belül. A hagyományos oktatásban ehhez hasonló feladatnak tekinthető, amikor a tankönyvből a leckét óra előtt el kell olvasniuk a tanulóknak, esetleg kérdésekre kell válaszolniuk. A tükrözött oktatás esetében viszont a tanulók már óra előtt találkozhatnak az oktató magyarázataival, mely hozzájárul az egyes fogalmak megértésé-

hez. Az IKT-eszközhasználat sokkal hatékonyabbá teszi ezt az oktatás-szervezést a változatosabb és könnyebben elérhető tananyagokkal, valamint hatékonyabb oktatási kollaboráció feltételeinek biztosításával. A fordított osztályterem lényegi eleme a tananyag és/vagy feladatok elektronikus felületeken való elérhetővé tétele, illetve az ehhez szorosan kapcsolódó osztálytermi tevékenység előkészítése.

Az IKT bevonása a tükrözött oktatási eljárásba kezdetben az élő tanóra videóra vételével és közzétételével történt, illetve ehhez kapcsolódó segítő megjegyzések közzétételével; már ekkor észrevehető volt, hogy a videók hatására több kérdés érkezik a tanulóktól [tehát jobban bekapcsolódnak], mint a hagyományos előadások esetén [Bergmann, Sams 2012]. A tananyag ismertetéséhez azonban számos más út van: prezentáció szöveggel és hiperhivatkozásokkal, demonstrációs videók, információforrások összehasonlítása stb. Nagy pedagógiai kihívást jelent, hogy miként tegyük ezeket a feladatokat vonzóvá a tanulók számára. Az iskolai foglalkozások első lépése a tanulók motiválása, és ez a számukra új módszertani és tanulásszervezési megoldás elfogadtatása¹. A tükrözött osztályterem anyagainak előkészítése nagy odafigyelést [és sok időt] igényel.

A tananyaggal való előzetes találkozás következtében a hallgatók sokkal felkészültebbek lesznek az olyan, aktív részvételt igénylő osztálytermi tevékenységekben való részvételre, mint a vita, problémamegoldás, esetelemzések vagy a tananyag kreatív alkalmazása [Gilboy et al. 2015]. A kutatási eredmények szerint a tanulási hatékonyság jelentősen javul, amikor a Bloom-féle taxonómia magasabb szintű gondolkodási folyamatait igénybe vevő feladatokat kapnak a tanulók [elemzés, értékelés, alkalmazás] [Anderson et al. 2001; Pintrich 2002].

A tükrözött tanulás [flipped learning] fogalma mást jelent, mint a tükrözött osztályteremé; az utóbbi fogalom sokkal inkább egy tanulási stratégiára vonatkozik. A tükrözött osztály egy oktatásszervezési módszer, amely megfelelő alkalmazásával ösztönözhető a tükrözött tanulási eljárások használata [bővebben ld. Tóth 2014].

A tükrözött osztályterem mint az IKT bevonásával megvalósuló oktatásszervezési módszer jó példája annak, hogy miként alakul[hat]

¹ Magyarul részletesebben ld. Ollé János webinariumi videóelőadása [<https://www.youtube.com/watch?v=vpQBqo0JiAQ>; megtekintve 2017. július 1.], Lévai Dóra prezentációja [<https://www.slideshare.net/levoidora/a-tkrzt-osztlyterem-mint-oktatsi-alternatva-az-informcis-trsadalomban>; megtekintve 2017. június 25.]

át az oktatás az infokommunikációs eszközök szakszerű alkalmazásával. Bár a hétköznapi intuíció alapján arra gondolhatunk, hogy az IKT-eszközhasználat hátrányosan hat a szociális készségek fejlődésére, paradox módon a tükrözött osztály esetében – amint arra Ollé János rámutat – az IKT-eszközök oktatási célú használata lehetővé teszi, hogy több időt fordítsunk az osztályban a minőségi kontakttevékenységekre. Az ismeretátadásról az ismeretek mélyebb feldolgozására kerül a hangsúly. A frontális módszerekről [a katedrapedagógiáról] az interaktív módszerekre. Az osztálytermi tevékenységek sokkal nagyobb teret adnak a differenciált oktatásnak, az egyéni visszajelzésnek és fejlesztésnek. A lexikális tudás átadása helyett előtérbe kerül a készségek, kompetenciák fejlesztése.

2.3. Hatásvizsgálatok

Az oktatási célú IKT-használat különböző formáinak hatásvizsgálataival kapcsolatban egyre több kutatási eredmény jelenik meg. A tükrözött oktatás esetében a tanulmányok túlnyomó többsége valós teljesítménynövekedésről számol be más módszerekkel szemben [Albert, Beatty 2014; Baepler et al. 2014; Missildine et al. 2013]. Összehasonlítva négy oktatási módszert – blended learning, hagyományos [offline] oktatás, online oktatás és tükrözött osztály – Thai et al. [2017] azt találták, hogy tükrözött módszer sokkal inkább befolyásolta a diákok belső motivációját és a saját eredményességükbe vetett hitüket. A diákok általában vonzódnak találják a tükrözött oktatást, és értékelik, hogy saját időbeosztásuk szerint végezhetik az otthoni feladatokat, és hogy visszanézhetik a videókat [Johnson 2013; Roach 2014].

A tükrözött oktatáson túlmenően a kutatások általában pozitív eredményekről számolnak be az IKT-eszközök oktatási célú alkalmazásával kapcsolatban. Az összehasonlító vizsgálatok eredményei szerint általában hatékonyabbá teszik a tanulást; jelen kontextusban viszont fontos kiemelni, hogy a modern társadalmi lét szempontjából igen fontos kompetenciák kialakulását is ösztönzik. A hagyományos oktatással szemben az infokommunikációs eszközök bevonása sokkal több lehetőséget biztosít a magasabb rendű gondolkodási folyamatok fejlesztésére [kritikai gondolkodás, metakogníció], ösztönzi az önszabályozó tanulást. Az oktatási célú IKT-használat segíti a diákokat, hogy hatékonyan eligazodjanak a digitális információtengerben, és fejleszti a kollaboratív tanulási készségeket [különösen a távoktatásban, ld. Fu 2013].

Több tanulmány rámutat, hogy az online forrásokból származó hírek és információk elemzése kitűnő eszköz a kritikai gondolkodás fejlesztéséhez [Kellner 2001; Livingstone 2004]. Az alternatív információforrások és megközelítésmódok elérhetősége, a bizonyítékok feltárása a kritikai gondolkodás alapvető folyamatai, melyeket a IKT-eszközök révén elérhető információdömping felhasználásával oktatási környezetben jelentősen ösztönözhetünk. Ezért nemzetközi téren több felsőoktatási intézményben történnek lépések a kritikai gondolkodás fejlesztésére a médiaműveltség fejlesztése révén [pl. Worsnop 2004].

3. ÖSSZEZGÉS

Az információs társadalomban élő embert számos olyan környezeti hatás éri, amely kedvezőtlenül befolyásolhatja olyan kulcskompetenciák fejlődését, mint a szociális kompetencia vagy a kritikai gondolkodás. Ugyanakkor oktatási viszonylatban az infokommunikációs eszközök – amennyiben szakszerűen ki vannak használva adottságaik – lehetővé teszik a hangsúly eltolódását a tudásközpontú oktatásról a kompetenciaközpontú oktatás irányába.

A kutatási eredményekre alapozott oktatásfejlesztéssel az infokommunikációs eszközöknek jelentős szerepük lehet egy kritikusan gondolkodó, az információtengerben magabiztosan eligazodó egyének képzésében, amely döntő tényező lehet a nyugat alkonyának megállításában. Az iskolai IKT használatát vizsgáló felméréseknek összpontosítania kellene a használat gyakorisága mellett a használat mikéntjére is. A tanárképzésben a digitális tananyagok és IKT-eszközök és lehetőségek ismertetésén túl szükség van az IKT használatára épülő módszertani eljárások ismertetésére is.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Albert, M., Beatty, B. J. 2014. Flipping the classroom applications to curriculum redesign for an introduction to management course: Impact on grades. *Journal of Education for Business*, 89(8): 419–424.
- Anderson, L. W. et al. [Eds.]. 2001. *A Taxonomy for Learning, Teaching, and Assessing: A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives*. Boston, MA: Allyn&Bacon (Pearson Education Group).
- Baepler, P. et al. 2014. It's not about seat time: Blending, flipping, and efficiency in active learning classrooms. *Computers és Education*, 78: 227–236.
- Bakó R. K., 2011. Web 2.0 Tools in Higher Education: A Case Study on Educational Blogs (July 8, 2011). *Multimedia in Education Conference Proceedings XVII*, Iași, pp. 1–9, Al.Szép, ed., Cermi.
- Bergmann, J., Sams, A. 2012. *Flip your classroom: Reach every student in every class every day*: International Society for Technology in Education.
- Bíró, A. Z., Páll, Z. 2016. Internet és oktatói szerepváltás. Az IKT-eszközök használatához kapcsolódó értékelések vizsgálata vidéki környezetben. In A. Z. Bíró, J. Bodó [Eds.], *Internet-Iskola-Anyanyelv. A média hatása a gyermekekre és fiatalokra*. Csíkszereda: Státus kiadó.
- Csapó, B. 2003. Oktatás az információs társadalom számára. *Magyar Tudomány*, 12: 1478–148
- Dorner, H. 2007. *Kollaboratív tudásépítés számítógéppel segített tanulási környezetben - a tudásépítő interakciók elemzése*. Multimédia az oktatásban 2007. konferencia, Budapesti Műszaki Főiskola, 2007. augusztus 23–24.
- Főző A. L. 2006. Szinkrón és aszinkrón kommunikáció IKT alapú oktatási projekteken. Új pedagógiai szemle, 56(1): 104–112.
- Fu, J. S. 2013. ICT in education: A critical literature review and its implications. *International Journal of Education and Development using Information and Communication Technology*, 9(1): 112.
- Gilboy, M. B., Heinerichs, S., Pazzaglia, G. 2015. Enhancing student engagement using the flipped classroom. *Journal of nutrition education and behavior*, 47(1): 109–114.
- Harangus, K. 2017. IKT-eszközök hasznosulása a romániai magyar tannyelvű szakképzésben. . In T. Karlovitz János [Ed.], *Válogatott tanulmányok a pedagógiai elmélet és szakmódszertanok köréből* Komárno: International Research Institute

- Harangus K., Horváth Z., Kovács G. 2016. A study of trainee teachers' image of practising teachers and their ICT expectations. *World Journal of Educational Technology*, 8[1]: 25–31. doi: 10.18844/wjet.v8i1.497.g730
- Hunya M. 2014] Hogy is áll a közoktatás? IKT-használat nemzetközi összehasonlításban, ESSIE 2013, eLEMÉRÉS 2014. *Oktatás-Informatika*, 4[1]: 7–26.
- Johnson, G. B. 2013. *Student perceptions of the Flipped Classroom*. University of British Columbia.
- Kárpáti A., Hunya M. 2009. Kísérlet a tanárok IKT-kompetenciája közös európai referenciakeretének kialakítására - a U-Teacher Projekt II. Új pedagógiai szemle, 59[3]: 83–119.
- Kárpáti A., Ollé J. 2007. Tanárok informatikai képességeinek és pedagógiai stratégiáinak integrált fejlesztése. *Iskolakultúra*, 17[4]: 14–23.
- Kellner, D. 2001. New technologies/new literacies: Reconstructing education for the new millennium. *International Journal of Technology and Design Education*, 11[1]: 67–81.
- Lénárd A. 2014. Kísérlet a digitális tananyag-értékelés hazai és nemzetközi gyakorlatának áttekintésére egy komplex rendszer alkalmazásával. In J. Ollé [Ed.], *VI. Oktatás-Informatikai Konferencia Tanulmánykötet*, 375–392. Budapest: ELTE PPK Neveléstudományi Intéze
- Lénárd A. 2017. A digitális tananyagok kiválasztásának pedagógiai háttere: egy optimális rendszer jellemzőinek bemutatása. In T. Karlovitz J. [Ed.], *Válogatott tanulmányok a pedagógiai elmélet és szakmódszertanok köréből*, 371–334. Komarno: International Research Institute
- Livingstone, S. 2004. Media literacy and the challenge of new information and communication technologies. *The Communication Review*, 7[1]: 3–14.
- Missildine, K., Fountain, R., Summers, L., Gosselin, K. 2013. Flipping the classroom to improve student performance and satisfaction. *Journal of Nursing Education*.
- Molnár G. 2011. Az információs-kommunikációs technológiák hatása a tanulásra és oktatásra. *Magyar Tudomány*, 172[9]: 1038–1047.
- Molnár G. 2014. Digitális kompetenciák és IKT alapú megoldások a felsőoktatásban. *EDU : szakképzés- és környezetpedagógia elektronikus szakfolyóirat*, 4[1]: 6–13.
- Ollé J., Lévai D., Domonkos K., Szabó O., Papp-Danka A., Czirfusz D., . . . Dobó I. 2014. *Digitális állampolgárság az információs társada-*

- lomban*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Ollé J., Papp-Danka A., Lévai D., Tóth Mózer S., Virányi A. 2013. *Oktatás-informatikai Módszerek. Tanítás és tanulás az információs társadalomban*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Pintrich, P. R. 2002. The role of metacognitive knowledge in learning, teaching, and assessing. *Theory Into Practice*, 41(4): 219–225.
- Popa, O., Bucur, F. 2012. *ICT in the Romanian Compulsory Educational System. Expectations vs Reality*. Paper presented at the Proceedings of the 7th International Conference on Virtual Learning.
- Roach, T. 2014. Student perceptions toward flipped learning: New methods to increase interaction and active learning in economics. *International Review of Economics Education*, 17: 74–84.
- Ságvári B. 2017. Társadalomtudomány a Big Data korában. *Statistikai szemle*, 95(5): 491–504. doi: 10.20311/stat2017.05.hu0491
- Sárosi-Blága Á. 2016. Tények és kihívások az információs-kommunikációs technológiák oktatási integrációjában. In A. Z. Bíró, J. Bodó [Eds.], *Internet-Iskola-Anyanyelv. A média hatása a gyerekekre és fiatalokra*, 49–61. Csíkszereda: Status
- Thai, N. T. T., De Wever, B., Valcke, M. 2017. The impact of a flipped classroom design on learning performance in higher education: Looking for the best “blend” of lectures and guiding questions with feedback. *Computers és Education*, 107: 113–126. doi: 10.1016/j.compedu.2017.01.003
- Török B. 2013. Az IKT oktatási szerepének változása az Európa 2020” fejlesztési stratégia kontextusában. *Új Pedagógiai Szemle*, 63(11–12): 29–39.
- Tóth R. 2014. Tükrözött osztályterem, az Információs társadalom pedagógusának egyik innovatív tanulásszervezési módszere. *Fluentum*, 1(3).
- Waycott, J., Bennett, S., Kennedy, G., Dalgarno, B., Gray, K. 2010. Digital divides? Student and staff perceptions of information and communication technologies. *Computers és education*, 54(4): 1202–1211.
- Worsnop, C. M. 2004. *Media Literacy Through Critical Thinking*, 1–63. Washington: NW Center for Excellence in Media Literacy.
- Zsigmond I. 2013. *Blogging for Learning: A Case Study at Sapientia University*. In L. Gomes Chova, A. Lopez Martinez, I. Candel Torres [Eds.] *EDULEARN13 Proceedings*. Published by International Association of Technology, Education and Development [IATED].

TÜNTETÉSFOLKLÓR, AVAGY EGY CSENDES LÁZADÁS NYELVI JELEI

MAGYARI SÁRA

Partiumi Keresztény Egyetem, *Nagyvárad*

I. BEVEZETŐ

Az alkony jelentése sokrétű: a konkrét értelemben vett napszak mellett számos olyan kifejezéssel élünk, ahol metaforikus jelentésváltozáson ment keresztül [*az emberi élet alkonya, a kultúra alkonya*]. A művészetben gyakran romantikus, misztikus időpont jelölője ez a napszak, de a népi tudás is mágikus időként kezeli: átmenetként conceptualizálja a fény és a sötétség között, mely küszöbhelyzet átjárást teremt az emberi és a nem emberi világ között, ezért alkalmas például a jóslásra.

2017 telén Romániában tüntetések voltak, ezek gyülekezési ideje gyakran az alkony konkrét idejéhez köthető [munka után, 18 óra körül kezdődtek], ugyanakkor metaforikus jelentések is kapcsolhatók hozzá, mert a fény, az igaz birodalmából [az erkölcsi jót szolgáló törvényhozás] a sötétség, az álnokság tartományába [az egyéni érdekeket szolgáló törvényhozás] történő elmozdulás határátlépését ragadták meg. A jó és a rossz, a fény és a sötétség közti határhelyzetben jöttek létre ezek a megmozdulások.

A megkérdőjeleződött, alapvetőnek tekintett értékek egy szeletére, az igazságosságra vonatkozik elemzésem, mely időszerű jelenség nyelv-

használatán keresztül hívja fel a figyelmet arra, hogy az értelem fényét nem lehet teljesen kioltani [*Păzea, gândim!*= *Figyelem, gondolkodunk!*].

2017 telén Romániában a szocialista kormány tüntetések ellenére is módosította a büntetőtörvénykönyvet és a bünygyi perrendtartást. A sürgősségi eljárásban foganatosított intézkedés főként magas rangú politikusoknak kedvezett [főként Liviu Dragneának, a kormányon lévő Szociáldemokrata Párt elnökének], akadályozta a korrupcióellenes küzdelmet. Ezt a kormányrendeletet nevezik *szégyen-rendeletnek* [ordonanța rușinii, azaz Ordonanța de Urgență nr. 13 din 31. ianuarie 2017. – OUG 13].

Az említett megmozdulásokat a sajtó gyakran nevezte erkölcsi, morális forradalomnak [I. Marian Popescu: *Etica guvernamentală*; Cristian Pantazi: *Revoluția eticii: neașteptatul ghid moral de la marginea Europei*; Valeriu Saharnianu: *Noi și Revoluția Morală din România*. Több mint 126 ezer internetes találat erre a szintagmára]. Ezek a jelzők szokatlanok a forradalmak, lázadások vagy tüntetések leírásában, de ha jobban belegondolunk, pontosan értjük, miről van szó. Forradalom szavunk szótári jelentése [a nyelvészetben ezt nevezzük még alap- vagy vezérjelentésnek] szerint: „1. osztálytársadalomban az elavult társadalmi és gazdasági rendnek az elnyomott osztály(ok) által való [fegyveres] megdöntése és új, fejlettebb, haladó rendnek a létrehozása. 2. Gyökeres átalakulás, fordulat.” A leggyakrabban használt jelzős szerkezetek pedig a *szocialista forradalom*, *francia forradalom*, *ipari forradalom*, *művelődési forradalom*. [ÉKsz.¹]

A román értelmező szótár¹ vezérjelentése négy aljelentést azonosít: minőségi változások létrehozása; gazdasági, társadalmi és politikai [gyors és általában véve agresszív] változások kieszközlése; lázadás, felkelés; radikális változás valamilyen területen.

¹ **REVOLUȚIE**, *revoluții*, s. f. I. 1. [Fil.] Ansamblul transformărilor calitative profunde care cuprind fie un sistem în întregime, fie unul sau mai multe subsisteme ale acestuia. 2. Schimbare bruscă și de obicei violentă a structurilor sociale, economice și politice ale unui regim dat. 3. [Pop.] Răscoală, revoltă. 4. Fig. Schimbare, transformare radicală într-un anumit domeniu. ◇ *Revoluție industrială* = procesul înlocuirii radicale a producției manufacturiere [manuale] cu producția bazată pe mașini. II. 1. Mișcare periodică continuă a unui corp având ca traiectorie o curbă închisă. ◇ *Perioadă de revoluție* = timpul necesar unui corp [ceresc] pentru a parcurge întreaga sa orbită. 2. [Geom.] Mișcare de rotație a unui corp în jurul unei drepte fixe. → ◆ [Mec.] Rotație completă a unei roți în jurul osiei sale. [Var.: {inv.} **revoluțiune** s. f.] – Din fr. *révolution*, lat. **revolutio**, -onis, germ. **Revolution**. [<http://www.dex.ro/revolu%C8%9Bie>]

Mindkét nyelvben a forradalom jelentésmezőjébe beletartozik az új irányába való elmozdulás, a megszokott, a hagyományos „értékrendszer” leváltása. Ha visszagondolunk a történelem nagy forradalmaira, azok esetében a szabadság, testvériség, egyenlőség [francia forradalom, 48-as forradalmak], a zsarnokság megdöntése, az élhető világ létrehozása a cél [89-es forradalom]. Általában olyan eszmékért küzdöttek, amelyek a pozitív [társadalmi igazságosság, nélkülözésmertesség, az élet társadalmi-gazdasági és kulturális aspektusában való részvétel biztosítása] és kollektív emberi jogok [fejlődéshez való jog, a békéhez, a kommunikációhoz, a mássághoz, az elfogadó környezethez, az emberiség közös örökségéhez, a humanitárius segítséghez való jog] betartására vonatkoztak.

A téli megmozdulások révén úgy tűnik, a forradalom terminust inkább metaforikusan használják, mert tüntetésnek és lázadásnak egyértelműen nevezhető az, ami az utcákon történt, de egy forradalomnak van programja, meg akar dönteni egy rendszert, míg jelen esetben nem beszélhetünk sem egyikről, sem másikról, hiszen az elsődleges cél az volt, hogy a nyilvánvalóan erkölcsstelen törvényhozási kísérletektől tartózkodjon a kormány.

Ha tüntetésekből gondolkodunk, akkor olyan cselekvésekre asszociálunk, amelyek a figyelemfelhívás révén, politikai véleménynyilvánítást, [főként gazdasági] elégedetlenséget fejeznek ki. Az utóbbi időben általában fizetésemelésért, valamilyen adó bevezetése ellen, törvénymódosítás ellen, iskolaösszevonások ellen stb. tüntettek a legtöbbet.

A 2017-es téli romániai tüntetések viszont nem illeszkednek teljesen ebbe a sorba, hiszen az elégedetlenség tárgya az volt, hogy büntetett előéletű (vagy büntetőeljárás alatt álló) személy ne lehessen parlamenti képviselő, magas beosztású, országos szintű politikai vezető, azaz az *igazságosságért* emelték fel szavukat, a törvény előtti egyenjogúságért, a korrupció ellen². Ezért kerülhet elő a morális, etikai jelző a megmozdulások minősítésében.

² "Românii nu au ieșit în stradă pentru salarii, pensii, drepturi sindicale ori revendicări ideologice. Au readus în discuție o revendicare post-ideologică: dreptatea. Ei vor ca legea să fie una pentru toți, vor continuarea luptei anti-corupție, vor ca acest filtru al Justiției să rămână eficace în calea politicienilor veroiși". [Pantazi 2017].

2. A KUTATÁS MÓDSZERTANA

Kutatásomban 2017 telének romániai tüntetéseit veszem górcső alá. Vizsgálatnak vetem alá azokat a szlogeneket, jelszavakat, feliratokat, egyéb szövegtípusokat, amelyeket a tüntetések során láthattunk, hallhattunk. Csak az Interneten több mint 572 ilyen szövegtípus található. Antropológiai nyelvészeti megközelítésben értelmezem a tömegek által skandált nyelvi megnyilvánulásokat, mivel a nyelvészet ezen területe:

„az ember, a nyelv és a környezet sokoldalú vizsgálatára törekszik konkrét nyelvi anyaggyűjtés alapján, a gondolkodási formák, a nyelvi [közösségi] relativizmus, a hagyomány, a szokás, a nyelvi konvergencia és divergencia meghatározásával és figyelembevételével, a beszélő egyén és közösség, hely, idő, a beszéd és más kulturális szokások, a gyakorlat koordinátáinak szem előtt tartásával” [Balázs 2009:7].

Kutatási módszerem egyrészt a résztvevő megfigyelés, másrészt fényképes adatgyűjtés és forráselemzés [írott sajtóműfajok], majd szövegvizsgálat, mely tartalomelemzést tesz lehetővé, amennyiben korpusz-központú megközelítést [Balaskó 2005] alkalmazok. Ez utóbbi vizsgálati módszer a konkrét nyelvi mintából indul ki, elméletektől függetlenül próbál általánosításokat megfogalmazni a gyűjtött nyelvi anyag vizsgálata, elemzése során.

3. KÉRDÉSFELVETÉS

Vizsgálati kérdéseim arra vonatkoznak, hogy [1] a tüntetések nyelvhasználata miként reflektál a tüntetők kilétére: nemzeti hovatartozására, végzettségére, de aspirációjára is. [2] Ugyanakkor azt is elemzem, hogy a szövegek értékvilága alátámasztja-e a sajtóban gyakran hangoztatott erkölcsi forradalom [*revoluția eticii*], morális forradalom [*revoluția morală*] megnevezéseket.

[3] Külön értelmezési szempont a nyelvi humor megjelenésének változatosságáa. A szójátékok [*Tea van a HOȚII³-põm*], a kulturális rá-

³ HoȚii - a román nyelvben tolvajokat jelent. Nyelvészeti szempontból *hamis barát*nak minősül.

játszások [nevekre, politikusi magatartásformákra: *Altă întrebare*⁴ = Más kérdés], a szóhatár, a szóhangsúly elmozdítása [*Drag ne-a fost de Cioloș*⁵ = drága volt számunkra Cioloș 'kedveltük, szerettük'] olyan többletjelentésekkel ruházza fel a tüntetések nyelvhasználatát, amely a folklórszövegek metaforikusságára, de akár formai sajátosságaira is rájátszik.

[4] Külön feladat a címértelmezés. Megközelítésben kulcsszóként funkcionál a *tüntetésfolklór* és *csendes lázadás*, mely összetételek magyarázatára szükség van ahhoz, hogy a romániai események emberi oldalát is megvizsgálhassuk.

4. A NYELVI ANYAG ÉRTELMEZÉSE

[1]Elsőként azt vizsgáljuk meg, hogy a tüntetések nyelvhasználata miként reflektál a tüntetők kilétére: nemzeti hovatarozására, végzettségére, de aspirációjára is.

Ha a nyelvhasználat elemzésébe kezdünk, feltűnik, hogy három különböző nyelvű [román, magyar, angol] és kétnyelvű [román és magyar] táblák, felíratok jelennek meg. Ez elsősorban a nemzeti hovatarozás jelölője a magyar, a román és a kétnyelvű táblák esetében, illetve az angol szövegek a nagyvilág megszólítását célozták, elsősorban kommunikációs funkciót tölthettek be, nem tekinthetők identitásjelölőknek.

A kétnyelvű szövegek külön értelmezési lehetőséget adnak és a nyelvi tájkép-kutatás irányába mutatnak:

„A látható nyelv ilyenszerű megmutakozásának hármas funkciója van: egyrészt kommunikatív szerepet tölt be, mivel a megértést segíti az információcsere érdekében egy nyelvközösség számára; másrészt szimbolikus funkciót tölt be, mert az adott nyelvközösség jelenlétét és erejét is közvetíti az olvasó számára; harmadrészt közvetítő szereppel bír, hiszen a vizuális nyelvhasználat révén az együttélés, az elfogadás, a másik megértésének kérdése is fellelődik.” [Magyari 2015].

⁴ Képi megjelenéssel együtt a jelentés tovább tágul: 2. *Alta între bare* = másik a rácsok között/mögött. 3. Florin Iordache igazságügyi miniszter egyik sajtótájékoztatóján 24-szer mondta: Más kérdés [van-e]? De valójában egyre sem adott konkrét választ.

⁵ *Drag ne-a fost* – rájátszás Liviu Dragnea a kormányon lévő Szociáldemokrata Párt elnökének családnévére.

Jelen esetben a közvetítő és a módosult szimbolikus funkció hangsúlyozódik: ezeken a tüntetéseken külön szempont volt, hogy a román és a magyar beszélőközösség egymást erősítve jelenjen meg. A két-nyelvűség, az egymás mellett élő kultúrák egységesen, egymást támogatva tudjanak megmutatkozni [l. 1. kép]. Ennek hangsúlyozottabb megjelenítése, amikor egy mondaton belül mindkét nyelven feltüntetnek egy-egy szót: *Românii și maghiarii împreună / együtt* [l. 2. kép]

Ha a szövegek nyelvezetét, stílusát, megformáltságát vizsgáljuk, feltűnik, hogy az értelmiségi ember írta a szövegek egy részét. Irodalmi, történelmi személyiségektől való idézés főként a magyar nyelvű táblákra jellemző: „*Szent László királyunk szerint a lopásért felakasztás járt. Mai politikusaink szerint a lopás nem bűn. Amnesztia jár nekik? Mi is így gondoljuk? NEM!!!*” Ez a szöveg azért is érdekes, mert 2017 Szent László éve, s bár az igazságosságért vonultak utcára az emberek, egyetlen olyan tüntetőtablát sem találtunk, amely Mátyás királyra, az igazságosra utalt volna.

A román nyelvű szövegek esetében a nyelvi leleményesség, az intertextuális rájátszás, a kulturális utalás árulkodik arról, hogy gondolkodó, tanult, jólnevelt emberek készítették a szlogenek egy részét: *Vă rugăm să ne scuzați / Nu producem cât furăți* [Elnézést kérünk, de nem termelünk annyit, mint amennyit lopnak]. Feltűnő, hogy a román nyelvű szövegek használják a román mellékjeleket, helyesírási szempontból hibátlanok e nyelvi produktumok. Ez azért is érdekes, mert a román nyelvű hivatalos szövegek ritkán vannak román betűkkel [mellékjeles betűkkel] megírva. A nyelvi igényesség, a nyelvhelyesség szintén azt igazolja, hogy nem a tanulatlan emberek vonultak az utcára.

A szlogenek, feliratok, jelszavak azt is jelzik, milyen aspirációik vannak a tüntetőknek. Mi mellett állnak ki, milyen értékekkel azonosulnak. Gyakran ítélik el a bűnözőket [*Le a bűnöző kormánnyal!*], az öszszefogást hirdetik [*Românii și maghiarii împreună / együtt*], olyan bűnőket ítélnak el, mint például a lopás [*Mai politikusaink szerint a lopás nem bűn*], a nemi erőszak [*Românce, mame, fice, ascundeți-vă, iese Borcea!* = Román nők, anyák, lányok, bújjatok el, kijön Borcea⁶] vagy a nepotizmus [*My dad is a Jedi! ... and I'm not afraid tu use him!* = az apám egy Jedi⁷, és nem félek őt használni 'bevetni']. Ez az angol szlo-

⁶ Cristian Borcea román üzletember, aki pénzmosásért, adócsalásért volt börtönben. A román bulvársajtó szerint azonban több nőt is kényszerített szexuális együttlétre.

⁷ A jedik modern hiedelemlények, űrlények. A Galaktikus Köztársaság békéjének

gen nemcsak humoros beszélásként jelenik meg, hanem az apa „bevetése” által újabb metaforikus jelentést hordoz: a nepotizmusra való utalás révén.

[2] Külön vizsgálati szempont, hogy a tüntetésen megjelenő szövegek értékvilága alátámasztja-e a sajtóban gyakran hangoztatott erkölcsi forradalom [*revoluția eticii*], morális forradalom [*revoluția morală*] megnevezések értékvilágát.

Ha az erkölcsöt úgy értelmezzük, mint a társadalmilag helyesnek tartott pozitív viselkedési módokat, illetve a morált mint erkölcsiséget definiálunk, akkor egy-egy közösség aktuális értékrendszeréhez jutunk el. A romániai emberek még ma is a keresztény értékrendszerben hisznek a leginkább⁸, attól függetlenül, hogy vallásosak-e vagy sem. Azaz elítélik a tolvajlást, a hazugságot [itt mint titkolózás, titokban való döntéshozatal jelenik meg], a paráználkodást [kikényszerített szexuális együttlét], az igazságtalanságot.

A tüntetések szlogenjei ezt az értékrendszert tükrözik vissza: elítélik a lopást, tolvajlást [*Ali Baba la guvern! Are doar 40 de hoți în subordine* = Ali Baba a kormányba! [mert] csak negyven rablója van], a sunyiságot, hazugságot [*Spune-mi, țara când se fură? / Noaptea, pe fulgerătură* = Mondd csak, mikor lopják az országot? Éjszaka, villámcsapáskor, l. 3. kép], a más feleségének elcsábítását, a paráználkodást [*Românce, mame, fiice, ascundeți-vă, iese Borcea!* = Román nők, anyák, lányok, bújjatok el, kijön Borcea].

Nincs ugyan konkrét szövegpélda rá, de a tüntetések dinamikája, a kitartás [téli hónapokban vagyunk], a fegyelmezettség és szervezethezesség [többször láttam, a cigarettacsikkeket otthonról hozott kis dobozokba tárolták, nem szemeteltek a tüntetők], az összefogás [*Secuții sunt cu țara, cerem abrogarea* = A székelyek az országgal vannak, kérjük a hatálytalánítást], mely arra ösztönözte az állampolgárokat, tegyék félre a közös cél érdekében az interetnikus konfliktusokat, az alapvető értékekben való hit és ennek kimondása [igazságosság, őszinteség – nyíltság mellett, tolvajlás ellen való felszólalás], mint ahogyan az a tény is, hogy az emberek a vezetőikben való csalódottságuk miatt mentek ki az utcára, arra enged következtetni, hogy az erkölcsi, morális forradalom nem voltak túlzó jelzői a romániai eseményeknek.

és rendjének őrei, akik misztikus képességek birtokosai.

⁸ A Pew-felmérés szerint, amely 2015–2016 között készült, Románia lakosságának 95%-a istenhívó [Pew Research Center 2017, Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe].

A forradalom terminus szolgál még magyarázatra: értelmezésben ez a tüntetéssorozat újító jellegű megmozdulás volt, nemcsak minőségében [fegyelmezett, közösségi értékek mentén szerveződő], hanem formájában is, hiszen szervezett, fiatalos, humoros, vidám, zenés, táncos megmozdulásnak voltunk tanúi. Valóban gyökeres átalakulásnak, fordulatnak voltunk résztvevői: általában a tüntetések hangosak, harsányak, gyakran romboló magatartásba fulladnak. Itt viszont inkább csendes, gyakran vidám, esetenként éneklő, táncoló, fiatalos, modern [amikor százezrek telefonjai világították meg az éjszakát, l. 4. kép] tüntetésről volt szó. Ugyanakkor a fogalomhasználat itt metaforikus jelentésben kerül elő, mint ahogyan a fentiekben ezt már kifejtettem.

[3] Külön értelmezési szempont a nyelvi humor megjelenésének változatossága.

„A nyelvi humor a felhasznált hangtani, helyesírási, nyelvtani és szóképzési eszközökben, stilisztikai és verstani formákban, szerkesztési lehetőségekben és a nyelvi alapú viccekben megnyilvánuló neveltségesség. Bár a nyelvben önmagában is vannak komikus szavak és fordulatok, a nyelvi humor a helyes és helytelen, a szokásos és szokatlan, a szabályos és szabálytalan ellentétén alapul, s mint ilyen, kontrasztjelenségként értelmezhető” [Fülöp 2013: 60].

A szójátékok, a kulturális rájátszások [nevekre, politikusi magatartásformákra: *Chemați galeriile de artă!*⁹ = Hívjátok a művészeti galériákat!], a szóhatár, a szóhangsúly elmozdítása olyan többletjelentésekkel ruházza fel a tüntetések nyelvhasználatát, amely a folklórszövegek metaforikusságára, de akár formai sajátosságaira is rájátszik.

A szlogenek, feliratok, jelszók gyakran groteszk hatást keltenek. „A túlzásban, az arányok megváltoztatásában néha a torzítást használja, és az ábrázolás ilyenkor groteszkké [a neveltségest az ijesztővel egyesítő furcsa, torz jelenséggé] válik. Az eljárás kifejezetten közösségi jellegű, a hibákat, visszasságokat a társadalom nézőpontjából ítéli meg” [Fülöp 2013: 61]. Így tehát közösségi igény hozza létre a tünte-

⁹A román nyelvben a *galerie* lexéma azonos alakú szó: kontextustól függően jelenthet [művészeti] galériát vagy fociidrukkereket. Ebben a kontextusban kulturális rájátszásként funkcionál: voltak már Romániában olyan „tüntetések”, ahova kirendelték a fociidrukkereket vagy a bányászokat.

téseken is azokat a szövegeket, amelyek az aktuális politikai hatalom torzultságát tükrözik.

3.1. Erre jó példa a röpdal típusú felirat. A rövid, csattanós kétso-
ros versek kategóriája, mely szövegtípus „politikai jellegű, társadalmi
problémákról szól, közéleti személyiségeket támogat vagy éppen ki-
csúfol, de mindenképpen állásfoglalásra buzdít [...]. Funkciója, szere-
pe a társadalmi harcokban jelentős, az agitáció egyik fő eszköze lehet
[MNL]. Ilyenszerű szövegekből van a legtöbb a korpuszban:

Vrem sistem de sănătate / nu dosare curățate.

[Egészségügyi rendszert akarunk, nem átmosott dossziékat].

Nu am altă întrebare / cum răspundeți între bare.

[Nincs egyéb kérdésem, hogy válaszol a rácsok mögött?]

Vă rugăm să ne scuzați / nu producem cât furăți.

[Elnézést kérünk, de nem termelünk annyit, mint amennyit lopnak].

Foaie verde de topor, / Dragnea e un infractor.

[Zöld levele a baltának, Dragnea egy bűnöző].

A páros rím, a rövidség a folklórműfajok közül a népi rigmusokat
idézi. A kétsoros alkalmi verset erős zeneiség jellemzi. A népi kultúrá-
ban főként húsvétkor, lakodalomban hangzanak el, avval a céllal, hogy
a jókedvet biztosítsák.

Ezen a tüntetésen is többletfunkcióval bírnak: egyrészt a vélemény-
nyilvánítás a cél, de mellette ott van a játék, a humor is, a nyelvi lelemé-
nyesség, a kreativitás. Antropológiai jellemzőnk, hogy nehéz helyzetben a
humor, az irónia feszültségoldó és megtartó erőként funkcionál.

3.2. A nyelvi humor forrása lehet még a szavak többértelműségé-
ből adódó szándékos ferdtítés vagy a különböző stílusrétegekhez tar-
tozó elemek egymás mellé kerülése. Evvel az eljárással élnek az alábbi
szövegben is [l. 5. kép]: *Stăm oricât în frig, ca să vă vedem la răcoare!*
[Bármennyit állunk a *hidegben*, hogy *hűvösön* lássunk benneteket]. A
hideg [frig] és *hűvös* [răcoare] szavak szinonimák ugyan, de ez utóbbi
más nyelvi regiszterben újabb jelentéssel bővül. A tolvajnyelvi regisz-
terben a *hűvös* jelentése börtönként realizálódik nem csak a magyar
nyelvben, de a románban is. Ebből a kettősségből adódik a játék.

Egy másik példa erre a jelenségre: *Am un nou obicei: fac în
fiecare seară PIAȚA!* [Van egy új szokásom: minden este piacok]. A
piac szótári jelentése a román nyelvben eleve kettős: egyszerre jelö-
li a bevásárlópiacot, de a tér megnevezésére is ezt használják [piața
Maria]. Ugyanakkor a mondat második egysége [*fac în fiecare seară
PIAȚA*], rájátszás egy román kollokációra: *a face trotuarul* [járdát csi-
nálni 'kurválnodni']. Ebben az esetben a szokatlanság és a szabályta-

lanság [lecserél egy kulcsszót egy ismert kollokációból] lesz a nyelvi humor forrása.

3.3. Külön értelmezendő az olyan jelentésmódosulás, amely a szavak, szóegységek kiemelésével, vizualizációjával éri el a komikus hatást. *Sperăm că în CURînd veți scăpa săpunu'!!!* [Reméljük, hogy hamarosan leejtitek a szappant]. A mondat alapjelentését is felfogjuk. Értjük, arra történik utalás, hogy hamarosan börtönbe kerülnek az odavalók, de a *cur* [segg] kiemelésével ismét többjelentés képződik: nem elég csak börtönbe zárni ezeket az embereket, egyéb büntetést is megérdemelnek [legyen az testi kín, megalázás, férfiatlanítás]. Az utolsó lexéma szóvégi mássalhangzójának elhagyása [de helyesírásiag tökéletes jelölése] arra a jelenségre utal, hogy az [tanulatlan] ember gyakran elharapja a szóvégi mássalhangzókat, vét a nyelvhelyességi, itt közösségi norma ellen. Evvel ismét jelentésmódosulás jön létre.

[4]A következőkben külön kitérek a címértelmezésre. Megközelítésemben kulcsszóként funkcionál a *tüntetésfolklor* és *csendes lázadás*, mely összetételek magyarázata szükséges ahhoz, hogy a romániai események emberi oldalát is megvizsgálhassuk.

Azokat a hallható, de főként látható nyelvi produktumokat nevezem meg a *tüntetésfolklor* terminussal, amelyek beszédeseménye valóban a *tüntetés* tevékenységét jelöli meg, ugyanakkor ez egy olyan műfaji kategória is, amely tipikusan a *tüntetések* alkalmával jön létre, pillanatnyiság, anonimitás jellemzi. A *folklor* egyéb jellemzői is fellelhetők bennük: közösségi jellegűek ezek a szövegek, variációkban élnek [*Români și maghiarii împreună / együtt vagy Secuiei și românii împreună / împreună.*] Bizonyos *folklor*műfajok hagyományát folytatják [jelszó, röpdal].

Ugyanakkor a népi alkotások gyakran élnek a humorral, a nyelvi játékkal. A csattanós befejezések, a kétértelműség, a betűtorzítás, a rájátszás azt is szolgálja, hogy oldódjék a feszültség, hogy ne ökölrel kelljen odaütni, hanem mókás szövegekkel, intellektuális párbajt vívva meg.

A címben megjelölt *csendes lázadás* jelzős szintagma az újfajta *tüntetések* korszakát jelzi. Már 2015-ben tanúi lehettünk annak a fajta *lázádnak*, mely a csendet választotta. A bukaresti *Colectiv* nevű szórakozóhely leégése után, ahol több mint 60 – főként – fiatal halt meg, egyetemisták ezrei vonultak az utcákra *tüntetni* a korrupció ellen és a miniszterelnök lemondását követelve. Ezek a *tüntetések* többször a hallgatásra épültek: félelmetes jelenség, amikor a tereken fiatalok ezrei állnak és hallgatnak.

Két évvel később, 2017-ben szintén nem egy megszokott, zajos *tüntetés*sorozatot éltünk meg. Gyakori eleme volt ezeknek az esemé-

nyeknek a szándékos elhallgatás. Mondandójukat viszont nyelvíleg igényes, kreatív módon tudták kifejezni a tüntetőtáblákon keresztül.

Mindkét csendes lázadásnak lettek eredményei: a 2015-ös események hozták el a Cioloş-kormányt¹⁰, a 2017-es tüntetések eredményeként kénytelenek voltak visszavonni a szégyen-rendeletet, és végül is a mai napig nem Dragnea a kormányfő – ami a rendelet rejtett célja volt.

Az egyik legmeghatóbb képes tábla összegzi a legjobban ennek a generációnak a lázadási mechanizmusait: *Copiii noştri vor fi liberi* [Gyermekeink szabadok lesznek, 1989-es felirat]. *Copiii revoluţiei sunt aici* [A forradalom gyermekei itt vannak, 2017-es felirat, l. 6. kép].

A csendes lázadás megteremtője így lesz egyszerre a nyelv és a kép együtteséből létrejövő újfajta kifejezőmód. A tüntetésfolklor átminősült [képet, technikát, modernséget felhasználó], aktualizált formában jeleníti meg egy közösség értékrendszerét, de kilétét és potenciálját is.

5. ÖSSZEGRÉS

Abban a korban, amikor felhangosodtak az autoriter diskurzusok, alapvetőnek tekintett értékek kérdőjeleződnek meg, mit tehet az egyén, mit a közösség ilyen esetben. Milyen életstratégiák létezhetnek, amikor politikai vezetőink arcátlan módon, törvényi keretet hozva létre lépik át az alapvető emberi normákat?

Szám adatok bizonyítják, hogy egyre több fiatal keres külföldön munkát. Egy 2012-es kutatásunkban [*Migráció és gazdasági kultúra*¹¹] reflektáltunk a külföldi munkavállalás okaira. Érdekes hozadéka volt ennek a munkának, hogy a pénzszerzés célja mellett többen azért is mentek külföldre dolgozni, hogy ne legyenek részesei a korrupciós hálózatoknak.

A 2017-es tüntetések során beszélgetésekből az is kiderült, a fiatalok kiábrándultsága nem csak a pénztelenséggel, az alacsony bérezéssel hozható összefüggésbe. Hangsúlyozták, nem akarnak egy „hang és korrupciós rendszer hűbéresei” lenni.

A korpusz értelmezése révén bizonyítást nyert, hogy a nyelv, a nyelvjáték, a humor, a groteszk és az irónia lázadási eszköz a tüntetők számára. A szó és a kép mint intellektuális fegyver, központi helyet

¹⁰ Dacian Cioloş volt a technokrata kormány miniszterelnöke 2015–2017 között. Az egyik legigazságosabbnak, emberközpontúnak tartott romániai vezetőként tartja számon a közösség.

¹¹ 2011–2012 MTA Határon Túli Magyar Tudományosságért Ösztöndíjprogram. Kutatásvezető: Sorbán Angella. Téma: *Migráció és gazdasági kultúra*.

kapott a téli tüntetések idején, hisz olyan embereket is utcára vitt a felháborodás, akiket nem érdekel különösebben a politika [értelmiségi, művész, egyetemista]. Többszörösen felnagyítva szólta oda ez a közönség a politikumnak: *Păzea, gândim!*= *Figyelem, gondolkodunk!*

FORRÁSOK

- Pantazi, C. 2017. *Revoluția eticii: neașteptatul ghid moral de la merginea Europei*. <http://www.hotnews.ro/stiri-opinii-21607226-revolutia-eticii-neasteptatul-ghid-moral-marginea-europei.htm> [2017. február]
- Saharnianu, V. 2017.: *Noi și Revoluția Morală din România* <http://valeriusaharneau.com/?p=1602> [2017. február]
- Popescu, M. 2017. *Etica guvernamentală*. <http://marianpopescu.arts.ro/etica-guvernamentala/> [2017. február]
- <http://www.cyberculture.ro/2017/02/04/wordcloud-proteste-anti-dragnea/> [2017. február]

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Balázs G., Takács Sz. 2009. *Bevezetés az antropológiai nyelvészetbe*. Pauz-Westermann. Inter Kft. Celldömölk. Budapest.
- Balaskó M. 2005. Korpuszháttérő fordításkutatás: lehetőségek és nehézségek. In: Dobos Cs. et al. [szerk.] *Mindent fordítunk és mindenki fordít*. Szak Kiadó. 23–28.
- Fülöp L. 2013. A nyelvi humorról. *Erdélyi toll. Irodalmi és művelődési folyóirat*. 2013/4. szám. 60–67.
- Juhász J., Szőke I., Ó. Nagy G., Kovalovszky M. [szerk.] 1972/2002. *Magyar értelmező kéziszótár*. Akadémiai Kiadó. Budapest [ÉKsz.¹].
- Magyari S. 2015. Nagyvárad nyelvi tájképe. In: Balogh B., János Sz., Magyari S., Szilágyi F.: *Nagyvárad kulturális öröksége*. Kulturális Örökség Tankönyvek 3. Eszterházy Károly Főiskola, Eger, 190–197.
- Ortutay Gy. [szerk.] 1977. *Magyar Néprajzi Lexikon*. Akadémia Kiadó. Budapest. [MNL]
- Dicționar explicativ al limbii române*. 2008. <http://dexonline.ro> [2017. július] [DEX].
- Pew Research Center 2017. Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe. http://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/pf-05-10-2017_ce-europe-00-13/ [2017. július]



1. kép



2. kép



3. kép



4. kép



5. kép



6. kép

AZ ALKONYAT ESZTÉTIKUMA

ZENEI BENYOMÁSOK AZ ALKONYRÓL CLAUDE DEBUSSY ÉS MAURICE RAVEL HANGSZERES KOMPOZÍCIÓIBAN

FODOR ATTILA

Partiumi Keresztény Egyetem, *Nagyvárad*

I. ELŐZMÉNYEK

Bár az alkony témakörének különböző zenei vonatkozásaival szinte valamennyi korban találkozhatunk, átfogó, sőt még részleges szakirodalmi feldolgozása is meglehetősen hiányos. Ennek számos oka lehetséges.

Az ún. zenén kívüli elemek [mottók, címek, programok] jelenléte, valamint a szöveg és zene alkotói összefüggéseinek zenetörténeti jelentősége koronként olykor jelentős változásokat mutat. Az ókor műzsai művészetében, vagy éppen a népzeneben fellelhető szinkretikus viszonyt a középkortól felváltja egy sajátos dialektika, mely végigvonul a szöveg-zene primátusának évszázadokra nyúló vitájában és a konvencionális kapcsolatok figuratív-expresszív viszonyainak alternatíváiban. Ugyanakkor, a szöveg kiemelt kompozíciós összetevőként való meghatározó jelenléte a klasszikáig viszonylag állandónak mondható.

A primátus kérdésének feloldási kísérlete éppen a 19. század egyik jelentős zenei vonulatának alkotói világméretben érhető tetten¹,

¹ Itt mindenekelőtt a Berlioz vagy Liszt által fémjelzett programzenére gondolunk.

mely a szöveget, annak metaforikus értelmében [költőiség] a kompozíciós gondolkodás szerves részeként határozza meg. E sajátos értelmezés jelentőségét mutatja, hogy még a 20. század első felének néhány fontosabb irányzatában is meghatározó szerepet játszik. Nem véletlen tehát, hogy az alkony szűzséjének zenetudományi feltárásának fókuszában elsősorban ezen utóbbi időszak állnak.

A fentiekből következik, hogy a témakör zenei megjelenítésére irányuló törekvések szempontjából meghatározó az egyes történeti szakaszok alkotói világképe. Az alkony számos összefüggésben kapcsolódik a zenéhez, bár stiláris értelemben viszonylag későn nyer viszonylag önálló zenei arculatot. E tekintetben, a 19. századig mindenekelőtt a szimbolikus-konvencionális szempontok érvényesülnek, ezek hatására az idők során néhány önálló műfaj is kialakul a napszakokhoz társított zenei jelentéstartalmak megnyilvánulási keretéként.

Ennek egyik korai példája a gregorián ének zsolozsmarendjének [Sacrum Officium] éjszakai szertartása a Vigília vagy Matutinum², melynek eredete a Húsvéti feltámadást váró virrasztásra vezethető vissza. A műzene szöveges kompozícióiban az alkonyat mindenekelőtt a szerelem megvallásának ideje, bár ez sokáig nem jelentett többet egy többé-kevésbé formális időbeli keretnél. A középkori világi költészet mellett, a szerelem megéneklésére több egymáshoz kapcsolódó, s részben névi rokonságban álló műfaj jött létre már a 16. század óta: serenata³, szerenád⁴, notturmo⁵. Érdekesség, hogy a

² Matutinum [Lat. matutinus: 'hajnali']. A Római Katolikus Egyház Szent Zsolozsmájának szertartása, melyet hagyományosan éjszaka végeznek, gyakran hajnali három óra körül. Az eredetileg Vigíliának nevezett matutinum ma egy bevezetőből és egy, két vagy három nocturnusból áll [fordítás tőlem]. [Sadie 2001: 26/128].

³ Serenata [Ol., ered. sereno: 'tisza esti égbolt']. Drámai, rendszerint ünnepélyes vagy dicsőítő kantáta, két vagy több énekesre zenekari kísérettel. Az elnevezés arra utal, hogy előadására gyakran mesterséges fények mellett került sor este a szabadban. A 'Serenata' szót helytelenül társították a 'sera'-hoz [este]. [fordítás tőlem]. [Sadie 2001: 23/113].

⁴ Serenade. A 18. század közepének más zenekari műfajával [szimfónia, zenekari partita] egyidejű, és hozzájuk kapcsolódó zenei forma. A kifejezés eredetileg zenei köszöntést jelentett, melyet rendszerint este adtak elő a szabadban egy szeretett személynek vagy előkelőségnek [fordítás tőlem]. [Sadie 2001: 23/112].

⁵ Noktürn [Ang., Nocturne, Fr., Ném. *Nachtstück*]. Egy, az estét sugalló zenemű, általában – de nem feltétlenül – csendes, elmélkedő karakterrel. Az olasz Notturmo kifejezés gyakran fordul elő címként a 18. századi zenében, azonban a

szerenád egyik névváltozata sem a *sera* [est] szóból ered.

A reneszánsz és barokk kori vokális, vagy vokális-hangszeres formák mellett, a klasszika és a romantika zenekari szerenádja önálló hangszeres kompozícióként is ismert⁶. Jelen van továbbá az opera műfajában is, éppen a szerelmi jelenetek dramaturgiai mozzanataként. Mozart színpadi művei, ahogyan a romantikus operairodalom is számos példát szolgáltat e tekintetben.

A téma még a klasszika jelentősebb hangszeres műfajaiban is előfordul. Ennek egyik példája J. Haydn három korai szimfóniából álló ciklusának utolsó darabja [Este], amelynek záró tétéle, a *Vihar* programszerűen kapcsolódik a napszakhoz. Egy másik, jóval ismertebb kompozíció Beethoven cisz-moll, ún. „Holdfény” Zongoraszonátája [Op. 27, No. 2]. Az elnevezés a komponista halála után, egy ismert és befolyásos német zenekritikus és költő, Ludwig Rellstab költői hasonlata nyomán állandósult. S bár az említett kritikus olykor meglehetősen konzervatív nézeteket hangoztatott a fiatal romantikus generáció egyes tagjainak – különösen Robert Schumann – zenei törekvéseivel kapcsolatban, a „Holdfény-szonáta” esete jól példázza a költészet és zene viszonyában bekövetkezett 19. századi paradigmaváltást.

Az alkony éppen a romantikus világkép, s azon belül a költészet és irodalom hatására válik zenei szempontból is körvonalazható zenei toposzá, mindenekelőtt a lírai kompozíciókban. Nem véletlen, hogy a dal több nagy hatású 19. és kora 20. századi zeneszerző kedvelt, sőt reprezentatív műfajává vált. Ebben a kontextusban, az alkonyhoz asszociálható gazdag képi és hangulati szituáció, érzés számos zeneművet hívott életre Schubert, Schumann, Liszt, Mahler, Strauss, vagy éppen Schönberg, Berg alkotói műhelyében.

A 19. századi alkotók számára a vers jóval többet jelentett, mint megzenésítésre alkalmas gondolati, képi, érzelmi tényezőt. A hangok művészetére alkalmazott költőiség [zeneköltészet] gyakran hangoztatott metaforája jelzi, hogy a kérdés, lényegét tekintve túlmutat az abszolút zene-programzene vitáján [Vö. Hanslick 2007]. Éppen elvontságának köszönhető, hogy a romantika metafizikája új, megkülönböztetett helyet jelölt ki számára a művészetek rendszerében. Arthur Schopenhauer központi művében, *A világ mint akarat és képzetben* a következőket írja:

szó francia változata csak John Field óta használatos, aki néhány 1812-1836 között írott lírai zongoraművében alkalmazta [fordítás tőlem]. [Sadie 2001: 18/11].

⁶ Ennek egyik ismert példája Mozart G dúr vonósszerenádja, a *Kis éji zene*, K 525.

A zene ugyanis oly közvetlen objektivációja és képmása az *akarataknak*, amilyen maga a világ, sőt ahogy az ideák azok, melyeknek sokszorozódott jelensége az egyes egyedi dolgok világát teszi. A zene tehát korántsem hasonlít a többi művészethez abban, hogy szintén az ideák képmása lenne, hanem *képmása magának az akarataknak*, amelynek objektivációi az ideák is: éppen ezért oly sokkal hatalmasabb a zene hatása, oly jelentősen behatóbb, mint a többi művészeté: hiszen ezek csak az árnyékról szólnak, a zene magáról a lényegről. [Schopenhauer 2012: 317]

Talán éppen a lényegiségében rejlő meghatározatlansága tette lehetővé többek között az alkony hullámhosszán rezonáló zenei kifejezésformák térnyerését, akár elvontan, akár programszerűen. A romantika irracionális és fantasztikum iránti lelkesedésének, valamint az elvagyódás és a világfájdalom eszméinek hatására jelentősen kiszélesedik az éjszaka megénekelhető zenei világa. Az egykori szerenádok meghittségét egyre sűrűbben váltják fel a nyomasztó érzések, a külső sötétséget a belső világokban való bolyongás, a csendet a nyugtalanság. Az éjszaka zenei képeit gyakran áthatja a halál jelenléte, hol groteszk-morbid formában, hol elvagyódásként, hol bénító rögeszmeként. Gondolhatunk például Berlioz *Fantasztikus szimfóniájára* [*Symphonie fantastique*, op. 14], Liszt vagy Saint-Saëns *Haláltáncaira*⁷, Schumann Éji darabok [*Nachtstücke*, op. 23] című sorozatára, valamint olyan dalciklusokra, mint Schubert *Téli utazása* [*Winterreise*, D. 911] vagy a későromantikus Mahler *Gyermekgyászai* [*Kindertotenlieder*, 1904].

A 20. század első felének zenei törekvései bizonyos értelemben polarizált módon és markánsan különböző stiláris összefüggésekben reflektálnak a témakörre. Itt mindenekelőtt két irányzatra gondolunk: az impresszionizmusra és az expresszionizmusra. Mindkét zenei jelenség sajátossága a kor költészetéhez és irodalmához fűződő szoros viszony, melynek jelentősége nemcsak műfaji [pl. dal, opera stb.], hanem stilisztikai és esztétikai szempontból is meghatározó. Míg a fin de siècle miliójében fogant impresszionizmus elsősorban a szimbolista költészetre rezonál, s ilyen értelemben még elvontabbá, hermetikussabbá teszi a romantikus gondolatvilágot, az expresszionizmus a világháborúk sújtotta

⁷ Haláltánc [Fr. *Danse macabre*, Ném. *Totentanz*]. A halál szimbolikus reprezentációja a középkorban és a reneszánszban, ahogyan a csontvázak [vagy csontvázak felvonulása] az élőket magukkal viszik a sírba; újabban egy tánc, melyet állítólagos csontvázak járnak, rendszerint a temetőben [fordítás tőlem]. [Sadie 2001: 6/911].

Európa megannyi viszontagsága alatt – testi és lelki értelemben egyaránt – megroppant ember frusztrációit, félelmeit és elfojtásait fogalmazza meg, zenei szempontból igen feszült eszközökkel.

Nem zárhatjuk le e vázlatos történeti áttekintést anélkül, hogy ne említenénk meg a téma magyar vonatkozásait. Itt arra a rendkívül sajátos bartóki hangzástípusra, az éjszaka zenéjére gondolunk, amely elsősorban a *Szabadban* című zongoraciklus [1926] azonos elnevezésű 4. tételében jelentkezik, s tér vissza számos későbbi alkotásában akár programszerűen, akár anélkül.

2. AZ ALKONY FELDOLGOZÁSAINAK ZENEI SAJÁTÓSÁGAI AZ IMPRESSZIONIZMUSBAN

Az impresszionizmus viszonylag nehezen meghatározható jelenség a zenében⁸, szemben a festészettel, mely történetileg jól dokumentálható.⁹ A szakirodalom többnyire egy személyben Claude Debussy művészetével azonosítja, ugyanakkor hajlamos figyelmen kívül hagyni e tekintetben számos korabeli francia zeneszerző munkásságát, mint például Maurice Ravelét, nem beszélve más Párizsban formálódott és/vagy tevékenykedő egyéb nemzetiségű alkotóról.

Talán közelebb járunk az igazsághoz, ha a zenei impresszionizmust különböző együttható tényezők keresztmetszeteként írjuk le: eszerint kulturális értelemben sajátosan francia, időben az 1890-es évektől az Első világháborúig terjed, műfaji szempontból előtérbe helyezi a zongorát és zenekart, valamint rendelkezik bizonyos jól körvonalazható stíláriis jellemvonásokkal, mindenképp a harmónia és a hangszín viszonyrendjében. A számottevő újítások ellenére nem mondható radikális jelenségnek, sokkal inkább egyfajta sajátos olvasztótégelyként írható le, melyben egyaránt fontos szerepet játszik a romantika öröksége, az orosz zene, a spanyol éthosz, valamint a távol-keleti egzotika.

Az impresszionizmus több szállal is kötődik a romantikához, mely tetten érhető a zeneművek programatikus jellegében, a társzművészeti kapcsolatokban, a kifejezés költőiségében, vagy éppen a harmóniai- és hangszínpaletta, illetve a hangszeres textúrák továbbgondolásában.

⁸ Jobb kifejezés híján a továbbiakban ezt a terminust használjuk, mindenképp Debussy és Ravel elemzett műveire.

⁹ A témáról bővebben: Fodor 2010.

Az alkony témakörének zenei feldolgozásában az impresszionista alkotások fontos analógiákat és művészeti kapcsolatokat mutatnak a kor művészeti irányzataival és ágazataival. Gondolunk itt egyfelől a festészettel közös természeti szűzsék sokaságára, másfelől pedig a szimbolista költészettel való bensőséges viszonyra, mely egyaránt megnyilvánul a hangszeres művek programjaiban és a számszerűleg is jelentős daltermésben.

A romantika metafizikájához hasonlóan, a szimbolizmus a zenét [és tágabb értelemben a zeneiséget] a létezés elbeszélhetetlen, titokzatos összefüggéseit megragadni képes művészetének tartotta. Idézzünk e tekintetben egy-egy részletet Paul Verlaine *Költészettan*, vagy Baudelaire *Kapcsolatok* című verseiből.

Charles Baudelaire: *Kapcsolatok* [Pap 2001: 16]

.....
Ahogy a távoli visszhangok egyberingnak
valami titkos és mély egység tengerén,
mely, mint az éjszaka, oly nagy, és mint a fény,
egymásba csendül a szín és a hang s az illat.

.....
[Szabó Lőrinc fordítása]

Paul Verlaine: *Költészettan* [Pap 2001: 237-238]

Zenét minékünk, csak zenét,
ezért a versed lebegőben
ragadd meg a lágy levegőben,
amint cikázik szertesét.

Ha szókat írsz, csak légy hanyag,
és megvetőn dobd a zenének,
mert édes a tétova ének,
s a kétes olvadó anyag.

.....
Zenét minékünk, muzsikát!
Legyen a vers egy meg nem álló
lélek, mindig új vágyba szálló,
mely új egekbe ugrik át.

.....
[Kosztolányi Dezső fordítása]

Nem véletlen, hogy a fentebb idézett sorok szerzői, ahogyan Rimbaud, Mallarmé vagy a drámaíró Maeterlinck jelentették Debussy és Ravel zenei költészetének elsődleges eszmei forrásait. E tekintetben a misztika, az időbeli és térbeli távolság, a fantasztikum, a régmúlt idők vagy kitalált világok iránti vonzódás adja az alkotói rezonancia alapjait.

Általánosságban elmondható, hogy az impresszionizmusban a program laza kapcsolatban áll a zenei kifejezéssel. Tartalmát tekintve lehet narratív fonál, sugallat, mottó, apropó, és különösen a szimbolista fogantatású alkotásokban elvont, hermetikus vagy misztikus üzenet, formai értelemben pedig a címetől a részletes programokig terjedhet.

Az alkony témaköre rendkívül gazdagon reprezentált Debussy és Ravel zenéjében, mind a kifejezés, mind pedig a műfaji megjelenés tekintetében. A jelen dolgozat keretei nem teszik lehetővé e corpus kimerítő taglalását, ezért a továbbiakban néhány kiemelt szüzsé felvázolására és rövid ismertetésére szorítkozunk, mégpedig a hangszeres kompozíciók tükrében.

Debussy és Ravel alkotásainak témakörében megfigyelhető egyfajta kettősség, mely a festészeti impresszionizmus természetközelségében és sajátos színvilágában, valamint a szimbolizmus mélységeinek viszonyrendjében érhető tetten. Különösen igaz ez az alkony zenei feldolgozásaira. A természet megidézései gyakran válnak a gondolatok és érzések tükörképeivé, az emberi mélységekben való elidőzés azonban korántsem annyira nyomasztó, mint a romantikában, sokkal inkább nosztalgikus vagy melankolikus. Bár elvéve találkozunk expresszionista hatásokkal, az impresszionizmus világképe szinte összeférhetetlen olyan szélsőséges gondolatokkal, érzésekkel, mint a félelem, a lidérc, a gyász vagy a halál. Ezért is válhatott kiemelt szüzsévé a szépség, a játékoság, a béke, a csend, vagy éppen az ünnep, melyek egyben az alkony hangzó világát is tematizálják.

A hagyományban szentesített műfajok közül jelen van a szerenád és különösen a noktürn, igaz jelentősen újraértelmezett formában Továbbá, a természet megannyi témát szolgáltat az est megéneklésére. Kiemelt szerepet kap – különösen Debussynél – a holdvilág, valamint a harmónia, a révedezés, merengés és az álom. Több jelentős zenemű hordozza azt est ünnepi hangulatát, különösen a spanyol zenekultúra hullámhosszán. Végül találkozunk egy-két lázálomszerű zenei látomással is.

3. ELEMZÉSEK

3.1 Csend és harmónia

Az impresszionizmus egyik fontos zenei sajátossága a nyugodt hangvétel, mely a meglehetősen általánosnak mondható visszafogott dinamikai palettában és a zenei történések gyakori, kvázimozdulatlanságban is tetten érhető. Ez egyfelől ráirányítja a figyelmet a hangzó folyamat minőségi összetevőire, a harmóniára és hangszínre, másfelől pedig szemlélődésre, figyelemre késztet.

Az impresszionizmus esti békéje mindenekelőtt az olykor a statikusnak ható zenei képekben, olykor pedig csendesen vibráló halk textúrákban nyilvánul meg. Mindkettő jellemvonása az időbeli történések diszkurzív monotóniája. A külső csend felébreszti a befogadó képzeletét, és párbeszédre késztet a valós vagy vélt neszek, susogások, visszhangok felidézésében.

3.1.1 A természet csendje

Ravel *Tükörképek* [*Miroirs*, 1904-1905] című zongoraciklusának első tétele, az Éji lepkék [*Noctuelles*] azon kevés impresszionista alkotás közé tartozik, amely a természet éjszakai hangulatát eleveníti meg. A tétel tulajdonképpen egy halk dinamikai tartományban mozgó csendzene, melyben a zenei történések a nyugalmi állapotból születnek és oda térnek vissza. Az éji lepkék zenei megidézésében a szerző a finom vertikális mozgásokkal, villanásszerű kromatikus ütközésekkel operál, miközben a mozgó textúra bonyolult ritmikai struktúrákban [kromatikus ritmusban, poliritmiákban és polimetriákban] hullámzik. A zenei folyamat fontos jellemzője az aszimmetrikus mozgás, valamint az improvizatorikus jelleg.

1. kottapélda. Ravel: *Éji lepkék*, 1-2. ütem

3.1.2 Szinesztézia

A szimbolista költészet kedvelt eszközeinek, a szinesztéziának hatását fedezhetjük fel Debussy

Hangok és illatok szállnak az esti légben című prelűdjében [*Les sons et les parfums tournent dans l'air du soir, Prelűdök*, I. kötet, No. 4], melynek kiindulópontja egy Baudelaire költemény *A romlás virágai* című kötetből. A szerző a szöveget egy korábbi dalciklusának (Öt Baudelaire vers) második darabjában dolgozta fel először [*Esti harmónia – Harmonie du soir*]. A vers érzéki, buja jellege Debussy zongoraművében egy csendes, nosztalgikus zenei benyomássá alakul, mely a maga lassan lélegző folyamatosságában mégis valamiféle zenei állóképként hat. Idézzük az első ütemek változatos harmóniai formákban visszatérő zenei anyagát.

Modéré (♩ = 84)
(harmonieux et souple)

The image shows a musical score for the first three measures of Debussy's 'Les sons et les parfums tournent dans l'air du soir'. The score is in G major, 3/4 time, and is marked 'Modéré (♩ = 84)' and '(harmonieux et souple)'. The first measure starts with a piano (pp) dynamic and a quarter rest in the right hand, followed by a quarter note G4 in the left hand. The second measure features a half note G4 in the right hand and a quarter note G4 in the left hand. The third measure begins with a piano (pp) dynamic and a quarter rest in the right hand, followed by a quarter note G4 in the left hand. The score includes various musical notations such as slurs, ties, and dynamic markings.

2. kottapélda. Debussy: *Hangok és illatok szállnak az esti légben*, 1-3. ütem

3.1.3 Holdvilág

Debussy est-zenéinek talán egyik legfontosabb témája a holdvilág, mely számos korai dalának szövegében megjelenik¹⁰, és további néhány jelentős zongoraművet hívott életre. Ilyen a híres *Holdfény* [*Clair de lune, Suite bergamasque*, 1890-1905], a *S a hold leszáll a hajdani templom fölött* [*Et la lune descend sur le temple qui fut, Képek – Images* sorozat, 1907], valamint a *Prelűdök* második kötetében [1902-1903] szereplő *Kihallgatások holdfényes terasza* [*La terrasse des audiences du clair de lune*, No. 7].

A *Holdfény* inspirációs forrása Verlaine költészete. Debussy, az 1869-ben írott verset korábban több ízben is feldolgozta, mégpedig dalban [Vö. 10. lábjegyzetet]. A ciklus tulajdonképpen egy szvit, erre utal a többi táncjáték elnevezése is: *Prélude, Menuet, Passepied*. A darab

¹⁰ *Ballade à la lune: C'était dans la nuit brune* [1879], *Clair de lune: Votre âme est un paysage choisi* [1882], *Musique: La lune se levait, pure, mais plus glacée* [1883], *Apparition: La lune s'attristait des séraphins* [1884], *Clair de lune* [*Fêtes galantes*, I. kötet, 1891-92].

eredetileg az *Érzelmes séta* címet viselte [*Promenade sentimentale*], ezt Debussy később megváltoztatta.

A *Holdfény* rendkívül érzéketlen módon eleveníti meg a Verlaine-vers hangulatát, a külvilág felé maszkok mögé bújó ember keserédes énekébe beleragyogó hold melankóliáját. A költő holdjának megannyi metaforája – „a szép s bús holdfény, csöndes zuhatag” [Pap 2001: 193] – jelenik meg a gyönyörű, de szomorkás dallamban [egyfajta lamentó], az ereszkedő mixtúrákban, a kíséret gyakran mollos színezetű melankóliájában, valamint a csendes hullámzó zenei folyamatban.

Idézzük a nyitó ütemeket:

3. kottapélda. Debussy, *Holdfény*, 1-3. ütem

A *Képek* II. sorozatának hold-tétele tipikus példája az impresszionista állózenéknek, a lassan lélegző, hosszan tartó rezonancia-akkordjaiban. A kvart-torony mixtúrák olykor középkori, vagy éppen egzotikus színezetet adnak a hangulatában inkább meditatív, merengő, múltba forduló tételnek. Lentebb egy példa, egy akár gregorián éneknek is beillő, kvázi-recitáló dallamra.

4. kottapélda. Debussy: *S a hold leszáll a hajdani templom fölött*, 14-16. ütem

Debussy utolsó zongorára írott hold-zenéje címében és karakterében is különös darab, egyfajta egyvelege a korábbiak hangulatának, a keleti gamelánnak, valamint a későromantika sűrű kromatikáját idéző harmóniavilágnak. További jellemzői a vastag textúra és a tág dinamikai tartomány, a középrész pedig valamilyen álomszerű keringőt idéz.

3.1.4 Noktürn

Az impresszionizmus noktürn-zenéiből mindenekelőtt Debussy híres zenekari remeke, a *Három noktürn* emelkedik ki. A kompozíció egy korábbi, szólóhegedűre és különböző hangszercsoportokra fogalmazott darabra vezethető vissza, melyet a szerző *Alkonyi jelenetek* [*Scènes au Crépuscule*] címmel látott el, de partitúrája sajnos elveszett. Ujfalussy József *Claude Debussy: Noktürnök* című elemzésében [Ujfalussy 1980: 121.] a zeneszerző barátjának, Léon Vallasnak tudósítására hivatkozik a mű keletkezéstörténetét illetően, miszerint Debussyt, az első két tétel megalkotásában különböző párizsi események során szerzett vizuális benyomások inspirálták.

A noktürn cím nem a hajdani műfaj felelevenítésének szándékára utal, hanem az alkonyat benyomásából táplálkozó, részben a valóságból kiinduló, de mindenekelőtt az alkotói képzeletben fogant képekre, hangulatokra és történésekre. A korábbi fogalmazvány címe [*Alkonyi jelenetek*] bizonyos értelemben visszaköszön az egyes tételek programjának jellegében, különösen a másodikban [*Ünnepek – Fêtes*] és harmadikban [*Szirének – Sirènes*], amelyek igazi alkonyzenék. Valamennyi közös vonása a sajátos [hang]színpaletta. Ujfalussy jellemzésében: az első tanulmány szürkében, ahogyan Debussy jellemezte, a második színes forgatag, a harmadik pedig tenger a holdvilágban.

A *Felhők* tétel lassú, szürke és melankolikus karakterével szemben az *Ünnepek* igazi kontraszt, jellegében táncos és mozgalmas, benne egy indulóval. Idézzük a fuvolán és oboán felcsendülő táncdallamot:

5. kottapélda. Debussy: *Ünnepek*, 11-13. ütem

A harmadik tétel hangzásbéli különlegessége a zenekarhoz adott néma nőikar. A *Szirének* egyesíti az impresszionista vízizene hullámzását a holdvilágos éj finom textúrákban megidézett hangulatával. A *Noktürnök* zárómozzanata tulajdonképpen a mitológiai jelenet időtlenségét hordozza, igazi varázslat, s mint olyan méltó befejezése a remekműnek.

4. SZERENÁD, TÁNC ÉS ÜNNEP

Az est örömteli, vibráló hangulatának felelevenítésében Debussy és Ravel szinte minden esetben a spanyol zenekultúra sajátos zenei toposzaihoz fordul. Az akkori civilizált Európa perifériájának számító Ibériai-félsziget hangzó világa, különösen a cigányzene és az arab hatások már a 19. századi zeneszerzők körében is nagy érdeklődést váltott ki, s e tendencia az impresszionizmusban tetőzött. Míg Debussy sosem járt Spanyolországban, Ravel anyai ágon baszk származású volt és gyakran tért vissza szülőföldjére. Mindazonáltal, ibériai fogantatású kompozícióik nem az autentikus népzeneből táplálkoztak, sokkal inkább saját képzeletviláguk termékei voltak. A kiindulópontot vélhetően a párizsi lokálokban tevékenykedő spanyol zenészek jelenthették. E kulturális toposz kifejezésébéli különlegessége abban áll, hogy eredeti módon olvasztja össze az est örömteli megélésének hangulatát a tánc lüktető ritmusával, s olykor a szerelemmel.

4.1 Szerenád

A két zeneszerző egy-egy jelentős zongoraművet¹¹ szentel a szerelmi dalnokok esti énekének. Ezek a *Megszakított szerenád* [*La sérénade interrompue*, *Prelűdök*, I. kötet, No. 9] és az *Alborada del gracioso*¹² [*Tűkörképek*, No. 4]. Utóbbihoz Ravel később készített egy briliáns hangszerelést, és leginkább ebben a formában vált igen népszerűvé.

A kompozíciók meglepően sok hasonlóságot mutatnak. A sajátos hangulatot a gitár üres húrjaira és tört akkordjaira emlékeztető effektusok [kíséret], valamint az arab befolyásokat idéző andalúz dallamvilág [az ének] adja.

¹¹ További zongoraművek: Debussy *Szerenád a babának* [*Gyermekkuckó sorozat*], Ravel *Groteszk szerenád*.

¹² Alborada [Sp. 'hajnali ének']. Reggeli szerenád vagy dal, amelyet egy személy tiszteletére vagy egy ünnepség alkalmával adnak elő; hasonló az *albada*-hoz, mely egy hajnalban előadott szabadtéri koncert egy köztisztelőben álló személy erkélye vagy ablaka alatt [fordítás tőlem]. [Sadie 2001: 1/316].



6. kottapélda. Debussy: *Még szakított szerenád*, 54-59. ütem

Bár zenedramaturgiai szempontból különböznek, karakterükben mégis rezonálnak egymással. Mindkét mű alapgondolata a megszakítottság: ez Debussynél a dalnok énekének folyamataira vonatkozik, Ravelnél pedig különösen a kíséret állandó szaggatottságára és éles disszonanciáira.

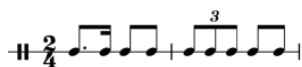
7. kottapélda. Ravel: *Alborada del gracioso*, 1-4. ütem

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a két zongorakompozíció egy-egy ellenszerenád, az énekelt szerelmi vallomás groteszk kifigurázása.

4.2 Tánc

A tánc hullámhosszán megelevenedő esti hangulat több igen jelentős impresszionista alkotást hívott életre, mindenekelőtt a zongora és a zenekar műfajában. Ide tartozik Debussy *Metszetek* [*Estampes*] sorozatának *Est Granadában* [*La soirée dans Grenade*, 1903] című zongoradarabja, valamint egy-egy mozzanat Debussy és Ravel két jelentős zenekari művéből: az *Ibéria* [1905-1908] zenekari triptichon *második tétele*, az *éjszaka illatai* [*Les parfums de la nuit*, a három részes *Images* zenekari sorozatból], illetve a *Spanyol rapszódia* [*Rhapsodie espagnole*, 1907] első tétele, az *Éljáték az éjszakához* [*Prélude à la nuit*].

Debussy esetében valamennyi említett kompozíció egyik közös vonása az ismétlődő *habanera*¹³ritmus jelenléte:



8. kottapélda. Két jellegzetes habanera ritmus

Míg az *Est Granadában* című zongoraműben a lüktető táncritmus viszonylag folyamatosan érzékelhető még az egyre bonyolultabb struktúrákban is, *Az éjszaka illataiban* az esti hangulatot idéző lassú tempó, finom hangszerelés, gazdag színvilág és ornamentika feloldja, sőt olykor teljesen felszámolja a táncjelleget.



9. kottapélda. Debussy: *Est Granadában*, 33-37. ütem

Bár Ravel életművében a tánc igen fontos szerepet játszik, különösen a *habanera*, mely a *Spanyol rapszodiában* is megjelenik önálló tételként, az említett kompozícióban az est egy visszafogott, ködös atmoszféraként elevenedik meg. Ugyanakkor az osztinató-szerű zenei anyagra épülő finom zenekari textúrából időnként fel-felcsendül egy-egy dallamfolyam, mely a monotónia kontextusában már-már táncszerűnek hat.

¹³ Habanera [katalán *havanera*]. Afro-Kubai tánc és dal. Afrikai és európai elemek szintéziseként a habanera (vagy Havanna-stílusú kontratánc) gyökerei az angol kontratánra vezethetők vissza, amely nagy népszerűsége tette szert a 18. században. [...] A fekete muzsikuskok a kontratánc egyenletes ritmusát a *contradanza habanera* vagy egyszerűen habanera pontozott és szinkópás ritmusává alakították át. Lassú tempója, kettős üteme és lágyan ringó ostinatóritmusa miatt kedvelt tette valamennyi társadalmi réteg körében. A táncot párban járják [fordítás tőlem]. [Sadie 2001: 10/633].



10. kottapélda. Ravel: *Előjáték az éjszakához*, 1-5. ütem, zongorakivonat

4.3 Ünnepek

Debussy *Prelűdjeinek* II. kötetét zárja a nagyszabású, és a liszti virtuóz zongoratechnikát idéző, de hangzásvilágában jóval előremutatóbb *Tűzijáték* [*Feux d'artifice*] című kompozíció. A mű a július 14-i francia nemzeti ünnep hangulatát idézi, s bár igen kromatikus, sőt helyenként az atonalitás határát súrolja, a végén feltűnnek benne a *Marseillaise* dallamfoszlányai. Karakterét tekintve nem annyira az ünnep fenséges, méltóságteljes kifejezése jellemzi, sokkal inkább a fények játékának vizuális impressziója, a rendkívül sokféle, már-már kaleidoszkópszerű, sziporkázó zenei folyamatban. E tekintetben fontos szerepet játszanak a hangszer távoli regisztereit bejáró gesztusszerű gyors futamok és hangzatzelbontások, valamint a csillogó hangszín.

5. LIDÉRC ÉS HALÁL

A fantasztikum sötét oldala elevenedik meg Ravel *Gaspard de la nuit* című három zongoraműből álló sorozatában. A szerző, az egyes darabok részletes programját a francia romantikus költő, Aloysius Bertrand azonos című prózai gyűjteményéből válogatta¹⁴. A partitúrában ezek egy-egy mottóval egészülnek ki.¹⁵ A három tétel – *Ondine* [*Vízitündér*], *Le gibet* [*Akasztófa*] és *Scarbo* [gonosz törpe] – témája méltán tükrözi a költő vonzódását a titokzatosság, boszorkányság,

¹⁴ A szövegek 1830 táján keletkeztek, és 1842-ben jelentek meg először poszt-humusz kiadásban *Gaspard de la nuit, fantaisies à la manière de Rembrandt et Callot* címen.

¹⁵ *Ondine* [Charles Brunot], *Az akasztófa* [részlet Goethe *Faustjából*] és a *Scarbo* [részlet ETA Hoffmann *Éjféli meséiből*].

tavak és kastélyok, harangok és különböző éjszakai látomások iránt. Ravel nagyszabású kompozíciója, szélsőségesen nehéz zongoratechnikájában, valamint az expresszionizmus határát súroló zenei nyelvezetében, rendkívül szuggesztív zenei képét nyújtja a sötétség vízióinak, annak ellenére, hogy a romantika kifigurázásának szánta [Perlemuter, Jourdan-Mohange 1988: 35].

Érdekességként megemlíthetjük, hogy az első tétel, az *Ondine* témája Debussy *Prelűdjeiben* is megjelenik [II. kötet, No. 8], azonban ez sokkal inkább afféle tündértánc-szerű, melyben nyoma sincs gonoszsnágnak, vagy sötétségnek. Nem így a Ravelé, mely a korábbi híres vízizenének¹⁶ technikáját és csillogását idézve korántsem játékos. Ahogyan Petrovics Emil fogalmaz: „A gótikus ablakokhoz csapódó és patakokban lecsorgó éjszakai eső reménytelenül sötét hangulatát szélesívű dallammal ábrázolja” [Petrovics 1959: 107].

A következő két tétel fokozza az éjszakai vízió látomásszerű hangulatát. Az *akasztófa* baljós képe a következő: „Látóhatár mögötti város falairól zeng a harang, és egy akasztott ember holttestét világítja meg a vörösen lenyugvó nap.” [Petrovics 1959: 107]. Zenei szempontból egy nyomasztóan ismétlődő harangmotívumra épül, poliritmikus és polimetrikus struktúrákkal, tévelygő harmóniákkal.



11. kottapélda. Ravel: *Akasztófa*, 1-3. ütem

Végül, a *Scarbo* szédületes kavargásában elevenedik meg a gonosz törpe gúnyos vigyora. A szerző több zenei gondolattal érzékelteti a villanásszerűen fel-felbukkanó lény karakterét és félelmetes mozgását, például a második téma gyors staccatóiban.

¹⁶ A víz játéka [Jeux d'eau, 1901], Bárka az óceánon [Une barque sur l'Océan, Tűkörképek, 1904-1905].



12. kottapélda. Ravel: *Scarbo*, 60-65. ütem

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Dalhaus, Carl. 2004. *Az abszolút zene eszméje*. Budapest: Typotex.
- Fodor Attila. 2010. *Stilemele și mesajul muzicii impresioniste*. Oradea: Editura Universității din Oradea.
- Hanslick, Eduard. 2007. *A zenei szép. Javaslat a zene esztétikájának újragondolására*. Budapest: Typotex.
- Pap Éva [szerk.]. 2001. *Baudelaire, Verlaine és Rimbaud Versek*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Perlemuter, Vlado, Jourdan-Mohange, Hélène. 1988. *Ravel according to Ravel*. London: Kahn & Averill.
- Petrovics Emil. 1959. *Maurice Ravel*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Sadie, Stanley [szerk.]. 2001. *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* [Second Edition]. Oxford: Oxford University Press.
- Schopenhauer, Arthur. 2002. *A világ mint akarat és képzet* [ford. Tandori Ágnes és Tandori Dezső]. Budapest: Osiris.
- Ujfalussy József. 1980. *Zenéről, esztétikáról. Cikkek, tanulmányok*. Budapest: Zeneműkiadó.

AZ AUTONÓM MŰVÉSZET ALKONYA

HORVÁTH GIZELLA

Partiumi Keresztény Egyetem, *Nagyvárad*

I. AZ AUTONÓM MŰVÉSZET ÉS MÁSAI

Az autonóm művészet kialakulását tekinthetjük szerencsés történeti balesetnek, egy olyan forgatókönyvnek, amely a művészet mint mesterség alternatívája ellenében valósult meg. A művészet reneszánszkorabeli emancipációja, felvirágzása részben annak volt köszönhető, hogy felismerték a művészet reprezentációs funkcióját: a reneszánsztól kezdődően kiépülő laikus kultúra és laikus politikai tér felismerte a művészetben a reprezentációs potenciált, kihasználta és támogatta. Az olasz reneszánsz nagyszerű alkotásait az olasz városok vezetése, a katolikus egyház, a gazdag patrícius családok rendelték és fizették meg. Ezt a modellt követték Nyugat-Európa királyi udvarai, ahol kialakult a gazdag udvari kultúra, amelynek része volt a művészetek támogatása és felhasználása reprezentációs célokra.

Ez a boldog szimbiózis művészet és politikai/gazdasági hatalom között elsőként Németalföldön tört meg a 16–17. században, amikor a reformáció egyik következményeként a protestáns egyház, amely egy bensőségebb és szerényebb külsőségek között zajló vallásos életet promovált, kivonult a művészetek támogatási rendszeréből és a mű-

vészek [elsősorban festők, szobrászok] a megszokott jelentős megrendelések helyett az alacsony műfajok felé kellett, hogy forduljanak [csendélet, életkép, polgárok portréi – *petit genre*]. Az alacsony műfajok egy másfajta „piacon” működtek: a festők már nem föltétlenül megrendelésre festettek, egyedi és át nem ruházható festményeket [mint pl. XIV. Lajos több száz lovas portréja vagy VIII. Henrik és feleségjelöltjeinek portréi], hanem előfordult, hogy előbb jött létre a kép és később talált gazdára. Így a reprezentáció rendszeréből a művészet [a festészet] átkerült az áruforgalom rendszerébe.

Elképzelhető egy olyan forgatókönyv, amelyben a 18. század végére a művészek [festők] a könnyebbek, az imént jelzett utat választják: piacra termelnek, olyan festményeket festenek [csendéletek, életképek, tájképek, akár kisebb vallásos jelenetek], amelyeket a középosztály meg tud fizetni és fel tud használni otthonaiban, ahogyan például a porcelán tárgyakat vagy a szőtteket is – azaz egyrészt a művész visszafejlődik mesteremberré, másrészt a közízlésnek megfelelő tárgyakat [árut] hoz létre.

Ezzel a lehetséges forgatókönyvvel szemben egy másik, valószínűtlenebbnek tűnő forgatókönyv valósult meg: a művészet autonómiájának forgatókönyve. A 19. század ennek az öntudatra ébredt és felnőtté vált művészetnek a százada, amelyben egy erőteljes elméleti megalapozást követően [Kant és Schiller munkásságában] kialakul egy erőteljes önreflexió a művészek, elsősorban az írók részéről. A művészet a mecénatúra talajának elvesztésére úgy reagál, hogy egy hősies narratívába helyezi önmagát: nem hajlandó megrendelésére alkotni, nem hajlandó áruba bocsátani kreativitását – csakis saját szabályaira hallgat, azaz autonóm.

A művészet autonómiájának Kant általi megalapozása Az ítéleőrő kritikájában történik meg [Kant 2003], ahol Kant az ember képességeinek rendszerébe külön területet jelöl meg a szépnak, amelyet elkülönít a kellemestől és a jótól [mindkét értelmében: mint erkölcsi jó és mint hasznos]. Így az esztétika elkülönítésével a gondolkodás építményén belül lehetőség nyílik arra, hogy a szépművészetek elméleti síkon is megkülönböztethetők legyenek a mesterségektől. A mesterségek valamire valók: ezzel szemben a művészet önmagában értékes: „a szép művészet [...] olyan megjelenítésmód, amely önmagáért véve célszerű” [Kant 2003: 221]. A szépművészetek abban különböznek a mesterségektől, hogy tulajdonképpen nem technék, ahogyan a görögök értették: nem jelentenek szaktudást, nem követnek szabályokat, nem tanulhatóak meg és nem taníthatóak. A szépművészetek nem szabályok szerint

dolgoznak. Pontosabban: nem külső és nem előre rögzített szabályok szerint, hanem a művész [zseni] által létrehozott szabályok szerint. Ahogyan Kant fogalmaz: „a zseni az a tehetség [természeti adomány], amely a művészetnek a szabályt adja” [Kant 2003: 222]. Azaz: a művészet nem valamilyen külső szabályokat követ, hanem olyan szabályokat, amelyeket [a művészen keresztül] önmaga számára állít fel – azaz autonóm, önmagának adja a szabályt.

Az autonóm művészet kanti megalapozását követi az az „esztétikai forradalom”, amit Rancière Schiller esztétikai leveleihez köt [Rancière 2002]. Rancière kiindulópontja a 15. levél jól ismert tételének – „az ember csak akkor játszik, amikor a szó teljes jelentésében ember, és csak akkor egészen ember, amikor játszik” – kevésbé figyelembe vett folytatása: „rajta fog alapulni, ígérem Önöknek, az esztétikai művészet és a még nehezebb életművészet egész épülete” [Schiller 2005: 206]. Rancière értelmezése szerint az esztétikai tapasztalat, amely a szenzoriális tapasztalatnak egy speciális esete, egyaránt hordozza a művészet egy új világának és az egyén, illetve a közösség számára új élet ígérését. A Schiller által indított esztétikai forradalom már magában foglalja az autonóm művészet belső ellentmondását: az autonóm művészet függetleníti magát a [vallásos, politikai] hatalomtól, ugyanakkor amennyiben az új életet akarja megalapozni, el kell fogadnia a heteronómia állapotát. Ez a belső feszültség majd a huszadik század avantgárd mozgalmainál fog felerősödni.

A művészet autonómiájának történelmi kialakulását Peter Bürger egy három lépcsős sémába helyezi. Egy olyan művészettipológiát állít fel, amelyben a szakrális és az udvari művészet képezik a művészet heteronóm állapotait. A szakrális művészet „teljes mértékben integrált a »vallás« társadalmi intézményébe”, az udvari művészet szintén pontos, reprezentációs funkcióval rendelkezett, és „része volt az udvari társadalom életének” [Bürger 1984: 47]. Ezzel szemben a polgári művészetben „a burzsoá önértelmezés egy olyan szférában történik, amely az élet praxisán kívül van” [Bürger 1984: 48]. Ez a változás az esztéticizmusban válik nyilvánvalóvá, ahol a művészet már nem az életről, hanem a művészetről szól: önmaga témájává válik.

Erre az elméleti alapra épült az a művészi öntudat és az a gyakorlat, amely a 19. század második felében, illetve a 20. század első felében a művészetet autonóm területként építette ki a társadalom szövetében. A művészet autonómiájának a jelzett időszakban több formájával találkozunk: l’art pour l’art, esztéticizmus, modernizmus, avantgárd. Ezek az autonóm művészet másai. A l’art pour l’art kifejezés a művé-

szet önigazolását hangsúlyozza: a művészet önmagában értékes, nem kell semmilyen más [erkölcsi, vallásos, politikai] érték szolgálatában állnia, nem kell hasznosnak lennie, elég, hogy megteremti a szépség birodalmát. Andy Hamilton [2009] a következő lehetséges definíciókat sorolja fel a l'art pour l'art és esztéticizmus számára:

1. mérsékelt esztéticizmus vagy szeparatizmus – létezik egy esztétikai érték, amely elkülönül az erkölcsi vagy más értékektől;
2. radikális esztéticizmus – az esztétikai érték felsőbbrendű a többi értékhez képest, az erkölcsi tulajdonságok irrelevánsak a műalkotás értékelése szempontjából, ahogyan a többi, nem-formális tulajdonság, mint például a reprezentációs tartalom vagy üzenet, jelentés;
3. kontemplációs tézis – az esztétikum az érdektelen, távol-ságtartó szemlélődés területe, amely egy sajátos attitűdöt feltételez, amely a szakértők vagy esztéták sajátja;
4. függetlenségi tézis – a művészet elkülönül vagy el kell különülnie az élettől.

Bár Andy Hamilton csak a 4. jelentést értelmezi autonómiának, úgy gondolom, számot kell vetnünk az első két jelentéssel is, amelyek a művészetet autonóm területként kezelik nem az élet egészéhez viszonyítva, hanem a mellette elhelyezkedő más értékekhez képest [erkölcsi jó, politikai érték vagy érdek, igazság, szentség].

A l'art pour l'art vagy az esztéticizmus szemlélete csakis az autonóm művészetfelfogás talaján születhetett, ahogyan a modernizmus és az avantgárd is ezen a talajon áll.

A modernizmus egyik legjelentősebb kutatója, Matei Călinescu felhívja a figyelmet a modernitás mint a nyugati civilizáció történelmi korszaka és az esztétikai értelemben vett modernizmus közötti feszültségre. A köztük lévő viszony a 19. századtól kezdődően „megoldhatatlanul ellenséges” [Călinescu 2005: 52]. A modernitás polgári eszméje folytatta a hagyományt: a haladás eszméjét, a mérhető idővel való foglalatosságot, a rációt, a cselekvés és a siker kultuszát; a kulturális modernitást [modernizmust] viszont „a polgári modernitás nyílt visszautasítása határozza meg, pusztító negatív szenvedélye” [Călinescu 2005: 53]. A modernizmus visszautasítja a hagyományt, kritizálja a polgári társadalmat, az új bűvöletében él – de mindezt a társadalomtól élesen elkülönült művészet keretein belül teszi. A művészet viszonya saját autonómiájához társadalmi szempontból konzervatív, és a modernizmus gyakran „a magas művészet bátyjává válik: elitista, titkos és megközelíthetetlen” [Murphy 2004: 31]. Ugyanakkor a huszadik században a modernizmus kénytelen hangsúlyozni saját autonó-

miáját a tömegkultúra terjeszkedésével szemben. Murphy megjegyzi, hogy az avantgárdtól eltérően a modernizmusra jellemző „az esztétikai autonómia nem-problematizált és nem-reflektált elfogadása” [Murphy 2004: 256], mivel „feltételezi, hogy esztétikai autonómiája garantálja számára a történelmi és intézményi kényszerektől mentes szabad pozíciót” [Murphy 2004: 47].

Az avantgárd viszonya a művészet autonómiájának intézményi kontextusához sokkal reflektáltabb. Peter Bürger jól ismert értelmezése szerint az avantgárd fő törekvése éppen azon igyekezete, hogy megszüntesse a művészet és az élet közötti szakadékot, illetve újraintegrálja a művészetet az életbe, „kísérlet arra, hogy az élet új praxisát szervezze meg a művészet alapján” [Bürger 1984: 49]. Másképpen fogalmazva Bürger elmélete szerint „az avantgárd az autonóm művészet eltörlését óhajtja, ami azt jelenti, hogy a művészetet integrálni kell az élet praxisába” [Bürger 1984: 50]. Az avantgárd és más, modernista törekvések között éppen az lenne a lényeges különbség, hogy a modernista törekvések magától értetődőnek tekintették a művészet autonómiáját, és problema-mentesen kezelték a művészet és a művészeti intézmények viszonyát. Ugyanakkor az avantgárd radikális kriticismusa, amely az intézményrendszert célozza meg, lehetetlen egyfajta távolságtartás nélkül, azaz a művészet autonómiája nélkül. Ahhoz, hogy a művész megkísérelje megszüntetni a közte s az élet közötti távolságot, előbb léteznie kell ennek a távolságnak. Murphy értelmezésében az avantgárdban eleve létezik:

„egy folyamatos és megoldatlan alku az életet közvetlenül befolyásoló új formák létrehozásának vágya között és aközött a szükséglet között, hogy megőrizzen a művészet számára egy bizonyos fokú autonómiát annak érdekében, hogy megőrizze a távolságot a valósághoz, és így egy olyan perspektívát, amelyből a művészet megfogalmazhatja társadalmi kritikáját” [Murphy 2004: 29].

2. AZ AUTONÓM MŰVÉSZET FOGALMA

Első látásra, ha genealógiai szempontból közelítjük meg, a görög gyökerekkel rendelkező szó jelentése: önmagának ad törvényt, szabályt [auto: önmaga, nomosz: szokás, törvény]. Autonóm művészetről beszélhetünk, ha a művészet önmagának ad szabályt [ahogyan láttuk Kantnál, a zseni természetes adottsága révén]. Ahogyan Heller Ágnes

összefoglalja, a művészet autonómiájáról akkor beszélhetünk, ha a művekről „a szféra normáinak követése dönti el, hogy műalkotások-e, nem pedig vallási iratok, tudományos dokumentumok vagy politikai pamflettek” (Heller 2006: 309). Ha túllépünk a jelentés ezen első világos rétegén, kiderül, hogy a helyzet már nem annyira egyértelmű.

A továbbiakban a következőkben három kérdéssel foglalkozom: [2.a] Vajon az autonómia a művészet lényegéhez tartozik vagy csak egy, a művészet történelmi formái között? [2.b] Mi az a szabály, amit a művészet önmagának ad? [2.c] Mivel szemben autonóm az autonóm művészet?

2. a. Kant fentebbi elemzéséből kiderül, hogy a művészet lényeges vonása az, hogy külső szabályok nélkül alkot, illetve hogy szabályait ő maga állítja fel. Az autonómia ettől fogva a művészetek modern paradigmájának alapja: a művészet a zseni alkotása, amely organikus műalkotásban objektívalódik, amelyet a közönség a múzeumban csodálhat meg. A művészet világa egy elkülönült világ, saját szabályai szerint működik és értékét önmagában hordja. Ez a felfogás kiegészül a romantikus művész figuráját körülvevő nimbuszal: a művész különleges, sőt, külön, egyedül ő képes a művet létrehozni, az útokornak alkot, nem igazodik semmilyen külső elváráshoz, alkotását egyfajta belső indíttatás motiválja és ösztönös, nehezen/nem racionalizálható elvek [szabályok] szerint történik. A művészet autonómiája megmutatkozik a műalkotás autonómiájában [a műalkotás öncél, ha eszközként tekintünk rá, tulajdonképpen más ontológiai zónába helyezjük, a műalkotást pusztán esztétikai/művészi kritériumok szerint lehet megítélni] és a művész autonómiájában [akinek művészi tevékenysége nem követ külső, előzetesen lefektetett szabályokat, sőt, ezen túlmenően, életformája is szembeszáll a „kispolgári” elvárásokkal].

A művészetek modern paradigmájának lenyűgöző koherenciája azt sugallja, hogy a művészet hiteles leírásával van dolgunk, hogy ilyen és így működik, azaz a művészet akkor az, ami, ha autonóm. Ezzel a fenséges elképzeléssel az a gond, hogy kilógnak belőle olyan jelenségek [művészek, műalkotások], amelyeket mégiscsak művészetnek, sőt, nagy művészetnek tartunk. Kilóg ebből a leírásból az egész vallásos és reprezentációs rendszer, például a *Milói Vénusz*, Da Vinci *Mona Lisája* vagy Michelangelo *Utolsó ítélete*. Lehetne azzal érvelni, hogy ezekben az esetekben is a művész szabadon alkotott, senki nem szabta meg, milyen háttér előtt mosolyogjon Mona Lisa vagy hány alak kavarogjon és hogyan Krisztus indulatos gesztusa körül. Viszont tagadhatatlan, hogy ezek a művek nem „belső indíttatásból” születtek, hanem

megrendelésre, és megítélésükben nem a szépség/esztétikum volt az egyetlen szempont. Igazodni kellett a megrendelő céljához [egy istennő megjelenítése, egy személy felismerhető portréja, egy bibliai jelenet ábrázolása], sőt, a mimetikus megjelenítés szabályaihoz is.

Így ezeknek a – mégiscsak – paradigmatis eseteknek a fényében vagy lemondunk arról, hogy a művészetet lényegénél fogva autonómnak tekintsük, vagy kidolgozzuk az autonómia „gyenge” fogalmát, amely esetében a művészet annyiban autonóm, amennyiben a művész az alkotás „hogyanját” maga dönti el [azaz a téma/anyag megformálásában saját szabályait követi]. Így nem veszélyeztetjük a művészet átfogó jelentését, amely az altamirai barlangrajzoktól Rirkrit Tiravanija terítetlen asztaláig minden jelenséget át tud ölelni, ugyanakkor kiemelhetjük azt a jelentős történelmi periódust [19. század második fele – 20. század első kétharmada], amikor a művészet az autonómia erős fogalma szerint rendezkedett be.

2. b. Talán közelebb vinne a művészet autonómiájának megértéséhez, ha meg tudnánk állapítani, mi az a szabály, amit a művészet önmagának ad. Induljunk ki Kantból. Ha a szépművészet szabályáról vagy szabályairól van szó, akkor ezek a szép létrehozására/a szép megítélésére kellene, hogy vonatkozzanak. Van viszont egy súlyos gond: Kant szerint a szépnek nincs fogalma, nincs definíciója, azaz nincsenek szabályai sem. Semmilyen előírás nem fogalmazható meg arra vonatkozóan, hogy milyennek kell lennie a szép megjelenítésnek. Éppen ezért „adja a szabályt” a zseni, természetadta tehetsége alapján.

Egy dolog viszont világos: a szabály nem vonatkozhat a mű tartalmára. Egy megjelenítés szépsége független a megjelenített szépségtől. A tartalom mellékes: a művészet szempontjából a lényeg a forma. A formalizmus éppen erre alapozza a művészet autonómiájáról szóló tételeit.

A formalizmus szempontjából két jellegzetes válasz fogalmazódott meg arra vonatkozóan, hogy mi lenne a művészet szabálya, amit önmagának ad. Az első Clive Bell [1987] álláspontja, aki szerint a művészet szignifikáns formája által egy sajátos esztétikai emóciót vált ki, ami csakis a művészi tapasztalathoz köthető. Ezért a műalkotás értéke nem függ semmilyen más kritériumtól, csakis a szignifikáns forma által kiváltott esztétikai emóciótól: „bármennyire paradoxálisnak tűnik, a műalkotás – mint művészet – releváns tulajdonságai csakis a művészi tulajdonságok” [Bell 1987: 117]. Clive Bell világosan tiltakozik a művészet és az erkölcs vagy politika összekeverése ellen: „az a szokás, hogy morális szempontokat vezessünk be a partikuláris műalkotások értékelésébe, megbocsáthatatlan” [Bell 1987: 115], „a politika ösz-

szekapcsolása a művészettel mindig hiba” [Bell 1987: 21]. Ha ezeket a kijelentéseket áthelyezzük normatív regiszterbe, akkor megállapítatjuk, hogy Clive Bell alapján a művészet szabálya az lenne, hogy szignifikáns formákat kell létrehozni. Ez teljesen elfogadható, amennyiben közelebbről is meg lehetne tudni, mi is ez a szignifikáns forma. Sajnos Clive Bell körkörösén határozza meg alapfogalmait: a szignifikáns forma az, amely esztétikai émoációt képes kiváltani, az esztétikai émoáció pedig a szignifikáns forma által kiváltott érzelem.

A művészet autonómiájának jelentős formalista hirdetője Clement Greenberg. Elképzelése szerint a művészetekben ugyanaz a reflexiós mozzanat zajlik, mint a filozófiában Kant nyomán: magyarul, a művészetek tisztázni szeretnék saját határaikat, hogy nagyobb biztonsággal tudjanak mozogni ezen határokon belül. A kritikai eljárás a művészetek megtisztítását jelentette minden külső hatástól:

„A reflexív kritika feladata abban állt, hogy kiküszöbölje minden művészet saját hatásaiból azokat, amelyek felfoghatók mint más művészetek médiumaiból vagy ezek segítségével kölcsönvett hatások. Ily módon, minden művészetet »tisztává« kellett tenni, és ebben a »tisztaságban« kellett megtalálni minősége standardjainak, valamint autonómiájának garanciáját” [Greenberg 1960]

A festészet fejlődése értelmezhető úgy, mint lassú felismerése annak, ami sajátos a festészet számára: a bidimenzionalitás. A művészet szabálya így hangzana: a festészetnek síkszerűnek kell lennie, a szobrászatnak háromdimenziósnek kell lennie, az irodalomnak narratívának kell lennie – és minden művészetnek meg kell szabadulnia a többi művészet hatásától. Greenberg eljut ezzel a művészet autonómiájának kérdésétől a művészeti ágak autonómiájának követelményéhez. A művészet önmeghatározása elkülöníti az élettől, és ezt Greenberg 1980-ban is fenntartja: „A művészet mint művészet a megélt élettől távol zajlik, másképpen tapasztalt, mint az életvilág [...] és ez a másság a művészet ajándékának része” [Greenberg 1980].

Greenberg azon törekvése, hogy alátámassza a művészetek autonómiáját kompetenciaterületük szigorú kijelölésével, kettős hatással volt a festészet fejlődésére: egyrészt felszabadította a festőket a reprezentációs, morális, politikai és más kényszerek alól, másrészt a síkszerűség és absztrakció keresését a művészhez képest külső normaként fogalmazta meg, ami határok közé szorította az alkotást, amely szabad, autonóm kellett volna legyen.

Bár a kanti alapokhoz a formalizmus áll a legközelebb, láthattuk, hogy próbálkozásai a szabály meghatározására kudarcot vallottak. Ez a kudarc nem véletlen. Maga a gondolat, amely szerint a művészetnek a zseni adja a szabályt – ellentmondással terhes. Egyrészt már azt is nehéz elgondolni, hogy egy szabály nem előzetesen létező, hanem az alkotás folyamán jön létre, mintegy ösztönösen, hasonlóan a természetben megfigyelhető finalitással, amely tervszerű, de nem egy előzetes terv alapján valósult meg. A legnagyobb problémát az okozza, hogy úgy tűnik, a szabály, amelyről Kant beszél, nem rendelkezik általánossággal: a művész minden egyes alkotás során újraalkotja a szabályt. „A zseni első tulajdonsága az *eredetiség* kell hogy legyen” – mondja Kant [2003: 223], ugyanis nincsenek előzetes szabályok, amelyek alapján dolgozna, így kénytelen eredetinek lenni. Ettől kezdve az eredetiség a művészi alkotások esetében az első elvárás, mondhatni a művészet imperatívusza: művészként légy eredeti! Vajon ez lenne a kereset szabály? Amennyiben a művész eredetisége világra hozza azt a szabályt, hogy a művésznek eredetinek kell lennie, ez nem csupán egy üres, formális szabály, de egyben tautológikus is: csak azt rögzíti, aminek amúgy is úgy kell lennie. Az eredetiség követelményének további veszélyes lehetőségei is vannak, amelyeket a huszadik század kísérletező művészete ki is fog aknázni: ugyanis a [számukra kötelező és nekik rendelt] eredetiség alapján a művészek akár azt is szabálynak kiálthatják ki, hogy a művészetnek nem kell eredetinek lennie. Időben ezek a kísérletek egybeesnek a művészet autonómiájának megkérdőjelezésével [az autonóm művészet keretei között].

2. c. Az autonómia ellentéte a heteronómia – a heteronóm művészet máshonnan kapja/kapná a szabályt. Amennyiben az autonómia nem a művészet lényeges alkotóeleme, azaz amennyiben a nem-autonóm művészet is művészet, érdemes megvizsgálni a heteronóm művészet eseteit. Két alesetet azonosíthatunk: a kontráriusok esete, amikor a művészet kontrárius, azaz vele ellentétes, mellérendelt viszonyban álló társadalmi szférától kapja a szabályt, és az ellentmondók esete, amikor a művészet az élettől [a mindennapi élettől] kapja a szabályt, amellyel egymást [feltételezetten] kizáró viszonyban áll.

Mindkét esetben a művészet heteronómiájának előfeltétele a művészet relatív elkülönülése a vallástól, a politikától, a gazdaságtól, az élettől. Akkor vetődik fel az autonómia/heteronómia kérdése, ha van egy külön terület, amely vagy független [magának adja a szabályt], vagy függ egy másik szférától [mástól kapja a szabályt].

A kontráriusok vagy ellentétesek esetében a művészet eszközként jelenik meg egy másik szféra viszonylatában: például a vallás saját

céljaira használja az egyházi zenét, a templomok építését, a freskókat stb. Nem önmagában értékes egy szobor, hanem mint a szentség megjelenítése, mint közvetítés a hívó és az istenség között. A reprezentációs rendszerben a művészet mint az igazság közvetítője jelenik meg: nem esztétikai érdemei miatt értékeli, hanem az általa megnyilvánult igazság miatt. Akkor értékes egy festmény, ha felismerhetően és hűen jeleníti meg a királyi udvart vagy egy város képét. Persze, ez nem zárja ki azt, hogy a művész autonómiája a fogalom gyenge jelentésében jelen legyen: minden bizonnyal, a szakmai döntéseiben Michelangelo autonóm volt, még akkor is, ha az *Utolsó ítélet* nem a saját tematikai választása volt, hanem konkrét megrendelés. Ezek nem pusztán potenciálítások: ezek a viszonyok jellemzik a művészet helyzetét a premodern társadalmakban.

A kontradiktóriumok esete viszont csak az autonóm művészet öntudatra ébredése után vetődhet egyáltalán fel: a művészet önmagát kivételes területként határozza meg [a művész zsenialitására épül, ami ritka és kivételes, továbbá nem ruházható át és nem is adható át tanulással], amely ily módon kiemelkedik a mindennapi élet megszokott rutinjából. A művészet az a kivételes idő és tér, ami a mindennapi élet nem lehet: olyan, mint az ünnep a mindennapokkal szemben. A művészi tapasztalat minőségi különbségét hangsúlyozzák mindazok a felfogások, amelyek elfogadják az autonómia elengedhetetlen premisszáját: Clive Bell esztétikai emóciójának nincs megfelelője a mindennapi életben, Greenberg számára a művészet a saját világában mozog, és nem is kell foglalkoznia bármivel, ami a művészetén kívül van, Gadamer számára a művészi tapasztalat annyira kivételes, hogy átalakítja a műalkotással találkozó személyt. Érdekes, hogy az autonóm művészet lázadó formájában mint avantgárd, éppen ezt a kivételes állapotot szeretné megszüntetni, éppen a távolságot szeretné feláldozni, mivel úgy érzi, ez azzal jár, hogy a művészet már nem számít az élet számára.

Összegezzük az eddig megfogalmazott gondolatokat:

1. Az autonómia nem a művészet nélkülözhetetlen jellemzője és nem is a műalkotások értékmérője. Léteznek jelentős műalkotások, amelyek olyan korszakban születtek, amikor a művészet még nem tekintett önmagára mint önszabályozó rendszerre. Ugyanakkor a modern művészet, amely az öntudatra ébredt művészet, önmagára mint autonómra tekint.

2. Az autonómia gyenge jelentésében végig kíséri [kísérheti] a művészi alkotást, bármelyik korszakról beszélünk, és elsősorban a formai megoldások választására vonatkozik.

3. A művészet autonómiája az önfeladáshoz vezethet – viszont ezek a tendenciák is csakis az autonóm művészet megnyilvánulásai lehetnek.

3. AZ AUTONÓM MŰVÉSZET ALKONYA

A művészet halálát többször és többen beharangozták, köztük 1980-ban Gianni Vattimo. A nyolcvanas évek valóban fordulatot jelentettek a művészet társadalmi státuszában. Egyrészt beteljesedett az, amit Arthur C. Danto „a pluralizmus kellemetlen divatjának” nevez [Danto 1999], a művészet történelem utáni korszaka. Itt a művészet halála kimondottan a modern, autonóm művészet halálát jelenti, annak a meggyőződésnek a végét, amely szerint a művészet egy elkülönült terület, amelynek fejlődése saját törvényeinek a megtalálásában és követésében csúcsosodik ki. A modern, autonóm művészet felfogása egyrészt élesen elválasztja a művészetet a tömegkultúrától, a közönséges élettől, másrészt csak egyfajta művészetfelfogást enged meg. Ezt a teleologikus felfogást a pop-art színes, a „közhely” irányába nyitott művészi gyakorlata szüntette meg [Danto 2003].

Másrészt a posztmodern divergens, határokat felbontó játékában a művészek maguk kiléptek a művészet autonóm bástyájából: elavulttá vált a magas és a populáris művészet közötti ellentét tematizálása, elavulttá vált a művészet kommodifikálásának vádjá. A művészet egy olyan helyzetben találta magát, amikor az, amit a saját privilégiumának tartott – az esztétikum – az élet egészében precedens nélküli jelentőségre tett szert: „az élet általános esztétizálódásáról beszélhetünk, amennyiben az információt, kultúrát, szórakozást a »szépség« [a termékek kulcsíne] általános kritériumai alapján osztogató média mindannyiunk életében nagyobb súlyra tett szert, mint a múlt bármely korszakában” [Vattimo 1995: 17]. Ebben a kontextusban állítja azt a nyolcvanas évek elején Vattimo, hogy a művészet halála két dolgot jelenthet: egyrészt „erős – és utópisztikus – értelemben a művészetnek mint specifikus és a gyakorlati lét többi részétől elválasztott ténynek a végét egy megváltott és reintegrált létezésen belül”, másrészt „gyenge avagy valóságos értelemben az esztétizálódást, mint a tömegkommunikációs eszközök uralmának kiteljesedését” [Vattimo 1995: 17]. Nem nehéz észrevenni, hogy az első, erős értelemben, a művészet halála magát az autonóm művészet végét fedi, miközben a második jelentésében a művészet megmarad mint az esztétikai hatásra fókuszáló tevékenység.

Vattimo megjegyzi, hogy a művészet halála helyett inkább a művészet alkonyáról kellene beszélnünk: „ezt a helyzetet, amelyben a művészet halálának bekövetkeztét minduntalan meghirdetik és újra meg újra elhalasztják, tartós voltánál fogva a művészet alkonya terminussal jelölhetjük” [Vattimo 1995: 20–21].

Hasonló módon, ha az autonóm művészet jelenlegi állását kellene leírni, szintén az alkony fogalmához kellene folyamodnunk. Az alkony szituációt kevésbé metaforikus módon a következőképpen jellemezném:

A végére tart az a korszak, amikor:

- csak az autonóm művészet számított művészetnek, és lealacsonyítónak számított „piacra” vagy „megrendelésre” termelni;
- csak a magas művészet számított művészetnek, és egy valódi művész vagy nem foglalkozott alkalmazott feladatokkal, vagy gondosan elválasztotta ezeket egymástól;
- tiszta művészetnek csak az avantgárd [ellenálló, forradalmi] művészet számított: a művész autenticitása abban mutatkozott meg, hogy leleplezte a valóságot, a társadalmat, a politikai hatalmat és egy alternatívát kínált;
- a művészet számára az eredetiség volt a legfontosabb követelmény: az elmúlt száz évben az eredetiségnek annyi új formáját találtak fel a művészek, és az utóbbi két-három évtizedben annyi alternatív stratégiát dolgoztak ki [Bourriaud 2007], hogy az autonóm művészethez organikusán hozzátartozó eredetiségkövetelmény jelentősége erősen megcsappant.

A művészet kortárs terében erőteljesen megjelennek azok a művészeti formák, amelyek vállalják a heteronómiát:

- az elkötelezett művészet, avagy a művészi aktivizmus különböző formái [pl. Ai Weiwei menekült-kérdésre fókuszált, most már több éves projektje, az Adbusters projektje a konzumerista társadalom ellen, a street art különböző megnyilvánulásai, elsősorban Banksy politikai üzenetet hordozó stenciljei];
- az életbe integrálódó művészet [például a relációesztétika egyes formái, a közterek művészi birtokbavétele, a „sztárépítéset” remekei];
- a designban felhasznált motívumok korát [pl. Yves Saint Laurent 1965-ös Mondrian kollekciója, Dali motívumainak felhasználása a textiliparban vagy divatszakmában] felváltja egy olyan korszak, ahol nagy divatházak elismert művészekkel dolgoznak együtt. A tervezői feladatokat vállaló művészek számára már nem derogál közönséges

árak tervezésében részt venni [pl. Damien Hirst megtervezte Alexander McQueen 2013-as sál-kollekcióját; Yayoi Kusama a Louis Vuitton táska-kollekciójának tervezésében vett részt; Jeremy Dellert pedig szintén a Louis Vuitton bízta meg azzal, hogy egy Londonban nyíló butik verniszázsára egy installációt tervezzen; Zaha Hadid a Chanel számára egy mozgó pavillont tervezett; 2007-ben David Lynch a Louboutin számára készített fotókat és más artefaktumokat; 2002-ben a Louis Vuitton Daniel Burrenellal együtt hozott ki egy kollekciót]. Ezek az együttműködések egyrészt a művészek nyitottságát mutatják a kommodifikáció irányába, másrészt az élet esztétizálásának lenyomatai. A divat, amely definíciója által nem az örökkévalóságnak, hanem egy szezonnak készül, már nem elégszik meg saját alkalmazott tervezőivel, hanem a művészi intézmények által elismert művészek „szolgálataira” is igényt tart.

Az autonóm művészet alkonya annak a folyamatnak a következménye, amit Danto úgy nevezett, hogy a művészettörténet utáni korszak, azaz a pluralizmus beköszöntése: az erős értelemben is autonóm művészet mellett több olyan forma is megjelenik, amelyeket heteronómnak kell tekintenünk. A folyamatot gyorsíthatja az információs társadalomban megváltozott információ-áramlás jellege: az elektronikus adattárolás megkönnyíti és elkerülhetetlenné teszi az információ szabad hozzáférését, az információ egyre szabadabb felhasználását és újrahasznosítását, ami az egész eredetiségkérdés újratárgyalásához fog vezetni. Zuiderwaard több jelét látja annak, hogy „a művészet relatív függetlensége a kapitalista társadalom más társadalmi intézményeitől a múlté lesz” [Zuiderwaard 1990: 69] az informatikai társadalomban hamarosan bekövetkező alapvető változások következtében.

Mindezek ellenére, a művészet autonómiája a megváltozott körülmények között is nagy jelentőséggel bír: az autonóm művészet továbbra is a szabad ember kreatív kiteljesedésének modellje. Ilyen értelemben nem léptünk ki a Schiller által meghirdetett esztétikai állapotból, csupán kiterjesztésének vagyunk tanúi.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bell, C. 1987. *Art*. Edited by J.B. Bullen. Oxford: Oxford University Press.
- Bourriaud, N. 2007. *Utómunkálatok. Hogyan programozza át a művészet korunk világát*. Ford. Jancsó J.. Budapest: Műcsarnok.
- Bürger, P. 1984. *Theory of the Avant-Garde*. Minneapolis: Manchester University Press, University of Minnesota Press.
- Călinescu, M. 2005. *Cinci fețe ale modernității*. Iași: Polirom-Collegium.
- Danto, A. C. 1999. Történetek a művészet végéről. In: Pernecky G. [szerk.] *A művészet vége? Európai füzetek 1*. <http://mek.oszk.hu/01600/01654/01654.htm#3> utolsó letöltés: 2017.07.23.
- Danto, A. C. 2003. *A közhely színeváltozása. Művészetfilozófia*. Ford. Sajó S. Budapest: Enciklopédia Kiadó.
- Greenberg, C. 1960. *Modernist Painting*. <http://www.sharecom.ca/greenberg/modernism.html>, utolsó letöltés: 2017.07.23.
- Greenberg, C. 1980. *Autonomies of Art*. <http://www.sharecom.ca/greenberg/autonomies.html>, utolsó letöltés: 2017.07.23.
- Hamilton, A. 2009. Adorno and The Autonomy of Art. In Stefano Giacchetti Ludovisi & G. Agostini Saavedra [eds.], *Nostalgia for a Redeemed Future: Critical Theory*, 287–304. Delaware: John Cabot University Press.
- Heller Á. 2006. A művészet autonómiája vagy a műalkotás méltósága. *Jelenkor* 49 [3]: 309–315.
- Kant, I. 2003. *Az ítéleőrő kritikája*. Budapest: Osiris.
- Murphy, R. 2004. *Theorizing the Avant-Garde. Modernism, Expressionism, and the Problem of Postmodernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rancière, J. 2002. The Aesthetic Revolution and Its Outcomes: Emplotments of Autonomy and Heteronomy. *New Left Review* 14: 133–151.
- Schiller, F. 2005. Levelek az esztétikai nevelésről. In: *Művészet- és történelemfilozófiai írások* [ford. Papp Z.] 155–260. Budapest: Atlantisz.
- Vattimo, G. 1995. A művészet halála vagy alkonya. In: Bacsó B. [szerk.] *Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza?* 13–26. Budapest: Ikon Kiadó.
- Zuidervaart, L. 1990. The Social Significance of Autonomous Art: Adorno and Bürger. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 48 [1]: 61–77.

A NŐ, HA NEGYVEN*. VAGY ENNÉL IS TÖBB. RÖVID ÖSSZEFOGLALÓ ÉLETKOR ÉS DIVAT AMBIVALENS KAPCSOLATÁRÓL

NISTOR LAURA

Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem, Csíkszereda

BEVEZETŐ

A divatnak létezik egy magától értetődő jelentése, a szó hallatán valószínűleg az újdonság, a trendkövetés, esetleg az öltözködés jut eszünkbe. A szakirodalom divat-definíciói ennél komplexebbek, a fogalmat rendkívül összetett jelenségként értelmezik. Crane [2012] például a divat sokoldalúságát emeli ki, amikor a jelenséget materiális kultúráként [ruházat és mindenféle dekorációs elemek], szemantikai repertoárként [különböző öltözködési stílusok jelszerpe], üzletként [a divat megalkotása, kommunikációja, forgalmazása], illetve a társadalmi rétegződés eszközeként [a társadalmi osztályok közötti elkülönülés, illetve az osztályokon belüli hasonulás kifejezése öltözködésen keresztül] írja le. Miller [2005] megközelítése a divat makro- és mikrotársadalmi jelenségét egyszerre írja le. Meglátásában ez bizonyos korok, kultúrák, szezonok, helyek és csoportok aktuális öltözködését fejezi ki, és – ezeken keresztül – mintegy meghatározza az én-bemutató lehetőségeit.

* Utalás Szabó T. Anna versére

Következik tehát, hogy az egyének csak igen ritka esetben öltözködnek izolált módon, csupán önmaguknak, figyelmen kívül hagyva társadalmi kötöttségeiket; legtöbb esetben az öltözködés a társadalmi elkülönülést, illetve elfogadást, az elvárásoknak való megfelelést feltételezi. Ruháink összeválogatása ezeknek a céloknak megfelelően történik. Entwistle [2000] találóan határozza meg a divat és öltözködés társadalmi szabályozó, kontrollszerepét: azokban a helyzetekben, amikor nem a társadalmi osztályunknak, nemünknek, munkavégzésünknek, helyzeteknek – és nem utolsó sorban életkorunknak – megfelelően öltözünk, számolnunk kell a megbélyegzéssel, a kirekesztéssel.

A divat ilyen értelemben vett merevsége ellentmondásos a jelenség dinamikus voltával szemben, a divat ugyanis úgy a szűkebb [pl. szezonok], mint a tágabb [társadalmi korszakok] időben változik. Posztmodern korunk divatját például megengedőbbként írhatjuk le korábbi korszakok divatjához képest. Csupán pár évtizeddel korábban a divattal és jólöltözöttséggel kapcsolatos standardok sokkal merevebbek voltak, mint napjainkban, amikor különféle stílusok férnek el egymás mellett, a dresszkódok lazábbak, a divat szubkulturális jelenléte erősebb [Crane 2012]. Az öltözködéssel kapcsolatos elvárások valóban fellazultabbá váltak napjainkban, és a divat diffúziója kevésbé követi a fentről lefelé [elitektől a populáris kultúra irányába] irányuló dinamikát, sőt, arra is lehetőség van – nagymértékben a közösségi médiának köszönhetően – hogy alulról felfelé, szó szerint az utcáról indulva [cf. *street fashion*] hozzunk létre divatot [Crane 2012]. Ugyanakkor téves lenne azt feltételezni, hogy a posztmodern szabadság, az életstílusok sokfélesége, a lazább intézményes kontroll radikálisan felbontotta volna a divat társadalmi szabályozó erejét; sokkal inkább arról van szó [és ebben a tömegtermelés is nagy szerepet játszik], hogy napjainkban a divat valóban kevésbé köt össze, illetve választ el társadalmi osztályokat, mintsem életmódokat, életstílusokat [Barnard 2002]. Az öltözködés egyre inkább összemossa tehát a társadalmi osztályok közötti különbségeket, sőt, esetenként még a nemek közötti különbségek is elmosódní látszanak, pl. nem-semleges [*gender-neutral*] megközelítésekben. Ugyanakkor ezek az uniformizáló hatások valamivel kevésbé érintik az életkort.

Crane [2012] szerint a divat mindennemű lazaságát figyelembe véve is azt látjuk, hogy egy erősen fiatalságcentrikus jelenséggel állunk szemben: a divatot a fiataloknak készítik, a trendekhez első körben a fiatalok csatlakoznak, és a hajdani elitektől alsóbb osztályok irányába történő divatdiffúziót egy másfajta csatorna váltja fel, amely a fiata-

loktól az idősebbek felé halad. Míg korábban az elitek akkor kerestek új trendeket maguknak, amikor a korábbi trendekhez már az alsó osztály is csatlakozott, és így a társadalmi különbségek jelzése problematikusá vált [pl. Veblen 1899; Simmel 1904/1957 klasszikus megközelítései], ma ezt a jelenséget a fiatalok–idősek tandem kapcsán figyelhetjük meg. Ahogy a trendek fiataloktól idősek felé haladnak, úgy öregednek el. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a divat kapcsán az időskor rendkívül korán, már a húszas évek végén bekövetkezik, az öregedés előrehozódik [Twigg 2013]; nemcsak az időseknek, hanem a [nagyon] fiataloknak is problematikusá válik a divatfogyasztás, az életkornak megfelelő öltözködéssel kapcsolatos elvárások és sztereotípiák tovább fokozzák a választások komplexitását.

Tanulmányomban arra vállalkozom, hogy a divat társadalmi jelenségként történő tematizációját követően számba vegyek néhány megközelítést, amely a divat és életkor problematikus kapcsolatát vizsgálja fel, majd kategorizáljam ezeket. Megközelítésem egy alapvetően negatív és egy többé-kevésbé pozitív irányultságot különít el. Előbbit a szürkülés, a dresszkódok és a nemi sztereotípiák jellemelik. Utóbbi a divatosság mint kötelező elvárás, a vintage-jelenség és az életkor ünneplése és megerősítése révén közelíti meg a tárgyat. A tanulmány az egyes jelenségeket a közösségi média felületeiről vett narratív és képi anyagokkal illusztrálja.

A DIVAT MINT TÁRSADALMI JELENSÉG

A divat és öltözködés paradox jelenségek olyan értelemben, hogy ruházatunkon keresztül egyszerre szeretnénk egyediek és valahová tartozók lenni [Simmel 1957], öltözködésünkben a mi és a mások mezsgyéjén egyensúlyozunk. A divat társadalmi jelenségként való értelmezését¹ legkönnyebben az identitáson, a társadalmi pozíción keresztül tehetjük meg. A fogyasztás, illetve a divatfogyasztás egy tudatos jelenség, amelyen keresztül jellegzetes tárgyakat, jelen esetben ruházati cikkeket, márkákat választunk ki, azzal a céllal, hogy jelzéseket

¹ Természetesen a divat más értelmezései [pl. gazdasági, esztétikai, kommunikatív stb.] legalább ennyire fontosak és esetenként nem szeparálhatók a divat társadalmi jelenségként való értelmezésétől. Ugyanakkor a divat ruházattal való rokonítása sem jelenti a más életterületeken való divatok és trendek le kicsinylését.

adjunk [l. Baudrillard 1970], illetve e jelek segítségével felépítsük, meghatározzuk, menedzseljük a társadalomban elfoglalt helyünket [Crane 2000]. Kotlowitz [2000] *dress to impress* [jó benyomást keltő öltözködés] metaforája találóan fejezi ki ezt a jelenséget, más szóval azt, hogy öltözködésünkkel, illetve bizonyos trendek követésével jellegzetes identitásokat ölthetünk magunkra, valahová tartozókként/ nem tartozókként pozícionálhatjuk magunkat.

Ruháink kiválasztásakor igazából jeleket választunk, amelyek segítségével üzeneteket közvetítünk valós vagy vélt identitásunkról. Az ipari társadalom közepette megjelenő tömegtermelés gyakorlatilag legtöbbünk számára elérhetővé teszi a divatot, illetve szinte bármely identitás kiválasztását. Napjainkban öltözködésünk nem annyira a társadalmi osztályt, hanem az igen változatos értékekhez, kulturális nézetekhez való tartozásunkat fejezi ki, esetenként radikális módon [pl. szubkultúrák – vö. Hebdige 1979]. Diane Crane [2000] szavaival élve a változatos életstílusok kevésbé homogén társadalmi osztályokkal járnak együtt, ami oda vezet, hogy identitásunk sokkal finomabb módon jut kifejezésre, mint pl. az ipari társadalom kezdetén Veblen [1899] által leírt hivalkodó fogyasztás. Sőt, esetenként épp a jelenség fordítottjával találkozunk, amikor a nem hivalkodó fogyasztás, az egyszerűség képezi a magas társadalmi osztály és/vagy a szofisztikált értékrend kifejezését [pl. Trigg 2001].

Identitásunk ruházatkodáson keresztül történő kifejezése és megerősítése napjainkban tehát könnyebb, ugyanakkor nem kevésbé problematikus, mint a klasszikus hivalkodó fogyasztás korában. Posztmodern korunkban a divat propagálása egyszerre történik fentről lefelé, illetve alulról felfelé. Előbbi eset a divatházak kreatórai által létrehozott, majd a tömegtermelésen keresztül a populáris kultúráig gyűrűző divatvonalat képezi le, míg az utóbbi helyzet arra utal, amikor a divatot az utca, illetve a szubkultúra hozza létre, amely így lentől felfelé haladva nyer egyre több követőt [Crane 2000]. Napjainkban – a közösségi médiának köszönhetően is – szinte bárki képes divatot teremteni, amennyiben megfelelő számú követőt képes maga mellé állítani. Ugyanakkor ez a fajta lazaság, szabadság, kötetlenség nem jelenti egyértelműen azt, hogy bármit gond nélkül magunkra ölthetünk. A divattal kapcsolatos szabadság, a divatkinálat és az életstílusok túlbuzjángása közepette öltözködésünk nem kevésbé egyszerű és aggodalommal telt, mint korábban.

Entwistle [2000] arra hívja fel a figyelmet, hogy a szabadság és szabadosság korában továbbra is elvárások és társadalmi konvenciók

övezik ruházódásunkat, amelyek eredete a ruhák jelentésére vezethető vissza. Amikor a jeleket hordozó ruhák alkalomhoz, életkorhoz, testalkathoz stb. nem megfelelőként dekodolódnak, viselőiket kirekesztéssel, megbélyegzéssel szankcionálják. A szerző Foucault-ra utal, amikor a ruházattal kapcsolatos diskurzusok és gyakorlatok fegyelmező erejéről ír; meglátásában a divat ma valóban lazább és szabadabb, mint akár évtizedekkel korábban, de a társadalmi kontroll továbbra is működik. Csupán annyi történt – fogalmaz Entwistle [2000], hogy a ruhákat viselő testre nem annyira külső erőként nehezedik a kontroll [pl. a női fűző viselése a 19. században], mint inkább belső, önfegyelmező kontrollokkal állunk szemben [diéta, sport és más *mindful body*-jelenségek]. Jól kifejezi ezt a jelenséget az a helyzet, amikor az öregedő test vizuális képében beállt változásokat a társadalom morális ellazulásként ítéli meg [Featherstone, Hepworth 1991].

A divat identitásképző funkciója elválaszthatatlan a testtől: a ruházat társadalmi bőrként értelmezhető, amely jellegzetes üzenetek közvetítésére képes [Hansen 2004]. A társadalom felöltöztetett testek világaként értelmezhető, éppen ezért az öltözködés egyszerű aktusa képezi az első számú társadalmi kontrollt a témában [Entwistle 2000]. Meztelennek lenni az első és talán legdurvább szembeszállás az öltözködéssel kapcsolatos társadalmi elvárásokkal, ami ezután következik, az a különböző testek jellegzetes ruházattal való megfeleltetéséből következő elvárásokat vonja maga után, legyen szó női és férfi testekről, különböző helyzetekben aktíváló testekről, illetve – esetünkben – különböző életkorú testekről.

ÉLETKOR: KONTROLL VS. MEGERŐSÍTÉS

Az öltözködésnek mindig fontos szerepe volt az életkorbeli különbségek megjelenítésében, kihangsúlyozásában, a legtöbb korban és társadalomban normák és szankciók övezték, illetve övezik az életkornak megfelelő/nem megfelelő öltözködést [Lurie 1981]. Divat és életkor viszonya kapcsán Twigg [2013] *age ordering*-ről beszél, azaz az életkorok elrendezéséről a ruházat segítségével, olyan kulturális normákról, amelyek a ruházatot a kronológiai életkorhoz kapcsolják, és ennek megfelelően adott életkorcsoportoktól bizonyos típusú ruhák viselését várják el. A szerző úgy véli, hogy ez a fajta életkor–ruházat tandem nem csupán a késő időskorban figyelhető meg, hanem egész életünket végigkíséri. A csecsemőkor, gyermekkor, tinédzserkor, fiatal

felnőttkor, érett felnőttkor, valamint időskor ruhái nem csupán funkcionálisukban különböznek, hanem szabásukban, színeikben is². Kétségtelen ugyan, hogy az *age ordering* az életkor előrehaladtával egyre inkább bekeményít, a ruházattal kapcsolatos normatív elvárások egyre szigorúbbá válnak, a sötétebb színek, a lazább szabásvonalak, a test eltakarása válik a ruházattal kapcsolatos elvárások rendezőelvévé.

Észrevehető ugyanakkor, hogy a posztmodern kor lazább divatszabályai közepette megjelenik az időskor, illetve a letűnt kor ünneplése [*celebration of age*], előtérbe kerülése, ami nem csupán a *vintage* ruhák és ehhez kapcsolódó szubkultúrák formájában jelenik meg, hanem olyan manifeszt állásfoglalásokban is, amelyek az időskorosztály divattal kapcsolatos jogosultságát, divatosságát hivatottak hangsúlyozni időskorú divatikonokon keresztül [pl. Iris Apfel]. Ilyen értelemben az életkor és divat kapcsolata nem egyértelműen negatív, annak ellenére, hogy a hivatalos, professzionális divatdiskurzusokat még inkább a szabályosság, az életkornak megfelelő normakövetés és a fiatalság ünneplése jellemzi.

Szürkülés, dresszkódok és gender bias. Életkor és divat negatív előjelű kapcsolata

A szakirodalom [Crane 2000; Twigg 2013] úgy látja, hogy a professzionális divat [divatházak, divatmagazinok] keveset foglalkoznak az idősebb korosztállyal, ennek oka pedig az, hogy a divat és ennek teljes rendszere fiatalságcentrikus: a fiatalság, fittség, szépség értékei mentén halad. Ezt jól kifejezi a divattrendek diffúziója, amely a fiataloktól az idősek felé halad [Crane 2000], a még nem felnőtt korú modellek foglalkoztatása, illetve a tömegmarketing szintjén megfogalmazott üzenetek és kisméretű ruhák. A divat rendszere a dinamizmus, megújulás, újjászületés retorikája mentén működik [Twigg 2013], erre a fogyasztói társa-

² Ellentétes vélemények is léteznek. Lurie [1992, idézi Twigg 2013] azt találta, hogy különösen a nyugati társadalmak időskorosztályánál megjelenik egy vidám színű, szabadidőszerű, laza ruhákból álló öltözék. Twigg [2013] szerint ugyanakkor ez a trend nem feltétlenül a sötét színek ellentétéként fogható fel, hanem általában véve a kényelmes ruházat [*casual trend*] tényerésének részeként értelmezhető. Az ún. sportmetafora tehát nem egyértelműen a fiatalos életmódot juttatja eszünkbe, hanem a gyermekkori funkcionális ruházat kiterjesztését minden életkorra [*a lifetime of babywear* – fogalmaz Twigg 2013 és kijelentését egy szatirikus illusztrációval támasztja alá, ahol a póló- és rövidnadrág-összeállítás végigkíséri a férfiak minden életkorát].

dalom kiválóan ráerősít, a reklámok és egyre gyorsuló új kollekciók [adott szezonon belül többször, akár hetente is, ahogyan ezt a *fast fashion* világában látjuk] által az azonnali kielégülést és újjászületés lehetőségét kínálja fel [Bauman 2007]. Az újdonság és fiatalság hajszolása együttjár a régítől, divatjamúlttól való félelemmel, így végső soron a divat az öregedéstől, elmúlástól, haláltól való félelmünket tükrözi [Arnold 2009].

Miközben a divat egész nyelvezete és vizualitása a fiatalságot ünnepli, az öregedés taszítóná válik, annál is inkább, mert a kor előrehaladtával a ruhákat viselő testek is megváltoznak [Twigg 2013]. A kevésbé fitt testnek egyre nehezkesebbé válik a divat rendszerébe való becsatlakozás, a megújulás. Ennek oka egyrészt a társadalmi normákban keresendő, amelyek bizonyos kor és alkat fölött taszítónak tartják a fiatalos öltözködést, és „előírnak” egy nagyrészt laza szabásokból és sötét színekből álló, kevésbé trendi ruhatárat; másrészt a rendelkezésre álló termékkínálat is határt szab a választásoknak³.

Az öltözködés és életkor kapcsolata tehát leképezi a testalkatban az idő előrehaladtával beállt változásokat és ezek társadalmi értelmezését, megjelenítését. A test kevésbé fitt, ráncos, nem felel meg az anorexiás testek divatjának, amelyek egyben az aktuális divattrendeket is exponálják [Grimstad-Klepp, Storm-Mathiasen 2005]. A korosodó test eltakarnivalóvá, láthatatlanná tévése válik az öltözködés rendezőelvévé, ami a semleges színekben, a lazább vonalvezetésben jelenik meg. Mindez pedig kifejezi az időseknek kijáró társadalmi pozíciók helyét és értékét, a társadalmi erőviszonyokat [Twigg 2013].

Mivel a divat és öltözködés konszenzuálisan a nőkhöz kapcsolódik, egy erősen gender-irányultságú területen találjunk magunkat⁴, még akkor

³ A marketing *grey market*-nek, szürke piacnak nevezi az idős, 50+ generáció vásárlási piacát. A divattal kapcsolatos *grey market* esetében arra hívják fel a figyelmet, hogy a designerek nem igazán veszik figyelembe ezt a piacot, így az idősödő generációnak nem marad érdemi választási lehetősége. Olyan esetekben, amikor tipikusan ennek a generációnak terveznek sztereotip kreációkat alkotnak: testet eltakaró, hosszú ujjú, magas nyakú, laza vonalvezetésű ruhákat [Rocha et al. 2005]. Lewis et al. [2011] számos nemzetközi kutatás eredményei alapján összegzi, hogy az 50+ nők olyan ruhákat szeretnének, amelyek figyelembe veszik megváltozott testalkatukat, ugyanakkor divatosak is, tehát egyszerre kényelmesek és stílusosak; ezek az opciók viszont kevésbé jelennek meg a piacon [l. Twigg 2012].

⁴ Nem arról van szó, hogy a férfiakat nem érdekli, nem érdekelheti a divat, hanem arról, hogy a nők esetében szigorúbbak a társadalmi elvárások, esetükben gyorsabbak a divatciklusok, gyakrabban radikálisan megváltoznak az öltözködési trendek, míg a férfiak esetében ezek a változások lassabban mennek vég-

is, ha napjaink divatjában lazábbá válik a nemek kezelése⁵. Az életkor és öltözködés kapcsolatát érintő társadalmi elvárások a nők esetében erősebbek, a normatív nőiességet tükrözik, amely a női szépséget a fiatal-sággal, fiatalossággal kapcsolja össze. Következésképpen az öregedés a nők esetében kizárja a szép esztétikai kategóriájának használatát, és a nőket kulturális értelemben kiűzi a nőiesség területéről [Twigg 2013].

Ugyanakkor egyre inkább látjuk azt, hogy az idősebb korú férfiakal szemben is elvárások fogalmazódnak meg, mintegy tükrözve, hogy az [idősödő] férfiaknak is jól meghatározott korlátokkal kell szembenézniük. Olyan esetekben tehát, amikor a nemek-öltözködés tandemhez az életkort is hozzácsatoljuk, szinte egyformán használhatóvá válik a megbélyegzés a nők és a férfiak esetében [l. 1. és 2. ábra].



1.ábra A *stiler blog* „tiltólistája” 40 feletti férfiaknak
[http://stiler.blog.hu/2017/03/29/4_dolog_amit_felejts_el_40_felett]

be, az öltözékek szabásvonalai állandóbbak [Twigg 2013].

⁵ Napjainkban úgy a *haute couture*, mint a *fast fashion* elmozdulni látszik az ún. *gender neutral* ruhák irányába. A Zara például 2016 tavaszától *ungendered* címkével ellátott kollekciót dobott piacra. A *haute couture* területén már az ötvenes, hatvanas években találunk unisex irányú kreációkat. A közelmúltban Rad Hourani unisex kollekciói hoztak áttörést, de itt említhetők a nőiesnek titulált motívumok és szabások [csipkék, fodrok, virágok] alkalmazásai a Gucci 2016-os kollekcióiban stb. Az unisex divat szakértői [pl. Paoletti 2015] ugyanakkor felhívják a figyelmet arra, hogy a *gender neutral* ruhák látszólagos demokratizmusok ellenére sokszor fordított hatást érnek el: az unisex ruhák a ruha és viselője közt található szexi kontrasztot emelik ki, erre erősítenek rá.

8 RUHA, AMINEK NINCS HELYE EGY 30 FELETTI FÉRFI GARDROBJÁBAN

Stiler

Hüszvéssen a világ egészen más, mint egy évtizeddel később. Befogozod a sulit, dögizeni kezdesz, egyre komolyabb kapcsolataid lesznek... Ezekben az években a férfiak (is) hatalmas változásokon mennek át, aminek a ruhájában is le kell csapódnia. Persze bizonyos dolgokhoz érzelmek kötnek, és sokan nem szívesen váltanak meg tőlük, pedig igazán érdemes lenne.



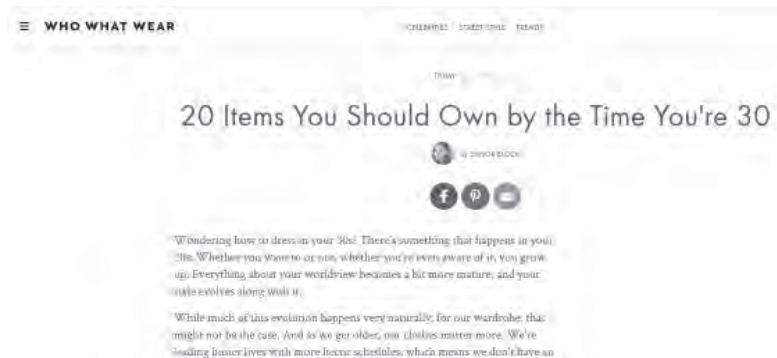
2. ábra A *stiler blog* „tiltólistája” 30 feletti férfiaknak

(http://stiler.blog.hu/2016/11/15/8_ruha_aminek_nincs_helye_egy_30_feletti_ferfi_gardrobjaban)

Az 1. és 2. ábra egy magyarországi blog férfiaknak szóló tiltólistáit példázza. A szerzők a státuszban, illetve munkavégzésben beállt változások alapján tiltják meg a véleményük szerint lazaságot sugalló ruhadarabok [40 év fölött ne viselj: skinny jeans-t, logós pólót, csillivilli surranókat, felnyírt frizurát; 30 felett: rosszul szabott öltönyt, zsebes gatyát, gyöngyös ékszert, rongyos sportcipőt, széldzsekit, kockaorrú cipőt, promócuccot, hátsizákot] viselését a professzionálisan már révébe ért, városi férfiak esetében [cf. *yuppie*-k]. A tiltólisták kapcsán nem csak a konvencionális mentalitás a meghökkentő, hanem a kétarcúság [pl. a húszévesnek miért kellene rosszul szabott öltönyben járnia] is. Fontos észrevétel, hogy a szerzők nagymértékben előretolják az életkor-divat kapcsán jelentkező tiltásokat. Természetesen a tiltás alapja egy harmincasnál vagy negyvenesnél nem feltétlenül a megváltozott testalkat, hanem a professzionális életútra való átlépés, a business-világ. Ilyen értelemben valamivel kevésbé hat elképesztően a lista, hiszen a tiltások gyökerét az üzleti világ dresszkódjaihoz, az etiketthez köthetjük.

A szakirodalom alapján egyáltalán nem meglepő, hogy az öltözködés és életkor kapcsán tapasztalható *ageism* [Laws 1995] mint jellegzetes diszkrimináció már nem kimondottan a konszenzuálisan is időseknek tartott, nyugdíjkorhatár fölött lévő egyéneket érinti, hanem

a kronológiai értelemben is fiatalnak tartott harmincasokat is. Látható tehát, hogy a divat és öltözködés kapcsán az öregedés előrehozódik, egészen a húszas évek végére tehető [Twigg 2013]. A harmincas és negyvenes nőknek és férfiaknak tehát szembe kell nézniük úgy a bizonyos ruhadarabokat tiltó konvenciókkal és többé-kevésbé profesz-szionális szabályokkal, mint a bizonyos ruhadarabokat kötelezővé tevő felszólításokkal [l. 3. ábra].



3. ábra A *Who What Wear* oldal ajánlója harmincas nőknek
[<http://www.whowhatwear.co.uk/turning-30-fashion>]

A nemzetközi *Who What Wear* alulról szerveződő divatoldal 20 alapdarab beszerzését⁶ írja elő a nőknek, és ezeket ugyancsak a megváltozott életvitellel kapcsolják össze. Természetesen az oldal az egyes darabok beszerzéséhez segít, az olvasó példát és URL-t kap az egyes darabokra és ezek beszerzésére.

A negatív, tiltó megközelítések másik példája az, amikor a nagyon fiataloknak tiltják meg adott ruhadarabok viselését. A fent említett *Who What Wear*⁷ oldal az életkorokhoz öltözködési szabályokat társít, amely alapján a húszas évek a kísérletezés, a harmincas évek a

⁶ Jól szabott farmer; magas derekú nadrág; modern lapos talpú cipő; vállpántos selyemblúz; ceruzaszoknya; nyitott hátú ruha; klasszikus fekete blézer; sokoldalú [több eseményen is hordható] ruha; nem túl drága, de minőségi ékszer; átkötős ruha; vastag, matt harisnya; bőrszoknya; repülés dzseki; sikkes hajdíszek; *statement* szoknya; fekete magas sarkú; jól szabott tréning; kényelmes szandál; fehér sportcipő; garbó.

⁷ <http://www.whowhatwear.co.uk/how-to-dress-at-every-age-20s-30s-40s-50s-60s-fashion-winter-2014/slide2>

kifinomultság, a negyvenes évek az ügyes lavírozás, az ötvenes évek a beruházás, a hatvanas évek a tudatos stílus periódusainak felelnek meg [l. 4.ábra]

A tiltások közepette tehát nem arról van szó, hogy az idős korosztály divatjának fiatalosabbá kellene válnia, hanem sokkal inkább arról, hogy a stílusok az idő előrehaladtával komolyabbá, professzionalitást sugárzóvá válnak (vö. előregednek). Azok a diskurzusok, amelyek értelmében a húszas éveikben járó fiataloknak nem illik felvenni bizonyos stílusokat, [Twigg 2013] tulajdonképpen az ún. megbélyegzett stílusok [*age labelled styles* – Twigg 2012] kerülésére szólítanak fel, amelyek „nem megfelelő” életkorral társítva öregítenek. Következik tehát, hogy annak ellenére, hogy az idősebb korúaknak sokkal több tiltással és sztereotípiával kell szembenézniük, a fiatalok sem vehetnek fel bármit, az öregítő stílusokhoz nyúlni harminc év alatt nem tanácsos. Persze ez oda-vissza igaz: a legújabb – ebből következően fiataloknak – szóló trendek megjelenése idősebb korosztályon a megbélyegzést, kinevetést vonja maga után [Twigg 2013].

A nagy az új sikk: az életkor (kétarcú) ünneplése

A fentiekben már többször volt szó arról, hogy a posztmodern korban a divat nem csak lazábbá, kevésbé korlátozóvá vált, hanem a divatosság fogalma is kiszélesedett; annak ellenére, hogy a megbélyegzések még mindig velünk vannak, a divat terén számos példát láthatunk az idősebb korosztály befogadására. Ezt a jelenséget a szakirodalom egyszerre értelmezi az idősebb korosztály megerősítéseként [*empowerment*] és ambivalens marketingfogásként [pl. Twigg 2013]. A divatosság kiterjesztése az idősek irányába valóban elfogadó attitűdöt tükröz, de egyben a fogyasztói kultúra egyeduralmára is utal azáltal, hogy újabb és újabb elvárásokat és nyomásokat támaszt az idős korosztály irányába. Másképpen mondva: a fogyasztói társadalomban mindenkinek illik divatosan ötözni, aki nem ezt teszi, azt megbélyegzik [Twigg 2013]. Ebben az olvasatban úgy tűnik tehát, hogy napjainkban idősnek és nem divatosnak lenni kétszeres vétek, illetve a divatkövetéssel kiválthatjuk az öregedéssel járó sztereotípiák egy részét. Katz és Marshall [2003, idézi Twigg 2013] szerint a pozitív öregedés kétszínű diskurzusának értelmében elsősorban a nőktől várják el, hogy folyamatosan divatosak legyenek, és ezzel együtt létrejön egy új, kulturális meghatározása az időskornak, amely értelmében az lesz az idős, aki képtelen lépést tartani a trendekkel.

Lépést tartani természetesen nem egyszerű, ugyanis az öregedő test megváltozott adottságai határt szabnak a fiatalosságnak, és a trendek túlzott hajszolása kevésbé fiatal testeken ugyancsak megbélyegzéshez, negatív diszkriminációhoz vezet. Ezzel együtt napjaink divatja soha nem látott lehetőséget kínál az egyediségre, a kreativitásra, az ún. *agency*-megközelítés által [Twigg 2013], ami az egyéni szabadságot hangsúlyozza. Azt is kell látnunk ugyanakkor, hogy a divat gazdasági rendszere [pl. a *fast fashion*] bizonyos értelemben behatárolja az egyediség lehetőségeit és globális egyformaságot teremt általában, hogy – legyen szó idősekről vagy fiatalokról – gyakorlatilag egyforma ruhákból választhatunk, maximum a márkák különböznek [Wilson 2003]. Furcsamód azt látjuk, hogy a posztmodernitás független egyénei inkább hasonlóak, mint különbözőek, egyrészt a *mass market* miatt, másrészt meg azért, mert az öltözködéssel kapcsolatos elvárások még mindig fontos aggodalmakkal töltik el az egyént. Az egyedisége keresésével és kifejezésével együttjáró öröm tehát együttjár a nem megfelelő öltözék kiválasztását övező aggodalommal, félelemmel, ruházatunk még mindig erősen magán viseli az önkifejezés és társadalmi elvárások közötti konfliktus jegyeit [pl. Miller 2005; Davies 1992, idézi Twigg 2013]. Egy ilyen kontextusban azok, akik az első utat, az egyediség normák feletti győzelmét vállalják, más úton járnak, gyakran szubkultúrát teremtenek, az életkor-divat kapcsolatát érintő negatív sztereotípiákkal dacolnak. Jó példa erre az a nemrég Twitteren megjelent vicces-szatirikus tiltólista, amely a harminc év felett tiltott „ruhákat” tartalmazza⁸ [l. 4. ábra].

A pajzskosztüm, szarvasbőr és más dolgok viselését tiltólista eredete és nagyszámú megosztása nem véletlen. A lázadólistával a divat olyan professzionális magazinjai is foglalkoztak, mint pl. az *Elle*⁹. Annak ellenére, hogy a lap üdvözölte a listát, természetesen nem változtatott a stílusok és ajánlások terén az idősödő fiatalok öltözködését illetően.

Az életkor és divat kapcsán számos, a hagyományos diskurzustól és vizualitástól eltérő példát láthatunk a másságra, amelyek üdítően hatnak a korábban említett negatív megközelítésekkel szemben. Ilyen a *vintage*-ruhák iránti vonzalom, ami arra is példa, hogy a divat kapcsán az életkor, az öregedés nem csupán a test, hanem a materiális kultúra

⁸ Hasonló lázadásokkal más bloggereknél is találkozhatunk. Lásd pl: <http://blankstareblink.com/2016/i-wear-whatever-the-fuck-i-want/>

⁹ <http://www.elleuk.com/fashion/articles/a29181/a-list-of-things-women-shouldnt-wear-after-30-is-storming-the-internet/>



Molly Hodgdon

@Manglewood

Follow

Top 20 Things NO WOMAN Should Wear after 30

Top 20 Things NO WOMAN Should Wear after 30

1. Untested jetpack
2. Meat tunic in feral dog country
3. Twigs superglued to body in shape of dress
4. High heels if you're getting chased in a horror movie
5. Deer costume in the woods during hunting season
6. Shirt made of wasps
7. Full suit of armor in the pool
8. Fake bomb vest at airport
9. Necklace made of human ears
10. A sampler of endangered animal skins
11. Cursed amulets
12. Mohair sweater that is currently on fire
13. Police uniform that you stole from a police officer
14. The One Ring
15. Anything covered in chum
16. Fur accessories such as live pet hyenas
17. Glitter eye shadow that contains botfly pheromones
18. Loafers that are actually just dead seagulls you jammed your feet into.
19. Leaky backpack full of cream of mushroom soup
20. Booty shorts with military secrets written on butt

RETWEETS LIKES

9,479

11,045



4. ábra Molly Hodgdon twitteres tiltólistája harmincas nőknek
(<https://twitter.com/manglewood/status/670875032596422656?lang=en>)

elemekre is kiterjedhet. A *vintage*, az évtizedekkel korábbi ruházati cikkekhez való vonzódás napjainkban fénykorát éli. A retro-darabok beépítése az öltözködésbe nem csupán egyediségre ad lehetőséget, hanem szélsőségesebb esetekben szubkulturális elemeket is magán visel, *fast fashion*nal szembeni tiltakozásként jelenik meg, az idő megállításának illúziójával bír és a fenntarthatóságot képviseli [de la Maye and Wilson 1999; Mackinney-Valentin 2017]. Mackinney-Valentin [2017] szerint a *vintage*-láz kapcsolatba hozható a közösségi médiával, amely lehetőséget adott arra, hogy szó szerint betekintést nyerjünk a személyes gardróbokba. Az elektronikus és közösségi divatmédia nyomán a *vintage* divatossá vált, stílusok újjászületéséhez vezetett.

A *vintage* materiális kultúra olyan értelemben kapcsolódik az életkor és divat témájához, hogy az életkor kettősségét hozza fel, azt a fajta ambivalenciát, amit egyfelől a divatosnak titulált idős ruhák, má-

sik oldalon az elmúltak bélyegzett korosodó testek tükröznek [Davies 1994, idézi Mackinney-Valentin 2017]. Ugyanakkor vitathatatlan, hogy a *vintage* kultúra révén be- és elfogadóbbá válhat a divat, és teret enged időskorú stílusikonok feltűnésének. Ezek a ritka madarak¹⁰ áttörést hoztak az időskor és divat kapcsán létező sztereotípiák tekintetében, de viszonylag nagyszámú követőik ellenére¹¹ még nem alakították át az utcaképet. Szinte kivétel nélkül nagyvárosi, negyven, de adott esetben ötven vagy hatvan év feletti nőkről van szó, akik vállalják életkorukat és tudatosan kötelezik el magukat bizonyos értékek és stílusok mellett [pl. Accidental Icon – l. 5. ábra].

I started Accidental Icon because I was having trouble finding a fashion blog or magazine that offered an urban, modern, intellectual aesthetic but also spoke to women who live what I call "interesting but ordinary lives" in cities. Women (like me) who are not famous or celebrities but are smart, creative, fashion forward, fit, thoughtful, engaged, related and most importantly clear and comfortable with who they are...

SHE IS THE WOMAN WHO...

DOES NOT CONSUME GARMENTS, SHE LIVES HER LIFE IN THEM AND DRESSES HONESTLY.

HAS ORIGINAL STYLE WITHOUT BEING ECCENTRIC.

CHOOSES GARMENTS AND EXPERIENCES THAT ALLOW HER TO BE THE SELF SHE IS AND THE SELF THAT IS ALWAYS BECOMING.



5. ábra *Accidental Icon* divatblogger oldalának felvezetője [részlet]

[<http://www.accidentalicon.com/about-lyn/>]

A szeretotípiákkal dacoló idős divatikonok [divatnagyik, azaz *fashion grannies* vagy *geriatric starlets* – l. Mackinney-Valentin 2017] megjelenése elismerést vált ki a divatszakmából, egyfajta időskor-ünneplésnek nevezett jelenséggel állunk szemben [*celebration of age*], amely a hétköznapi szintjén még mindig kockázatosnak tűnhet [l. negatív megközelítések]. Éppen ezért Iris Apfel, Accidental Icon, Garance Doré és

¹⁰ Utalás Iris Apfel ruhatarának kiállítására a New York-i Metropolitan-ban, amely a *Rara Avis: Selections from the Iris Apfel Collection* [2005] címet viselte.

¹¹ A Who What Wear oldal hét negyven év feletti divatbloggert ajánlott nemrég olvasóinak: Accidental Icon, Baddie Winkie, Colleen Heidemann, Mis Papelicós, Does My Bum Look 40, Sophie Fontanel és Garance Doré. A szerzők Instagram-profiljai több millió követőt is számlálhatnak [pl. Baddie esetében].

más neves divatikonok jelenléte proteszt-mozgalomnak tűnhet, amely a divatban jelentkező életkoralapú diszkriminációra hívja fel a figyelmet [Mackinney-Valentin 2017], holott jelenlétük inkább az egyediség, tudatos stílusvállalás legtermészetesebb megnyilvánulását jelképezi.

Természetesen még távol állunk egy olyan társadalomtól, ahol az életkor irreleváns [Cole 1992, idézi Mackinney-Valentin 2017], ezek a törekvések azonban üdítően hatnak még akkor is, ha olyan megközelítések is vannak [pl. Twigg 2013; Davis 1994, idézi Mackinney-Valentin 2017], amelyek az életkor ünneplésében kétarcúságot látnak. Ezek a nézőpontok arra hívják fel a figyelmet, hogy a divatnagykik jelensége burkoltan vagy kevésbé burkoltan nem akar mást, mint az időszűdő korosztály berángatását a fogyasztásba. Az ún. senior-mozgalom esetében tehát megváltozik a nagy jelentése, a mozgalom nem a szokványos értelemben vett nagymamát ünnepli, hanem a jól öltözött, naprakész, öntudatos időszűdő hölgyet, aki függetleníti magát az öltözködésével kapcsolatos társadalmi elvárásoktól, választásai egyéniek, vagányak [Broom 2009, idézi Mackinney-Valentin 2017]¹². Azt látjuk tehát, hogy az idősebb korosztályt képviselő divatikonok professzionális háttérükből [pl. üzletasszonyok, ügyvédek stb.], *haute couture*-hoz való hozzáférésükből következően kiváltságossá, ha úgy tetszik, osztályspecifikussá, hivalkodóvá tehetik a divat világát. Ez a helyzet pedig valóban erősen megkérdőjelezi az életkor ünneplésének ártatlanságát, proteszt-jellegét, ill. szubkulturális összetevőit.

Divatmagazinokat vizsgálva ugyancsak megfigyelhető a kétarcúság: a *Vogue* például deklarálta a senior-movement-re [Mackinney-Valentin 2017], ennek ellenére már 1997-ben a magazin oldalszámainak többségét reklámanyagok képezték, amelyek a vékony, fiatal testalkatot társították különböző termékek mellé, és az írott tartalmakban is a reklámanyagokat támasztották alá [Lewis et al. 2011]. Számos nemzetközi divatmagazin tartalomelemzése jelzi, hogy annak ellenére, hogy az olvasóközönség majdnem fele negyven év fölötti, ez a korosztály a magazinokban ennél jóval kevesebb szerepet kap. Lewis et al. [2011] például azt találták, hogy az *Elle* esetében az olvasók 19%-a ötven év fölötti, de az 50+ nők képi anyagokon való megjelenítése a magazin összes vizuális tartalmának kevesebb, mint 3%-át teszi ki.

Az életkor-divat kapcsolatát pozitívabban, kevésbé sztereotíp módon történő megközelítésének fenti példái arra utalnak, hogy az időszűdő korosztályon belül számos példát találunk arra, hogy a társadalmi nor-

¹² Lásd ilyen értelemben *Accidental Icon* oldalát is, illetve a 5. ábrát.

mákkal dacolva, újjító módon, kreatívan közelítsünk a divathoz. Annak ellenére, hogy ezek a példák még nem képezik a tömegkultúra részét és ideológiai alapon is vitathatóak [pl. elitista fogyasztásorientációk], közösségi médiában való egyre intenzívebb jelenlétük az alulról felfelé történő divatdiffúzió logikája mentén egyre több követőt vonhat maga után úgy az idősebb, mint a fiatalabb generációból. Jogos tehát Twigg [2012] ama kérdése, hogy a posztmodern korban a hangsúlyok nem tevődnek-e át a klasszikus szociodemográfiai kategóriákról, az életkort is ide értve, az életstílusokra, ugyanis egyre láthatóbb, hogy a merev szociodemográfiai kategóriákon belül is rendkívül változatos életstílusok kapnak helyet, amelyek ruházati szempontból is más-más kifejezésekben jelennek meg.

ÖSSZEGRÉS

Tanulmányomban az életkor és divat ambivalens viszonyát igyekeztem összefoglalni, kitérve röviden a témában fellelhető sztereotípiákra és azokra az újabb jelenségekre, amelyek az életkor ünneplését, az idősebb kor divattal kapcsolatos legitimitását hirdetik. A sztereotípiák eredete azokban a konszenzuális megközelítésekben gyökerezik, amelyek értelmében az idősödő test nem kívánatos, nem szép, következésképpen eltakarandó, nem divat-kompatibilis. Ezt a megközelítést jól leképezik a divatvilág professzionális diskurzusai, amelyek a fiatalságot, a karcsúságot, a tökéletes testet és a tökéletes testek által viselt ruhákat standardizálják és az öregedést előrehozzák egészen a húszas évek végére. Eme megőrző kultúra közepette üdítően hatnak azok a viszonylag új, pár évtizedes múltra visszavezethető gyakorlatok, amelyek az időskort hivatottak rehabilitálni azáltal, hogy negyvenes, ötvenes, hatvanas vagy még korosabb [pl. Iris Apfel] divatikonokat ünnepelnek. Az ún. divatnagyi jelenség egyszerre bír proteszt-jelleggel és konzumerista felhangokkal: a megőrző kultúra közepette bátran viselni bármit, bármilyen életkorban az egyediség uralmát hirdeti a társadalmi kontroll felett, ugyanakkor a divatnagyi jelensége magán viseli a fogyasztói kultúra elitista, hivalkodó jegyeit is. Következésképpen a szubkulturális divatnagyi-jelenség ambivalens: a posztmodern kor új, alulról felfelé, közösségi média segítségével történő, egyediséget hirdető divatdiffúziójának megjelenítése mellett arra is példa, hogy a szakirodalomnak revideálnia kell azokat a nézeteket, amelyek a divat kapcsán talán túl korán beszéltek a társadalmi osztályok és az életkor irrelevanciájáról.

- Arnold, R. 2009. *Fashion. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Barnard, M. 1996/2002. *Fashion as Communication*. London: Routledge.
- Baudrillard, J. 1970. *The Consumer Society. Myths and Structures*. London: Sage.
- Bauman, Z. 2007. *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*. London: Polity Press.
- Crane, D. 2000. *Fashion and Its Social Agendas. Class, Gender, and Identity in Clothing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Crane, D. 2012. Introduction. In A. M. Gonzales, L. Bovone [eds.] *Identities through Fashion. A Multidisciplinary Approach*, 9–22. London: Berg.
- De la Haye, A., Wilson, E. 1999. Introduction. In A. de la Haye, E. Wilson [eds.] *Defining Dress. Dress as Object, Meaning and Identity*, 1–9. Manchester: Manchester University Press.
- Entwistle, J. 2000. *The Fashioned Body. Fashion, Dress, and Social Theory*. London: Polity Press.
- Featherstone, M., Hepworth, M. 1991. The mask of ageing and the postmodern life course. In M. Featherstone, M. Hepworth, B. S. Turner [eds.] *The Body: Social Process and Cultural Theory*, 371–389. London: Sage.
- Grimstad-Klepp, I., Storm-Mathiasen, A. 2005. Reading fashion as age. Teenage girls' and grown women's accounts of clothing as body and social status. *Fashion Theory*, 9 [3]: 323–342.
- Hansen, K. T. 2004. The world in dress. Anthropological perspectives on clothing, fashion, and culture. *Annual Review of Anthropology*, 33: 369–392.
- Hebdige, D. 1979. *Subculture. The Meaning of Style*. London: Routledge.
- Kotlowitz, A. 2000. False connections. In: J. B. Schor, D. B. Holt [eds.] *The Consumer Society Reader*, 253–257. New York: The New Press.
- Laws, G. 1995. Understanding ageism. Lessons from feminism and postmodernism. *The Gerontologist*, 35 [1]: 112–118.
- Lewis, D. C., Medvedev, K., Seponski, D. M. 2011. Awakening to the desires of older women. Deconstructing ageism within fashion magazines. *Journal of Ageing Studies*, 25: 101–109.
- Loschek, I. 2009. *When Clothes Become Fashion*. Oxford: Berg.
- Lurie, A. 1981. *The Language of Clothes*. New York: Random House.
- Mackinney-Valentin, M. 2017. *Fashioning Identity. Status Ambivalence in Contemporary Fashion*. London: Bloomsbury.

- Miller, J. I. 2005. Fashion and democratic relationship. *Polity*, 37 [1]: 3–23.
- Paoletti, J. B. [ed.] 2015. *Sex and Unisex. Fashion, Feminism and the Sexual Revolution*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rocha, M. A. V., Hammond, L., Hawkins, D. 2005. Age, gender and national factors in fashion consumption. *Journal of Fashion Marketing and Management*, 9 [4]: 380–390.
- Simmel, G. 1904/1957. Fashion. *American Journal of Sociology*. 62 [4]: 541–558.
- Trigg, A. B. 2001. Veblen, Bourdieu, and conspicuous consumption. *Journal of Economic Issues*, 35 [1]: 99–115.
- Twigg, J. 2012. Adjusting the cut. Fashion, the body and age on the UK high street. *Ageing & Society*, 32: 1030–1054.
- Twigg, J. 2013. *Fashion and Age. Dress, the Body and Later Life*. London: Bloomsbury.
- Veblen, T. 1899/1994. *The Theory of the Leisure Class. An Economic Study of Institutions*. New York: Dover Publications.

A VÉGDISKURZUSOK ALAKZATAI A DIGITÁLIS KULTÚRÁBAN

TAMÁS DÉNES

Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem, Csíkszereda

„Vajon ezek az egymással vitázó különbségek nem csupán azt szolgálták-e, hogy egymásra licitáljanak az eszkatológikus ékesszólásban, amikor is minden újonnan jött éleselméjűbb, mint a másik, éberebb és nagyvonalúbb, mert még tódít egyet a dolgon, mondván:...”

Jacques Derrida

BEVEZETŐ

A vég bejelentésével kapcsolatos diskurzusok mindig is jelen voltak az emberiség történetében. Ahogy felfokozottan az európai kultúrában is, amelyben a vég várása és bejelentése kitüntetett karakterisztikumnak bizonyult. Ennek a sajátosságnak elsősorban vallásos gyökerei vannak, ugyanis a keresztény világképbe kódolt időszemlélet egyenesen megköveteli a véget, az idők beteljesedését, az igazság feltárulását. Mivel a világ állapota nem tartható fenn, szükségszerűen be kell következnie a végítéletnek. Az ide kapcsolódó vallásos történetek, látomások, művészeti alkotások valósítják meg az apokaliptikus világszemlélet kifejeződéseit.

Ami érdekes, hogy a véggel kapcsolatos bejelentések, elvárások egy szekularizálódó/szekularizált világban is ugyanolyan erőteljesen továbbélhetnek, hatnak. Elég csak azokra a katasztrófikus, demitologizált végképzetekre gondolnunk, amelyeket ahhoz, hogy megfelelő szinten tartsa a posztmodern ember szorongásérzetét, a populáris kultúra termel ki magából. A 20. század különben is a végdiskurzusok elburján-

zását hozta magával a kultúra majd mindegyik területén. Mindennek a végére jutottunk – olvashattuk a különböző, ahogy Jacques Derrida [1993] is jelzi, szinte egymásra licitáló szövegekben. Véget ért az irodalom, a filozófia, a gondolkodás, a művészet, a humanizmus, a műveltség, a szubjektum, vége van a Nyugatnak, sőt, a történelemnek is. Minden kifáradt, kimerült, kifutotta magát, felélte az erőtartalékait, befejezte történelmi küldetését vagy a történelem esetében – ahogy Francis Fukuyama [2014] mondta, beteljesítette végcélját. De más jelenségek is indítottak arra gondolkodókat, hogy korszakok, kulturális alakzatok berekesztődéséről értekezzenek. Tanulmányom szempontjából jelzésértékű Peter Sloterdijk [2000] egyik írása, amelyben az emberi együttélés új alapokra való helyeződéséről értekezik, amit a tömegmédiá mediaális kialakulása és a hálózati forradalom idéz elő. Ezek az alapok döntően posztirodalmiak, poszt-episztolográfiaiak, következőképpen poszthumanisztikusak, mondja szintén ő, amivel ismételten a végdiskurzusok számát szaporítja.

Mielőtt belefognék a tanulmányom tulajdonképpeni témájának a kibontásába, nem kerülhetem el azt, hogy rákérdezzek arra, hogy mi húzódik meg ez a befejezési láz, a végnek ez az igézete mögött. Azt gondolom, csak egy olyan kultúrát izgathat ilyen mélyen a vég, a befejeződés, amely a változásra, a gyorsulásra van beállítódva. Egy „forró kultúrát” – Claude Lévi-Strauss [1962] kifejezésével élve. Vagy egy olyant, amelyben a válság – vagy ahogy Durkheim [2003] mondta: az anómia – természetes és permanens állapot. A válság különben is a modernitás egyik kulcsfogalma, valamennyi folyamatának lényegi eleme, már a felvilágosodástól kezdve [vö. Balogh 2009]. A válság tulajdonképpen hol a haladás, hol a hanyatlás társfogalma, hiszen elsősorban ezeknek a vonatkozásában értelmeződik. A modernitás folyamatai ugyanakkor egyre gyorsabban zajlanak, elég csak belegondolni az elmúlt évszázad radikális technológiai változásaiba. Például abba, hogy az utóbbi időkből mennyire lerövidült azon időszak, amely egy kommunikációs technológia elterjedéséhez volt szükséges. Hiszen míg a telefon elterjedéséhez még száz év kellett, addig a személyi számítógépek elterjedése körülbelül huszonöt év alatt történt meg.¹ A gyorsulás pedig azzal jár, hogy az egységnyi idő alatt történő változások száma ugrásszerűen megnő, aminek egyik következménye, hogy megszületik a permanens válság eszméje. A modernitás korszaka ennyiben homogén válságnak is tekinthető.

¹Lásd: <http://www.economist.com/node/10640716>

Véleményem szerint, egy ilyen világérzékelési környezetben értékelődik fel a végről, a befejeződésről való gondolkodás. Ugyanis, ahol minden változik, ahol minden legfeljebb csak rövid távon számítható ki, ahol minden a kizökkentség állapotában leledzik, ott a vég, az apokalipszis lehet egy olyan alakzat, amely sikeresen gyűjti egybe a változásban, a válságban szétszóratott elemeket. A vég ugyanis mindig az igazság állapota is, aki pedig előrelátja, ismeri valaminek a végét, az teljes mértékben tisztában van a dologgal kapcsolatosan, tehát átlátja a változás, a válság szerkezetét, tulajdonképpen irányultságát. Ezért beszél *érdekről* Jacques Derrida a már idézett szövegében. Olyan érdekről, amely a vég bejelentéséhez kapcsolódik. Aki apokaliptikus hangnemben szólal meg – állítja –, az tulajdonképpen az igazságot akarja mondani, pontosabban az igazsággal akar elcsábítani azáltal, hogy az igazság letéteményesének próbálja feltüntetni magát [Derrida 1993: 74–75]. Teszem hozzá, egy megelőlegezett igazság birtokosának, hiszen ezek a bejelentések általában az eljövendőre vonatkoznak. Ezért van az, hogy aki a véget jelenti be, az mindig biztosra mehet, hiszen a jelenben sohasem lehet leellenőrizni az állításának az igazságát, míg a beteljesedés – habár számos jel utal rá a jelenben – még messze van.

A tanulmányom címében a *végdiskurzusok alakzatai* szintagma szerepel. Úgy gondolom, ebben kontextusában pontosításra szorul ez a megfogalmazás. A *végdiskurzus* kifejezés akár magától értetődőnek is tekinthető, hiszen azokat a többnyire szöveges megnyilatkozásokat kell érteni a kifejezés alatt, amelyek valamilyen beazonosítható folyamat, állapot, gondolkodási vagy viszonyulási mód befejeződését jelentik be. Az alakzat kifejezést nem a szűk nyelvészeti-retorikai értelemben használom. Ez szerint az alakzatok a nyelvi elemek formai megvalósulásához tartoznak, azok többnyire szokatlan összekapcsolódási módját, használatát eredményezve [Balázs 2009]. A szövegekben az alakzatokat ezért többnyire a szavak szintjén kell keresni, bár a retorika külön kategóriát alkotott meg a gondolatalakzatok számára is. Már a gondolatalakzat kifejezés is jelzi, hogy az alakzat kifejezés nem pusztán valamilyen retorikai-stilisztikai megoldást jelenthet, hanem magának a gondolatnak a kifejezhetőségi módját is [Balázs 2008]. Alakzat alatt tehát valamilyen gondolkodási mód jól beazonosítható megformáltságát kell érteni, a kifejezést ebben az értelemben használom a tanulmányomban is. Ugyanis az látszik, hogy a véggel kapcsolatos bejelentéseknek van egy világosan beazonosítható retorizáltsága, felépítettsége, aminek az elemeit azonosítani lehet, összefüggésbe lehet állítani egymással. Ez az elemzés képezi a tanulmányom befejező ré-

szét, de még előtte magukat a digitális kultúrához kapcsolódó végdiskurzusokat kell beazonosítani és kifejtetni.

Nem akarok túlságosan belebocsátkozni a korszakolási és megnevezési problémák útvesztőjébe. Ezért nevezem információs kornak jelenünket, míg digitális kultúrának e korszak kulturális összefüggését. Rab Árpád [2015] szerint: „a digitális kultúra a kultúra része, minden olyan kulturális objektum [és az általa hordozott jelentés] összessége vagy rendszere, ami digitális platformon létezik, függetlenül attól, hogy digitális úton jön létre, vagy digitalizálták.” Amit itt fontos kiemelni, hogy az elmúlt évtizedben a digitális kultúra a hagyományos kultúrához képest a másodlagos digitális kultúrából a mindennapjainkat meghatározó környezetté alakult át. Egy mélyre hatoló átalakulásról van szó, amely alapjaiban alakította és alakítja át az emberi együttélés megannyi színterét. Ez az átalakulás számos paraméter mentén zajlik, amit itt felesleges felsorolni és elemezni. Az átalakulás értelmezésében sokat segíthet a technológia természetének a megértése, az a technológiai determinizmusnak aposztrofált látásmód, miszerint bármilyen technológia nem csupán segíti az emberi tevékenységet, hanem hatalmas erőként át is formálja az adott tevékenységet és annak jelentését. Nyilvánvalóan még az átalakulásnak a mélysége és irányultsága sem lehet világos számunkra, azonban az egyértelmű, hogy az átalakulás pont a mélysége, az átfogó jellege miatt, válságként is azonosítható. Ahol pedig válság van, ott az apokaliptikus jellegű diskurzusok megsza- porodására is lehet számítani. Nincs ez másként a digitális kultúráként azonosított kulturális térben sem. Sőt, azt a megállapítást is meg lehet kockáztatni, hogy a digitális kultúrával kapcsolatos majdnem minden változási tényező, irányultság kitermeli a maga apokaliptikus olvasatát, diskurzusát, egyszóval az egész digitális kultúra alapvetően apokaliptikus hangoltságú. Ennek a tanulmánynak a keretei között nem lehet áttekinteni az összes ide kapcsolható végdiskurzust. Ezért csak néhányat tudunk részletezni a következőkben.

VÉGDISKURZUSOK

A történelem során minden jelentősebb technológiai váltás környékén megsza- porodtak az apokaliptikus jellegű diskurzusok. Így volt ez már Platón korszakában is, aki a *Paidrosz* című dialógusában felhívja a figyelmet az írás technológiájának a veszélyeire. De így volt a könyvnyomtatás, az írógép, a rádió, a televízió felfedezése esetében is, hogy csak az információs és kommunikációs technológiákra fókuszál-

junk, amelyek megjelenése hamar arra indította a kortársakat, hogy a változás, a változtatás apokaliptikus dimenzióról kezdjenek értekezni.

Ahogy már fentebb jeleztem, nincs ez másként a digitális kultúra esetében sem. Ahhoz, hogy azonosítani tudjuk az ide kapcsolódó végdiskurzusokat, legegyszerűbb magának a digitális kultúrának az alapvonásából kiindulni. A virtualizációra, a gyorsulásra és a széttöredezettségre gondolok, ugyanis elsősorban ezekhez a sajátosságokhoz kapcsolódnak, ezekből vezetődnek le azok az apokaliptikus megközelítések, diskurzusok, amelyek elemzésem tárgyát képezik. A realitás általános térvészteséről, a tér és az idő általános szétrobbanásáról, illetve egyfajta kulturális apokalipsziszról van szó, amely kifejezéseket Pierre Lévytől [2011] kölcsönöztem.

A következőkben ezeket a megfogalmazásokat fogom kibontani és részletezni, többnyire egy szerző gondolatmenetéhez kapcsolódva. Fontos kiemelni, hogy jelen esetben többnyire filozófiai és tudományos igényű megfogalmazott diskurzusokról van szó, amelyeknek párhuzamosságaik azonban megtalálhatók a populáris kultúra számos más regiszterében is.

A realitás általános térvészteséje

Itt nem egy új jelenségről van szó, hanem egy olyanról, amelynek leírásához Jean Baudrillard [1996] már a hetvenes, nyolcvanas években nekifogott, bevezetve a *szimulákrum* fogalmát. Érdekes megnézni azokat a példákat, amelyekeken keresztül Baudrillard bevezeti a fogalmat. Disneyland, Watergate, a dokumentumfilm, a nukleáris veszélyeztetettség – mind olyan példaként szerepelnek Baudrillard számára, amelyek kapcsán a valóság és a másolat, a látszat közti megkülönböztetés megragadhatatlanná válik. Ez a szimulákrum világa. A megadott példából kiviláglik Baudrillard zsenialitása, hiszen néhány töredezett momentumból vezetett le egy olyan jelenséget, ami tulajdonképpen csak napjainkban, a digitális kultúra díszletei között kezd kibontakozni a maga teljességében, és amely számos apokaliptikus jellegű gondolatmenet tárgyát képezi. A realitás egyetemes eltűnéséről, megragadhatatlanságáról van szó, amely úgy tűnik végérvényesen feloldódik a jelek, képek, másolatok egyetemes körforgásában. Rab Árpád [2015: 14–15] a digitális kultúra jellemzői közül többek között a forrástól való elszakadást és a másolhatóságot emeli ki. Ehhez kapcsolódik az érzékelés és a tapasztalás megváltozása, amely a közvetlenségtől a közvetítettség irányába mozdul el. Ez lenne a virtualizáció jelensége, amelynek hatásait még mindig nem ismertük fel kultúránk alakulására, mert nem is

ismerhettük fel, pedig már rég azt követeli tőlünk, hogy újragondoljuk a társadalmi-kulturális együttlétünk alapfogalmait. Azzal, hogy tulajdonképpen mesterségesen végtelenül megnöveltük, megsokszoroztuk az emberi interakciók lehetőségeit és formáit, nagymértékben belenyúlunk ezekbe az interakciókba, egyelőre beláthatatlan módosulásokat okozva. Noha a virtualizáció minden kultúra alapvető sajátossága, ahogyan Pierre Lévy is jelzi a már említett művében, de az érzékelés digitális úton való manipulációja, az érzékelt világ generálása, a kiterjesztett valóság [augmented reality], a helyfüggő szolgáltatások [located based technology] különböző megvalósulásai mindenképpen olyan új lehetőségeket hordoznak magukban, amelyek termékenyen hathatnak arra a képzeletre, amely a vég, a berekesztődés jeleit, nyomait próbálja fellelni. Itt elsősorban a populáris kultúra filmes és irodalmi termékeire gondolok elsősorban, amelyek előszeretettel beszélnek a valóságtól elszakadt, a virtuális valóságban élő emberről, aki számára összemósódik a valódi és a virtuális lét, és egyfajta „álmovilágban” kezd élni, elszakadva a valós világ problémáitól [l. *Mátrix*, *Hasonmás*, *Avatar*]. A virtualizáció ezekben a filmekben, ahogyan az ide kapcsolódó diskurzusokban is, egy olyan anyagtalansági, eltűnési folyamatnak bizonyul, amelynek a végpontja a realitás, pontosabban a realitásként azonosított és megélt emberi lételemzés felszámolása.

A tér és az idő általános szétrobbanása

Az ide kapcsolódó diskurzusoknak szintén megvan az előfutára Paul Virilio [1998] műveiben, aki a dromológia, a sebességtan, gyorsulástan megalapítójaként híresült el. A dromológia a sebesség társadalmi hatásaival, annak radikális negativitásával foglalkozó tudomány. Virilio ide kapcsolódó nézetei tipikusan apokaliptikusnak tekinthetők, egyfajta apokaliptikus mintadiskurzusnak, ami tartalmaz minden olyan elemet, amit egy apokaliptikus beszédmódnak tartalmaznia kell, s egyben végtelenül továbbgenerálható. Hogy demonstráljam az előbbi megállapításom, kiemelek és egybefűzök néhány gondolatot Virilio egyik interjújából:

„Mi vagyunk az első olyan társadalom, amely munkába állította az abszolút sebességet. [...] Az ember elérte azt a sebességet, amely jóval meghaladja saját információfelfogó, tehát döntéshozó képességének sebességét. [...] Az idő falának tövéhez érteztünk. Elértük a sebesség végső határát. [...] Márpedig az embert a sebesség fogalmán kívül helyezni annyi, mint ember nélküli történelmet teremteni.” [Virilio 1998]

Egyszerűen Virilio apokaliptikus jóslata szerint az egyre jobban gyorsuló sebességek folytán megváltozik az ember helyzete és világhé-
zékelése. A szociológus Hartmut Rosa [2015] nagyon világos definíciót
ad az élet tempójának felgyorsulására. Amiről szó van, az a cselekvés-
és/vagy élményepizódok időegységenkénti fokozódása. Az élményepi-
zódok időegységenkénti számának növekedése azt eredményezi, hogy
ezek az élmények nem is tudnak feldolgozódni, nem integrálódnak a
személyes tapasztalatba, nincs tartósságuk és ezért rögtön el is tűn-
nek, felejtődnek. Virilio olvasatában a telekommunikáció új technológiai
romba döntik a fizikai távolságot, gyökeresen átalakítják az érzékelés
addigi rendjét, és az ebbe a rendbe beleépülő kulturális és politikai
struktúrákat. A valós idő technikai elpusztítják a jelent, elválasztják a
jelent a maga „itt és most”-jától, ami pedig így megmutatkozik, annak
már nincs köze a világ konkrét jelenlétéhez. Ha az információ akárhon-
nan azonos sebességgel továbbítható, a közel, a távol, a horizont, a tá-
volság és a tér fogalmainak többé már nincs jelentése. Az események és
a reakciók közötti késés felszámolódása pedig azt az időintervallumot
is eltünteti, ami a helyes következtetések kialakításához szükséges kri-
tikai megfontolásokhoz szükséges. Az ember – állítja Virilio – már elér-
te azt a sebességet, amelyik jóval meghaladja saját információfelfogó,
tehát döntéshozó képességének sebességét. Elemi tapasztalat, hogy
a gyorsulás az érzékelés kaotikussá válásával jár, ez pedig a kommu-
nikációs rendszerekben tartalom- és jelentésvesztést okoz. Ezt a
nehezen értelmezhető folyamatot nevezi Virilio [1992: 90] a „valóság
valóságtalanodásának”, aminek apokaliptikus végpontja az ember fel-
számolódása, az emberi tényező kiiktatása a történelem folyamatából.

Kulturális apokalipszis

A magaskultúra képviselői és hívei már régóta kongatják a vész-
harangot, hogy a 20. század közepétől kibontakozó mediális forrada-
lom tulajdonképpen annak az írásra és olvasásra épülő emberközpon-
tú kultúrának a felszámolódását fogja elhozni, aminek tartópillérei a
görögység antik kultúrája, a kereszténység, illetve a humanizmus esz-
mei áramlatai körül keresendők. Egy olyan kultúráról van szó, amely a
klasszikus műveltség, a kanonikus értékek eszméje köré szerveződik,
és amely az ember képzését, hosszú távú művelését helyezi a közép-
pontba, ahogy Roger Scruton [1998] angol filozófus is megjegyzi az *An
Intelligent Person's Guide to Modern Culture* című művében. De valami
hasonlót állít Peter Sloterdijk [2010] is, aki a polgári humanizmust egy-
fajta iskolai és képzési modellként írja le, amelyben a klasszikusokat az

ifjúságra kényszerítik, a nemzeti olvasmányok egyetemes érvényességének a nevében.

Manapság számos szerző szerint ennek a kultúrának a végnapjait éljük. És már nem Spengler az, aki a „nyugat alkonya” tézisének az értelmében a kultúra felszámolódását egyfajta civilizációs fordulatként írta le. Ez a vég ma már sokkal konkrétabb és a Facebook, a Google, az okostelefonok megjelenéséhez, egyszóval az internet kiteljesedéséhez kapcsolódik. A digitális kultúra tulajdonképpen – állítják sokan – azoknak a képességeknek, beállítódásoknak, érzékelési és jelentésteremtési módoknak a felszámolódását vonja maga után, amelyekre a klasszikus műveltség, kultúra épült. A kritikai gondolkodásról, az elmélyült és lassú olvasásról, a rendszerezésről, a belső önvizsgálat kényszeréről van szó, egyenesen elsorvadnak egy olyan világérzékelési és jelentésalkotási közegeben, amelyet az új információs és kommunikációs technológiák kényszerítenek ránk. Az elbutulás és az elsekélyesedés korszakába léptünk be – ahogy Nicholas Carr [2014] állítja. A könyvnyomtatás a figyelmünk összpontosítására és a kreatív gondolkodásra tanított meg minket. Ezzel szemben az internet azzal, hogy megosztja és diffúzzá teszi a figyelmet, lerombolja azt a képességünket, hogy koncentrálni tudjunk valamire, hogy elmélyüljünk egy témában. Mark Bauerlein [2009] szerint a fiatalok azzal, hogy elfogadják az internet nyújtotta lehetőségeket, nem tanulnak meg a sorok között olvasni, sőt, legfeljebb csak nagyon rövid szövegeket olvasnak, amitől hosszú távon elbutulnak. A digitális kor arra szoktatja az új nemzedéket, hogy mindig friss és gyors örömeiket keressen, és kerülje a nagyobb fáradtsággal, az összpontosítással járó tevékenységeket. Ez azonban nyugtalan, türelmetlen, felszínes gondolkodásra ösztönöz. Az elbutulás pedig számos dolgot jelenthet. Jelenti a nyelvi kompetenciák leépülését, a normatív nyelv használatának a mellőzését. De jelentheti azoknak a képességeknek az elvesztését is, amely egy irodalmi mű figyelmes elolvasásához, egy szimfónia végighallgatásához, egy műalkotás hosszas szemléléséhez szükséges. Nem beszélve ezeknek az alkotásoknak az előállításához szükséges figyelemről, koncentrációról, elmélyülésről. Így muzealizálódik s válik befogadhatatlanná a múlt minden alkotása. Az internet, ez a csodálatos gépezet, végső soron egyfajta információ-katalógussá degradál bennünket, az elménkben apró darabkákra hullnak szét a nagy összefüggések, de mi nem tudunk leállni, tovább tömjük magunkba a fel nem dolgozott, és idő híján, fel nem is dolgozható információk sokaságát, amíg végső soron semmi nem marad a kezünkben – állítja Nicholas Carr. Szavai vészjóslónak hatnak ebben az

esetben: „ahogy egyre inkább a számítógépekre bízunk, hogy a világról alkotott ismereteinket közvetítsék felénk, saját intelligenciánk mester-séges intelligenciává laposodik.” [Carr 2014: 283] Ez a változás – összhangban az előző két végdiskurzussal – pedig megint csak az „emberi tényezőt” számolja fel, teszi idejétmúlttá és nélkülözhetővé.

KÖVETKEZTETÉSEK

Az elmúlt évtizedekben a digitális kultúra kiépülésével kapcsolatos számos olyan nézet, magyarázat, jövőbe tekintő megfontolás látott napvilágot, amelyek mind egyfajta apokaliptikus jelleggel rendelkeznek. Kettős értelemben is. Egyrészt felfedő jellegűek, az apokalipszis szó eredeti jelentésének az értelmében. Hiszen kezdetben az apokalipszis nem rettentő katasztrófát jelentett, hanem olyasvalaminek a feltárását, leleplezését, ami nem mutatkozik meg, de nem is mondódik ki. Ezek a diskurzusok a legmélyebb igazságot akarják elmondani arról, ami körülöttünk történik, alakul, folyamatosan változik. Másrészt ezek a diskurzusok magukra öltik az apokalipszis szó másodlagos jelentését is, hiszen amit bejelentenek, az a vég, a kultúra vége, az eddig megélt emberi világösszefüggés vége. Beigérik a véget, miközben az utolsó előtti pillanatban ítélik meg, hogy megidéztem Baudrillard [2000] egyik könyvcímét. Tehát egyszerre vannak kívül és belül azon a helyzeten, amiről beszélnek. Diskurzusuk ettől lebegőssé, míg állításaik igazságtartalma ellenőrizhetetlenné válik.

Ezért lehet beszélni a végdiskurzusok retorizáltságáról. Ennek a retorizáltságnak számos eleme van. Ezek közül most a múlt és a jelen éles szembeállítását, a változást mint leértékelődést, veszteséget és a csődállapot bejelentését emelném ki. A fent bemutatott végdiskurzusok esetében ezek az elemek világosan beazonosíthatók. Valami felszámolódik, eltűnik, ami fontos, értékes volt számunkra. Ez a valami a legtöbb esetben maga az „emberi tényező”, aminek a jelentése azonban többnyire homályban marad a szövegekben. Ezért lehet könnyen operálni vele, ezért lehet úgy hivatkozni rá, mint aranyfedezetre, ami veszélyeztetve van. A veszteség kiváltó oka pedig valamilyen eszköz, technikai megvalósulás, aminek a hatását azonban nem tudjuk uralni, túllép rajtunk, és bekebelezi, felszámolja azt, akik vagyunk. Ennyiben azt lehet mondani, hogy a morális pánik jelensége is szorosan kapcsolódik a véget bejelentő szövegekhez.

A vég közeleg – állítja ironikusan Jacques Derrida [1993: 92]. Ezért nincs már időnk, hogy elmondjuk az igazságot arról a technoló-

giai apokalipsziszról, ami lassan mindent felszámol magunk körül. Ehhez még hozzátehetjük: persze, hogy nincs időnk, hiszen mi magunk gyorsítottuk fel azt, mi magunk tévesztettük szem elől a valóságot, mi magunk forgácsoltuk szét az igazság elmondásához szükséges tudást, nyelvezetet, perspektívát.

De akkor mit is állítottunk eddig?

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Balázs G. 2009. Az alakzatok mint szöveg- és stílusépítő eljárások. *Napút* 2009/4
- Balázs G. 2008. Gondolkodási formák, gondolatalakzatok, szövegaleptípusok. *Magyar Nyelvőr* 132: 2.
- Balogh L. L. 2009. A válság patológiája. In: *2000 – Irodalmi és társadalmi havi lap*. 2009/9.
- Baudrillard, J. 1996. A szimulákrum elsőbbsége. In: *Testes könyv I.* [szerk. Kiss Attila, Kovács Sándor et al.]. Szeged: Ictus-JATE.
- Baudrillard, J. 2000. *Az utolsó előtti pillanat*. Budapest: Magvető Kiadó.
- Bauerlein, M. 2009. *The Dumbest Generation [How the Digital Age Stupefies Young Americans and Jeopardizes Our Future]*. New York: Tarcher/Penguin Books.
- Carr, N. 2014. *Hogyan változtatja meg agyunkat az internet?* HVG Könyvek.
- Derrida, J. 1993. A filozófiában meghonosodott apokaliptikus hangnemről. In: Derrida, J., Kant, I.: *Minden dolgok vége*. Budapest: Századvég Kiadó.
- Durkheim, É. 2003. *Az öngyilkosság*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Fukuyama, F. 2014. *A történelem vége és az utolsó ember*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Lévy, P. 2011. *Mi a virtuális?* Műcsarnok-könyvek
- Rab Á. 2015. *A digitális kultúra hatása az emberi viselkedésre a gamifikáció példáján keresztül*. Doktori értekezés.
- Rosa, H. 2015. *A New Theory of Modernity [New Directions in Critical Theory]*. Paperback.
- Scruton, R. 1998. *An Intelligent Person's Guide to Modern Culture*. St. Augustines Press
- Sloterdijk, P. 2000. Az emberpark szabályai. In: *Jelenkor* 2000/10.
- Virilio, P. 1992. Big Optics. In: *On Justifying the Hypothetical Nature of Art and the Non-Identicality Within the Object World* Cologne: Robert Fleck.



Bakó Rozália Klára, Horváth Gizella (szerk.)

DISKURZUSOK AZ ALKONYRÓL



A 2017-es ARGUMENTOR MŰHELYKONFERENCIA kötete



2017
DEBRECENI EGYETEMI KIADÓ, Debrecen
PARTIUM KIADÓ, Nagyvárad

