

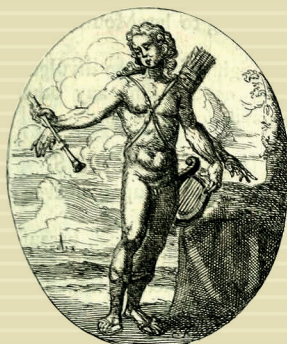
HORKAY HÖRCHER FERENC



BÖLCSESZETTUDOMÁNYOK
HASZNÁRÓL



F THE USEFULNESS
OF THE HUMANITIES



OF THE USEFULNESS OF THE HUMANITIES

A BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYOK HASZNÁRÓL

OF THE USEFULNESS OF
THE HUMANITIES

ESSAYS

A BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYOK
HASZNÁRÓL

ESSZÉK, TANULMÁNYOK

Horkay Hörcher Ferenc

L'Harmattan

A kötet megjelenését az MTA BTK anyagi támogatása tette lehetővé.

A szöveggondozást végezte / reader: Híz Ágnes

Az angol nyelvű szöveget nyelvtanilag ellenőrizte / Copy-editor: Anikó Sohár

© L'Harmattan Kiadó, 2014

© Horkay Hörcher Ferenc, 2014

TARTALOMJEGYZÉK

Preface	7
Előszó	9

PART ONE/ ELSŐ RÉSZ CONTEMPORARY PHILOSOPHY AND THE HUMANITIES

Sailing with your students to Greece. Collingwood, teaching and praxis	13
„Brief enchantment...” Oakeshott, conversation and poetry	22
Catholic Philosophy. MacIntyre, Catholicism and the University	41
Sources of the Other. Taylor, the humanities and the individual	58
Justice and personal responsibility. Ricœur on law and morality from the perspective of the humanities	74
Prepolitical values? Böckenförde, Habermas and Ratzinger and the use of the humanities in constitutional interpretation	87

MÁSODIK RÉSZ/ PART TWO A BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYOK A MAI MAGYARORSZÁGON

Mire való a bölcsészettudomány – válság idején?	105
Humán tudományok, kortárs művészet és konzervatív kormányzás	120
A művészettudománytól a művészet gyakorlatáig és vissza: válság vagy újjászületés?	133
Bölcsészet demokráciában és zsarnokságban. A humán tudományok és a művészetek politikai hasznáról	150
Idejétmúlt hagyomány, létező valóság vagy pusztá terv? A humán tudományok szerepe Európa újragondolásában.	169
Magyarország: emlékezetközösség	185
Bibliography.	197
Bibliográfia	203

Preface

The essays in this volume were inspired by recent challenges facing the humanities. The idea was first conceived when I came across with an issue of the elegant journal of one of my alma maters, Oxford University's Oxford Today, examining the future of liberal education in the Western world. It was published in Michaelmas Term, 2011, confronting an acclaimed "global crisis in our midst", and featuring an interview with classicist and philosopher Martha Nussbaum, an article by the Oxford based Shakespeare scholar, Jonathan Bate, beside a well argued reconsideration of the role of the university by neuroscientist Colin Blakemore. These inspirations came parallel with my own experiences as professor of aesthetics and political philosophy at the Catholic University of Hungary. We, too, had to see the serious decline in the number of our students, due to fears of the financial crisis, the cuts in public expenditure on arts education and an openly offensive political rhetoric, regardless of its colour and political convictions, beside an almost inevitable demographic decline. What should a humanities person do when this traditional realm of wisdom is explicitly losing grounds in academic and public reputation? I decided to choose the phenomenon of the decline of the humanities as one of my research topics. Why should I put down arms without first trying to defend my profession with all the possible intellectual means of defence I have?

This decision led me to a two-year-long research, first investigating some of the most important philosophical voices of our days and second trying to make sense of the Hungarian situation in particular. This volume presents six English language essays about the first theme, and six Hungarian language ones of the second topic. The reason behind this linguistic duality is first to underline the fact that all humanistic enquiry is language-dependent, and second to show how difficult it is for a thinker from one of the more exotic language communities to try to reach out for a wider audience. The two parts of the book are therefore meant for two different audiences, while their common publication also implies that readers who have a knowledge of both languages might want to compare the two distinct spheres.

Finally, let me use this occasion to say thanks to my home university and the Institute of Philosophy of the Hungarian Academy of Science for allowing me the luxury to do research on this topic as well as to audiences at different conferences where I presented earlier versions of these essays. The merits of these written versions will be judged by the readers, whom I also thank for their interest.

Előszó

E kötet esszéi és tanulmányai a bölcsészettudományokat ért újabb támadásokra próbálnak felelni. Az ötlet először akkor fogant meg bennem, amikor kezembe került egyik volt alma materemnek, az Oxfordi Egyetemnek egy elegánsan szerkesztett kiadványa, az *Oxford Today* egyik száma (Michaelmas 2011), amely a magyarul szabad bölcsészetnek nevezett (*liberal arts*) eszmény védelmében emelt szót. A 2011-es kiadvány a szakma globális válságát regisztrálta, és az Oxfordi Egyetem olyan jeles bölcsészeit szólaltatta meg az ügyben, mint amilyen a filozófus Martha Nussbaum, vagy a Shakespeare-kutató Jonathan Bate és egy agykutató, Colin Blakemore az egyetem szerepének újragondolására vállalkozott.

Ezek az inspirációk egybevágtak a Pázmány Péter Katolikus Egyetem esztétika és politikai filozófiai képzésén szerzett oktatói tapasztalataimmal. Nekünk is szembe kellett néznünk a hallgatók számának radikális visszaesésével, melyet részben a pénzügyi válság idézett elő, részben a közkiadások felsőoktatásra fordítható összegeinek visszavágása, részben pedig a nyíltan ellenséges politikai retorikának tudható be. Természetesen az egyelőre megállíthatatlannak tűnő demográfiai visszaesés is hatással van erre a jelenségre.

Mit tehet egy bölcsész egy ilyen helyzetben, amikor a bölcsesség e hagyományos formája végképp háttérbe szorul úgy az akadémia világában, mint a közgondolkodásban? Úgy döntöttem, a témát kutatásom tárgyául választom. Miért tenném le a fegyvert, anélkül, hogy először legalábbis megkísérelném megvédeni minden rendelkezésemre álló intellektuális eszközzel?

A döntést kétéves kutatás követte, amelynek során először korunk néhány kiemelkedő filozófusának vonatkozó elképzeléseit tanulmányoztam, majd kifejezetten a magyar helyzetre összpontosítottam. E kötetben a kutatási eredmények olvashatók: hat angol nyelvű esszé az első témáról, majd hat magyar nyelvű a másodikról. A két különböző nyelv használatát annak bemutatása indokolja, hogy a bölcsészettudományok mennyire nyelvfüggőek, s hogy mennyire nehéz egy kicsit is egzotikusabb nyelv beszélőjének szélesebb közönséget megszólítani. A kötet két része tehát két különböző olvasótáborra szólít meg, de összekötésük azt a lehetőséget is felvillantja, hogy a nyelvtudással rendelkező olvasó a kétféle beszéd- és gondolkodásmódot összehasonlítsa.

Végül hadd mondjak köszönetet saját egyetememnek, és az MTA BTK Filozófiai Intézetének azért a luxusért, hogy egy általam szabadon választott témában

kutathattam. Valamint az írások első változatát jelentő előadásaim különböző helyszínen összegyűlt közönségeinek megjegyzéseikért és kérdéseikért, melyek sok mindent segítettek tisztázni. Az olvasó fog ítéletet mondani a kötetéről, köszönet érdeklődéséért.

PART ONE / ELSŐ RÉSZ

Contemporary philosophy
and the humanities

Sailing with your students to Greece. Collingwood, teaching and praxis¹

“And God help our children; for if we have really lost the will to teach, then of all the civilization our ancestors have left us they will inherit nothing.”
(Collingwood 1992. 304. 36.61)

For a long time, I have been puzzled by R. G. Collingwood’s decision to sail with his students to Greece in 1939, and most importantly by the philosophical significance of the venture. The expedition’s events are summarised in his *The First Mate’s Log*, published in 1940. I am less interested in the actual narrative of that book. Rather, my aim is to make sense, that is, to understand the philosophical stake of the voyage having been taken place in the shadow of World War II. My preliminary claim is that some of Collingwood’s key theoretical issues are dealt with and answered by him in a very characteristic way in this both symbolic and very practical story.

In what follows I will discuss four of the main issues of the diary, namely: what is usually labelled by Collingwood, the philosopher and the historian, as the rapprochement between philosophy and history, his radical thesis of the relationship between theory and practice, his concept of civilisation and finally, his philosophical conviction of the necessity of education. I shall also deal with the archetypal motive of the voyage in the European cultural heritage. In the conclusion, I shall claim that taken together, these four issues result in a very specific account of the role of philosophy in human life, and more particularly, in rather complex, sensitive political situations.

PHILOSOPHY AS HISTORY

Collingwood and the Oxford Rhodes students’ voyage to Greece was a voyage into the past. It is interesting to ask therefore, why they travelled into the past in a politically tense situation, like the summer of 1939. In what follows I try to answer this question by showing how far for Collingwood philosophy as an understanding of human affairs means understanding the past, and vice versa:

¹ An earlier form of this essay was presented at a conference of the Collingwood Society, at Monash University Conference Centre, Prato, Italy, in 2010.

understanding the past means learning one's own philosophical agenda in the present.

In his *Autobiography*, also published in 1939, Collingwood presents his own "spiritual" development in an admirably clear-cut way. Let us rely here on this account of his philosophical maturation, at least as far as the connections between philosophy and history are concerned.

Collingwood was brought up in a secure home until the age of thirteen years, taught by his father, himself an academic. For him, as we shall see later, family education is the most important factor in introducing a child to society, i.e., to "civilise" him/her. And its importance lies in the concrete personal example provided by the father. For Collingwood, just as for J. S. Mill a few decades earlier, childhood was not without its rather frustrating regimes: "I began Latin at four and Greek at six." (Collingwood 1991. 1) But, apart from that, one of the most important parts of his parental educational system was to raise an interest in archaeology which in that context was taken to be a practical and experimental way of doing historical research. The habit of taking part in and afterwards leading excavations of Roman Britain remained with the son in his later life as well. This had a tremendous impact on his philosophical stance. "When I became a teacher of philosophy I did not abandon my historical and archaeological studies. Every summer I spent serving on the staff of some large excavation, and from 1913 onwards directing excavations of my own." (Collingwood 1991. 23) As it turns out, this practical knowledge provides him first with the problem of philosophical method and second leads him to an understanding of philosophy as practical knowledge about the past.

First-hand experience with excavation missions brought up his famous 'question-and-answer' problem: "Experience soon taught me that under these laboratory conditions one found out nothing at all except in answer to a question; and not a vague question either, but a definite one." (Collingwood 1991. 24) This practical teaching did not simply mean to him that knowledge was only attainable through a question and answer dialectic. What is more important from our point of view is that he learnt that there was no such thing as a philosophical question *per se*, but a question a philosopher tried to answer in a particular moment of the history of ideas. He had to realise that this means that apart from the straight historical excavations of philosophical problems of the past, the contemporary philosopher's task was not to understand an eternal problem in itself, but to make sense of the questions his forerunners faced in order to find out how the predecessors' achievement determined the present situation's own intellectual structure historically. This was the only possible way to arrive at his own, right and contemporaneous questions and the hope of finding adequate answers to them.

If the validity and relevance of a philosophical argument depends on the right reconstruction of the prehistory of the question it answers, and the relevant

answers to them, philosophy itself becomes a historical study. And consequently, the right teaching of philosophy aims at trying to excavate meaning from the archaeological remnants of earlier philosophers' texts they left behind. That is why Collingwood writes: "What I wanted to train my audience in was the scholarly approach to a philosophical text..." (Collingwood 1991. 27)

When he claims that the task of teaching philosophy is to make the student able to interpret a text correctly, Collingwood brings up two important hermeneutic problems. One concerns the relationship of thought and action, theory and practice – my theme next. But before turning to it, let me relate shortly here to a hermeneutic problem which will unavoidably surface at a certain point of the Collingwood-like philosopher's investigation.² This problem is how to understand a philosophical statement with the help of its historical situation. To understand a thought, claims Collingwood famously, is to rethink it: "historical knowledge is the re-enactment in the historian's mind of the thought whose history he is studying." (Collingwood 1991. 112) Although one should strive to achieve the utmost possible historical accuracy when interpreting a given text, the fact that one reaches it from a historical distance means that there will always remain an important lacuna between the original and the re-enacted thought. The historian cannot step out from her own temporal framework and this means that the context of the re-enacted thought is determined to remain her own 'real life'.³ Therefore Collingwood argues: "Historical knowledge is the re-enactment of a past thought encapsulated in a context of present thoughts which, by contradicting it, confine it to a plane different from theirs." (Collingwood 1991. 114) Reconstructing past worlds through texts written in the past but read in the present, the historian gets a clearer view of his own way of thinking, and through that, his own self as well. "If what the historian knows is past thought, and if he knows them by re-thinking them himself, it follows that the knowledge he achieves by historical inquiry is... a knowledge of his situation which is at the same time knowledge of himself." (Collingwood 1991. 114)

This is where the whole paragraph's argument leads to: to Collingwood's claim that through re-enacting past thought in the present one learns about oneself, and about one's position in the present world as well.

² See Quentin Skinner's reference to Collingwood in his theoretical reflections, for example: Skinner 2002. 88.

³ See Gadamer's reference to an acclaimed hermeneutic circle in *Truth and Method*.

THEORY AND PRACTICE

As soon as we arrive at the conclusion Collingwood draws from his own practical experience, we have already found one important motive for Collingwood's initial decision to sail to Greece with his students: he held the conviction that through sailing into the past one could in fact get nearer to oneself and even one's relationship to one's present context could also become somewhat clearer. Now I want to show how far his decision was also a philosophically relevant statement about the age-old problem of the relationship between theory and practice. Certainly his decision to sail to Greece with his students instead of simply teaching or researching about Greece is in itself an important pedagogical decision – we shall have occasion to reflect on the merits of the trip from an educational point of view as well. But before that I would like to argue that one can interpret Collingwood's decision in a stronger way: it can be taken as a decision of acting out the past (to use his term: to re-enact it), instead of just theoretically teaching it – and this makes a huge difference. The expectation behind this move is that perhaps thought becomes this way deed, theory turns into action.

To prove this stronger claim I use as my source material again the condensed and straightforward thoughts of the *Autobiography*. As we saw, Collingwood believed that to understand another self requires to rethink his or her thoughts. But of course you can only experience other people's thoughts through their embodiment as words or deeds. This is because thought can be contacted only when it becomes manifest or expressed in language or activity. While common sense would perhaps suggest that to interpret a word is much easier than to interpret a deed, Collingwood rather points to another aspect which is shared by both words and deeds: they both express thoughts, they are thoughts acted out. In this sense words are also actions: they are not like the things existing in an inarticulate, chaotic way in one's mind, which we usually call thoughts, they are intended to articulate thoughts, i.e., to give form to what was yet formless in her mind.

Human agents dwell in two worlds: the world of their thoughts and the world of facts, suggests Collingwood. However, these worlds are closely connected to each other and interdependent, which means that changes in one will – directly or indirectly – determine changes in the other: "... every human being... in his capacity as a moral, political, or economic agent... lives not in a world of 'hard facts' to which 'thoughts' make no difference, but in a world of 'thoughts';... if you change his own 'theories'... you change the ways in which he acts." (Collingwood 1991. 147) The same is true about professional thinkers whom we usually regard as representatives of the world of thoughts. The two worlds depend on each other, in their case, too: "thought depending upon what the thinker learned by experience in action, action depending upon how he thought of himself and the world." (Collingwood 1991. 150)

If we accept this argument, then the philosopher's decision to make a voyage into a past is to be taken as a decision to act by thinking. The past is gone, and therefore it can only be re-enacted. At first sight this looks as if this is an escape from real politics in 1939. But if we accept Collingwood's claim about the relationship between theory and action, it will count as a moral theory, as ethics is an account of the connection of deeds to words and to the thoughts behind the words. For Collingwood, therefore, "moral' difficulties were to be overcome not by 'moral' force alone but by clear thinking." (Collingwood 1991. 150)

In the chapter on theory and practice Collingwood refers to the moral problem of the university professor in his ivory tower. According to common wisdom if one thinks, one cannot act, and as soon as one acts, one has no time to think. University professors live in the monastery of their solitary thought, and this fact excludes the chance to become worthy and active members of the political or moral community. Collingwood was originally philosophically interested in the paradox of the social standing of the philosopher anyway, in "the difference between thinker and man of action." (Collingwood 1991. 151) But his awareness was much raised by the recent, rather disconcerting political news about Nazi Germany's moves in the European and global arenas of power. No surprise, therefore, that we find him dissatisfied with the intellectual shelter of Oxford, as he felt challenged to contemplate the consequences of Hitler's dramatic rise. For him to become politically active was a moral imperative which derived from his own philosophical stance, necessitated by recent political events in Europe. The surprising fact is that this activism led him to the archaic gesture of the sea voyage with his students. As we shall see this was the way he chose to act out his philosophical criticism of the new Europe.

Nazism for him turned out to be both a theoretical and a rather practical problem. In what follows let us first see his serious strictures about this form of politics, and then let us see the practical-cultural issues involved in confronting the political crisis of Europe this special way.

CIVILISATION

For Collingwood, the rise of Nazism and Fascism is an obvious sign of the breakdown of European civilisation. He is to take up the intellectual challenge raised by the new political climate in the framework of a philosophical and historical analysis of the concept of civilisation in an elaborate book, entitled *The New Leviathan* (1942), produced to give a detailed analytical overview of the conceptual opposition of civilisation versus barbarism. As we shall see this analysis is in concord with the idea of visiting Greece on the sea, as a tribute to the birthplace of European civilisation at the outbreak of the new World War.

In his description of the essence of civilisation, Collingwood keeps stressing the presupposition that its effect is to help the members of a given community to “become less addicted to force in their dealings with one another.” (Collingwood 1992. 299. 26.12) This humanisation of politics, as it would be called by Collingwood’s contemporary, the Hungarian political philosopher István Bibó, goes hand in hand with a rational, non-exploiting attitude towards the natural world. Collingwood asks rhetorically: “What connexion is there between a spirit of civility towards our fellow-men and a spirit of intelligent exploitation towards the world of nature?” (Collingwood 1992. 300. 36.25) And his answer is that both of these phenomena are consequences of a kind of natural intelligence, accumulated by a long line of generations within a community – not in the form of abstract theories, but in practical activity: “The sort of natural science which is inseparable from an intelligent exploitation of the natural world means watching, and remembering, and handing down from father to son, things which it is useful for a hunter or a shepherd or a fisherman or a farmer or a sailor or a miner or the like to know.” (Collingwood 1992. 301. 36.32) This practical knowledge Collingwood has in mind is of course something quite similar to Oakeshott’s concept of practical knowledge, or MacIntyre’s concept of tradition. He assumes as the other two that the community is able to accumulate practical knowledge through a body of practices handed down by one generation to the next one for a long time. To understand Collingwood’s point, one can refer to his claim that Europeans are to be characterised not simply by their inventions but by their methods of conservation.

But how far is this problem related to his sailing experiment? Well, for Collingwood, sailing to Greece raises practical problems both on an interpersonal level – the crew of the ship has to work together, relying on the knowledge of their ancestors –; and as far as man’s relationship with nature is concerned: one has to learn to survive on the sea to complete the mission.

That the writer of the *New Leviathan* must have had something similar in his mind as the first mate had on the deck of the schooner *Fleur de lys*, is made explicit by Collingwood’s particular example for accumulated and inherited communal wisdom: “Consider knots. The life of every sailor, the catch of every fisherman, and a thousand other things of varying importance, depend on knowing that a knot you have tied will not come untied until you set out to untie it, and will quickly come untied when you do.” (Collingwood 1992. 301. 36.35) The language he uses in describing “the practical science” of tying knots makes it obvious that he does not simply use this example to refer to the fact that civilisation means the use of intelligent technique to overcome practical difficulties cost-effectively. His description resembles one of Edmund Burke’s description of political wisdom expressed in the ancient constitution of a kingdom like Britain or France. Collingwood tells us about knots that “All are of immemorial antiquity,”

(Collingwood 1992. 302. 36.37) and that “there is almost incredibly much to be lost by failure to conserve the tradition of knot-tying we have.” (Collingwood 1992. 302. 36.39) It is again in the rhetorical register of Burke that he mentions “the joint work of nameless and numberless millions of men combined by doing so into a vast and mutually unknown society, whose members owe, this his like... , that his catch of fish, the other his protection from the weather, to the nameless genius whose knot they have learned to use.” (Collingwood 1992. 302. 36.42)

Civilisation in this sense means a communal reservoir of practical knowledge, shared within a given community and handed down from one generation to the next. This ability to share knowledge enables man to cooperate with others and to cope with the natural environment.

Collingwood – as Burke – does not want to show communal wisdom more valuable than individual knowledge. He does not want to contrast individualism with communitarianism. Rather, he shares a view of the human self which resembles the insights of phenomenological social theorists like those of Marcel Mauss or Merleau-Ponty: “The self, we now know, is correlative with the not-self. Whether we like other people or dislike them is correlative to the question whether we like or dislike ourselves. We do both.” (Collingwood 1992. 305. 36.78)

Philosophy as civility brings one nearer to a knowledge of himself and of his relationship to the others. Yet this is done not by theoretical codes, but through the kind of practical knowledge one is in need of during a voyage to Greece. And again, this philosophically valid knowledge can be handed down better through individual example than through theoretical education. The best way to teach the sort of philosophy Collingwood worked out during the years is to present it as a form of life (to use Wittgenstein’s term) or as a practice (to use MacIntyre’s term).

EDUCATION

In the *New Leviathan* Collingwood connects his discussion of the essence of civilisation with a discussion of civilisation as education. Civilisation does not simply mean a state of affairs – cooperation on the level of interpersonal relations, and a gentle way of exploiting nature – to him, but it is a never-ending process as well. In each and every community we find the roots of two antagonistic principles, civilisation and barbarism. The question is which of the two poles attracts a given social group. If it tends towards civilisation, then the main social function becomes to civilise the group members, when it tends to barbarism, it breaks down social norms and it wages war with nature as well.

A society tends toward the pole of civilisation when a sense of self-respect is awakened in its members, and through that they realise that they are in fact free agents, “agents possessing and exercising free will.” (Collingwood 1992. 308.

37.1) It is the Christian notion of free will that Collingwood relies on, establishing a philosophical link between the anthropological notion of human freedom and the social philosophical concept of civilisation.

His example in this case is the family, which is “converting the nursery from a non-social community into a society or briefly civilizing the children.” (Collingwood 1992. 309. 37.31) The reason for the family to become the main institution which takes part in the civilising process is that parents educate their children as non-specialists. They are not educators in the professional sense of the word, and therefore they are not bound by the abstract knowledge of the specialists. On the contrary, their relationship with the child is affectionate which guarantees that the children do not remain “emotionally disorientated” for the rest of their lives.

Perhaps a bit surprisingly, Collingwood’s main opponent in this respect is Plato, in whose *Republic* parents should give over their child to the *polis*, which would bring up the children together, separated from their parents. His counterexample is William Cobbett, who “brought up his children *mutatis mutandis* precisely as “savages” bring up theirs; by joining in their daily lives and encouraging them to join in his own.” (Collingwood 1992. 311. 37.43) This is where common practice, a shared form of life come into the picture: Cobbett’s son “has learned to ride, and hunt, and shoot and fish, and look after cattle and sheep, and to work in the garden, and to feed his dogs, and to go from village to village in the dark.” (Collingwood 1992. 312. 37.48) And here is Collingwood’s judgement of this method of doing it together: “Cobbett’s method is so vastly more efficient than any method which can possibly be used in a school, that a very little of it would produce better-educated children than a far greater amount of even the best schooling.” (Collingwood 1992. 312. 37.53)

Here we are at the pedagogical explanation of why Collingwood embarked on this voyage with his students. In this respect, he followed Cobbett’s traditional way of education. It might seem to be an irresponsible decision at the outbreak of a World War. But he reminds us of the liberating effect of sheer enjoyment, asking “how vastly life would be impoverished, brutalized, uglified if everything in it were handed over to experts and the spirit of irresponsibility banned.” (Collingwood 1992. 315. 37.88) The voyage is a live experiment in civilisation, an outbreak from the isolation of the laboratory, the library, and the lecture hall, and a last pronouncement of the freedom of the human will in opposition to the forces of the new barbarians. It is teaching by example, sharing a form of life, or a certain practice with one’s students, and this way awakening the desire in them, and providing the occasion for them to learn more about one’s living tradition or civilisation from direct experience.

THE MEANING OF THE SEA VOYAGE

If we want to evaluate Collingwood's choice, there is one further aspect we have to keep in mind. This is the significant, and often even symbolic role the sea voyage plays in European civilisation. Homer's *Odyssey* is a model for European art and history, like the voyage of Columbus later becomes, and sea voyage is also important as a religious and political metaphor. One can connect these elements – art, history, religion and politics – to attain a good approximation of the complexity of the symbolic meaning of Collingwood's act.

It is obvious that Odysseus's wandering served as precedent in the case of a philosopher who was deeply fascinated by ancient history, and who was a practicing archaeologist himself – inheriting this expertise from his father as a family tradition. With re-enacting a part of the Greek hero's story, Collingwood, as we claimed, practiced historical research in his own very particular way.

On the other hand, the almost mystical religious undertone of the story becomes *cantus firmus* in the episode of their visit to the monastery.

Finally, the sea voyage as a metaphor is of course an often used rhetorical device in ancient political discourse, of which Collingwood was well aware. This metaphor went back to the sixth book of Plato's *Republic*, where the ancient philosopher explains the necessity why the captain of the ship/ruler of the state should be the philosopher king. As we saw above, Collingwood – in his defence of liberal democracy – was arguing against Plato in this work, and therefore his voyage should also be seen as a debate with Plato's idea of the enlightened, benevolent monarch, and a symbolic defence of democracy in a time when Europe faced the challenge of Hitler.

„Brief enchantment...” Oakeshott, conversation and poetry⁴

PROLOGUE: POETRY AS CONVERSATION, AS A PHILOSOPHICAL STYLE AND AS A SEPARATE VOICE

The most easily noticeable character-trait of Oakeshott's way of writing is the particular form of essayism. On the most superficial level this means that he rejected the academic norms which tried to force a certain *manière* on him when phrasing his message. He seems to have preserved a detachment from the main stream of scholarly literature after all, he was and perhaps always wanted to remain an independent scholar, in the best sense of the word, free in his thought as well as in his language. His style was elegant, precise where necessary, but never flat, learned, but never obscurant, rooted in the philosophical tradition, but never scientific or “professional.”

His stylistic independence led him to re-define the demarcation line separating the spoken from the written word. Philosophy, the love of wisdom in the ancient Greek sense of the word, has of course always been an oral tradition. Either on the agora or in the park of the Academia, philosophy was first spoken and not written by its founders. The on-going dialogue between the participants was all important about it, the on-going dialogue of what was regarded a never-ending learning process. The Socratic dialogue could preserve this intellectual multi-vocality even in the written form in the best of Plato's works: in them the protagonists talk to each other about all important issues in a liberal vein, without trying to turn the conventional exercise into a win or lose game, by pronouncing the winner at the end of the game.

If Oakeshott was to follow suit, he had to consider that there were two ways to preserve the original freshness of oral language in your writing. You can either try to keep it conversational in the ordinary sense of the word – or to experiment with one of the fictional literary genres. When your writing is conversational – without necessarily remaining within the constraints of the dialogue form –, what you want to let your reader realise is that your linguistic performance is not intentional: it has no direct target beside getting into conversation with her. It is more like a work-in-progress than a finished product, an intellectual exercise and not a strict logical sequence. You are circling around your theme

⁴ This essay was first published as: ‘A brief enchantment: the role of conversation and poetry in human life’ In: Corey, Abel (ed.) 2010. *The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*. Exeter, Imprint Academic. 238–254.

like a cat around hot porridge. You do not want to rush over it. You are relaxed, detached and a bit sceptical about the success of wholly unfolding your package, in fact you do not have a particular package. As we shall see, Oakeshott had a philosophical aim when choosing this way of writing, and therefore we can claim that his own style preserved something from the merits of the Socratic way of philosophising.

On the other hand, literary genres – all of which are covered by Oakeshott’s term, poetry – also excel in trying to overcome the distance between the author and the reader otherwise characteristic in the communicational scheme of written language. The illusion awoken by poets is that of an eternal presence: they are with us in our most intimate moments sharing their most intimate feelings with us, whispering into our ears in the most delicate ways. When the poet speaks her poetry she does not allow us to think that the word has been put down much earlier and our reading of it only revitalises it. The poetic word has the power to sound as if it has just been pronounced, and we are its addressee. All the messages exchanged in a poetic form are personalised by the linguistic art of the poet: they are kept alive and particularised, instead of being mechanical and neutralised parts of an impersonal linguistic system. Poets used to present their works “live” to an audience which is regarded by her as an open ended circle, and therefore each and every word has to be kept vivid and flashy – for ever. Poetry is therefore, and will have to remain a linguistic tour de force, an *ars* which results in words which in fact never become stabilised or solidified.

Although it would be hard to decide whether the prose style of Michael Oakeshott is nearer to the archetype of conversation or that of poetry, there is no need to overstrain this distinction. For us it is enough to claim that both conversation and poetry are taken seriously by Oakeshott as stylistically important sources of inspiration for his philosophical prose. In what follows, we leave the field of stylistics, in an effort to make sense of his often opaque descriptions of conversation and poetry as mode of experience or voice. The question we try to answer is this: what exactly is the function he attributes to the different types of human activities or ways of imagining, and for what particular reason? While explicating this problem, we are going to have a look at his epistemology and theory of human identity. First, we deal with his ideas on conversation, and in the second half of the essay we look at Oakeshott’s understanding of poetry. In both cases we shall confront similar problems: his main question is whether (and if so, how?) humans are able momentarily to transcend the yoke of practical life. Although the vague answers or intimations suggested by him tend to be rather sceptical, we will witness that the advantages of conversation and poetry are shockingly similar: both of them provide momentary relief from the burdens of praxis.

THE PRIMARY MEANING OF CONVERSATION

From the perspective of professional philosophy, conversation is a loose term. More precisely, it is a term deliberately left loose. In fact, its primary function is to counterbalance the demands which require the philosopher to use a flat and direct, overdetermined language. Whenever a philosopher uses a conversational style, what she wants to criticise is a rigidity so characteristic of the linguistic habits of professional philosophers (including the best ones). It is a rebellion against pedantry, dogmatism and ideological bend, against the philosopher turned into natural scientist. What is more, in the Oakeshottian intellectual cosmos, conversational style is meant to oppose what he calls the rationalist way of talking politics so characteristic of the mentality of the twentieth century.

Conversation is made a central theme in his posthumously published essay entitled *The Voice of Conversation in the Education of Mankind* (Oakeshott 2004),⁵ and it will become apparent in the famous essay *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*.⁶ (Oakeshott 1991) Although the second formulation is much richer and more complex, the earlier essay reflects Oakeshott's original views on conversation. In what follows we shall make an effort to explicate the basic Oakeshottian concepts by referring to both of these texts.

The earlier essay starts out from a very provocative claim: conversation in the very first sentence is contrasted with life: "People say life's the thing; but I prefer conversation." (Oakeshott 2004. 187) Although it might seem at first sight as if the author meant that conversation is a negation of or at least a possible alternative to life, this is not the case. The sense attributed to this rather strong claim is made obvious at a later point: "All life is necessarily imperfect; it is full of possibilities, but sparing of certainties. The politics of conversation alone recognizes this necessary imperfection." (Oakeshott 2004. 196) What we hear is the voice of a sceptical philosopher. This voice attributes a lot of hardships and only a few enjoyments to the human condition. But this sceptic realist verdict of the promises of life is pronounced in a very mild tone. Scepticism is mitigated here by self-discipline and urges the readers, too, to detach themselves from the urgencies of daily life.

⁵ Published by Luke O'Sullivan in Michael Oakeshott : *What is History? And Other Essays*, edited by Luke O'Sullivan, Imprint Academic, Exeter, 2004, 187–199. According to the Introduction to this volume, it „appears to have been written soon after the 1939–45 war ended." (Introduction, p. 15.) However, a footnote (no. 13.) claims, that „It may have been written much earlier", while the table of contents suggests c. 1948.

⁶ This essay was first published independently in 1959, and republished in *Rationalism in Politics* (1962). I used the Liberty Press edition of *Rationalism in Politics*, New and expanded edition, Liberty Press, Indianapolis, 1962, 1991.

The sceptic voice speaks in a low key. It expresses an attitude to life which allows one to look at the realities of it from a bird's eye perspective. It follows a convention of talk which does not let one pour out one's emotions in an uncontrolled fashion. For it is based on the assumption that life has got a lot of surprises, and therefore one should not let unfortunate accidents seize the control over one's overall mood. If life happens to be as we experience it, what is needed is healthy frivolity or scepticism about the affairs of life which guarantees that one will not be disillusioned in a cruel way by the unfortunate circumstances of one's life.

Certainly, Oakeshott does not promise that conversation can change anything factual in human life. His intimation is a more limited, stoical one: humans can find in their own intellectual apparatus the right tool to condition themselves not to be wholly overcome by the exigencies of one's personal life. This tool helps one by offering a vocabulary and a mood to discuss issues in a light and frivolous way with one's conversational partners (a term referring to a human relationship which resembles that of friendship or even love, although it is less foundational and ground-breaking, of course). If one follows what he calls "the etiquette of conversation," one is performing an act which might prove all important for one's mental hygiene. In an important sense, conversation liberates the human self from the bondages of practical life.

If we arrive to this point, we need to halt for a moment to make a detour. First, we have to consider the conceptual connection between Oakeshott's categories of conversation and civilisation. After that we need to reconstruct the roots of these very concepts in European intellectual history.

CONVERSATION AND CIVILISATION

In understanding the conceptual link between the two terms one needs to accept a radical conflict between two standards of human behaviour: that of the civilised as opposed to the barbaric one. The distinction between these forms of human experience lies in their approach to the human predicament. The barbaric man is only concerned to solve practical matters, i.e., with matters of survival. On the other hand, the defining feature of a civilised man is that he seeks to find pleasure beside securing the conditions of survival: "A 'civilised' manner of living is one that accepts the unavoidable conditions of human life and makes the best of them." (Oakeshott 2004. 198) This best is nothing more than exchanging "intellectual pleasure," and in Oakeshott's view, conversation is a pleasure of this kind.

Civilisation is interpreted by Oakeshott as the ability to look beyond the contingencies of practical life. It is a state of human self-awareness which allows for a more relaxed attitude towards the basic necessities of human life. While the

man of practice views the contingencies of life through a lens which tests their use-value, the civilised man does not limit his attention to basic life conditions and demands the realisation of non-utilitarian values in human life, too.

If we gather the aspects of being civilised from the earlier – and therefore more outspoken – text, what we find is an idealised portrait of the English country gentleman. The civilised man is a hunter who “participates in the chase merely for the pleasure of the ride: for him it is a hunt without a victim.” (Oakeshott 2004. 187) He is the noble man who does not take things too seriously because he finds them not only boring, but also very cheap and disgusting. The ideal gentleman pursues absolutely useless activities like conversation in order to strengthen himself against the vicissitudes of life – without directly fighting them.

Oakeshott is not guilty of snobbery any more than any other intellectuals, and he wants to see more in civilisation than the habits and *mores* of the historical British aristocracy and gentry. To be more precise, he outlines an ideal of the gentleman which incorporates the ancient Greco-Roman models of this stereotype, along Ciceronian lines. Conversation, originally a luxury of the Greco-Roman country gentleman, is an inclination for leisure, now relocated into the British countryside. In what follows we try to substantiate this historical connection between the British nobleman and his antique foreshadows.

CONVERSATION IN THE EUROPEAN INTELLECTUAL TRADITION

The term *conversatio* comes from the late classical Latin of Seneca (Burke 1993. 92). Its original meaning is not more than intimacy, companionship. The French term *conversation* reserved a lot from this original meaning, as it still signifies social relationships. While the earlier meaning of the term referred to social stratification and structure, today it simply signifies the pleasures of oral communication. Of course, these two strata of the word are interconnected. Human partnership, or society in general, means connection between people, and to “act out” human relationships what is needed is to speak to the other, to address the other. Or in a reversed order: by talking to one another, two partners identify themselves as belonging to the same community, to have something (at least a means of communication, a language, and through it, a culture) in common.

If by way of communicating we create human community, there is no reason to wonder why conversation became so important in the Roman world. In a complex society, speech can define social position and distribute social prestige. By talking to someone, you can temporarily be regarded as belonging to the same social stratum. But in just the same way, your manner of speech can separate you from others. Styles or manners of speaking have been classified in the Roman rhetorical tradition rather dogmatically for a long time. According to the insight of

this convention, public speech was a task of the orator, while private conversation was a due of any adult male (sometimes even of female) citizen. In order to use either of these media, you are required to master your language. To achieve what they wanted, orators were educated in special institutions for public speech. But this was not the privilege of professionals: all citizens were expected to become involved in advocating the ‘art of conversation.’ It became a fashionable topic in Roman society in Cicero’s time – no doubt partly due to the influence of this master speaker, the most popular contemporary orator. He discusses the topic for example in his *On Duties*. According to the classification he provides there, oratory belongs to speakers of public events (to those of the courts and of the popular assemblies), while conversations are best suited to informal social gatherings, and especially to exchanges among friends. Formality characterises the rigid rules of oratory, informality the intimacy and effectiveness of private intercourse. Conversation is defined as the form of communication where we do not follow exact rules while we attend to conventions (“We must also take the greatest care to show courtesy and consideration toward those with whom we converse”). (Cicero 1913. 136. I. xxxviii.) According to Cicero’s bold claim, artful conversation is a kind of Socratic exercise. It “should be easy and not in the least dogmatic; it should have the spice of wit. And the one who engages in conversation should not debar others from participating in it, as if he were entering upon a private monopoly.” (I. xxxvii. 134.)

A talented practitioner of conversation always observes the subject of the conversation, and does not allow “that his conversation betray some defect in his character.” (I. xxxvii. 134.) One should also consider the company participating in the discussion, and take into account how they would receive the words addressed to them. Finally, “there should be a point at which to close it (the conversation) tactfully.” (I. xxxvii. 135.)

These were the guidelines offered by Cicero from his own perspective as a professional orator and an honourable Roman gentleman. But even more than his concrete discussion of conversation in this and other works and letters, it was his figure which inspired later periods of European intellectual history, namely elites in Renaissance Europe to present him as the model conversationalist – and the archetype of a civilised person.

In 16th century humanist Italy, Ciceronianism came to stand for a manner of behaviour which was regarded as representative of the ideal courtier. In the competitive microcosm of Italian city states, where abrupt changes constantly restructured the social elite, new virtues came to be recognised as opposed to earlier versions of court etiquette. New regimes of what came to be called market exchange required more adaptability which on its term required unprecedented sociability – you could earn economic benefits by securing honour for being able to get into contact with ease and elegance with others, taking good care of

your or their social status, but bridging any potential barriers between the two of you. The abrupt rise in the frequency of social intercourse was based upon a new etiquette of social behaviour: on the concept of civilised conversation.

The new ideal was personified by the most acclaimed perfect gentleman of the age, the courtier Baldassare Castiglione. During his eventful life this cultured and polite humanist gathered a treasury of experience as a soldier and diplomat all around Italy and contemporary Europe. He was still able to personally represent the traditional values of the Christian knight, but added new tastes to this role, himself being one of the most educated man of letters of his day, an advocate of the culture and social manners of the ancients. He was the author of a popular advice book, written in dialogue form to instruct fellow courtiers how to achieve worldly success and intellectual-moral wisdom.⁷ One of the most important points he keeps emphasising throughout the discussions of his own protagonists is the art of conversation. Focusing on the recently reinvented ancient art of rhetoric, his point is to show that worldly success requires an openness towards others, which enables one to contact friends and foreigners as well. It was not enough to have a noble birth or to be skilled in the art of war – the courtiers had to confront new challenges, including table manners, courtly behaviour and a capacity to impress men and women through one's linguistic proficiency in altogether different social contexts.

Other popular Italian authors of the age who came to be interested in the art of conversation include Giovanni Della Casa⁸ and Stefano Guazzo.⁹ Taken together with a wave of minor writers, this plethora of authors, as Peter Burke pointed out, signalled the important changes that took place in public manners and styles of speaking and polite writing in Renaissance Italy.

The most important aspect of the development is claimed by social historians like Norbert Elias to be a complex set of norms collected under the term 'civility.' Civility is a concept which is closely bound up with social relations within a political community or a city state. In the small Italian courts and cities, communities expected their members to exercise very strict regimes of behaviour in order to express their conformity to communal values. On the other hand, due to a thriving industry and flourishing long distance commerce, people had the opportunity to get into contact with each other along a much wider interface than earlier. Travellers, merchants, warriors, diplomats and adventurers had to learn how to react to different local expectations. As a result of the new mobility in Europe, communities had to open up, and the rigid structure of social units so characteristic of a feudal system gave way to new expressions of social prestige

⁷ *Il Cortegiano (The Courtier)*, 1528.

⁸ publishing *Galateo* in 1558.

⁹ publishing *Civil conversazione* in 1574.

and status. Products of arts and crafts, and on a more elevated level, of newly established workshops in the fine arts came to be seen as tokens of social prestige and political power. In the newly enriched cities, wealth could not be presented but by the enjoyment of luxury, which brought with it a new tide of products of the fashion industry.

While the mobility of wealth made societies more fluid, new checkpoints were needed to control social order. The way of speaking and orderly behaviour became tests of social belonging as well – in a fully populated urban centre one could show one’s nobility by way of one’s words and gestures much easier than by producing one’s assets. Social mobility itself became accelerated – instead of birth rights you had to prove your merits in spirited public speeches and private discussions in order to be successful. All these components of the “*via moderna*” added up to the birth of new standards of controlling social relations, also expressed by the fresh interest in the art of conversation.

The rebirth of Ciceronian norms of civility in Italy had a long-term impact on 17th century France and later on 18th century Europe, including Britain. Both of these social arenas contributed to a reformulation of the original matrix in a wider European context. The original French concept *civilité*, for example, had an easily discernable aristocratic flavour. The *ancien régime* could for a long time keep its political power, but the social prestige of authors of discourses on conversation and courtesy paved the way for a slow but uncontrollable development of social unrest, transplanting the court maxims of Versailles into the salons of enlightened Paris and later on into countryside academies and debating societies.¹⁰ The French preoccupation with the art of conversation played an important part in the birth of an enlightened philosophy which put sociability on the peak of its hierarchy of values.

This gradual change of the intellectual climate and social stratification within the social elite took at least two centuries in France. It was paralleled by a rather considerable performance on the 18th century British scene as well. While the French kept frequenting their bright salons to tell again and again their little lies, the British attended their dark and smoky clubs and coffee houses, talking politics and reading angrily or greedily their newly founded dirty papers. It was in this context that one has to interpret the effect of Addison and Steele’s fashionable media innovations, called *The Tatler* and *The Spectator*. What these trend-definers achieved was to popularise among the morose and beef-eating British a kind of sociability, *à la mode de Paris*, “the Turn and Polishing of what the French call a Bel Esprit, by which they would express a Genius refined by Conversation, Reflection, and the Reading of the most polite Authors.” (Addison 1711) But no

¹⁰ For a general account of the spread of sociability and conversability in the eighteenth century see: Im Hof 1982.

one did more to transform the morose British gentry into the fashionable and sociable dandy of the 18th century than the young and cultured Anthony Ashley Cooper, the third Earl of Shaftesbury. Impressed partly by the French moralists, partly by the Ciceronian reminiscences of a patriotic late humanism, Shaftesbury was a key factor in smuggling Roman rhetorical culture into the conversable world of the inhabitants of British country cottages, readers of the British novels. Born into a family where the most famous philosopher of the age was his private instructor, inheriting by his birthright also the political pact which gave the final touch to what came to be called the Glorious Revolution, Shaftesbury became the ideal medium to transform the civic discourse of the late humanists into the artful conversability of the Georgian era. As his monographer very aptly sums up the achievement of Shaftesbury's generation, "English Whigs constructed a cultural ideology organised around notions of conversation and politeness in order to legitimate the new political and cultural order which emerged then (in 1688) and survived into the 19th century." (Klein 1994. 155) Shaftesbury himself added the socio-cultural component to this political ideology. Rebelling against the mechanistic philosophy of the previous generation of scientists and philosophers, including his private tutor, Locke, he produced a thick volume of stylish works to put forward the case for a non-scientific form of philosophising, which could preserve the freshness of the spoken word. Shaftesbury's ideal of conversation and politeness drew the contours of the modern concept of the gentleman. He could make culture fashionable among the social and political elites by convincing his compatriots (and much of Europe) that a society based on the flexible rules of polite conversation is much more comfortable than any other alternatives. Conversation is much better than revolutions, although it is as much or even more alert to social injustice. Through the liberal arts a society brings a liberal political order to life, while preserving elementary discipline badly needed to overcome the threat of anarchy so characteristic of 17th century Britain and 18th century France. This, as it stands, is already an educational programme based on idealised Platonism and Ciceronian humanism. In what follows therefore we are going to have a look at the inherent classical liberal educational agenda within the ideal of the early modern concept of civilisation. It is going to lead directly to Oakeshott's conceptualisation of the connections among the concepts of conversation, civilisation and education. But before explaining that, let us check if Oakeshott accepts his rootedness in the humanist tradition.

POLITENESS IN OAKESHOTT'S CONCEPT OF CONVERSATION

In the historical overview we tried to show the continuity of mentality which lead from a Ciceronian concept of conversation to the early modern understanding of politeness. The basic claim was that the Renaissance and post-Renaissance mouthpieces of the art of conversation built their own terminology on the Aristotelian-Ciceronian tradition, as interpreted by the modern commentators. Next we compare this language they used with Oakeshott's own descriptive tools.

Oakeshott's descriptions of the ideal conversation, we saw, have overtones which recall the ideal of the British country gentleman as popularised by Addison and the Earl of Shaftesbury. The noble lord famously compared philosophy to good breeding and the philosopher to a kind of moral aristocrat. Himself an amateur philosopher, writing in the polished manner of a Roman moralist, Shaftesbury in fact embodied his own ideal, uniting philosophical thought and conversational practice in his own personality. His figure is echoed in Oakeshott's account of the amateur and the virtuoso, a concept reshaped in the age of Shaftesbury, derived from the Latin concept of *'virtus'*: "The man of conversation must at least appear to be an amateur. And like piano-playing, conversation is an art which is felt to lack something essential if there is no element of the virtuoso in its practitioners." (Oakeshott 2004. 188) Above we have seen Addison's reference to the *bel esprit*, this concept comes to the surface in Oakeshott's own account as well: "A genius for conversation belongs only to those *bel-ésprits* whose touch is light, whose mind is supple and well-stored..." (Oakeshott 2004. 190) It is also characteristically Rococo-like that in his view the art of conversation "requires more than the inspiration of the Graces; but it requires less than that of the Muses." (Oakeshott 2004. 191) Another concept which he shares with the Enlightenment discourse is sympathy, which he – as the Scottish moral philosophers – finds a defining feature of conversational talk. (Oakeshott 2004. 193) And he goes as far as to admit that conversation is "at once an exercise in politeness and in tactical humility." (Oakeshott 2004. 193–4)

If these terminological coincidences between Oakeshott and the age of Enlightenment are still not convincing, one only needs to recall that Oakeshott presents Michel de Montaigne as his hero of the art of conversation. He calls him the "emblem of this character," instead of the "great talkers of history," including "Dr Johnson, Burke, or Coleridge." (Oakeshott 2004. 193) Now one does not have to argue too long to establish that Montaigne is the conversational philosopher *par excellence*. It is also an undoubted fact that the French essayist represented a link between the ancient moralists and the modern conversants. If he happens to be Oakeshott's hero of the modern art of conversation, it proves that the British philosopher still belongs to the very same intellectual tradition as his French counterpart.

CIVILIZATION AS SELF-FORMATION

Montaigne was not simply a brilliant conversationalist. The birth of modern subjectivity and a reflexive account of the human self are also attributed to him. It is not surprising therefore to realise that Oakeshott's own account of conversation also confronts the problem of the self. Readers today can easily overlook the scale and novelty of Oakeshott's effort to give an account of this theme in his 1959 essay on poetry and conversation. One can feel both his courage to reinvent a language to describe the individual and her relationship to her external environment and to reshape the outmoded and clumsy vocabulary he found to describe the phenomena. But to give a full account of this magisterial effort is beyond the point here. We only need to concentrate on the fact that as opposed to the idealist realism of the young philosopher, Oakeshott on the zenith of his career seems to advocate a nominalist position as far as the stability of a self is concerned. In his narrative the self is taking its form through imagining an array of images, as opposed to the earlier doctrine of a self created by experiencing the outside world through channels (or as he called them, modes) of experience. To have images requires two things: an actor who imagines (this is going to be called the self) and the images imagined (this is going to be called the not self). But Oakeshott's story is more radical than what is suggested by this simple distinction. He questions the existential status of both the self and the not-self. This position is beyond Romantic subjectivism: what he negates is the permanence of the self. As he writes: the self appears as an activity. "It is not a "thing" or a "substance", capable of being active: it is activity." (Oakeshott 1991. 496) It is at this point that references to Ryle's concept of the mind can be made. For what is claimed here is that there is nothing more than the activity of imagining and its results, the images, constituting the self and the not-self, respectively. In other words, there is no self relating to what is outside of it by way of representing it inside itself, i.e., there is no consciousness and its contents. In Oakeshott's universe there are no solid things at all, which could be represented by the images: we only have images, which either get together to form a self, or to form a not-self.

The important thing in this revolutionary description of the self is that it is radically underdetermined by outside mechanisms. It does not exist at all prior to the activity of imagining, which means that the self is created by its own actions. This presents a human personality which is doomed to be free: even its own identity is determined by itself, by its own doings. But if that is the case, and humans are destined to give shape to their selves, it becomes all important how they form themselves.

To be sure, there are different ways of imagining: these are conventional "methodologies" to imagine and to handle one's images. As in his earlier work, Oakeshott mentions practice, science and history among these voices. But in

the later work he adds philosophy and poetry to these. To become a healthy and all-round personality, balance needs to be kept between these different ways of imagining. And perhaps not surprisingly, Oakeshott reintroduces the concept of conversation to pinpoint the equilibrium state among these different mental faculties. Conversation was earlier defined as a non-partisan form of communication among equal and mutually trustworthy partners. This description led him to a more abstract version of the concept of conversation suitable to refer to the required relationship between the different forms of human imagining. To achieve an equilibrium between the voices – and one has to emphasise the Aristotelian language used by Oakeshott when he talks about conversation, including concepts like middle position and the mean between extremes – one indeed needs to become civilised. To be civilised means that one is able to see one’s own activity sceptically, without becoming a relentless advocate of either of one’s own voices. It also means to be able to re-educate oneself so soon as one realises that one follows the wrong track.

But education is not simply an individual affair. Although the main point seems to be an alert self-awareness, there is a social component to it. It is mainly in his writings on what he calls liberal education that Oakeshott finds occasion to sum up his views on the European tradition of education. His term of liberal education no doubt points back to the humanist tradition. But to this, one should add his appreciation of the institution of a university, which is an (unintended?) invention of Christianity. There are two things Oakeshott keeps emphasising in his accounts of university education. One is the fact that a university houses a number of different disciplines none of which can claim superiority over the others. It is a characteristically multidisciplinary system of education where both students and professors can capitalise on the cohabitation of different branches of knowledge, which in many ways converse with one another. That is, the university represents the multiplicity of conventional voices which characterises the way humans imagine. It is in this sense that one is expected to interpret the claim that “Education, properly speaking, is an initiation into the skill and partnership of this conversation in which we learn to recognize the voices, to distinguish the proper occasions of utterance, and in which we acquire the intellectual and moral habits appropriate to conversation.” (Oakeshott 1991. 490) This means that in an important sense the subjects we learn during our university years are less important than to learn how to see. (Oakeshott 2001. 110) It is not the subject matter, but the “manners of the conversation” that we are expected to learn. The basic assumption of the institution is partnership: the university is a “cooperative enterprise,” where “a corporate body of scholars” “live in permanent proximity to one another,” “a place where a tradition of learning is preserved and extended.” (Oakeshott 2001. 107)

But there is another element which makes a university an exceptionally important place for Oakeshott. It provides the freshman as well as the professor

with a relaxed atmosphere where the burden of providing for one's daily needs is removed from one's shoulders. It is an exceptional period in one's life to experience a kind of freedom unparalleled in later life. Basically, it is an "interval." (Oakeshott 2001. 114)

What is more, even though students are expected to dive into certain branches of knowledge and professors to do research on certain themes, their approach to these activities is expected to be non-utilitarian, effectiveness should not count in its evaluation.¹¹ The university provides, therefore, a disinterested and detached atmosphere for its members. Working here one can take an overview of one's research field without the must of doing something definite in the next moment, a pressure which is unavoidable in the rush-hours of one's daily life. Researching and learning at a university means to get and keep acquainted through a long and elaborate learning process – with no direct aim in one's back of mind – with a determined field of study (a discourse itself), without giving up the eagerness to learn about whatever else one happens to meet or hear about on the way. This mode of learning is liberal in the precise sense that one is free to wander around on the wide fields of study without the fear of getting caught in trespassing.

OAKESHOTT'S TWO CONCEPTS OF POETRY

As we could see so far, Oakeshott finds liberty the common denominator in conversation, civilisation and education. All these forms of a combination of imagining and acting provide opportunity for us to liberate ourselves from the unavoidable urgencies of practical life. In fact, freedom is the most important component of what he calls poetry as well. Poetry functions as an alternative in this sense to conversation in the later philosophy of Oakeshott.

Yet the freedom of poetry means different things in his earlier and in his later thought – even though the two descriptions are not wholly independent from one another. In the earlier piece of *An Essay on the Relations of Philosophy, Poetry and Reality* (Oakeshott 2004. 67–115) poetry is contrasted with philosophy. The analysis tries to convince us that while the form of knowledge characteristic of philosophy focuses on the external features of things, and it therefore cannot give a satisfactory description of the nature of reality, for nothing can be really learnt from the outside, poetry, and more generally the mystic intuition which includes religion beside poetry, provides humans with a direct contact to reality. To be sure, the explanation for this difference in the two approaches is of course less than satisfactory in this line of argumentation. But this insufficiency is

¹¹ „... no clear reason – such as usefulness – can be found to justify its parts.” (Oakeshott 2001. 109)

in harmony with the claim itself. After all, one cannot argue in a satisfactory way in a philosophical essay why philosophical argumentation cannot be fully satisfactory in explaining reality. If one could do so, it would be less an evidence but rather a counter-argument against the claim. The interesting point in this text is rather the supposition of the existence of a Reality (with capital R) to be discovered. In the 1959 piece, as we have seen, there does not exist such an outside world independently from the imagining activity. Consequently, the claim about poetry is not so strong there, either. The definite feature of poetry becomes that it grants “a release from the deadlines of doing.” (Oakeshott 1991. 538) Here it is contrasted with practice which appears to be an obstacle for the individual to fulfil its potential, while poetry is a momentary relief, when humans can enjoy the richness of their own images.

In both of these descriptions of poetry Oakeshott starts out from the wisdom of the ancients. He is well aware of the meaning and function of the Greek term *poiesis* (meaning ‘making,’ an activity by which humans can transform the world around them), from which the concept of poetry is derived. But his concept of poetry is less active and more contemplative than its ancient Greek equivalent. Let us see his reasons for this reconfiguration of the content of the activity of poetry.

UTTERANCE AND VOICE IN POETRY

First, an account of a seemingly technical question is needed. Oakeshott invests huge quantities of energy to point out that the object made by poetry is not simply a sign, which would refer to something outside itself. He calls the mechanism followed by humans in using and interpreting signs symbolism. Symbols are objects with a referential function: they denote more than themselves. As opposed to signs, the words of poetry are just images, with their own enjoyment value regardless of any outside references. He calls this autonomy and self-referentiality of the poetic word metaphorical language.

Although the circularity of the meaning of the poetic word can cause some troubles for the listener to comprehend, what is meant by the author is perhaps more easily understandable from another angle. Oakeshott is trying to differentiate his position from that of the expressive theories of poetry. He denies the view that poetry would be the expression of an experience, where the poetic word is a tool, an external sign which stands for an internal feeling, probably directly raised by an outside phenomenon. The sort of expressionist theory he wants to deny claims that having experienced something the poet contemplates her experiences, chooses the adequate words and images in order to present her findings in an artful linguistic form. Instead of admitting the existence of such a

creative procedure, Oakeshott goes for the unity of the poetic experience: nothing exists outside what is given in the poetic word – it stands for itself, it does not need any warrants for its own poetic existence.

Summing up his views of the nature of the poetic word, Oakeshott replaces the traditional analytical tools of content or substance versus form with the following two concepts: utterance (covering all that is said) and voice (covering how it is said). The first he identifies with doctrine, the second with activity. In his view, both in science and in practice the two aspects can easily be distinguished. But this is not the case, he claims, in poetry. Here these two aspects are inseparable and intertwined. Nothing exists outside the poetic image itself, it is closed into itself.

CONTEMPLATION AND DELIGHT IN POETRY

With this claim we are reaching the main emphasis of Oakeshott's description of poetry. Once again we have to stress that his own description has a poetic quality. The most important peculiarity of this type of voice, he claims, is to be seen in its effects: it leads the recipient to contemplation and brings forward a sort of delight in him which is hard to gain from any other sources. This is one of the points where Oakeshott's theory is the most daring. For contemplation in the European tradition usually belonged either to religion or to philosophy. In Plato it is the specific privilege of the philosopher that through contemplation he might reach the ideal form of the Good. But Plato is still clearly not separating the act of philosophising from religious adoration. In Christianity it is the mystic's privilege to contemplate, and this activity might bring the mystic to direct contact with God. As we have seen, the 1925 text discussed poetry in connection with mystic intuition, and contemplation is not too far away from the vocabulary used there. Oakeshott separates the Greek concept of *theoria* from the Latin concept of *contemplatio*, which are etymologically connected. Theory in his early view is kept for philosophy (this is going to be called rationalism in his later writings), while contemplation is a poetic act.

Contemplation remains the aim of poetry for the later Oakeshott as well, even if his general epistemology radically transforms. It is an activity which produces images about which we cannot ask if they are factual or not. When they appear we do not want to ask about their factuality, possibility or probability. These questions would miss the point of these kinds of images. What matters about them is that they cause delight. They do not have any logical connections to other images, no prehistory or afterlife, no causal relationships whatsoever. They are considered all alone, and their value lies in their particular nature.

It is important to add to all these that in his later work, Oakeshott explicitly rejects his earlier claim that through contemplation poetry leads us to a higher reality. There is no higher reality directly available any more. He dissociates himself from those writers for whom “contemplation is the enjoyment of a special and immediate access to ‘reality.’” (Oakeshott 1991. 511) Among these authors he lists beside Plato his earlier favourites, Spinoza and Schopenhauer, who “found in *Kontemplation* a union of the self with *species rerum*.” (Oakeshott 1991. 511) He also presents the reasons for his revulsion. He would wish to avoid “a belief in the pre-eminence of... the categories of ‘truth’ and ‘reality.’” (Oakeshott 1991. 512) In other words, the later Oakeshott becomes in respect of the existence of an external reality quite nominalist, and therefore his concept of contemplation cannot lead him through an epistemological shortcut to reality.

What poetry through contemplation leads to therefore is no more than delight. This is again an ancient concept, as already Horace found one of the most important functions of poetry in *delectare*. But the meaning of the concept seems to be elevated by Oakeshott. There is nothing of the pleasure principle in it, as it would break the magic spell of poetry. But there is nothing moral in it either. “Having an ear ready for the voice of poetry is to be disposed to choose delight rather than pleasure or virtue or knowledge.” (Oakeshott 1991. 540) But then what is this feeling of elevation in connection with delight? Why do we think of poetic imagining as a “visitation” of a sort, why do we associate it with “divine inspiration”? (Oakeshott 1991. 540) Oakeshott’s explanation is rather disenchanting: the superior status of poetic imagining is “testimony only of the unavoidable transience of contemplative activity.” (Oakeshott 1991. 540)

In other words, he is inclined to think of poetic imagining as intervals within the realm of practical imagining, as “moments of contemplative activity,” even if there is no “*vita contemplativa*.” (Oakeshott 1991. 541) That is, poetry is treasured because of the lack of time in human life, the lack of real chances to have free choices. Poetry is nothing more than moments of a “brief enchantment.” (Oakeshott 1991. 540) In the final part of this essay we look at the metaphors Oakeshott relies on to describe this special state of grace.

FRIENDSHIP, LOVE, PLAY AND CHILDHOOD: OAKESHOTT’S METAPHORS OF PRACTICAL POETRY

Oakeshott is best known as a conservative philosopher (of the British kind). One can claim that in the core of his philosophical conservatism we find a dissatisfaction with the time-scale of human life: humans cannot familiarise themselves with the losses caused by the passing time. In other words, there is always an element of the elegiac overtone in the Conservative voice. At the end of this paper I want to

claim that for Oakeshott conversation presents the idyllic moment, while poetry stands for the elegiac in human life.¹²

The literary genre of elegy comes from Greek *elegeiakos*. It means more than what we usually associate with it, a nostalgic, melancholic tone. Elegy as a genre originally meant a literary form of mourning or expressing sorrow for that which is irrecoverably past. The inherent scepticism of Oakeshott's tone suggests that he regards the human condition as one for which the ideal is irrevocably lost. What remains is only remnants of this ideal, and even these have to be gathered from the ashes by those who still have a taste for it. This search for what is lost is itself the poetic activity. And the findings are not too impressive, but only delightful.

First of all, there are the twin relationships between two human beings: love and friendship. The *differentia specifica* of the friendly relationship is that the only merit of the friend is that she "evokes delight," and "(almost) engages contemplative imagination." (Oakeshott 1991. 537) The specificity of love is that it is awakened by the "uniqueness of a self." (Oakeshott 1991. 537) In both cases, we are still in the world of practical imagining, but in both cases, an element of grace is at work: both of these relationships can develop into "whatever it turns out to be." (Oakeshott 1991. 538) These poetic elements of the relationships guarantee that although we have not left the realm of practical activity, they can constitute "a connection between the voices of poetry and practice." (Oakeshott 1991. 538)

The next metaphor for the lost ideal found by poetry is "moral goodness." Oakeshott does not mean by this term a Kantian duty, "virtuous conduct" or "excellence of character." Rather it is an activity "emancipated from place and condition, in which each engagement is independent of what went before and of what may come after." (Oakeshott 1991. 538) Through this description moral goodness is again associated with contemplation and delight, ways of imagining which do not deal with precedents and causes, and which liberate the mind from the existential burden of practice.

The themes of friendship, love and moral goodness represent humans at their best: they are all forms of human flourishing or excellences. But they are indeed rare moments in one's life and not all of us are fortunate enough to share all these images. However, there is a recurring theme in Oakeshott's philosophy of conversation and poetry which is more general and concerns every human being. It is a definite period of one's life: childhood and its most characteristic activity: play.

¹² Here I am referring to the concepts of idyll and elegy used by Schiller in his *On Naive and Sentimental Poetry*: "Either nature and the ideal are an object of sadness if the first is treated as lost and the second as unattained. Or both are an object of joy represented as actual. The first yields the elegy in the narrower sense, and the second the idyll." 'On Naive and Sentimental Poetry,' (Nisbet 1985. 200)

Playfulness is discussed in the context of conversation.¹³ Whatever humans do or say to each other, they are expected to do it less than vehemently – passion and seriousness is a part of scientific and practical enterprises but they have nothing to do with conversation. Participants in it take each other rather like playfellows, who owe one another loyalty and affection regardless of the position they defend in the conversation. But an engagement in the play still requires some sort of seriousness from a good player. Conversation, therefore, unfolds in a tension between playfulness and seriousness. To be playful in a conversation means to learn to recognise oneself as one voice among many. In the end, nothing should be taken too seriously, and the self is perhaps the most important thing which should be dealt with playfully. But the rules of the game are all very serious, and following them is a requirement of fair play.

The play element turns out to be vital for culture in general – this is an insight made popular in Oakeshott’s days by Johann Huizinga, who published his work *Homo ludens* (1938) just before World War II. Huizinga’s point was to show that the anthropological basis of culture is to be found in play, and that there is no high culture and developed civilisation where play does not have a role. Consequently, the Nazi ideology which waged war against play was a serious threat to civilisation. Oakeshott shared Huizinga’s concern and extended it to any forms of what he called rationalist politics, i.e., to any totalitarian regimes which wanted to reformulate human nature. Imperfections were necessarily parts of human life, Oakeshott claimed, and playfulness helps humans to take up the idea of it. Similarly, if human life is necessarily a life of losses, humans can only survive if they are able to forget themselves – and play is a form to do so without losing one’s dignity and personal identity.

The best conversationalists and players are, of course, the children. By elevating children on top of his value hierarchy, Oakeshott drifts to the fringe of the abyss of outdated romanticism. But his taste saves him from overstating his case. Childhood is not presented by him as idyllic but as a lost paradise, the recollection of which is full of pains but which still preserves a poetic character for us all: “Everybody’s young days are a dream, a delightful insanity, a miraculous confusion of poetry and practical activity.” (Oakeshott 1991. 539) It is not so much the enjoyments, as the imperfections of childhood which make it a memorable period of one’s life. Linguistic competence is still far from perfect at this age, which helps to save the poetic (i.e., metaphoric) character of language and the delight of utterance. The language of the child is still poetic, because it is conversable – children are good at taking part in conversation, having an ear to hear the melody of words rather than their strict meanings. They do not take things too seriously; even education is a playful matter for them. It is therefore perfectly adequate, and this is the last

¹³ There is a separate essay on Work and Play (Oakeshott 2004. 303–314)

word by Oakeshott on conversation and poetry, to take their attitude as poetic and conversable – even if its most evident manifestation is truancy, without much utility: “poetry is a sort of truancy, a dream within the dream of life, a wild flower planted among our wheat.” (Oakeshott 1991. 541)

Catholic Philosophy. MacIntyre, Catholicism and the University¹⁴

MACINTYRE, CATHOLICISM AND THE DEBATE ABOUT THE HUMANITIES

Universities of the Western tradition used to have a rather particular place in the societies which they served. They tended to function not only as the reservoir of the knowledge of the given community, but they were responsible for the education of the next generation of the cultural, political and economic elite of the country. What is more, they still preserve something of the sanctity of the medieval institutions, in the sense that they represent all the higher aspirations of the people, as they are expressed in their most ambitious endeavours of rational enquiry into the secrets of nature and the solemn, national, social, cultural or religious memories of the past – even if not really taking care any more of their original mission which was most importantly the practice of *scientia sacra*, theology, explaining the teachings of God.

In a recent volume, the intellectual hero of this essay, the contemporary Scottish born Catholic philosopher, Alasdair MacIntyre, emeritus professor of philosophy of Notre Dame University tried to recapture the original mission of what he calls the Catholic Philosophical tradition, and the mission of the Catholic University in the present world (and in the near future). (MacIntyre 2009) This essay tackles the problem of the book from the point of view of a recent debate about the use of the humanities. A 2011 issue of Oxford University's home journal, *Oxford Today* focused on the challenges confronting the teaching and researching of the humanities in an age of economic crisis.¹⁵ As an Oxford alumnus myself, I got quite interested in this rather brave move. After all, Oxford is one of the oldest universities of the world, and its strength lies in the traditional disciplines of classical humanistic education. It surely is not at all by chance that they decided to take the lead in the global campaign to re-think the role of the humanities in today's competition-driven sphere of higher education. The unhesitatingly positive attitude of this ancient institution is easily discernable in their long-term investment of building a new architectural landmark in Oxford, a whole academic quarter to serve the teaching, studying and researching of the humanities, which

¹⁴ An earlier form of this essay was presented at the Catholic University of Eichstätt, in Germany, in 2012.

¹⁵ Whither the Humanities? Uncovering a global crisis in our midst. *Oxford Today*, Michaelmas Term 2011., Volume 24 No 1.

is called Radcliffe Observatory Quarter.¹⁶ As for the arguments in defence of the humanities *Oxford Today* presented the widely known liberal philosopher, Martha Nussbaum, as well as an Oxford Shakespeare scholar, both investigating the changing role of the humanities in the time of the global crisis, and an article on the relationship between the sciences and the humanities.¹⁷

It is in the context of this debate about the social usefulness of the humanities that I would like to discuss MacIntyre's ideas about the particular mission of the Catholic Universities. For I think that his main agenda should be addressed in the context of present-day public debates about higher education, and not simply as an isolated issue, interesting only for a tiny minority of the Catholic public. And this contextualisation is already a point which this paper is meant to put forward and defend: that the mission of the Catholic Universities should be understood today in the more general context of the mission of the humanities on the higher educational level in the present crisis-stricken world.

The claim of the present paper is this: although MacIntyre himself seems to focus on the relationship between philosophy and Catholic Universities, his real stake is in the social role of the humanities. This is easy to realise if you consider that the humanities are certainly (historically and theoretically, too) based on philosophy, and the faculties where these subjects are traditionally studied are called faculties of liberal arts, or faculties of philosophy. Certainly the German term *Geisteswissenschaften* should also be referred to here, in the sense attributed to the term *Geist* by Classical German Philosophy, and Hegel in particular. As soon as we realise that we talk about the liberal arts or humanities when we refer to philosophy, we shall not commit the mistake to concentrate on the workings of reason on its own, and it will allow us to make sense of reflections on the general human condition, enlightened in its wide variety of shades, by the different disciplines within the humanities, as made possible by the European tradition of philosophy. We can only hope to deepen the usually shallow discussions of the humanities by stressing its roots in philosophy and even more by the reference to its birth in the curriculum of the liberal arts of the medieval Christian university.

Let me therefore start out with a discussion of what MacIntyre has to say about the medieval Christian university – mentioning also his account of two of the great founding fathers of it, Augustine and Aquinas. After that I shall focus on his account of the birth of modern philosophy in early modern Europe and the striking silence of Catholic philosophy in those days. Finally, I shall reflect

¹⁶ For details, see *Oxford Today*, 26–27.

¹⁷ Not for Profit, Philosopher Martha Nussbaum maps a global crisis of the humanities, in conversation with Richard Lofthouse, *Oxford Today*, 28–29. Finding Public Value. Shakespeare Scholar Jonathon Bate asks random academics to justify public funding of the humanities research amid a recession, *Oxford Today*, 30–31. Fearful Asymmetry. Neuroscientist Colin Blakemore reconsiders the role of the universities, *Oxford Today*, 32–33.

upon his summary of the main trends of contemporary philosophy (mainly but not exclusively Catholic), and his vision for the future of the Catholic University. I hope that the conclusion will be clear by that time, but I shall summarise the points I wanted to make at the end.

But before all, let us make a further conceptual distinction.

CATHOLICISM AND PHILOSOPHY

This distinction concerns the question how to make sense of the relationship between Catholicism and Philosophy. MacIntyre uses the notion of Catholic Philosophy (a term he introduces already in the subtitle of his book) as if it was an unproblematic concept, while I find that notion very problematic, the more so in modernity and postmodernity. For I do not think that it is (still) possible to isolate a branch of philosophy, serving Catholic theology (as *ancilla theologiae*¹⁸), or at least framed by theology, entitled Catholic philosophy. What I would prefer to talk about is a way of philosophising informed by the Catholic intellectual tradition.¹⁹ This latter would not be reserved to address (potential) believers of Catholicism, on the contrary. Its aim is to address a much wider audience, the philosophically informed general public.

To explain the distinction let me refer to the case of the 20th century Hungarian poet, János Pilinszky. He was usually described as a Catholic poet, but when asked about this category he – referring back to Mauriac – preferred to call himself poet and Catholic. This, I deem, is an important distinction. For what it shows is that poetry cannot be divided into Catholic and non-Catholic branches, but only to good or bad, valuable or less valuable poetry. In other words, one should accept that poetry is an autonomous sphere of enquiry or mode of discourse, which does not allow us to project on it directly our theological or common sense distinctions. One could compare it to attaching political labels to the works of artists or scholars even if they do not identify themselves with any political powers or systems of value.

¹⁸ As it seems to me, MacIntyre tries to emphasise two contradictory things at the same time. First, that philosophy is an autonomous enquiry, with its own terminology and frame of mind. And second, that the starting point and the end point of philosophy is (and should be) determined by theology in the Catholic philosophical tradition. I do not think that this second point could be upheld without contradicting the first one. As far as I can see, the point he wants to make is that a theological critique can only be used to keep the philosophical discussion within the framework of the orthodoxy even in case of the Catholic philosophical tradition.

¹⁹ I am grateful to John O'Callaghan from Notre Dame University, for the distinction between Catholic philosophy and a Catholic way of philosophising, in his contribution at a conference organised by the present author at Pázmány Péter Catholic University in 2014.

The same might be true about philosophy as well, although here one can argue that earlier there existed an official “Catholic philosophy,” supported by the authority of the Church. What is more, one can try to refer to a logical deduction, according to which if there is a Catholic University, and philosophy is taught there, it could hardly be else but Catholic philosophy. However, today we do not have an explicit university office for censorship over philosophy, and after all, if philosophy practiced at a Catholic University were *per definitionem* Catholic, to name it Catholic would be hardly reasonable. In this respect it is remarkable that John Paul II’s significant encyclical, *Fides et ratio*, to which we shall return later, does not use the term Catholic philosophy, and it uses only once the term Catholic philosophers (§59). *Ex corde Ecclesiae* does not use either of these terms.

So far it seems that I disagree with Professor MacIntyre. From the viewpoint of this essay philosophy informed by the Catholic intellectual tradition should be as open to non-Catholic contexts as any other type, without taking the degree of its loyalty to the official doctrine of Catholicism into account. In this way I would like to preserve the trust that a philosophy informed by Catholic faith is able to communicate its messages to undefined audiences, regardless of their background *Weltanschauung* or primary basic assumptions. However, if we allow MacIntyre’s proviso one can hardly expect this sort of open access: a discussion between philosophies supported by antagonistic *Weltanschauungen* is hard to imagine. The chance of mutual understanding is lost as soon as we try to stipulate an external standard according to which to judge the contending parties. The aforementioned autonomy of contemporary philosophy does exclude this option. Therefore, in what follows I shall refer to philosophies informed by the Catholic intellectual tradition rather than talking about Catholic philosophy as such. After all, the concept of a Catholic philosophical tradition is rather vague, ill-defined and in fact counter-productive as well. We can certainly talk about modern and postmodern philosophy from a Catholic point of view, we can also identify those trends in it which were inspired by Catholicism, but it is rather debatable to see an autonomous, identifiable Catholic philosophical tradition in modernity.

THE CATHOLIC PHILOSOPHICAL TRADITION

MacIntyre combines the construction of a theoretical stance with a historical narrative in his recapturing of what he calls the Catholic Philosophical Tradition. In the first part of the book (Chapters 1 to 4), he gives very short statements of what he means by terms like God, philosophy and university. It is rather telling that in the first three chapters he does not refer to any items of secondary literature: he

takes his point as if it was common sense knowledge, and this might make the impression that what he suggests is undisputed. Also, the summary form makes readers believe that these terms are comparatively easily definable, and that his job here is not an analysis or interpretation but rather the creation of a factual narrative. He claims, for example, to use the term God in a historically correct form, “as its Hebrew, Greek, or Arabic equivalents were used by Abraham, by Isaiah, and by Job, by John, and Paul, and by Muhammad.” (MacIntyre 2009. 5) About the sense in which he uses philosophy, he refers to existential questions asked by philosophically unsophisticated people, collectively moved by their culture’s “rituals, myths, and poetic narratives.” This common sense knowledge is claimed to be lost in the moment when questions are posed by the philosopher: “Philosophy is in the offing for the first time when someone asks whether something hitherto commonly and unquestioningly taken to be a religious truth is in fact true.” (MacIntyre 2009. 9) So in this rather simplistic story (one should keep in mind that the oral version of it was presented to first year BA students of philosophy by MacIntyre) philosophy is born in the moment when human intellect questions the teaching of God. However, already in the earlier chapter on God he himself admitted the philosophical difficulties in the traditional theistic concept of God, including seeming contradictions between the almighty and the existence of evil, the independence or autonomy of finite beings, and the problems of speaking meaningfully about God. And with this admission of internal conceptual tensions within the theistic concept of God MacIntyre himself points out the place where philosophy will (and should) enter the realm of religious belief. With the same conceptual conflicts he also points out the logical place for the institution called university: it is originally there to encourage answers “to questions that are central to the projects of theistic philosophical enquiry, questions about the relationships of philosophy both to theology and to the whole range of secular academic disciplines.” (MacIntyre 2009. 31)

In his view then, universities are by their very nature institutions created to house philosophical disputes. And yet the first hero of his recapitulation of the Catholic tradition, Augustine did not belong to this institutional framework. Still, by using ancient philosophy to address theological issues, he played an exemplary role for much later university professors. The fact that he plays such a crucial role at the beginning of the story is the more astonishing, if we recall MacIntyre’s devoted Thomism. But at least it does explain why he classifies Aquinas more like a philosopher, belonging to the philosophically tuned world of the university (i.e., the Sorbonne), while Augustine for MacIntyre still remains a theologian-bishop even if he is taken to deal with philosophy in a very genuine way. Anyone who has ever taught at a Catholic university can understand the distinction between a professor and a bishop, and this is the difference between the two founding fathers in MacIntyre’s story. On the other hand, a distinction

between original thinkers and mere university professors is also recognisable, which makes Augustine's role more understandable.

To be sure, there is nothing anti-establishment in MacIntyre's whole approach. On the contrary, while taking care to emphasise the autonomy of philosophical enquiry, he tries to reconnect it to theology in a way which is rather radical in the sense that it absolutely disregards the inner logic (or in another paradigm, the taboo) of philosophical enquiry in modernity. But we shall return to that point later. For the moment it is enough to say that in the part of the book entitled *Prologues to the Catholic Philosophical Tradition* he has individual chapters on Augustine, Boethius, the Islamic and Jewish interlude, and to what he calls the genesis of the Catholic philosophical tradition. This latter chapter is rather interesting. For when he distinguishes what he calls "the Latin West" from the Byzantine and the Islamic East, he emphasises "a need for and the legitimacy of genuinely secular institutions," and "the existence of areas of human activity and enquiry in which the authoritative standards are independent of the authority either of the church or of secular rulers." (MacIntyre 2009. 62) But then, almost immediately, he adds that this is a "distinctive theistic conception of the autonomy of secular institutions." (MacIntyre 2009. 62) By that he seems to imply that although the new institution established new, independent disciplines, all of them had a common reference, in the sense that all of them were aware of the fact that all of them investigated the same God-created universe, and this way all of them, that is, all faculties and disciplines of all the newly born universities contributed to the same (theologically defined) project of making sense of the universe of which the first thing to know was that it had been created by God. To ensure this common frame of reference MacIntyre claims the medieval Christian university has relied on the Thomistic (as opposed to the Averroist) notion of truth, which he takes to provide one and the same standard for each discipline, this way harmonising their otherwise often rather different research findings. By this solution they became "scenes of intellectual conflict, places where the fundamental issues that divided and defined the age were articulated" (MacIntyre 2009. 65) in institutionalised – i.e., controlled – forms. The dialogical nature of the interdisciplinary communication was secured by institutional means (i.e., questions, debates, etc.). The authoritative voice of theology was also safeguarded by institutional means: it was regarded as the authoritative science above the others. 12th century curriculum was structured with theology on its top, and below that the seven liberal arts and the mechanical or useful arts. In the 13th century the University of Paris organised its curriculum in the following way: "theology was the hegemonic discipline and all seven liberal arts – grammar, rhetoric, logic, arithmetic, music, geometry, and astronomy – were taught, as were law and medicine." (MacIntyre 2009. 65) And – as MacIntyre emphasises – this unequal relationship between theology and all the other disciplines is simply

reiterating Augustine's own concept, who in his *Retractations* replaced astronomy with philosophy, this way stressing that its study is "a necessary preliminary to theological enquiry." (MacIntyre 2009. 30)²⁰

Aquinas, originally Tomasso di Aquino, who taught at the University of Paris from 1256, only made this picture a bit more complex by adding to it those writings by Aristotle that had been found by then and were known to him. In MacIntyre's reading, Aquinas used Aristotle to form philosophy into "an independent form of enquiry in a way and to a degree that Augustine never did." (MacIntyre 2009. 76) This claim is the more thought-provoking, if we keep in mind MacIntyre's adherence to the idea that (Catholic) philosophy needs external theological barriers. But there is no doubt anywhere in the whole book that the Catholic philosophical tradition is and should remain anchored in the oeuvre of Aquinas. This is not only proven by the fact that a whole part of the book is addressed to him (Aquinas and after) but also by the explicit statement at the end of the book that Catholic philosophy needs to keep the Thomistic position at least in the following two substantial respects: as far as the understanding of truth is concerned, and in relation to the starting point and the final destination of philosophical enquiry. In his vision the new (or rather reborn) Catholic philosophy "would be a Thomistic account in its overall understanding of truth and of our relationship to God as both first and final cause." (MacIntyre 2009. 178) To soften this strong claim he adds that Catholic philosophy needs to integrate some other representatives of the tradition.

Why does MacIntyre think Aquinas to be so seminal for the Catholic philosophical project? He has a rather longish chapter on Aquinas's metaphysics (including his views on our knowledge of God), another one on his practical philosophy, and a separate chapter on the relationship of his teaching to the mission of the medieval Christian university. Although the philosophical analysis is also full of nice details, let us focus here for the sake of brevity on this last question.

MacIntyre takes special note of the fact that in Aquinas's lifetime the University of Paris underwent a major structural change in its curriculum. What he calls "the older liberal arts" were "partially replaced by and partially integrated into a program of philosophical study." There is no need to emphasise how far this was Aristotelian philosophy in its nature. Although he refers to the different branches of philosophy embarking on their own independent career (logic, physics, ethics, metaphysics), MacIntyre also points out that the "arts curriculum" kept its unity – a point which is of major importance for our present purposes. For indeed it shows that the transformation of the liberal arts curriculum into arts curriculum with philosophy in its centre does not mean a devaluation of the original programme

²⁰ In Augustine's earlier *Soliloquies* still astronomy played the role philosophy took later.

itself in the university's overall mission. Although MacIntyre once again stresses that this part of the university studies were taken as preparatory to theological studies, he also admits that a number of students by the age of Aquinas never passed to that phase, but rather turned towards the study of law or medicine, disciplines, which started to take on an independent status, although they were still rooted in the liberal arts curriculum in many ways.

MacIntyre has a further point to make. He also describes Aquinas' account of the ideal form of university studies. In his ordering the first phase is taken by grammar and logic – followed by mathematics and the natural sciences. It is only after that – when students are elder, having more experience of life and the kind of maturity “to be adequately reflective about one's passions” (MacIntyre 2009. 41) – that they are to be introduced to the study of social life – to politics and ethics in an Aristotelian spirit. (MacIntyre 2009. 94) It is only in the last stage, that students are initiated into the holy sciences of theology and metaphysics, for they require, as MacIntyre describes them, “peculiar strength of intellect.”²¹

One needs to make an observation here about this description of Aquinas' vision of the ideal university. More than once, MacIntyre criticises present day Western (mostly American) higher education, for its disintegration into isolated disciplines, and for losing sight of the main existential questions of human life, which it would be the mission of the universities to reflect upon. In his view, Aquinas' own vision is much stronger in this respect: “from Aquinas' view the point and purpose of a university education is to teach students... that their studies are or should be designed to direct them toward the achievement of their final end as human beings” (MacIntyre 2009. 194), and “the ordering of the curriculum has to be an ordering to that final end.” (MacIntyre 2009. 195)

It is here that we have to repose for a moment – for indeed this point is a very strong one. MacIntyre's choice of Aquinas as the hero in academic matters is indeed based on the insight that, in a way, Aquinas is a spokesperson for the same sort of humanistic education that will be propagated after the humanist revival of classical antiquity in the 16th century. In this sense he is presented here almost as a proto-humanist thinker, when he claims that the university is there for students to lead them to a point where they can make sense of their lives in a cosmic, or universal perspective. Or, to put this statement the other way round, the humanists are not introducing anything new in their moral teaching in comparison with Aquinas' ideal model, which has been greatly influenced by Classical authors, among them Aristotle and Augustine, anyhow. It is important to make this point emphatically, before we embark on the troubled waters of modern-day (or, as they are called secular) higher education.

²¹ This characterisation of the ideal order of university studies is directly based in MacIntyre on Aquinas's *Commentary on the Nicomachean Ethics*, VI, lect. VII, 1209–1211.

Two further remarks are in place here. First, I do not think that this synthetic vision of the ideal order of the curriculum necessarily requires the sort of subordination of inquiries to the theological doctrine that is required by MacIntyre's Aquinas. He claims that a university which is not Godless, would "presuppose an underlying unity to the universe and therefore an underlying unity to the enquiries of each discipline into the various aspects of the natural and the social." He adds: "Over and above the questions posed in each of these distinct disciplinary enquiries... there would be questions about what bearing each of them has on the others." And philosophy should be a mediator in this externally enforced unification: "it would be a central task of philosophy in such a university to enquire into the nature of the relationship between theology and the secular disciplines." (MacIntyre 2009. 17)

Although not substantially different (*Ex Corde Ecclesiae* finds the same human-existential aim at the end of university studies, which it calls a "kind of universal humanism"), in this respect I would rather go with John Paul II's formulation of the mission of the Catholic University. Although he too claims that the Catholic University should unite two seemingly opposing functions: the "search for truth" and "the certainty of already knowing the fount of truth," he underlines the freedom of enquiry pointing out that no discipline should care about anything but the truth according to their professional standards, because our faith teaches us directly that if they succeed to find that truth, it cannot but reinforce our basic religious convictions, which are after all based on truth as such: "It is the honour and responsibility of a Catholic University to consecrate itself without reserve to the cause of truth" as "truth is (its) real ally." If we see it any other way, i.e., if we introduce any external standards to be taken into account by particular scientific enquiries, it would be a sign of the weakness of our belief in the universal truth of the doctrines of our religion. Which does not mean that the papal encyclical would not go for an integration of the sciences, on the contrary: "It is necessary to work towards a higher synthesis of knowledge."²² But again, against MacIntyre's own, radical formulation, the way philosophy is mentioned in the Vatican document sounds less frustrating to the (post)modern ear: "Aided by the specific contributions of philosophy and theology, university scholars will be engaged in a constant effort to determine the relative place and meaning of each of the various disciplines within the context of a vision of the human person and the world that is enlightened by the Gospel, and therefore by a faith in Christ, the Logos, as the centre of creation and of human history." But again, John Paul II too highlights that the Catholic identity of the institution

²² This is a quote from an earlier announcement on the topic by John Paul II (John Paul II 1989. 1219), itself based on the document of the Second Vatican council, and on Cardinal Newman's insight regarding the relationship of sciences.

means that teachers and researchers should respect, and Catholic teachers and researchers should be faithful to “Catholic doctrine and morals in their research and teaching.” This opposition of academic freedom and religious piety is only to be reconciled in the context of the obviously and self-consciously paradoxical preliminary assumption that at a Catholic institution the free inquiry of truth lives peacefully together with “the certainty of already knowing the fount of truth.”

Another remark concerns MacIntyre’s positive reference to the higher educational system and curriculum of the Eastern European Countries overtaken by Communist totalitarianism. His claim that “theoretical atheism” in these regimes is “more congenial than the practical atheism of contemporary American universities,” may not simply hurt the dignity of those who suffered under these oppressing regimes, but is simply factually not correct. For indeed there were no theological faculties that could work in a communist university, as opposed to those faculties, departments and chairs of Marxist ideology which worked hard to do everything in their power to confine religion within civil life. And even the claim of a fruitful unifying approach is outright false. The only task of Marxist ideology was to threaten independent inquiry and to replace it with lists of doctrines which could hardly count as science in the proper sense of the word. If this format is congenial to anything, it is congenial to that form of an oppressing Christian institution, which was realised in the early modern regime called dogmatic Scholasticism and the Inquisition, which he mentions only very superficially, but with the due scorn it rightly earned, calling them “intellectually irrelevant.”²³

CATHOLIC AND MODERN PHILOSOPHY

With this theme we have already reached our second point: this is about MacIntyre’s investigation into the causes why the Catholic tradition became irrelevant in the age of early modern philosophy. According to his explanation it did not find the adequate intellectual resources to answer the challenges of early modern new science and Cartesian philosophy. In the part of the book entitled *The Threshold of Modern Philosophy* MacIntyre gives a fine description of the birth or rebirth of Scepticism in early modern Europe and then describes the logic of the appearance of the epistemologically sceptical Catholic intellectual movement of Pascal and Arnauld. In fact, he adds to these two chapters Chapter 15 as well, which already belongs to the part entitled *Modernity*, but which I would rather regard as belonging to an earlier period of Catholic silence, about which MacIntyre admits

²³ This is not to say that there were no charismatic professors and schools within the Communist educational system, but only to say that they existed contrary to, and most of the time not by the support of the original intentions of these institutions.

that no well-known representatives of the Enlightenment, Classical German or Romantic philosophy actually belonged to the Catholic tradition. All these chapters are only preparatory steps to approach the second important author of the story: John Henry Newman, whose *Idea of the University* is certainly an important part of the intellectual history of the Catholic University. (Newman 1996) That does not mean however, that there would not be anything of interest for us here. Again, for brevity's sake, let us take that aspect of it which seems to be rather relevant. And this is MacIntyre's lack of interest in Pascal's Christian mysticism. He appears on the scene in a chapter together with Descartes and Arnauld, and the other two overcome him even there: they seem to be more relevant to the story than Pascal himself. MacIntyre deals with the wager's dilemma, but does not accept it as a philosophically strong line of argument, claiming that Pascal tries to convince the unbeliever about the rationality of conversion, but this is pointless, because there is no chance for conversion without God's grace. So he has more to say about the Cartesian Arnauld than about Pascal himself. And what he has to say about Arnauld is not really supportive at all, either. He takes him – and Jansenist thought in general – as hostile to philosophy – which is perhaps a very strong exaggeration. More importantly, he takes the Jansenists to have a wrong – namely dualist – idea of human nature, which seems to be a more convincing criticism, but that could have been claimed perhaps about Augustine himself. On the whole, MacIntyre's anti-Jansenist assumptions are based on the supposition, that this view of human nature is not reconcilable with Aquinas, and this means that it is not really worthwhile to study.

This might be a choice of philosophical taste or inclination. However, it is an unmistakable sign that MacIntyre is in a way deaf and blind towards the mystical tradition of Christian thought. This might be explained by the fact that he is working in an alien philosophical environment where the analytical method has taken the lead, and Aquinas's thought is better equipped to fight this sort of philosophising than the conceptually less strictly defined conceptual language of Pascal, whose whole style of philosophy might seem for MacIntyre too open to the attack of the subjectivist-emotivist and relativist anti-Christian modern forms of thinking. In this respect his idea of Catholic philosophy proves again to be rather radical, as it definitely focuses on the Thomistic agenda, and disregards most other thinkers of the Christian intellectual tradition.

And the same is true with slight modifications about his relationship to Newman and his whole concept of the Catholic university. He has only six pages about Newman, perhaps the most important single protagonist in the story of the modern Catholic understanding of the mission of the Catholic university. MacIntyre refers to Newman's thoughts about what he calls "Philosophical or Liberal Knowledge" – what we would today call the humanities. Certainly, Newman's idea that university education is not simply about getting acquainted with one

particular profession, but a general formation of the intellect, is sympathetic to MacIntyre, who, as we saw, is in favour of such a generalist conception of university education as well.

What is more interesting for us here, however, is that again he points out the anti-Thomistic trend in Newman's thought. Though this time I agree with him in his criticism of Newman – even if I do not think that on the whole MacIntyre is fair with Newman. The criticism mentioned concerns the moral aspect of liberal learning. First, let us see how MacIntyre describes the positive aspect of Newmanian university education on the student's moral character: "The aim of a university education is not to fit students for this or that particular profession or career... It is to transform their minds (this expression by the way I find a bit rude, F. H.), so that the student becomes a different kind of individual, one able to engage fruitfully in conversation and debate, one who has a capacity for exercising judgment... This is the capacity that Aquinas takes to be the expression of the virtue of prudence." (MacIntyre 2009. 147) So far MacIntyre agrees fully with Newman, and we can be very happy about it, because this seems to be a very convincing picture of the aims of education at a Catholic institution.

However, here Newman and Aquinas seem to depart in MacIntyre's story. And this time I would follow MacIntyre. He claims that Newman is not as certain as Aquinas might have been that a university education of this universalist kind would definitely lead to better moral character. As MacIntyre puts the case: "in Discourse 7 (of *The Idea of the University*) Newman's view of a university education, even if successful, not only may but often does result not in fostering good moral character, but in a kind of simulacrum of morality." (MacIntyre 2009. 148) The point of this description of a moral distortion coming with liberal education must have been a criticism of bourgeois pretentiousness. It is a serious criticism, but – as I read MacIntyre – here it targets 20th century intellectuals (both artists and scholars), who were proud of a fine taste but proved morally unreliable and distasteful.²⁴ This is the more important, because if this criticism remains unanswered it can in fact be a counter-argument against the main line defended here, i.e., that the humanities are really valuable for contemporary democracies just because they help to form a mind which might be able to choose not only in favour of his or her own interest, but also in favour of the common good. Now Newman seems to separate moral taste from aesthetic judgement radically in MacIntyre's story. One he identifies with Aristotelian phronesis, the other is a kind of snobbish simulacrum of morality. According to MacIntyre "Newman identifies Shaftesbury as a moral philosopher who had provided just such a disguise by assimilating moral judgments to judgments of taste." (MacIntyre 2009. 148) He keeps emphasising the points where Newman differentiates between

²⁴ See Czeslaw Milosz: *The Captive Mind* (1953)

the moral and the aesthetic, like when he says that aesthetic judgements are not necessarily concerned with humans, and with the person himself, as opposed to moral judgments. Or when he says that moral judgement has an external standard (i.e., God), which is not the case in the judgement of beauty. And finally, when he says that aesthetic misjudgements carry no sanction with themselves, while moral miscalculations always do so. In MacIntyre's interpretations all these discrepancies between one's moral and aesthetic judgements should be dealt with by way of concentrating on truth in one's life project. This solution is typically Thomistic and explains why there are disagreements between MacIntyre's own and Newman's idea of a university.

To tell the truth, however, I think that Newman has more to say about the social relevance of what he calls liberal education, than what MacIntyre attributes to him, and where they disagree, there I go with Newman, as opposed to the Thomist-intellectualist persuasion of MacIntyre. I have at least the following two claims: that Newman is right to be more optimistic about the social relevance of a liberal education, even if sometimes it educates students the wrong way and that he has a point where he argues that the tradition of the gentleman is very much in harmony with the Christian humanist tradition, as far as it states that virtuous character, fine taste and right reason do not oppose each other.

To prove the first claim let me quote from Discourse VII, where Newman says: "the training of the intellect, which is best for the individual himself, best enables him to discharge his duties to society... If then a practical end must be assigned to a University course, I say it is that of training good members of society. Its art is the art of social life, and its end is fitness for the world. ... it aims at raising the intellectual tone of society, at cultivating the public mind, at purifying the national taste..." (Newman 1996. 125) What is this assertion if not a firm conviction that the way forward for a developed and civilised society is via educating the minds of its youth in the liberal arts?

As for the second claim, the point I want to make is this: Newman does not turn towards a pure intellectualist position, after the severe criticism of the elegant arts of Shaftesbury. On the contrary. It is in contrast to the shallow, because religionless taste of the Lord that he outlines his own concept of the liberally educated gentleman. This figure is a late inheritor of the medieval Christian knight, and he is the exemplar of how a liberal education can work the right way, if not separated from a religious interest in the human condition. Newman's famous description which presents the gentleman as one whose taste is not only aesthetic, but has a social and what is more an everlasting religious component to it, is not a confrontation with Shaftesbury's ideal of the gentleman – it is an elaboration on that very notion, whereby it makes the Shaftesburian gentlemanly ideal the more compelling. And in fact it is a description which refers back to ancient virtue ethics just as much as to Christian concepts of charity, compassion and solidarity.

That is why it speaks about a long-sighted prudence and refers to good sense as well – Newman has in mind the ancient sage here. And it is a virtuosity which can be obtained by anyone, believers and unbelievers alike, who may “hold a religion too, in his own way, even when he is not a Christian.”(Newman 1996. 147)

If one takes these two points seriously, Newman’s model does not seem so outmoded. In fact, one can even feel to be convinced that the mission of Catholic education can prove to be really universal in the Newmanian paradigm, without becoming partisan or discriminative. The special appeal of Newman’s argument is that it offers a kind of holistic educational programme for whoever (i.e., believer or non-believer) trust it as far as becoming a student of the ancient institution.

CATHOLIC THOUGHT TODAY ACCORDING TO MACINTYRE

Finally, let us see what MacIntyre has to say about 20th century developments of the Catholic intellectual tradition. The last part of his book deals with the Vatican documents of *Aeterni Patris* and *Fides et Ratio*, in order to prove that the Catholic Philosophical tradition was redefined by John Paul II. Let me summarise very shortly his views on this development and finish up with a comment on his views of the present challenge confronting the Catholic universities.

Unsurprisingly, MacIntyre finds the activity of the philosophically educated Pope Leo XIII quite relevant for his story. It was him, after all, who “made Newman a cardinal and issued the encyclical letter *Aeterni Patris*. In *Aeterni Patris* Leo urged both clergy and laity to address the intellectual needs of the nineteenth century by rediscovering and renewing the philosophy of Aquinas.” (MacIntyre 2009. 151) This is certainly in agreement with MacIntyre’s own preferences, and is also in harmony with the idea of the First Vatican council that it is desirable that Catholics engage in philosophical disputes with their age. The inspiration of the encyclical is to be seen along the lines of Joseph Maréchal, Jacques Maritain and Etienne Gilson, all of whom were inspired by Aquinas and later Thomism.

MacIntyre admits that there are other modern thinkers in the Catholic tradition who do not follow the Thomistic line. They are participants in contemporary debates, and influenced by contemporary philosophical trends, like Christian Bergsonianism, Mounier’s personalism, and Gabriel Marcel’s existentialism. Phenomenology is also touched upon here, in connection with Hildebrand and Max Scheler, but a much greater attention is paid to the ideas of Edith Stein – a Catholic author whom MacIntyre analysed in a separate book earlier. (Stein 2005) She is regarded by him as an inspiring combination of phenomenology and Thomism, and MacIntyre also refers to the fact that she studied both Aquinas and Newman very closely. And in connection with Wittgenstein he refers to the Oxford Catholic philosophers’ group, to Anscombe and Geach in particular.

This chapter on 20th century authors relevant for the Catholic tradition is more of an obligatory exercise in the book than anything really thought-provoking. It is more interesting to see that he takes John Paul II philosophically also very seriously. He refers to the Polish philosophical background which must have played a role in his interest in the Catholic intellectual tradition, especially Scheler, and then Lublin, where a school of thought was formed which tried to negotiate Thomism and phenomenology in a similar fashion as Edith Stein did.

MacIntyre deals with *Fides et Ratio* in a detailed fashion. He makes the following two remarks in connection with the introduction of the encyclical about the nature and relevance of philosophy for Catholic believers. He claims that in the encyclical philosophers ask the same questions as everyday people would ask. In this sense, every plain person is a potential philosopher, philosophers work “on behalf of all plain persons.” (MacIntyre 2009. 166) This is an important point for us. It is here that MacIntyre’s analysis, with the help of the encyclical, arrives at a kind of conclusion for us: it shows us that philosophers “contribute to the common good” by simply practising their job. In other words, there is by its very nature a social dimension to the practice of philosophy according to *Fides et Ratio*, in this sense connecting it to the social teaching of the Church, and on the other hand, supporting our hypothesis that in fact philosophy and the humanities are really important contributors to the self-reflectivity of the individual who lives in harmony with her community even in the age of democracies. Humans are envisaged here as *homo philosophicus* – people who are by their very nature conditioned to ask questions about their own and their community’s existence and the practice of philosophy mirrors this deep-seated human concern.

The second point which MacIntyre mentions in connection with the general introductory part of *Fides et Ratio* is related to what he calls the autonomy of philosophy, “as a secular enterprise in its search for truth.” (MacIntyre 2009. 167) MacIntyre admits that “the teaching authority of the church” has responsibility for what sort of philosophy a particular Catholic University pursues, but philosophers should be left alone to conduct their enquiries “by the standards internal to philosophical enterprises.” (MacIntyre 2009. 167) Here he returns to the concept of truth elaborated by Aquinas, and claims that *Fides et Ratio* shares the focus on truth with the Thomistic tradition. He explains the encyclical’s insistence on the need for the teaching Magisterium to “intervene in philosophical debate and enquiry” with reference to the “overestimation of the powers of reason,” (MacIntyre 2009. 168) which it attributes to idealism, and to the underestimation of it, which is a natural outcome of positivism. This way the eulogy of philosophy’s autonomy that MacIntyre presents is not so unproblematic. He tries to negotiate these two extreme positions by recalling the First Vatican Council’s acceptance as Catholic doctrine of “an account of reason that both accords to it its proper autonomy and recognizes its limitations.” (MacIntyre 2009. 168)

He refers to the list of philosophers in *Fides et Ratio* who according to the Pope contributed to the Catholic intellectual tradition in one way or another. The names from the twentieth century are rather similar to MacIntyre's own list which we have seen earlier, here, however, some Russian orthodox thinkers (Soloviev, Florensky etc.) are present, who might have directly influenced the Pope himself in his study years. The point here is perhaps that in every European culture, philosophy turns out to be of crucial importance, because of the common assumptions of the nature of the human being – and that therefore philosophy's search for universal truth should not be discredited on grounds of cultural diversity. In this respect the mission of the Catholic University is to remind the dominant culture of secularised Western modernity of the human condition, which calls for a philosophical form of self-reflection.

CONCLUSION

MacIntyre quotes with agreement the final note of the encyclical which summarises the role of philosophy in contemporary society as “to clarify the relationship between truth and life, between event and doctrinal truth, and above all between transcendent truth and humanly comprehensible language.” (*Fides et Ratio*) With this social and existential role of philosophy in the Catholic tradition MacIntyre contrasts what he takes as the mission of the paradigm institution of contemporary American higher education: the research university. This is a rather successful model, as far as its research output is concerned, it can also very well provide the skilled employees for tomorrow's society, and it can survive even during times of economic crises. But it forgets the larger tenets of traditional universities, segregates the disciplines that are studied among its walls and disregards the holistic approach to knowledge. Theology is expelled from it (or transformed into religious studies), and philosophy is marginalised. This way the programme of philosophy as answering the concerns of the utmost urgency for every human being is totally forgotten, and the profession is turned into a separate field of expertise, a professional subculture, only available for those few initiated into its strange vocabulary and professional rituals.

In order to struggle against the dominance of the research university, and to return to the original functions of philosophy and the university, we need to listen to the idea presented by John Paul II in *Fides et Ratio*, claims MacIntyre. Philosophy and the university should address the ultimate questions of the nature of a human being, and lead us to the relevant kind of self-knowledge. In a Catholic university this search for an answer to the existential question points to the reintegration of theology and philosophy, of metaphysics and ethics. In this respect, claims MacIntyre, Thomism has an advantage over the other

Catholic philosophical traditions. He welcomes in his neo-Thomistic venture arguments taken from as diverse thinkers as “Anselm and Scotus, Suarez and Pascal, Stein and Marcel and Anscombe,” and even from “seminal non-Catholic thinkers, including Kierkegaard, Husserl, and Wittgenstein.” According to his judgement, the opponent of this vigorous Catholic philosophy is a “thin desiccated Neokantianism that is so fashionable in contemporary philosophy.” (MacIntyre 2009. 178) This final contrast is also expressed in MacIntyre’s theoretically underpinned claim “that any Catholic university in which such projects were to be successfully pursued would need to have structures and goals very different from those of the great secular research universities.” (MacIntyre 2009. 179) This way a reconstruction of the original mission of the Catholic university can serve as a major factor in reshaping the modern university by way of strengthening its original roots in the humanities.

Sources of the Other.

Taylor, the humanities and the individual²⁵

INTRODUCTION

In his first, authoritative book, *Sources of the Self* (Taylor 1989), the Canadian thinker, Charles Taylor tries to uncover the roots of the modern concept of the self. His analysis takes the form of a critical (but not absolutely pessimistic) history of modernity, a process leading up to the notion of what came to be called the modern self, or individualised personal identity. Modernity created individuality, a step in the history of humankind which made (social, economic and technical) progress possible, but humanity had to pay a price for it. This price is usually called alienation: that is, a radical break between a human person and her community, or to translate it to the language of modern phenomenology, between the self and the other.

This paper proposes that the primary unit of Taylor's investigations is not the self on its own, but one in dialogue with its binary opposite, the other. This latter is a term which Taylor does not use explicitly in *Sources of the Self*, but which emerged from critical discussions of the modern notion of the individual, first in the writings of the classical German idealists (notably of Hegel and Fichte), and then was made more recognizable by a particular line of 20th century continental authors, connecting Bakhtin to Levinas, and onwards. This paper tries to show that we can only appreciate the significance of Taylor's thought on the human phenomenon correctly if we look at him as placed at the crossroad of (mainly, but not exclusively French) phenomenology and mostly German philosophical anthropology – both relying on Aristotelian inspirations, and both widening up the discourse of liberal individuality, and facing the problem of the connection between the one and the many. In this respect the paper wants to argue that arts and culture played a major role as the principle source of experiencing the other in modern society – and this way it had and still has a major function in sustaining political community in the postmodern society of alienated individuals.

But beside this cultural line of critique, I would like to emphasize one more element of his thought. His interest in the other is, as I shall try to demonstrate, a result of his search for truth as a loyal but not un(self)critical philosopher within

²⁵ An earlier form of this essay was printed in Gens, Jean-Claude, Olay, Csaba (ed.) Charles Taylor. *Interprétation, modernité et identité: Interpretation, modernity and identity*. Budapest: Cercle Herméneutique Éditeur, 2014. 69–91.

the (not anti-modernist) Catholic (i.e. Aristotelian and Catholic) philosophical tradition.

In order to make these claims more comprehensible, I shall first give an overview of Taylor's account of the widely-held modern asocial theory and practice of personal disengagement and atomism. I shall contrast this description to Taylor's normative ideal of a dialogical self, with an Aristotelian, communal component to it based on the basic features of the human condition. I shall then focus on his view – from the perspective of the human sciences – of the human being as a culture-generating and a culture-constituted animal, and on the role language plays in general, and conversation in particular, in culture. Here language is not to be understood as a simple technical equipment, acquired by the individual on its own to depict the world objectively, as it is seen in modernist theories of language (e.g. by Hobbes and Locke) and in science, but rather as a way to make sense of the human condition in the natural and social environment; and culture is not simply a set of objects created to express our self, but rather the objective but dynamically changing result of a common way of life of a number of individuals. Finally, I shall argue for the possibility to read Taylor's views on the human being as Christian Aristotelianism. It is in this context that I shall try to show the connection between practical wisdom and art in Taylor's story, and through his interpretation of epiphany I shall end up by referring to the acclaimed socio-religious dimensions of the effects of art.

THE HUMAN PERSON

Although the idea of the person is a Christian concept, which has been built on the Latin root *persona*, it is taken as a modern notion by Taylor, and with good reasons. He claims that the moderns recreate the Christian concept in a new way, as a psychological being. His essay on *The person* questions the view of Marcel Mauss. (Taylor 1985a) He reconstructs a modern intellectual lineage from Descartes through Locke to Kant, in which human reason is presented as the sole and only truly human faculty, controlling human behaviour in any this-worldly situation. The lineage is directly challenging divine control over human life, and within a few generations separates the human being from her creator. Human reason is claimed to have a special dignity of its own which cannot be negotiated, not even in the presence of a God. More precisely, the demand for an absolute autonomy of the human reason leads logically to what came to be called secularisation: a state of affairs when the denial of God's existence is taken as the default case, because the idea is regarded to contradict human reason. Although taken from the Christian teaching, "The dignity of free, rational control came to seem genuine only free of submission to God." (Taylor 1989. 315) Reason came

to be interpreted as antagonistic with religious belief. Step by step, the European intellect learnt to take itself so seriously as to liberate itself from any outside, external or transcendent (i.e. divine) control: “learning to be the disengaged subject of rational control, and eventually a punctual self.” (Taylor 1989. 315)

The interesting point of Taylor’s analysis of the atomist model of the individual in Western modernity is not simply the theoretical contrast between the isolated subject, who is only supported by her own reasoning faculty, and a kind of community-based account of her, which was already present in the German tradition, in the conceptual distinction of *Gesellschaft* and *Gemeinschaft*.²⁶ Rather, the interesting part of it is that he offers a radically different picture of the human being, not as a *homo sapiens*, but as an “interpreting animal.” Interpretation starts here with a representation of the external world, but does not stop there, but includes an awareness of one’s self as well. This means that a human being is able to distance herself from her own position and can give a (kind of external) description of it. And this is not the end of the story for Taylor: he also adds that the self-interpreting move is not something additional to the person, not a function of an otherwise already fully competent, autonomous agent. On the contrary, he claims that without this phase of self-interpretation the human being would not be a human being – the concept of humanness necessarily includes a notion of self-interpretation: “A fully competent human agent not only has some understanding (... or ... misunderstanding) of himself, but is partly constituted by this understanding.”(Taylor 1985b. 3) There is a further, dynamic element in this. Human identity is conceptualised here as a constant process of learning – to learn the world, which includes her own self, embedded in the context of that world.

And the dynamism is not of an objective, temporal nature. It also means a continuing dialogue between or among human beings – a never ending exchange with the other. This is a point which is directly relevant for the main topic of the present paper. Taylor claims that in order to fix one’s own identity one is required to communicate with the not-self, which is a vague notion, covered superficially by the term of the other. Yet the appearance of the idea (although not always the word) of the other in Taylor’s thought proves his sensitivity to the hermeneutic and phenomenological turn in philosophy which had indeed a lasting impact on Taylor’s thought. Certainly, it could be traced back to his in-depth readings of Hegel, who himself gave a compelling analysis of the relationship between the self and the other in his phenomenologically-tuned description of the “master-slave” relationship.²⁷ Yet, Taylor is certainly aware of the French

²⁶ This is the well known distinction of Ferdinand Tönnies from 1887.

²⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: B. Selbstbewußtsein. IV. Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst. A. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft. in: *Phänomenologie des Geistes Theorie Werkausgabe*, Bd. 3. Suhrkamp

phenomenological tradition as well in this connection, and of the central role the other plays in those phenomenological discussions of the self, like in Ricoeur.²⁸ Taylor's contribution in this respect is twofold. First, he does not simply mean the other in the singular, but broadens the concept in order to let it include the whole community, too. He asserts that "a human being alone is an impossibility... Outside of the continuing conversation of a community..." (Taylor 1985b. 8) This communitarian element is rather important for us, as it looks like an Aristotelian moment in Taylor's account of the human phenomenon. By conceptualising an abstract public space, he is also able to show how far individuals rely on the wisdom of their community – here the main point is going to be language, to which we shall return below. But first, let me name the second original step in Taylor's elaboration of the concept of the other: he broadens its reference so as to include a conversation with God in this interpersonal relationship.²⁹ Beyond the *homo sapiens*, also beyond the *zoon politicon*, he claims that the human being is also a *homo religiosus*. In his lecture on Catholic Modernity he puts this claim in the following format: "Human beings have an ineradicable bent to respond to something beyond life." (Taylor 1996. 24) Man's relationship to God is here presented as another dialogue, another opening up towards the other, although this other is beyond human reach in many ways. While the "exclusive humanity" of modernity lets people admit that they are unable to reach God, the philosopher opens here a transcendental window, which leaves communication with that far-away other undisturbed even if this communication cannot be controlled by human reason in a secular age.

WHAT ARE THE HUMAN SCIENCES LIKE AND FOR?

Taylor, well versed as he is in post-Hegelian German philosophy, is fully aware of the methodological problems (*Methodenstreit*) brought up by the effort to provide a reliable description of the human being, as soon as we do not find a simply physicalist-naturalist account of it satisfactory. He is a strong supporter of the distinction between (although not of a separation of) a natural scientific account of the human phenomenon and one taken from the perspective of the humanities. The distinction was first hinted at by Aristotle, categorically introduced in German philosophy by the 19th century and then taken over by C. P. Snow in his famous lecture on two cultures.

S. 145 Taylor's work on Hegel was published in a huge monography (*Hegel*, 1975) and a shortened version (*Hegel and Modern Society*, 1979).

²⁸ See the published version of Paul Ricoeur's Gifford lectures. (Ricoeur 1995)

²⁹ To be sure, there are others, like Martin Buber or Emmanuel Levinas, who connect the interpersonal dialogue with the dialogue of humans with God.

According to Taylor “the ambition to model the study of man on the natural sciences” – as it was done by Hume, Kant and a number of others – is futile and it can “lead to very bad science.” (Taylor 1985b. 1) Why? Because the nature of the object of this study does not allow the same sort of precision that is required in natural scientific investigations. His sort of epistemological scepticism in researches on man is called hermeneutics in the German philosophical tradition. That is why he labels his own position as that of “a critic of naturalism from a hermeneutical standpoint.” (Taylor 1985b. 4) This hermeneutic criticism is based on the assumption that the sort of generalisations required in “proper” sciences which deal with the natural world do not promise to lead too far in the case of the humanities, as the “material” investigated is not simply material there. The hermeneutic tradition, which grew out from the debates about the interpretation of the Holy Scriptures, was itself closely connected in the German context to what came to be called the distinction between *Verstehen* (understanding) and *Erklären* (explanation), as it was introduced by Droysen, and elaborated into a systematic distinction by Dilthey and Weber. (Droysen 1977) While Droysen himself only aimed at defending the particularity of historical knowledge, Dilthey already connected the problem to Schleiermacher’s problem of making sense of an old text in general in the hermeneutic tradition. (Dilthey 1991, Schleiermacher, 1838) However, it was Max Weber and Georg Simmel, who in their writings established what was to be labelled as interpretative sociology, and who talked about *Verstehen* in the context of making sense of the culture of the other. (Weber 1947, Weber 1946, Simmel 1920)

But this German tradition of which Taylor is well aware is not the original starting point of the assumption that the human being is not an easy prey for human understanding. The whole idea is very clearly stated in Aristotle’s *Nichomachean Ethics* (*NE*). The Athenian philosopher does not embark on the investigation before he clearly states what he regards as the distance between the way statements are proven in mathematics and in rhetoric: “it is evidently equally foolish to accept probable reasoning from a mathematician and to demand from a rhetorician scientific proofs.” (*NE* I.3.) The difference is due, he argues, to the difference of their respective subject matter. For different subject matters require (and allow) different levels of precision in the enquiry aimed at their description: “Our discussion will be adequate if it has as much clearness as the subject-matter admits of, for precision is not to be sought for alike in all discussions, any more than in all the products of the crafts.” (*NE* I.3.) Things connected to the human being – like his ethics and politics – do not allow much precision. Aristotle’s explanation for this is that in these spheres we produce “fine and just actions,” and their variety does not allow exact and overall generalisations. To realise this, we need to have enough experience (for experience reveals the varieties of our actions), and to be self-disciplined, not to throw away the practical lessons

one can draw from the inquiry.³⁰ Also, one needs to be educated to look for the right scale of precision which fits the subject matter one enquires into. (*NE* I.3.)

However, Aristotle certainly does not want to admit a kind of subjectivism or even relativism with this methodological precautions. On the contrary, he claims that even in these enquiries we need to look for truth – even if the pursuit of truth in this sphere might even damage some people, or things that are undeniably good in themselves, for example, wealth or courage, might turn out to be harmful for some.

Aristotle's well known cautionary remarks are important for us here because they make it evident that the human sciences are very specific for one single reason: because according to their self-definition the human being is looking at the human being. In this sense the humanities are an exercise of looking in the mirror. It is an exercise therefore which requires self-knowledge (what is more, knowledge of the self both from the internal and the external point of view). The term of mirror stage in developmental psychology is helpful to see the significance of this way of self-analysis. By letting us look at our self as the other, self-knowledge brings about a familiarisation with the other – by turning our self into the other, we learn to see the other as ourselves.

The way our knowledge of ourselves is combined with knowledge of the other in the humanities is nicely explained in Taylor's analysis of Gadamer's notion of dialogue in his "Gadamer on the Human Sciences." (Taylor 2002) He reconstructs Gadamer's point the following way. The human sciences can only be practiced successfully if one fulfils the following two conditions: 1.) A knowledge of our own past is the first prerequisite, and 2.) a knowledge of the other is the second one. It is worth noting that knowledge here does not mean the handling or processing of simple empirical data. Rather, both these forms of knowledge are to be acquired with a certain historical awareness. What is more, Taylor's Gadamer keeps emphasising that this sort of knowledge is only to be acquired if "understood on the 'conversation' model." (Taylor 2002. 127) Now the question arises what is meant by the idea of the "'conversation' model." Certainly, Gadamer has a very nicely worked out idea of it, which seems to be quite appealing to Taylor. But most certainly he is also aware here of the French context of the idea, and if we try to reconnect it to our earlier problem field, it will soon lead us to Bourdieu's concept of *habitus*, for example, where it simply refers to the intersubjective or dialogic dimensions of agency – to Taylor's acclaimed communitarian agenda. Conversation in this context is based on the shared knowledge of certain words and rules of application by the members of a language community. But the linguisticity of the conversation model of self-knowledge is closely connected to another one through *habitus*: and this is the

³⁰ See Sarah Broadie's explanation of this argument in: Aristotle 2002. 265.

concept of culture. For indeed in one sense language is only one dimension of a shared culture of a culture-producing community: it is the externalised output of a common practice of the members of a group after a certain length of time. In what follows I therefore tend to interpret Taylor's ideas of the dialogicity in the human sciences in the dual context of language and culture. This approach of mine is based on that of certain literary critics to Taylor's philosophy, for whom his ideas of the narrative dimension become all important. This approach is nicely represented by Mette Hjort, in her essay on Taylor. In this text she writes: "It is important, then, to recognise that shared entities, such as language and culture, provide the enabling conditions of individual agency, and that our ability to think and act in large part is a function of our early and continued interaction with other agents." In what follows we are looking at Taylor's contribution to this understanding of the linguistic and cultural preconditions of human agency and at his view of the human sciences as both centred on and determined by language and culture.

LANGUAGE AND CULTURE

If we want to make sense of Taylor's interest in the interconnections between the spheres of language and culture, we have to realise that his position is quite close to what is called the narrative concept of the self. This idea was popularised by psychologists like Jerome Bruner who claimed that we "create ourselves" through the process of telling narratives about ourselves. This psychological constructivism, itself built on earlier philosophical roots, when refurbished by philosophy can become a rather radical claim: "eventually the culturally shaped cognitive and linguistic processes that guide the self-telling of life narratives achieve the power to structure perceptual experience, to organize memory, to segment and purpose-build the very 'events' of a life. In the end, we become the autobiographical narratives by which we 'tell about' our lives." (Bruner 1987. 15)

In Taylor's case, however, it is not the psychological theory that serves as the foundation of the narrative idea. Rather, it is his Catholic source of inspiration that explains why he applies the concept without much hesitation and reservation. He describes the human predicament in a way that is echoing the Christian idea of the quest of Everyman: "because we cannot but orient ourselves to the good, and thus determine our place relative to it and hence determine the direction of our lives, we must inescapably understand our lives in narrative form, as a 'quest'." (Taylor 1989. 51–52) That this connection between Taylor's narrativism and Christian earthly pilgrimage is there is indirectly reaffirmed by MacIntyre's thoughts on narrative quest in his *After Virtue* (1981), which slightly preceded Taylor's opus magnum. And MacIntyre makes the Christian origins of his idea of

the quest clear: “In the high medieval scheme a central genre is the tale of a quest or journey. Man is essentially ‘in via’. The end which he seeks is something which if gained can redeem all that was wrong with his life up to that point.”(MacIntyre 1984. 174)

But MacIntyre himself was not alone initiating this project on the philosophical level: another contemporary interested in the concept is Ricoeur, in his *Time and Narrative* (1983–85, Eng. tr. 1984–88). Interestingly, all the three of them – Taylor, MacIntyre and Ricoeur – in one way or another revitalise Christian-Heideggerian ideas.

Let us have a short look at how MacIntyre relates to the problem. He famously writes: “We place the agent’s intentions, I have suggested, in causal and temporal order with reference to their role in his or her history; and we also place them with reference to their role in the history of the setting or settings to which they belong.(...) Narrative history of a certain kind turns out to be the basic and essential genre for the characterization of human actions.” (MacIntyre 1984. 208) And certainly one of the key features of narratives – as opposed to a line of episodes – is that they present human actions in a goal-oriented framework, which serves as an overarching interpretative structure which helps to evaluate particular human actions. But this goal is not something alien, or external, added to the story afterwards. On the contrary, MacIntyre’s human life-story is called quest because all the individual’s actions fit into this overarching programme. The meaning of the story, i.e., the good that it is aimed at, can be understood in the very process of the quest, from the details of it: “It is in looking for a conception of the good which will enable us to order other goods ... It is in the course of the quest and only through encountering and coping with the various particular harms, dangers, temptations and distractions which provide any quest with its episodes and incidents that the goal of the quest is finally to be understood.” (MacIntyre 1984. 219)

If we return to Taylor, his philosophical analysis in this regard makes two further steps. He certainly realises that talking about the narrative unity of our lives we are still philosophising about language. But as mentioned, we do not look at language as an external device which helps us depict the particular elements of the external world, as was conceptualised in the theories of the early modern philosophical tradition of Hobbes and Locke. Rather, we rely on what he regards as the expressive function of it. This is a view of language which regards it as constitutive of our lives – the way we tell our stories, form our character, and shape our intersubjective relations as well. Opposed to the empirical and objectivist nature of the British tradition, here Taylor refers to the model of the theories of language in the German late-Enlightenment and Romanticism, more particularly to the linguistic ideas of Herder and Humboldt. He regards them as representatives of a very emphatic trend in early modern

thought: of the need of self-expression. What these German thinkers pointed out was that language is not a simple tool which helps to express something which is already out there, i.e., the self, but rather the self is constituted by way of articulating its own aspirations, desires and will. The dialectical nature of the connection between language and self is perhaps one of the most important philosophical insights attributed by Taylor to the German classical philosophical tradition – one should not forget here again about his in-depth researches into Hegel.

But the ontogenesis of this philosophical position is much richer in Taylor's historically minded philosophical meta-narrative. In the twentieth century the German tradition was *aufgehoben* (overcome and yet preserved) by Heidegger's critique of metaphysics. But the point about the self-creative potential of language is preserved with him as well, and it is enriched by the philosophical problem of the other. Language is a kind of common good in Taylor's interpretation of Heidegger, one that can only make sense when shared. And this sharing predisposes a certain commonality of the life world: "Heidegger shows how *Dasein's* world is defined by the related purposes of a certain way of life shared with others." (Taylor 1995a. 12) In other words, the fate, and even more importantly, the habituated culture of the political community is as important for our own individual history as our own private thoughts, feelings and other reactions to the events of the external world.

Taylor's deeply rooted interest in education and inclination towards Continental thought is not too narrow. He has got a deep interest in 20th century French thought as well, and in the criticism of the epistemological tradition his hero is French: Merleau-Ponty. While in Heidegger's case the widening up of the punctual self leads to the common culture of the community, in Taylor's reading of Merleau-Ponty the other is experienced by the lived body of the individual. While Heidegger's human agent is covered by the concept of the *Dasein*, "Merleau-Ponty shows how our agency is essentially embodied and how this lived body is the locus of directions of action and desire that we never fully grasp or control by personal decision." (Taylor 1995a. 12–13) When we provide an account of the consequences of our personal decisions, as part of our life narratives, we have to be aware of the fact that this history is not written by a universal ego, but by one for which the bodily existence is just as much important, even if bodily sense-experiences are not always conceptualisable for her. In fact, here we arrive back to the expressive functions of human natural language. When the Herder-Humboldt line focused on the expressive function of human language, they also had in mind the way language works, for example, in poetry: its use is not (and should never be) conventional or conceptual in an abstract manner – what poetic language is after is to articulate in a comprehensible manner the experiences of the body which sometimes has

sensations without direct mind-control over them.³¹ The difficulty involved in these linguistic accounts is to “translate” a direct and personal experience into the preconditioned framework of a common language. The question is whether pre-linguistic experience can be shared with others or not.

Taylor does not deny the legitimacy of modernity’s search for the novel, the unprecedented, the fresh use of language. In this sense he is not backward-looking or anachronistic or nostalgic. But he convincingly argues in favour of the idea that even in the context of modernity to be able to communicate with others presupposes some shared experiences – or to put it in a stronger form, in fact a shared way of life. Both Heidegger’s suggestion about the Dasein’s shared form of life, and Merleau-Ponty’s idea of a lived body as the core of our identity point to this direction, as both of them emphasise that language acquisition and use is not a solitary intellectual exercise, but something that is done in company and it is born as an unintended consequence of our daily activity. In an Aristotelian fashion Taylor emphasises the significance of imitation (of the other, through bodily exercises) in the individual’s *Bildung*. Language is a map of a community’s cultural heritage, an archive of its reflected and unreflected wisdom. As Taylor puts it: “Children are inducted into a culture, are taught the meaning which constitute it, partly through inculcating the appropriate habitus. We learn how to hold ourselves, how to defer to others, how to be a presence for others, all largely through taking on different styles of bodily comportment.” (Taylor 1995b, 178) The concept of *habitus* was made central in the social sciences by Bourdieu (Bourdieu 1977), or earlier by Marcel Mauss (Mauss 1934), but of course it can be traced back again to ancient, Aristotelian roots. The original Greek concept of *hexis* got translated into the Latin idea of *habitus*. And certainly it was connected to the moral virtues in the Greek philosophers’ scheme as well. The concept of habitus was taken over by Aquinas (*Summa Theologica*, I-II q. 49-54. Treatise on Habits) and again in the context of Christian moral theology in discussions of the virtues, so it was incorporated that way into the common Christian European heritage.

When we talk about language acquisition in the context of getting habituated into a culture – like in the Gadamerian discussion of *Bildung* in his *Truth and Method* (1960) –, we are provided with a strong argument in favour of the humanities as the suitable means to make sense of the human condition. Before Taylor, both for Gadamer and Ricoeur, hermeneutics played a major role in their philosophical efforts to build up their own theories of the existential situation of a human being. Taylor, who – as we saw – wrote an important essay on ‘Gadamer

³¹ Interestingly, Heidegger also focuses on this innovative and creative way of language-use. However, this he exclusively attributes to artistic creation, and not to the ordinary talk of *Dasein*. One should note the fact here that Taylor also takes Wittgenstein as example of those 20th century thinkers for whom philosophy seemed to be a repertoire of linguistic problems.

and the Human Sciences,' and whose second volume of philosophical papers is entitled *Philosophy and the Human Sciences*, still seems to be committed to this humanist ideal, even if he is a modernist in many ways. For him as well, the humanities represent something more than simply an archaeological, antiquarian interest, or the technics of philology – they are part of our culture, and that way they represent an important building block of our identity. It is through the human sciences that we can reach out to make sense even of the irreversible plurality of our postmodern societies.

CHRISTIAN ARISTOTELIANISM AND MODERN ART

In order to see how he manages to keep the two things – a humanistic pledge and a (post)modernist agenda – together, I shall finally deal with Taylor's own version of an updated Christian Aristotelian poetics. As a starting point I shall show his loyalty to a kind of updated (but not anti-modernist) civic humanism.³² I want to show that civic humanism is not conceived according to the Spartan model in Taylor's interpretation (as, for example, it is, in many ways, in Arendt's writings), that it is much more an Athenian one, where the virtues and the arts did not exclude each other, but in fact lay very close to each other. And I shall try to defend a strong thesis according to which an Aristotelian theory of poetry based on *catharsis* (as an existential experience) is recast in the modernist concept of epiphany in literature. My main object here will be to show that the early novel of James Joyce is not simply Thomistic in its spiritual aspirations, but leads naturally to the Greek mythological focus of the *Ulysses*. What is more I will also show that as the Aristotelian poetics of *catharsis* so the modernist poetics of *epiphany* had a moral and religious aspect to them, and all in all both serve a social function as well.

If we turn to the Aristotelian element in Taylor's humanistic account of art, we shall see that he looks at language itself as part of culture, because once we start communicating with another language-user, we become players in a cultural "game." An active language is not simply vocabulary and grammar put together – rather it is realised in the form of dialogues in real life situations, where actors (agents with lived bodies) play certain roles, and their language is part of, and therefore to a large extent determined by that special role. One cannot find generalised rules to follow in order to define how to speak "properly." Propriety is very much situation-dependent, closely connected to a dialogue – which means

³² I believe there is a natural connection between Taylor's critique of atomist individuality on the one hand and his politics of the civic humanist tradition on the other hand, as the works of a number of writers, from Humboldt to Arendt, testify. However, Taylor is definitely not an anti-modernist, as some of the German cultural critics were.

that a lot depends on the particularities of the given situation. And we will not be able to take care of all these particularities in a generalised formula, or we shall lose the general grip of the given rule.³³

If we want to tune our judgements in a fine way in order to cope with the particulars, we will not be able to give the criteria of the right choice in an abstract, prescriptive manner. Does that mean that we lose the normative dimension, and choices will be made simply subjective? In order to avoid this option, Taylor turns to the Aristotelian tradition of practical wisdom. If the right choice is not something the algorithm of which could be given *a priori*, then normativity is going to be embodied – in the way virtues were meant as embodied norms in the classical tradition. Taylor refers back to the basic Aristotelian virtue of *phronesis*, or practical wisdom, both an intellectual and a moral virtue in the philosopher’s account.³⁴ *Phronesis* means a certain intellectual-moral tone, a kind of readiness, a certain embodied knowledge that helps the individual to make a choice without simply following prescriptions. It is personal experience turned into the ability to make judgements without relying on a simplified application-model, where choices are made as simple and mechanical, quasi-logical deductions of general norms to individual cases.

Now one can ask how Taylor came to his views on *phronesis*, or practical knowledge. There is the German line, which kicks off with German popular philosophy in the 18th century, transmitted by Hegel’s concept of *Sitten*, and most famously formulated in the writings of the best-known Heidegger student, Hans-Georg Gadamer’s hermeneutics. But we also have to take the Oxford philosophical milieu into account, where Aristotelian moral ideas were widely discussed in the English university town in the early days of Taylor’s career, for example, among the Catholic philosophers Elizabeth Anscombe and her husband, Peter Geach. In this context perhaps one should also refer to Iris Murdoch, a contemporary of Taylor, and one whose influence he publicly admitted: “Anyone who has read Murdoch’s book will see the extent of my debt to her in what I have written here.” (Taylor 1989. 534, n.4.)³⁵ At this locus Murdoch – who was not a Catholic believer, by the way – is referred to as an interpreter of Plato, and not Aristotle. But undoubtedly, her book on *The Sovereignty of Good* (1970) had an impact on the revival of virtue ethics in Oxford. And even more importantly for us here, her views on the intersection between morality and art (literature),

³³ “Determining what a norm amounts to in any given situation can take a high degree of insightful understanding. Just being able to formulate rules will not be enough.” (Taylor 1995b. 177)

³⁴ This is the Latin-Christian virtue of *prudentia*, translated by Gadamer into German as “*praktisches Wissen*”.

³⁵ See also Charles Taylor’s essay on the same author: Iris Murdoch and Moral Philosophy (Taylor 1996b)

expressed in books like *Existentialists and Mystics* (Murdoch 1997), had an impact not only on contemporary literary praxis – because Murdoch achieved quite a name as a writer as well –, but also on contemporary theories of art. I am sure that Murdoch’s “mystical” views of the effects of literature did not leave Taylor untouched.

Aristotle and Murdoch – as two sources of philosophical inspiration – had an important common point, which proved to be all important for Taylor: they both talked about morality and art in the very same idiom. Aristotle’s *Nichomachian Ethics* is not at all far away from his *Poetics*, and his analysis of the way a work of art impresses the audience is usually interpreted to have been kept in a moral frame of reference. While his description of the way a theatrical performance can dislodge the inner kernel of our soul remains cryptic in the surviving form of the *Poetics* (and even more in the short note on it in the *Politics*), perhaps the most frequent interpretational strategy aims at making sense of it in a moral philosophical context. Although Taylor did not explicitly refer to the Aristotelian concept of *catharsis* in his *opus magnum*, his story of the birth of the modern identity makes use of an understanding of art which takes art as being in an important sense “existentially” oriented. We certainly do not have adequate resources to take sides in the Aristotelian debate. It is enough for us here to relate to two important aspects of the concept of *catharsis*. First, that *catharsis* presupposes an elevated story.³⁶ And second, that its impact is (at least partially) moral.

I would like to argue that Charles Taylor’s understanding of modern art is not so far away from this ancient understanding of tragic *catharsis*: modern art is defined by him “as the locus of a manifestation which brings us into the presence of something which is otherwise inaccessible, and which is of the highest moral significance.” (Taylor 1989. 419) Obviously, Romanticism served as the starting point for Taylor’s understanding of modern art. But as we know German Romanticism was full of very strong (and certainly idealised) Greek reminiscences, which explains how Taylor’s modern art-concept can be much influenced by this (romanticised) picture of Greek tragedy. Beside the high moral ground that we saw above there is a further element which is worth considering here: i.e., the spiritual, quasi-religious momentum of this sort of art: “There is a kind of piety which still surrounds art and artists in our time, which comes from the sense that what they reveal has great moral and spiritual significance; that in it lies the key to a certain depth, or fullness, or seriousness, or intensity of life, or to a certain wholeness.” (Taylor 1989. 422) We know that the performances of Greek tragedies (for example, in Athens) were organised like religious festivals, and one would not exaggerate to suggest that the effects of the plays on the

³⁶ “Tragedy, then, is an imitation of an action that is serious, complete, and of a certain magnitude...” (Aristotle, *Poetics*)

audience might have been similar to the experiences one could gather at those religious festivities. In an, as far as I know, unpublished essay on Greek tragedy and religion Alasdair MacIntyre came to interpret ancient Greek tragedy in the light of what we know of ancient Greek religious practices.³⁷ He leaves little doubt that the theatrical performances had, beside political and moral-educational functions, religious overtones as well. After all, the role of the Gods in the plays is perhaps indirect but very visible (just think about the technique of *deus-ex-machina*), and the mass attendance must have made the occasions really spectacular and exceptional. And of course, the idea of the kinship between art and religion is quite obvious in the thought of German classical philosophy as well, e.g. in Hegel. Both art and religion represent for him forms in which the spirit (i.e., humanity) can manifest itself in an authentic way. Authenticity – a key term for Taylor as well – depends on freedom. However, this freedom is not simply the individual's freedom from social (and natural) control. On the contrary, it is the freedom of the community, and the connection between the two (i.e., between individual and collective freedom) is that the first depends on the existence of the second.

Taylor takes over some of the strong claims of Hegel, the cultural critic, without accepting much of his politics. The general line of his argument is that through practices of art, of culture and of religion humans become able to further the common good, without giving up their individual identity. Humans have to learn something important through these practices: the almost unconditional acceptance of the other as the default case. The other here can be of course another individual, a divine other or the representation of the whole community as such. What is provided in religious worship and in works of art is the actual appearance of the other, in a sensible, almost touchable form.

The unexplained and unexplainable appearance of the (divine) other is called in the arts of the Romantic tradition *epiphany*. The word itself again comes from ancient Greece.³⁸ It signified the “unexpected manifestation of the divine,” (Mahaffey 1990. 177) like in the stories (and on the stage) of ancient tragedies. For Christianity the word had a less direct, and a more symbolic meaning: epiphany there means connecting this worldly entities with the spiritual. As we see the term has a wide range of denotations from the context of the arts and culture on the one hand, to religion and metaphysics on the other. It is not surprising therefore, that it resurfaces in the modern novel. Taylor claims that high modernity takes over the model of art as religious formula straight from Romanticism, where “aesthetic excellence doesn't just amount to spiritual or moral depth, for instance. But the two cannot be neatly dissociated either, in my view.” (Taylor 1995c. 241)

³⁷ I am grateful to Professor MacIntyre for making the paper available to me.

³⁸ In the etymological explanation I rely on Mahaffey 1990.

For us the important point is how epiphany exercises influence on the reader of the modern novel. It provides an experience that is wholly alien to the recipient, and through the shocking experience of meeting a metaphysical other one can learn the appropriate reaction one is required to give in real life situations confronting the social other. The mechanism is similar to the one we described in connection with *catharsis*. *Epiphany*, like *catharsis*, provides experimental context for the individual to acquire attitudes required in the ordinary context of the social world of the *polis*.

The idea of the connection of art and morals (and religion), as we see, was present in ancient theories of art. Due to the early modern interest in antiquity – beside a short Kantian interval – the idea returned in Romantic poetry and in the novels of high modernity. One of the obvious key examples for Taylor is of course James Joyce, who traces back the idea of epiphany to Thomistic-scholastic sources in his early semi-autobiographical novel,³⁹ where his hero is called Daedalus, and then returns to the greatest myth of the Homeric age, in his *Ulysses* (1922). Taylor is quite explicit when he explains his interest in Joyce – he takes him as an example of the modern artist who takes his art as nothing less than epiphany: “What remains central is the notion of the work of art as issuing from and realizing an ‘epiphany’, to use one of Joyce’s words in a somewhat wider sense than his.” (Taylor 1989. 419) In the text of Joyce’s *Stephen Hero* he gives a description of the mission of the artist which is almost a kind of *ars poetica*. An artist is defined by an ability to catch the moments of epiphany in ordinary life: “By an epiphany he meant a sudden spiritual manifestation whether in the vulgarity of speech or of gesture or in a memorable phase of the mind itself. He believed that it was for the man of letters to record these epiphanies with extreme care, seeing that they themselves are the most delicate and evanescent of moments.” (Joyce 1963. 211–13) It is this understanding of art that is important for Taylor in Joyce’s oeuvre.

What I want to argue for here is this: when Taylor presents epiphany as the core of the modern art work, he tries to show that art (as religion) has a transcendent nature; it leads the observer through the artistic experience to something other than the ordinary, to a world which is unknown to the individual, in other words, to the “other” of the self. In a work of art “the aim is not just to portray but to transfigure through the representation, to render the object ‘translucent’. And so here too, the epiphany can only be brought about through the work, which remains a ‘symbol’ in the Romantic sense of that term.” (Taylor 1989. 420) This other is not out there, but within the work of art. Yet it opens up a world for

³⁹ James Joyce: *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916). This book was based on an original manuscript form called *Stephen Hero*, which was based on Joyce’s collection of epiphanies in his daily life.

the individual, by way of showing how far personal identity is anchored in the other. He claims, that “Joyce in *Finnegan’s Wake* explores a level of experience in which the boundaries of personality become fluid.” (Taylor 1989. 463) This overcoming of the isolation of the individual through the epiphany of the creative act is the main reason of hope for Taylor in the very centre of modernity. Here Taylor connects modernist art with the philosophical critique of modernism by authors like Heidegger, whom he interprets as finding in epiphany “the way to overcome subjectivism.” (Taylor 1989. 481–2) And again, he uses a theological vocabulary here, talking about transfiguration. “Transfiguration,” he writes, “is a task laid on us by the world.” And he quotes Rilke, as the poet-reference point of Heidegger. The point which Taylor finds relevant in Rilke in this respect is the recognition that epiphany is “a transaction between ourselves and the world.” (Taylor 1989. 482)

SUMMARY

This chapter wanted to show that some important themes in Taylor’s philosophical programme can be regarded as Christian-Aristotelian in their nature. These were the following ones:

1. That the human person – in spite of the modern ideal of atomistic individuality – does not make sense when cut away from the community into which it was born, and in which it has been brought up.
2. That if we want to appreciate this communal element of human nature, we can only rely on the human sciences which allow for the rich variety of particularities each and every individual acquires while socially conditioned to a way of life.
3. Only the human sciences can pay due attention to what is called the life story of the individual, partly as a result of the insights of social embeddedness, the narrative theory of the self, the embodied self and of a culture-based theory of language.
4. These insights of the human sciences call our attention to the importance of the other for the self.
5. The interplay between the self and the other is safeguarded in religion and in art works, that have the potential – earlier called *catharsis* – to bring the audience to compassion and sympathy.
6. The equivalent of the role of catharsis in ancient tragedies is played by epiphany in modernist art. Epiphany helps to transfigure individuality and opens up the transaction between the atomised individual and the world.

Justice and personal responsibility. Ricoeur on law and morality from the perspective of the humanities⁴⁰

In a series of essays, the late Paul Ricoeur gave a summary of his assessment of the relationship between the formalities of the law and the substantiality of morality viewed from a perspective informed by the experience of a long life and a lifelong engagement with the humanities.⁴¹ In these late writings we find reflections on his earlier experiences of the political hells (Nazi and Communist) of the 20th century, and on his interpretation of late twentieth century transitions from totalitarian to democratic rules. As it is impossible to give a detailed picture of Ricoeur's ideas on these matters in general, this paper will focus on the particular problem of how he makes use of the humanities in trying to draw his picture of the case in question. Three of his papers translated into English in the collection *The Just*,⁴² and one other short essay republished at the same time will play the major role in this analysis.⁴³ They provide an insight into the way Ricoeur tried to negotiate his phenomenological and hermeneutic criticism of Kantian practical philosophy with a criticism of neo-Kantian analytical normative theories like that of Rawls, and with an Aristotelian analysis of practical judgement partly based on lessons drawn from Greek tragedies. I will start out from a rough approximation of his moral philosophical interpretation of the social functions of the law, then focus on the way he interprets legal (more generally, practical) judgement with the help of the Aristotelian term of practical wisdom (*phronesis*). Finally, the paper will introduce his criticism of Rawls and the connection he makes between Rawls's concept of justice and the theologically resounding concept of love.

⁴⁰ An earlier form of this essay was presented as a paper at the International Conference on *Paul Ricoeur and the Future of the Humanities* at the University of Groningen, the Netherlands, June 27–29, 2013.

⁴¹ See especially Ricoeur 1995a; and Ricoeur 2001.

⁴² *The Act of Judging (AoJ)*; *Sanction, Rehabilitation, Pardon (SRP)*; *Conscience and the Law (CaL)*. *The Philosophical Stakes*, all in: Ricoeur 1995b. respectively.

⁴³ His essay *Love and Justice* (Ricoeur 1996a)

THE MORAL INTERPRETATION
OF THE SOCIAL FUNCTION OF LAW

As always, Ricoeur's starting point is the active person.⁴⁴ He tries to make sense of legal judgement as an act of particular agents in particular contexts. He looks for the social function of legal judgement on two scales: one relates to the short, the other to the long term consequences of it. The short term one is a practical, utilitarian consideration: the aim of the judge is to interrupt uncertainty, and to provide a peaceful rest for the conflicting parties and their surrounding community as well. In other words, the relevance of legal judgment arrives when there is social unrest, kinds of conflict that endanger social stability, and therefore it is in the interest of the whole that the court should intervene. Legal judgements are legitimised by the prospective dangers of social conflicts – because “behind the trial process lies conflict... and behind conflict lies violence.” (AoJ 130) In other words, it is not simply to secure a momentary kind of social rest. There is also a long term desire behind it: “the horizon of the act of judging is finally something more than security – it is *social peace*.” (AoJ 131) This social peace is not rooted in the assumption that a judge would never make errors in her judgement. Even less is it based on notions of reconciliation, love or pardon between the two people or sides of a juridical conflict. Social peace is guaranteed by the fact that both of them will accept that even after the decision, their adversary “remains like me a subject of right.” (AoJ 131) This way a possible threat of violence is turned into an ordinary judicial affair, which safeguards the clients' mutual recognition of each other.

But there is a further element to this distinction between violence and recognition. Ricoeur introduces two different visions of society, which he claims are connected to two different notions of conflict-resolution, i.e. to violence and judicial judgement. He argues that the problem of John Rawls's remarkable masterwork, the *Theory of Justice* (1971) is that, although at its beginning the author mentions the idea of a society based on the model of social cooperation, the book turns out to finally opt for a society based on a system of distribution or sharing. Ricoeur, who is always strong in linguistic nuances, shows the difference between two contrasting concepts of sharing. “In sharing there are shares, that is, those things that separate us. My share is not yours. But sharing is also what makes us share, that is, in the strong sense of the term, share in...” (AoJ 132) This

⁴⁴ Activity is in the centre of the interest of the different phenomenological and personalist schools Ricoeur seems to have been influenced by. He is claimed to have been under the influence of Gabriel Marcel and Mounier, among others. See the entry Personalism, in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (<http://plato.stanford.edu/entries/personalism/>), written by Thomas D. Williams and Jan Olof Bengtsson, especially 3. European personalism.

second meaning of sharing (in) directly leads to a “more substantial element,” “namely, something like a common good, consisting in shared values. We are dealing with a communitarian dimension underlying the purely procedural dimension of the social structure.” (*AoJ* 132) This more substantial dimension guarantees that both “the winner and the loser of any trial can be said to have their fair share in that model of cooperation that is society.” (*AoJ* 132) Here, Ricoeur seems to come quite close to the problem list of the authors usually covered by the term communitarians. He is referring especially to Charles Taylor, a Catholic thinker from Canada, who is a constant reference point for Ricoeur, and who had shown that sharing experiences with others is quite important for the individual: her identity is in fact born in her relations with others.⁴⁵ This way Ricoeur seems to join Taylor in questioning the methodological individualism of classical liberalism.

The same question (what exactly does justice mean, and whether it is enough to keep society together?) is reached another time in an essay written for a colloquy on Justice or Vengeance?, in 1994. This time, as the title of the essay (Sanction, Rehabilitation, Pardon) makes it clear, the kind of trial to be investigated is clearly one of penal law. The issue, as before, is “by what means... the trial process breaks” (*SRP* 134) vengeance. And the answer should be found along the lines of interpreting the three phases of the judicial judgement, encapsulated in the three concepts of the title of the essay. While in fact the right sanction reconstructs justice by punishing the guilty, it is important that this is not the end, but only the beginning of the legal process itself. From which one can see that the aim of the process is not simply reconstructing justice, a state of equilibrium between the parties concerned. Ricoeur quite eloquently eulogises over the virtue of the fact that the judgement “*states the law* in some determined circumstance.” This way it does not only terminate uncertainty, decides who has to take the responsibility, but through and beyond all these, recognises both parties as actors on their own right, both accuser and accused, and by the very restoration of the equilibrium of responsibility, ensures to save “the dignity attached to the moral status of the human person,” and this way excludes the reason to retaliate. Through this process of sanction and restoration, a “work of mourning” is made possible, for those relatives who have to accept, for example, the irrevocable loss of an innocent victim.

It is at this point where Ricoeur first brings in ancient literature. He refers to the idea of *catharsis* in the best known theory of the Greek theatrical performance: “In this work of mourning... it is possible to recognize the moral and not just the aesthetic version of the catharsis offered by the tragic spectacle, according to Aristotle.” (*SRP* 138) Ricoeur’s claim is that Greek art executed certain functions

⁴⁵ For Ricoeur’s ideas of the relationship between the self and the other, see Ricoeur 1992.

of moral purifications. The audience was not only enjoying the pleasures of art but had to go through a kind of soul-searching during the performance in order to regain their moral integrity individually and as a political community, too. It is from this perspective of healing the wounded soul that the next step, rehabilitation is just as important for him as the above mentioned first one, sanction. According to Ricoeur's account, there is a "therapeutic virtue" "along the path of rehabilitation," (SRP 136) and *catharsis* too was understood by some of its interpreters as a kind of spiritual therapy or purgation, Aristotle himself was arguably using a term taken over from the vocabulary of healing. But there is a further question here: what is the real target of the therapy: the condition of the individual soul, or the spiritual condition of the whole community? Ricoeur seems to emphasise this second momentum. In the Greek theatre, citizens partaking at the performances did not only have a chance to finally give an account for themselves of their own moral standing, but the common experience of the audience made it possible for a political community to work out and articulate its own characteristic self.

The same way, claims Ricoeur, judicial trials are not only legal procedures but communal rituals or social psychodrama performances as well, caring for the mental hygiene of the members of the community. When "the victim is publicly recognized as having been offended against and humiliated" – this is a publicity that is "an education about fairness," beside being the restoration of a social equilibrium. Ricoeur emphatically argues that in "the great trials to which the disasters of our century have given rise" such public relief was offered for victims and relatives and offsprings of victims, too. The aim is, as he puts it, "national reconciliation," almost but not exactly like in mercy and amnesty, both of which, he claims, is different in the sense that they come from the sphere of the political, while rehabilitation takes place in the judicial process. It is therefore achieved by the impersonal power of the law itself, even if it will always remain the decision of the particular judge(s) that decides the practical consequences of the law.

And there is one more further step beyond restoring the soul's order and social equilibrium. There is one more step that is beyond the impersonal power of the law manifested in the personal decision of the particular judge. It is pardon. Pardon, according to Ricoeur, "does not belong to the juridical order," and it "is not just a suprajudicial but a supra-ethical value." (SRP 144) Pardon can only be given by the victim – but the victim does not owe it in any way to anyone. On the contrary – it has to come from her in spite of, and beyond all the legal consequences. Ricoeur describes pardon in a delicate phenomenological description: "its project, which is to overlook (*briser*) the debt, is incompatible with that of overlooking what is forgotten. Pardon is a kind of healing of memory, the end of mourning." (SRP 144)

Ricoeur once again returns to the notion of healing at this point. He seems to be determined to look at the judicial procedure as a kind of health treatment

which aims at curing the social body (and soul). It is in connection with this element that he refers to a non-explainable moment of the procedure. As opposed to vengeance which might lie hidden at the bottom of any effort of justice, pardon is not built on the demand of eye for eye. On the contrary. “Does it not belong to pardon to exercise... the catharsis that makes a benevolent sacred emerge from it?” (SRP 145) This element of unexplainable forgiveness seems to be crucial in pardoning – it is a kind of gift, originating from the victim, and pinpointing the accused – *in spite of* the particular demands of justice. At this crucial point, Ricoeur underlines his surprising line of reasoning with a reference to a literary classic, from the Greek tragedy series, *Oresteia*, where benevolent furies are able to overcome the malicious ones, through the very process of *catharsis*. In Greek tragedy good and bad spirits are one and the same, which according to Ricoeur might mean that from the worst we can expect the rise of the good.

As we see, Ricoeur started out from an analysis of the formal components of a legal judgement. And he seems to proceed towards a realm where the strictly legal terms, like justice, would not make much sense any more. It is along this line from the formal-procedural to the moral-sacred realm of societal order⁴⁶ that he looks at the problem of the conscience of the legal practitioner. He is not so much interested in the abstract rules that determine the social mechanisms and institutions called law, as in the individual who acts the norms out. The post-Kantian distinction of the external and the internal (law versus morality) is very much there in his thought: conscience for him is “the inner, heartfelt conviction that inhabits the soul of the judge or the jury, equitably pronouncing the judgment.” (CaL 153)

One should not forget that this stress on the inner moral power of conscience is certainly not independent from Ricoeur’s Protestantism. In fact, his belief will turn out to be a determining factor for his final conviction. For indeed, the whole discussion of the social role of law is seriously indebted to his rather solemn sort of Protestantism, of which Olivier Abel writes: “Although highly respected, he has been relegated to the margins of the French intellectual landscape, perhaps because he is too Protestant for the taste of a philosophical tradition with a deeply rooted anti-religious philosophical bent.” (Abel 1992) He also points out, that this Protestantism explains why Ricoeur’s Christian-minded philosophy did not focus on the common good, but rather remains deontological, in the style of Hobbes and Kant.⁴⁷ His reliance on the inner citadel of conscience is very much a part of this Kantian Protestant lineage.

⁴⁶ „The passage from mere legality to veritable morality can be assimilated to a process of internalizing the norm.” (CaL 150)

⁴⁷ O. Abel, *ibid.* For an account of Ricoeur’s own influence on Protestant theology (mainly but not only in the US), see: Gerhard 1975; Klemm 1983; Vanhoozer 1990; Wallace 1990; Blundell 2010. I rely for this literature on a manuscript by Michael Sohn, available on the

PRACTICAL JUDGEMENT AND
THE ARISTOTELIAN CONCEPT OF *PHRONESIS*

Yet Ricoeur's Kantian heritage does not remain unchallenged even in his own oeuvre. On the one hand, his line of thoughts proceeds towards a more internal concept of the legal judgement, on the other hand, he seems to approach a classical Aristotelian position. But the truth is that this is not at all such a sharp conflict. In fact, Ricoeur always had a taste for the Greek classics, even in his early and rather Christian *Fallible Man* (*L'Homme fallible*, 1965), we find him relying on ancient Greek categories – as did one of his philosophical heroes, Heidegger, towards whom he remained loyal but not at all uncritical.⁴⁸ Above we have already seen another path he follows: towards Communitarian thinkers, and in particular, towards Charles Taylor and Alasdair MacIntyre.⁴⁹ In the very same essay in which he investigates the relationship of conscience to the law, he is happy to confess, as an explanation for his reliance on Charles Taylor's notion of "strong evaluations" that in a sense he is by then closer to Aristotle than to Kant. (*CaL* 146) And we can indeed verify this claim if we look at his analysis of the Aristotelian term of *phronesis* in the very same writing.

He turns towards the Aristotelian conceptual framework, when he speaks about "moral judgment in a situation." (*CaL* 152) Ricoeur wants to let us understand that law in the abstract, pure, normative sense⁵⁰ is less interesting for him – even as far as its relevance for human life is concerned – than the complex procedure when it is "applied" to a particular case. One should remember here that Ricoeur's most characteristic ideas were born in the context of a hermeneutics of action, based partly on his philosophical anthropology and partly on his thoughts on the hermeneutics of texts. The application of a general norm to a particular case is a very basic issue in hermeneutic theories, as all interpretation of a text is a personalisation of it by an individual reader. In this respect Ricoeur is following Gadamer's lead who, relying on Heidegger's earlier instructions in Biblical hermeneutics, initiated what he called the philosophy of hermeneutics. The hermeneutic tradition is based on the supposition that any text – religious, legal or simply fictional – needs an act of interpretation before it can be revitalised. Ricoeur made use of the approach of Gadamer, but did not abandon his own

internet under the title: Paul Ricoeur and the Renewal of Christian Tradition. The paper is requested not to be copied or circulated. See also Stiver 2001.

⁴⁸ On his relation to Heidegger see Kemp 1996.

⁴⁹ In a Hungarian language translation of essays by Communitarian thinkers, edited by the present author, the reader finds Ricoeur's writings alongside Taylor's, MacIntyre's, Sandel's and Walzer's essays. (Hörcher 2002)

⁵⁰ As it was taken in the theory of the Neo-Kantian legal philosopher, Hans Kelsen, and his school usually described as legal positivism. See Kelsen's *Pure Theory of Law* (Kelsen 1967) as the paradigm case.

philosophical anthropology which combines a pessimistic account of human nature with unexplained, and therefore presumably transcendental sources of hope.

Let us see, how he introduces the Aristotelian notion of *phronesis* in this context of an act of application. One of the returning questions of legal theory is how to resolve clashes between competing norms. Ricoeur's innovation is to take this question as a hermeneutic problem: its interpretation should be analogous to interpreting texts. He looks for possible sources of analogy in non-legal texts, like the accounts of legal disputes in classical antique work of arts, in epic poetry or tragic drama. Of course, the key example in this respect is the tragic conflict between Antigone and Creon. Analysing the famous dispute from this perspective, Ricoeur regards both of the protagonists' positions defensible in abstract, which makes the clash between them the more dramatic, almost paradoxical. After all, it is hard to account for a clash between two views, both of which you would agree with when considered on their own merits? According to Ricoeur's interpretation here, the reason for this conflict lies in the fact that both of the protagonists are too narrow-minded: they rely on their own reservoir of spiritual values, "but in terms of a narrow perspective that makes them incompatible." (*CaL* 154) Ricoeur suggests to widen up the perspective in order to make the force of both perspectives visible.

It is in this context that Ricoeur refers to the ancient Greek virtue of *phronesis*. An agent needs to rely on this virtue in a tense situation where tension cannot be resolved through simply rational considerations. "This tragic dimension of action calls for what Sophocles calls *to phronein*, the act of 'judging wisely'. It is the virtue Aristotle raised to a higher rank under the name *phronesis*, a term translated into Latin as *prudencia*, which we can translate as practical wisdom or, still better, as wisdom in judgment." (*CaL* 154)

It is obvious from this quote how important it is in Ricoeur's account of judgement that human actors sometimes have to face tragic dilemmas. When two agents of good intentions might find themselves in lethal conflict with each other, humans have to admit that their actions are not always running smoothly, and that therefore an account of the tragic might be necessary in a phenomenologically true description of human social behaviour. In fact, it is exactly in connection with the possibility of the tragic that Ricoeur is so much interested in Greek philosophy and Greek art. For the vision of human affairs delineated by Greek thinkers and artists has much in common with the experience of the survivors of the social disasters of the 20th century. He is correct in his assessment that a real strength of the Aristotelian account is that it is taking tragedies seriously as sources of making sense of the human predicament. In other words, in Aristotle's practical philosophy, morality is based on assumptions arrived at through an interpretation of the ever present danger of tragedies in human history that

was part and parcel of the experience of ancient Greek societies. According to Ricoeur, the Aristotelian interest in art, expressed also in the theoretical work, called *Poetics*, was realistic, socially oriented, and morally tuned, as Greek literature and theatre was meant to summarise the social-political experiences of the Athenians and of the inhabitants of other Greek city states. Art, including literature, theatre, music or architecture, was not taken as simply an autonomous source of pleasure, but was also seen as a way of communicating accumulated human experiences, in other words, practical wisdom.

But Ricoeur was not the first one to turn back to ancient concepts of wisdom and art when trying to make sense of the human predicament. By the time he talks about the significance of *phronesis* in practical judgements the latest breakthrough of virtue ethics was already a finished fact. Its 20th century philosophical renaissance was initiated perhaps by Anscombe's famous article on *Modern Moral Philosophy* (1958), followed by the works by Philippa Foot and Stanley Hauerwas. But the most widely known proponents of a virtue-centred account of practical judgements are Martha Nussbaum and Alasdair MacIntyre, two philosophers of rather diverse theoretical backgrounds, sharply and antagonistically disagreeing among themselves as well. Nussbaum's *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986) was preceded by other authors, including Bernard Williams, who used ancient ideas to rethink urgent philosophical problems, but her reconfiguration of human fragility had a tremendous resonance in contemporary readers. Also, she made the reference to ancient Greek literature once again popular in moral philosophy.⁵¹ One of Nussbaum's most important, lasting achievements was to call attention to the fact that art and literature are among our important sources to safeguard our most cherished moral standards, and prove their universalizability.

MacIntyre, with his combative work *After Virtue* (1981), also became an influential critic of modern moral intuitions and a partisan of the return to the classics, Ancient Greek and later Christian ones as well, but mainly to Aristotle and Aquinas. Ricoeur worked with MacIntyre already in 1969, (MacIntyre & Ricoeur 1969) and he seems to have been fascinated by MacIntyre's Aristotelian and later Thomist turns as well. Yet both Nussbaum and MacIntyre used a provocative, challenging style, which did not fit Ricoeur's more contemplative philosophical mode, and more cooperative and dialogical style of debating very well.

⁵¹ Further books by Nussbaum that seem to be relevant for our topic includes *Love's Knowledge* (Nussbaum 1990); describing the connections between the two disciplines, and *Cultivating Humanity* (Nussbaum 1997), in defence of the importance of humanistic education in the US. Recently she published a volume on the relationship of justice and love, the topic of the last section of the present paper: *Political Emotions* (Nussbaum 2013). For an account by Nussbaum on Ricoeur, tragedy and moral philosophy, see her: Ricoeur on Tragedy. Teleology, deontology and phronesis (Nussbaum 2002).

Ricoeur's own *Oneself as Another* (1992, original in 1990) gives voice to his reaction to this trend of renewed interest in the ancients, while his earlier work on literary theory⁵² destined him to find the connection between genres of ancient literature and discourses of moral philosophy almost obvious. Ricoeur was well aware, for example, that while modern art is taken to be an independent activity, often even claimed to be disconnected from social and moral issues of the day, a lot of contemporary art is also a rich source of knowledge about the way people think and act in contemporary Western societies. And yet, most contemporary moral philosophy seems to be disinterested in art and literature. Ricoeur seems to be astonished that recent exponents of moral philosophy disregard this wealth of social experience, including, of course, artistic expressions and imitations of all the tragic events people were forced to get through by their political regimes in the 20th century.

And it is exactly this tragic dimension of action that is left out from a wholly formal conception of moral obligation like that of Rawls. In the Rawlsian conception of justice “the confrontation between substantial goods is set aside to the benefit of a wholly formal procedural rule.” (*CaL* 154) Yet Ricoeur is always modest even in his fiercest criticisms. He was certain that “the tragedy that has been pushed out the door comes in again through the window” even in Rawls' thinking. And indeed, in a revision of his theory of justice Rawls himself admits the existence of what he calls “reasonable disagreements” between parties. (*CaL* 154–155)

Obviously, Ricoeur relies on his own gloomy European experiences, as opposed to the more optimistic tone of the Rawlsian vision, when he pushes the problem of the tragic in social life yet further. In his view practical wisdom is really needed in situations that cannot be “solved” by simple rational calculation: “Wisdom in judging consists in elaborating fragile compromises where it is a matter less of deciding between good and evil, between black and white, than between gray and gray, in the highly tragic case, between bad and worse.” (*CaL* 155) In other words, wisdom requires more (or, in another sense, less) than reason. It does not promise to solve any existing situation *a priori*, but by applying the adequate norm to the individual case ensures that the action we choose may have a universal validity. And yet the validity of the wise action will keep referring to the particular situation, and will belong to the particular individual who acts.

Surprisingly enough, however, it will not be egoistic. On the contrary: Ricoeur wants to emphasise that a wise decision is indeed able to take into account the other's perspective.⁵³ Both Creon and Antigone lacked wisdom in this sense: they

⁵² See especially his *The Rule of Metaphor* (Ricoeur 1975/1978).

⁵³ “Wisdom in judging and the pronouncement of wise judgment must always involve more than one person.” (*CaL* 155)

were unable to step out from their own frame of mind, and take into account the other's hierarchy of most appreciated values. In a way they were too self-centred and self-assured: there was no doubt in them that perhaps they disregarded this or that particular factor, when they judged the other's action. They only heard the echoes of their own voice, which made them deaf towards the sound of the other's utterances. In other words, they were not wise enough to get ready to confront „the tragic dimension of action.” (*CaL* 155) They lacked the virtue of being able to see with the other's eye, think with the other's mind. They did not share in the other's vision of the world.

JUSTICE AND LOVE. RICOEUR'S BIBLICAL AMENDMENT OF RAWLS

The lack of an interpersonal dimension is the most important character fault in the Greek tragedy's account of human agency. *Phronesis*, the virtue of practical wisdom enables the person to build an interpersonal element into her own view of things. Ricoeur's point is that this insight into the communal dimension of what is to be regarded as practical human wisdom is one of the key achievements of Greek practical philosophy as worked out by Aristotle and the tragic playwrights.

This Greek teaching of interpersonal dependence is reinforced in contemporary Communitarian thought. As we have seen, Ricoeur is quite close to the direction represented by Taylor and MacIntyre. Just like them, he, too, follows the Aristotelian dictum, according to which human beings are by nature social (meaning here: political) animals. And therefore, he argues, a simple description of the interpersonal connections as aiming at mutual fairness, a concept of Rawlsian justice, is not enough to make sense of social cohesion. According to Ricoeur, a simple contractual equilibrium does not perform the task, required from interpersonal connections: to hold the whole of society together: “The equality of rights... is certainly a source of social cohesion. Rawls even expects his principles of justice to reinforce social cooperation. But what kind of bond is thereby instituted between social partners? My own suggestion would be that the highest point the ideal of justice can envision is that of a society in which the feeling of mutual dependence – even of mutual indebtedness – remains subordinate to the idea of mutual disinterest.” (*LaJ* 31) Ricoeur therefore wants to take one step further: to introduce the concept of love, not in opposition to, but in cooperation with justice as the other key component on which social cohesion can be built. Love in his view involves concepts like recognition, solidarity and mutual indebtedness.

Obviously, the concept of love is a wide one: in different contexts the speaker can mean very different things by it. To illustrate the richness of connotations,

one can refer to *storge*, *philia*, *eros* and *agapé*, four ancient Greek terms, all of which might be translated with the help of the contemporary English word of love.⁵⁴ Neither affection, nor friendly or sexual love might be used in the social-political context, so the only remaining option is *agapé* – meaning the sort of unconditional love, that is characteristic of Christian virtue, in the spirit of the New Testament, as taught by Jesus, both in words and by his own example.

But still the question remains: what exactly enables Ricoeur to introduce such a strong concept in his view on social cohesion. His starting point is explicitly anti-utilitarian. He claims that justice is not much more than what was called the golden rule in classical theories, and refers to Albrecht Dihle (Dihle 1989), who apparently connects the golden rule even with the *jus talionis*, which, according to Ricoeur, is “the most rudimentary expression of the logic of equivalence.” (*LaJ* 34) In other words, he seems to be dissatisfied with the performance of justice as far as its power of keeping society together is concerned. He uses a language which downgrades justice in this respect. In a society where justice dominates, competition is more characteristic than cooperation. To put it in a different form, he claims that through justice only the simulacrum of cooperation can be achieved.⁵⁵

Ricoeur’s dissatisfaction with the social effects of justice does not lead him, however, to deny it as a legitimate social aim. On the contrary, he wants to keep it as a legitimate object of state intervention. However, he also thinks that there is a need for a further societal aim beside justice. And this is love. He claims that the introduction of love helps to reinterpret even justice, itself: “The commandment of love does not abolish the golden rule but instead reinterprets it in terms of generosity.” (*LaJ* 35) When explaining what he means by the term, beside St Francis, Ricoeur refers to 20th century apostles of non-violent resistance, namely Gandhi and Martin Luther King. (*LaJ* 35) He admits that the activity of these heroes requires “unique and extreme forms of commitment,” yet he is wedded to his opinion that justice needs the corrective of love in order not to run the risk, as does “the Rawlsian calculation of the maximum,” “of appearing as the dissimulated form of utilitarian calculation.” (*LaJ* 36) That is the reason why, in his view, Rawls himself had to connect his second principle of justice with the Biblical Christian “commandment of love.”⁵⁶

By the time Ricoeur writes about the hidden Christian agenda in Rawls’s conception of justice he might have heard about the fact that indeed Rawls as a

⁵⁴ For an explanation of their meanings, see *The Four Loves* (Lewis 1960)

⁵⁵ “The rule of justice, given over to itself, tends to subordinate cooperation to competition, or rather to expect from the equilibrium of rival interests the simulacrum of cooperation.” (*LaJ* 36)

⁵⁶ “What saves Rawls’s second principle of justice from falling into this subtle form of utilitarianism is finally its secret kinship with the commandment of love.” (*LaJ* 36)

young man was very much interested in theology. In his posthumously published *On My Religion*, written in the 1990s, Rawls tells the story of his religious belief, admitting that in the last years of his undergraduate studies at Princeton in the 1940s he became deeply interested in theology, and that only the war hindered him “attending a seminary to study for the Episcopal priesthood.” (Cohen & Nagel 2009) Although Rawls became disillusioned when he read about the cruelty of and uncompromising power struggle within the church, the assumption that Rawls’ interest in a just society might have been influenced by his early religious interests seems to be well founded.

But Ricoeur goes much further in the theological direction than the justice theorist Rawls ever did with his claim that in spite of the apparent contrast between the logics of justice and love, justice is “the necessary medium of love precisely because love is hypermoral, it enters the practical and ethical sphere only under the aegis of justice.” (*Laj* 36–37) This point is interesting for two reasons. First, because it makes it obvious that Ricoeur was well aware that his expectation of an attitude of love was more than what could be expected on moral grounds from human beings as individuals, and from society as a whole. Second, because he makes it also evident that he does not exclude this expectation of love from the social world just because it cannot be substantiated morally. He argues that when love joins justice, the two of them together can result in a “synergistic action,” in spite of the inner conceptual tension between them. He defends this second point by claiming that in fact it is only through love’s joining justice that the latent “utilitarian tendency” of justice can be avoided.

In order to substantiate this point, Ricoeur presents two further strong statements at the end of his argument. One is not made explicit, but seems to suggest that philosophy should take the hand of theology in this respect. He claims that there are common tasks for these two disciplines, which might mean that they have to run along parallel lines. One cannot overemphasise the courage of Ricoeur’s claim in France, where philosophy at least since Montaigne seemed to fight to liberate itself from the tutelage of theology. But within the discourse of social and moral philosophy the European tradition is indeed quite deeply imbedded in the Christian religious teaching, so one should perhaps not be so much shocked by these brave moves.

The second point is also quite remarkable: it is the claim that the Greek background revived by Ricoeur, with the reference to the notion of *phronesis*, is closely linked to the Christian position he takes. We have already seen that Ricoeur expects love to be introduced through the medium of justice. And yet love can only prevail with the help of the practical wisdom of the individual’s particular moral judgement, exercised in a particular situation: “it is only in the moral judgment made within some particular situation that this unstable equilibrium can be assured and protected.” (*Laj* 37) It is here, therefore, that the two lines of

Ricoeur's argument are bound together: justice becomes individually performed in the very act of practical judgement, without its being made egoistic or relative. A wisely executed practical judgement will always take the other into account in the procedure of choosing. If the acting individual takes the other into account, her practical judgements will result in the hope, according to Ricoeur, that "the tenacious incorporation, step by step, of a supplementary degree of compassion and generosity in all of our codes – including our penal codes and our codes of social justice – constitutes a perfectly reasonable task." (*LaJ* 37)

One does not need to emphasise here that this concept of love, introduced in practical judgements, is again very much influenced by Ricoeur's interpretation of literary stories, including Greek drama and texts of the Christian religious teaching, like the New Testament of the Bible – both of which genre belong to what we generally call the humanities. Therefore, instead of a rough normative conclusion, we might want to refer to Ricoeur's loyalty to an understanding of the individual's social responsibility as something that we can conceptualise as soon as we gain some insight into the messages of contemporary and classical European art and the interpretation of them by the humanities. It is in this context that the fragility mentioned by Nussbaum can become if not exactly a safe power, but at least a potential resource for creative human act. Ricoeur's message in this respect is just as simple as that of the Greek tragedies: it is when we realise our tragic fragility that we recognise our responsibility to work together with others in order to safeguard the survival of the city "that rests on a fiduciary bond."⁵⁷

⁵⁷ For this expression see Ricoeur's 'Fragility and responsibility' (Ricoeur 1996b, 21) For "fiduciary bond" in English Common Law and Equity (based on the Roman Law concept) see the following explanation: "A fiduciary is someone who has undertaken to act for and on behalf of another in a particular matter in circumstances which give rise to a relationship of trust and confidence." See the court case *Lord Millett, Bristol and West Building Society v Mothew*, [1996] EWCA Civ 533, [1998] Ch 1 (24 July 1996)

Prepolitical values? Böckenförde, Habermas and Ratzinger and the use of the humanities in constitutional interpretation⁵⁸

TWO CONCEPTS OF A CONSTITUTION

This paper starts out of the assumption that although originally constitutions serve as the foundations of the legal system of a given political community, as a result of the rather strong focus on individual citizens' fundamental rights against the state since the middle of the last century, the communal political aspect of these documents is nowadays pushed into the background. In order to prove this claim it will first deal with what is called the Habermas-Ratzinger dialogue (Habermas–Ratzinger 2005), and then with the new Hungarian Fundamental Law, which entered into force on 1 January 2012⁵⁹, focusing on its preamble in particular.⁶⁰ It will show that this part of the founding document can be read along the lines suggested by Böckenförde: it can be claimed to have the function of identifying the common cultural heritage of the nation, thus providing the basis for a common communal identity, which was supposedly missing or remained hidden in the earlier constitution. In this way it will be interpreted as a return to the earlier function of a constitution.

The question posed in the first part is almost like a chicken-and-egg problem. Is there a genuine need for certain requisites of a community before a constitution can be drawn, the function of which is to create that community? In this part of the paper, some of the basic insights of the Habermas-Ratzinger dialogue will be cited and analysed, arguing that both protagonists tend to answer the question in the same way: indeed, there is a need for a pre-political moral basis if we want a truly effective constitution. Habermas himself refers back in this respect to Böckenförde's memorable formulation of this chicken-and-egg problem

⁵⁸ Research for this essay was supported by by the TÁMOP 4.2.1. B-11/2/KMR-2011-0002 grant of the European Union and the Hungarian Government. Its first version was published in Ellen Bos, Pócza Kálmán (eds.) *Verfassunggebung in konsolidierten Demokratien: Neubeginn oder Verfall eines Systems? [Constitution Building in Consolidated Democracies: a New Beginning or Decay of a Political System]* Baden-Baden: Nomos, 2014. p. 346.

⁵⁹ For a general introduction, see Csink 2012; and Tóth 2012.-That the first assessments of the merits and faults of the new Hungarian constitution belong to two, competing sets of interpretations by Hungarian intellectuals is itself perhaps a symptom of the deep cultural-political division line in the country's intellectual life.

⁶⁰ For an earlier interpretation of the Preamble of the Fundamental Law of Hungary by this author, see Hörcher, 2012.

of constitution drawing. (Böckenförde 1991) This common problem of the two partners will be interpreted as a competing understanding of the role of the constitution in comparison to the most popular recent trend of regarding it as the first and final defence line of individual rights against state intervention.

Following this reconstruction, the paper will look at some points of the preamble of the new Hungarian constitution in order to show that it makes very good sense if we keep the conclusions of the Habermas–Ratzinger dialogue in mind. From this perspective, it is an effort to introduce the theme of the need for a pre-political communality in the debate about the new constitution. The preamble seems to work in a tricky way: it introduces the idea that certain communal values are still relevant in and for the Hungarian political community, in order to create them, and in this way to secure them constitutionally as soon as they are born. It is argued that the Hungarian Fundamental Law is to recreate and defend these communal values by reaching out into the historical past, and that instead of a pure and formalistic legal approach, a cultural-historical interpretation is required in order to make sense of these efforts. Through these steps the paper arrives at the reconsideration of Böckenförde's second and more tentative thesis that a constitution keeps many of the remnants of a religious covenant.⁶¹

THE CHICKEN-AND-EGG PROBLEM OF CONSTITUTION DRAWING

The historically conditioned convictions both in the Hungarian and European public awareness, as well as the deep divides within these realms lead us to the first and most basic problem of constitution drawing in modern and post-modern secularised Western societies. I call this the chicken-and-egg problem of constitution drawing. It consists of two theses, each of which presupposes the other. The first problem (the chicken) is that constitutional founding fathers draw a constitution in order to legitimise (and that way to stabilise) the political regime. The second one (the egg) is this: the first pre-requisite to draw a new constitution is a pre-political, pre-constitutional source of legitimacy and a (cultural moral) order in your community. In other words, in order to have a legitimate regime, and in this way to define your political community, the regime needs to be constitutionally guaranteed; but to give constitutional guarantees to your regime, you need an already existing moral, pre-political community.

This inbuilt contradiction of all constitutional processes is formulated by the German constitutional lawyer, Ernst-Wolfgang Böckenförde in the following way:

⁶¹ If we analyse the title of the preamble of the Hungarian Fundamental Law, called *National Avowal*, we can easily see the reference to these political theological origins.

The liberal, secularised state is nourished by presuppositions that it cannot itself guarantee. On the one hand, it can only survive as a liberal state if the liberty it allows its citizens regulates itself from within on the basis of the moral substance of the individual and the homogeneity of society. On the other hand, it cannot attempt to guarantee those inner regulatory forces by its own efforts... without abandoning its liberalness... (Böckenförde 1991. 45)

What this amounts to is in fact a proposal to look at constitutions in a wider context, and especially from a moral-political, rather than simply from a human rights perspective. For human rights, by their nature, are hardly negotiable. But Böckenförde's thesis shows us that the liberty that constitutions can guarantee does not, or should not, concern only the particular citizen, but the whole political community together from which it derives its own legitimacy.⁶² This communal liberty, which is after all the source of the guarantee of individual liberties, is by its very nature, self-controlled and therefore must necessarily limit the freedom of the particular citizen in certain cases.

If we want to appreciate the importance of Böckenförde's insight for understanding the European constitutional tradition in general, and the Hungarian case in particular, we need to take two further steps. First, we have to look at the development of an exaggerated focus on universal individual rights in recent constitutional developments, and then we have to see that in the Habermas–Ratzinger debate two German thinkers with opposite world-views seem to come close to each other in (more or less) admitting the truth of Böckenförde's thesis. This surprising concordance suggests, as we shall see, the relevance of the thesis in actual new constitution-drawing processes like in the Hungarian case, and in constitutional theory as well. It can help correct one of the supposed self-evident theses about modern constitutions: that they are simply meant to defend the individual's rights against the misuses of the overwhelming powers of the modern/post-modern state.

HABERMAS'S MODUS VIVENDI BETWEEN ENLIGHTENED REASON AND RELIGIOUS BELIEF

In this part of the paper, we look at the Habermas–Ratzinger dialogue on the pre-political moral conditions of the constitution of a free state. It will be shown that there is something more to it than the individual's defence against the state. Let us try to reconstruct the main points of these discussions one by one. In the published version of the dialogue, we only have two neatly argued essays by the two conversationalists, and cannot see the dynamics of the exchange. It is Habermas

⁶² For a similar account based on rather different assumptions, see Skinner 1998.

who starts the book format with a paper entitled *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates*?⁶³

For the lack of space, we do not reconstruct the whole line of the argument, focusing only on three of its aspects. First, we show his standard interpretation of political liberalism. Then we see that he steps over this liberal minimum towards what he calls “constitutional patriotism.” Finally, we reconstruct the way he makes sense of the fact that religion does not seem to disappear in (post-)modern Western societies, referring to his conclusion that there is a need for a *modus vivendi* between enlightened reason and religious belief as well.

Habermas certainly accepts and affirms the liberal minimum as his starting point, a kind of updated Kantian republicanism. Accordingly, political liberalism is more for him than the individual’s safeguards against the state (Habermas–Ratzinger 2005. 22). It guarantees a justification of constitutional democracy, which is independent of the religious and metaphysical traditions of the particular country. The “*Rechtsstaat*,”⁶⁴ when established in a democratic manner, provides more for its citizen than simple negative liberty. By what Habermas calls “communicative freedom,” it is also able to stimulate its citizens for more political activity (Habermas–Ratzinger 2005. 23).

But as soon as it does more than simply safeguard individual negative liberties, it raises the question of social cohesion, which is characteristically missing from most mainstream accounts of the liberal minimum. This is all the more surprising because the Hobbesian-Lockean concept of the modern state was created as an answer to the chaotic civil war conditions of the period, caused by religious disputes, and the deep schisms of society brought about by theological disputes. The Leviathan is a mechanical monster whose primary aim is to hold individuals together under the umbrella of the state. From another perspective, the problem of legitimacy also very soon surfaced, as this was perhaps the most important argument against absolute rulers. In addition, no legitimacy could be expected without the constitutional arrangement safeguarding social cohesion as well. Naturally, one can argue that democratic procedures themselves can solve that problem because they help citizens identify themselves with the neutral state “system,” but Habermas is not too optimistic in this regard. He claims that a stronger, unifying bond is required, which needs to be built on such assumptions as the common good (*Gemeinwohl*) and the common interest (*allgemeine Interessen*) (Habermas–Ratzinger 2005. 22, 23).

When we arrive at this point, we cannot stop short of looking at what Habermas calls “constitutional patriotism” (*Verfassungspatriotismus*) (Habermas–Ratzinger

⁶³ Circa: The prepolitical basis of the democratic constitutional state.

⁶⁴ *Rechtsstaat* is roughly the German equivalent of, but not the same as the English ‘rule of law’ ideal. The former is already very closely related to the concept of the state, while the latter one’s validity does not depend on an idea of the state.

2005. 25). Behind the façade of a constitutional document, we need to find the following, or other such pillars as a common religious background, a common language, or a national consciousness. A constitution is supposed to create the conditions of governability, but none of them can be achieved without a minimum level of solidarity and self-sacrifice among the members of the political community. Solidarity cannot be achieved, however, without the basics of social justice. And social justice dwells in the particularities of the historical context. If you are interested in that, you need to enter the rich and thick texture of cultural value-orientations (*dichtere Geflecht kultureller Wertorientierungen*) (Habermas–Ratzinger 2005. 25). The citizens themselves understand and interpret their own constitution not through its abstract, normative content, but always identifying themselves with its concrete background meaning, as they draw it from the context of their own national and familial history.

It is at this point that Habermas's talk becomes self-critical of his own tradition. Although he himself seemed to be a partisan advocate of enlightened rationality, now he seems to be quite sceptical about the constitutional consequences of modernism. He talks about the option of a derailed modernisation (*entgleisende Modernisierung*), which could easily consume the accumulated sources of cohesion and solidarity in society, and this would be the more dangerous as with the simple technique of legal enforcement this stock of democratic bonds cannot be rebuilt. The centrifugal power results in the sort of depoliticization so often echoed in the polemic texts of the critics of mainstream liberalism usually labelled as communitarian and republican.⁶⁵ Here Habermas returns to the internal criticism of liberalism, based on the common sense voters' loss of trust and disenchantment about its "invisible hand," a mistrust that is turned even louder by the radical scepticism about the efficacy of reason in human matters generally. It is in fact Habermas's worries, which are partly motivated by the postmodern critique of universal truth and abstract justice, and partly by the actual practice of a spread of anti-democratic and fundamentalist ideologies that seem to bring him close to the universalism of Christianity, and more particularly, to Catholicism. He claims that enlightened philosophical *Vernunft* needs to correct itself by a reconsideration of the hidden potential of religious belief and of the theological doctrines on which this mental framework is built. In other words, he encourages philosophers not to shy away from learning once again from theology – while he still keeps his secular presumptions and reserves his own trust in Reason true and valid.

Let us see whether Habermas is right in his final assessment of the situation. It is only at this point, understanding the meaning of the dialogue form better,

⁶⁵ I am of course referring here to the writings of MacIntyre, Sandel, Taylor and Walzer on the one hand, and Skinner and Pettit, on the other. These two groups are neither homogeneous in themselves, nor close to each other. Representing rather divergent political orientations they provide a loud voice of public criticism of what they regard as individualistic liberalism.

that we realise that Cardinal Ratzinger tries to answer the very worries Habermas voices. Again, we shall be unable to reconstruct the whole of his contribution,⁶⁶ but concentrate on the issues Habermas brought to the forefront and Ratzinger answers, and in particular, on Ratzinger's ideas on liberty and law, on the relationship of religion and reason, and finally on his views about the process of secularisation.

RATZINGER ON LIBERTY, RATIONALITY AND RELIGIOUS HOPE

It is not surprising that for Ratzinger as well as for Habermas, the liberal minimum is the starting point. However, his idea of liberty is from the very start richer than the minimum content of the negative liberty of political liberalism. He, too, relies on an analysis of the concept of the *Rechtsstaat*, which is parallel but not equivalent to the common law concept of the rule of law in German language jurisprudence, when he claims that liberty without law (*rechtlose Freiheit*) is self-destructive: it evidently leads to anarchy, and through that to the disorder which destroys the safeguards of individual liberty as well (Habermas–Ratzinger 2005. 42).

While law supports liberty, law itself is also in need of further support. What could provide the fundament of law in a *Rechtsstaat*? Think about the natural law tradition: usually it is morality that lends the edifice of law its firmness. A procedural concept of justice, or the majority principle cannot arrange it alone (Habermas–Ratzinger 2005. 43). And is morality itself sound enough? After all, we have seen Habermas's doubts about the pluralistic challenge to morality, and the sceptical concerns about its relevance in a highly complex, individualised society. Certainly, Ratzinger is not so naïve as to suppose that morality is untouched by the spirit of the time. He himself is most concerned about two of the contemporary challenges to our moral firmament. One is terrorism. Once again, one should keep in mind that the talk takes place in the aftermath of September 11 when even progressive intellectuals had to seriously rethink their own strong convictions, in order to find a common ground with their more traditionalist countrymen against the common enemy, and they had to admit that the Greco-Roman Christian morality can still be regarded as universalistic, and therefore its main norms, including the ten commandments are acceptable not only for the moderate versions of other major historical religions, but for atheists as well. The pure fact that the terrorists did have support for their seemingly unacceptable actions even in Western societies shows that there is a strong moral

⁶⁶ Entitled: *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates.* (What holds the world together? The pre-political moral basis for a free state.)

nihilism which targets our most basic precepts. On the other hand, and this is the second challenge, scientific inventions and discoveries directly confront us with the question how to reaffirm our moral insights in light of the often disturbing results of science which had not yet been available to our forefathers. Ratzinger's primary example is cloning, but the whole spectrum of brain research or artificial intelligence triggers similar ethical worries. An answer to these worries would require more research into uncharted territories, but Ratzinger claims that even without them we should assert that our moral convictions make any further steps highly risky, or morally unacceptable.

Before we can reliably assess the dangers and losses caused by the moral framework of Western modernity (a term not characteristic of Ratzinger's own vocabulary), we have to rethink – as Habermas suggested – the relationship of reason and religion.⁶⁷ In theology, too, rational discourse had its high water marks, but in the light of 20th century tragedies, serious questions need to be answered within theology itself.⁶⁸ Subjectivism, relativism, particularism, the post-modern – all had their own share in discouraging a self-confident rational discourse of theology. Yet, the tradition of the rationality of scholasticism and the relevance of the natural law doctrine always resurfaces in theoretical discussions. In the 20th century the dilemma once again came up whether this rationalistic theology could itself underpin a universal morality, based on natural law and the human rights. Ratzinger seems to be rather cautious as far as these hopes are concerned. He is more open to a frame of mind which investigates the problem of what religion and reason should mean for each other, and the necessity to mutually accept barriers and duties (“*eine Lehre von den Menschenpflichten und von den Grenzen des Menschen*”) (Habermas–Ratzinger 2005. 51) beside and beyond the legally sanctioned declarations of universal rights and liberties. They surely have their own functions in the life of a thriving Western political community, but religion and reason should not pretend not to know about each other.

After considering the close relationship between liberty and law, reason and religion, Ratzinger arrives at the third point he wants to make. This is a reassessment of the problem of secularisation in our present day discourse. Recent researches into comparative cultural studies, as well as the resurfacing of a discourse of political theology in our Western debates suggest that perhaps the idea that the West can follow a special path, a *Sonderweg*, is itself the manifestation of a Western bias resulting from an overestimation of the powers of a central reason in organising our complex societies.⁶⁹ It is certainly not surprising that

⁶⁷ About this theme, see the papal encyclical *Fides et Ratio* (1998).

⁶⁸ See the rational self-criticism of reason and the faithful criticism of faith in the political theology of Johann Baptist Metz. (Downey 1999.)

⁶⁹ About the problems confronting a centralised reason in governing complex societies, see Hayek 1969.

Ratzinger joins the camp of those contemporaries who argue that the historical thesis of a straight progress (or decline) to final secularisation and disbelief is not a correct description of the modern, and even less of the post-modern condition.

To be sure, Ratzinger does not turn into an anti-modernist type of thinker (Habermas–Ratzinger 2005. 53, 55). Rather, he joins the renewed interest in political theology, which is not framed simply in the philosophical paradigm of anti-modernist thinkers, but also in that of the post-Vatican II tradition of theology. The main difference between the theological and the anti-modernist philosophical trends is an optimism or hope, which is present in theological writings as a consequence of their courageous reliance on the teachings of the Bible and of the tradition of the Church. Nevertheless, the important point for us is that there exists a common element in the thought of Habermas and Ratzinger, the one that enabled them to sit together: that there is perhaps a need for a community's pre-political bond for a constitution to work properly.

THICK AND THIN CONCEPTS OF A CONSTITUTION

If the thesis that there is an overlap, or at least a meeting point between the two thinkers' respective discourses is correct, it makes the strong claim of a shift from simply individual human values to communal values in some contemporary constitutional thought more viable as well. In what follows, we take this strong claim seriously, and from this perspective have a look at the value choices of the Preamble of the new Hungarian Fundamental Law. More particularly what needs to be explained is why a new constitutional catalogue of the basic communal values of this political community was required. First, the symbolic and historical-cultural values will be analysed, and it will be followed by a look at the concept of individual and social responsibility, and finally the social role of religious and moral norms will be taken into account.

In an earlier paper, the present author argued that the main reason behind the lack of a coherent system of values in the Hungarian constitution created at the national roundtable talks of the transition period (1989–1990) was an effort to achieve a minimum consensus among partners around the table with very different experiences, aspirations and final *Weltanschauungen*. (Hörcher 2009) The main dividing line around the table, of course, was the one that separated the Communists representing the party and its regime and their allies and the as yet unelected opposition. But within the camp of the Communists itself there were remarkable differences of opinion, and due to the abrupt changes in the political situation these differences shifted rather significantly during the process of the negotiations. Certainly much more and much wider differences were to be expected among the different strands of the opposition. This distance and

distrust among the parties to the negotiation made it only reasonable not to strive for some sort of a well-defined and detailed construction of political, social and moral priorities in the constitution, which only served to frame the road to the first election, giving the country a freely elected, legitimate parliament and government, and – against the wish of some of the opposition – to lay down the foundations of a legitimate political institutional structure. The difficulties to find a compromise satisfying all the participants excluded ideological negotiations and, therefore, the cautious and fragile agreement emphasised that the only reasonable aim to target was a transitory constitution that would serve only until a final constitution could be worked out by political parties legitimised to take part in a constitutional assembly by free elections.

However, political reality rearranged this initial schedule. The political power of the first government was so weak that no energies remained to face the challenge of the creation of a final constitution which could unite a society dramatically shattered into pieces after the pressure of decades of Communist rule had evaporated.

On the other hand, the constitutional practice of the young democracy was largely predetermined by the ideas and actual policies of the newly established constitutional court, led by its first extremely motivated professor president, László Sólyom. The activist interpretation of the transitory constitution by the judges of the constitutional court has cancelled any chance of providing historical justice to a community which had been suppressed by two totalitarian regimes, following each other, whose main leaders and culprits very rarely had to face criminal or even political charges before criminal courts, which could have legitimised the new system in the eyes of the general voters. Although in the short run the majority of citizens were more interested in finding their place in the new economic context rather than in the symbolic politics of historical retribution, in the long run the system's value deficit played a major role in delegitimising the political system. The explicit preference of the Sólyom court for legal security as opposed to historical justice created a political climate in which reference to commonly shared value contents in the general political discussions in order to heal historical wounds and restore public trust was not a promising option for political strategists.⁷⁰

If we apply the insights gained from the dialogue between Habermas and Ratzinger, there can be no doubt that sooner or later this discrepancy between the moral needs of the political transition itself and the risk avoiding policies of two of the most important actors of the new political establishment, most

⁷⁰ For the wording of the constitutional court, see the following extract from a court decision: "A mindig részleges és szubjektív igazságosságnál a tárgyi és formális elvekre támaszkodó jogbiztonság előbbrevaló." (As opposed to the always partial and subjective justice, priority should be given to legal security supported by objective and formal principles.) (11/1992)

notably the first prime minister, Mr. József Antall and the first president of the Constitutional Court, Mr. László Sólyom, had to wreak havoc. As we have seen, a constitution needs to reconnect the neutral institutional framework with the underlying moral-cultural order without which it loses its legitimacy and the motivation of the citizenry to actively support it will sooner or later disappear. In the long run, therefore, it was evident, that a new constitution would eventually be needed to solve the problem, and to let the values of society infiltrate the institutions created by the impersonal mechanism of the law and by the all too cautious lawgiver. Any political analyst who wants to present the decision to draw a new constitution as simply the tyranny of the Orbán government disregards this necessity – even if it is a legitimate criticism that the two-thirds parliamentary majority behind the government did not manage to convince its fragmented and humiliated opposition to take part in the constitution drawing process. Therefore the aim of the constitution is unlikely to be achieved in the short run.

HISTORY IN THE CONSTITUTION AND THE HISTORICAL CONSTITUTION

In what follows, we cannot deal with the whole machinery of the new constitution. Rather we shall focus on the part of it where the new, arguably pre-political perspective is introduced into the constitutional edifice: i.e. on the preamble, which bears the very telling title of ‘National Avowal.’ We claim that it is through the preamble that the text of the constitution tries to connect the neutral state institutions with society’s cultural-moral order, in this way making it possible for trust to accumulate towards it. As mentioned, we have already given an overall assessment of the preamble elsewhere. We shall only focus here on those of its elements that provide evidence that it had and still has this legitimating function. We shall explicitly deal with those building blocks that should be seen as newly introduced symbolic-communal values and cultural-historical references.

One of the remarkable features of the National Avowal is a vocabulary in which not only different references to culture and history are repeatedly used, but which sets the foundation for an updated reconstruction of the Hungarian constitutional tradition. The nation’s history is proudly projected on a canvas of one thousand years, tracing it back to the kingdom of St. Stephen, the founder of the state.⁷¹ That this panorama is not framed in an exclusively nationalistic language can be seen if one looks at the parts where the ethnic minorities, and in particular, their

⁷¹ “We are proud that our king Saint Stephen built the Hungarian State on solid ground and made our country a part of Christian Europe one thousand years ago.” (The Fundamental Law of Hungary, 2011)

language and culture are safeguarded, and where it is pointed out that national culture is here understood as a “contribution to the diversity of the European Union.” The wide historical perspective of the constitution makes it quite natural that the long forgotten tradition of what is called historical constitution is also reintroduced here. The intention to reawaken this historical phrase is sharply criticised by critics who allege that this part of the text is anachronistic, and who suspect a political ulterior motive, which encourages the lawgiver to destroy the current practice of the constitutional court. (Radnóti 2012) However, one should seriously consider the following question: was it really necessary that a country like Hungary, with a long-standing constitutional tradition, when regaining its independence in 1990 should simply try to imitate the quite recent constitutional practice of some foreign countries – in our case mostly that of Germany? Why was no thought given in the context of the political transition process to opting to update the country’s own earlier practice – or at least trying to reconcile it with contemporary international standards. Why did it seem so unquestionable that a country’s own constitutional past should be declared dead because of a break in its history? No doubt, the tradition needs to be re-formed before it can be used in actual constitutional legal practice: but if it can play a part in reassuring a nation of its own historical identity, it is perhaps worth the price. So, one should not regard it quite so mischievous that the preamble, no doubt at certain points articulating a slightly exaggerated, and occasionally even kitschy pathos, feels entitled to solemnly declare that “We do not recognise the suspension of our historical constitution due to foreign occupations.”

In the same way: Is it truly a form of aggressive nationalism, and therefore an unacceptable discrimination, to claim that the National Avowal is pronounced by the Nation?⁷² If it is a historical fact that (1) the Hungarian nation had a constitutional tradition and that (2) this nation together with its constitutional tradition was broken in the historical storms of the last century, is it not natural that the document that serves the political revival of the constitutional tradition expresses its wish to get the members of the nation united, provided this aim does not turn the nation against its neighbours or anyone else? If strong words are pronounced against this intention, they tell more about the non-negotiable position of the liberal *credo* of a few contemporary critics who regard “the nation” as a shameful word and less about an acclaimed “nationalistic” ideology, which – no doubt sometimes with exaggerated pathos – tries to help the country’s self-perception to return to a state of normality after the internationalism of a totalitarian communist rule.

⁷² “We, the Members of the Hungarian Nation...” According to Sándor Radnóti, the Fundamental Law “resembles an agitating, homogenizing, activist pledge that excludes those who think differently.” (Radnóti 2012. 109)

If the nation is an unwelcome concept for present-day students of constitutional law in the text of a constitution, the defence of marriage is even more unacceptable to many when they regard it as discrimination against other intimate relationships. Yet there is nothing unacceptable in the syllogism that if the nation is a constitutional value to be defended, and, as it is argued, the nation's survival depends on the traditional institutions of marriage and family, the constitution has a role to safeguard these institutions, even if recent radical political trends in the European context indicate that this is outmoded.⁷³

Turning to the references to religion and traditional moral values, it might seem that we try to collect only themes in the new basic law that challenge the sensitivity of contemporary European consensus. Although using the name of (the Christian) God is tricky here – a quotation from the first line of the official Hungarian anthem is used as a motto for the whole –, representatives of the secularist ideologies from a wide spectrum of the European political and intellectual elite find it unacceptable that this reference is still there. However, if we take the main theme of the Habermas-Ratzinger debate seriously, we should find nothing surprising in the Fundamental Law's claim that one of the most important safeguards of nationhood is exactly religion: "We recognise the role of Christianity in preserving nationhood." Here we have a clear case that proves that present day constitutional sensibilities are to be reconsidered in the light of the debate that convincingly argues that a system of legal regulations cannot work long without the underlying moral-cultural horizon.

Secularists would also sharply criticise the preamble's phrase that "we honour the holy Crown."⁷⁴ This intolerance towards an alternative view is the more incomprehensible because at another point the text explicitly claims, "The State and Churches shall be separate. Churches shall be autonomous. The State shall cooperate with the Churches for community goals." Giving reverence to the Holy Crown is not plain Christian traditionalism, but simply reconnects the present to an earlier constitutional doctrine, where the Holy Crown served as a constitutional guarantee. Historians certainly keep debating the ancient status of the doctrine of the Holy Crown,⁷⁵ yet it is unquestionable that in one form or another the Holy Crown belongs to the long lasting monuments of the political nation's past, therefore its return in the present document should not surprise anyone – though it certainly needs serious reflections how and in what sense constitutional significance should be attributed to it.

⁷³ "Hungary shall protect the institution of marriage... shall also protect the institution of the family, which it recognizes as the basis for survival of the nation." (*Fourth Amendment: Article 1.*)

⁷⁴ For example, Radnóti 2012.

⁷⁵ See the following examples: Péter 2003; and Rady 2000.

That the new Hungarian Fundamental Law, with its explicit references to values in its preamble belongs to the post 9/11 reawakening of Western political morality and theology, as it emerges in the Habermas-Ratzinger dialogue is further reassured by its constant recall of morality. It cherishes “talent, persistence and moral strength” and rather outspokenly defends the self-evident idea that “after the decades of the twentieth century which led to a state of moral decay, we have an abiding need for spiritual and intellectual renewal.”

To historically evaluate this confrontation between the anti-religious secular ideology of contemporary constitutional theory and the often pathetic, sometimes exaggeratedly moralising and sometimes even sentimentally religious overtones of the language of the preamble, one has to realise that the founding fathers of the new Hungarian Fundamental Law deliberately followed the language use of the elderly Edmund Burke in fierce debate with defenders of the French Revolution. We find an almost direct reference to Burke when the National Avowal calls attention to something like intergenerational solidarity in a phrase which defines the constitutional document as “a covenant among Hungarians past, present and future; a living framework which expresses the nation’s will and the form in which we want to live.”⁷⁶

This emphasis on the connection between the dead, the living and the not-yet-born calls the reader’s attention to the idea of intergenerational responsibility. The concept of responsibility, explicitly used in the text of the Fundamental Law in the sense of self-reliance, does not simply refer to a kind of personal trustworthiness or reliability in this context. Neither should it be understood as simply referring to political responsibility. In the words of the National Avowal, it is rather “a sense of responsibility for every Hungarian,” including “our descendants.” Here the Fundamental Law relies on Burke’s original idea who in turn borrows it from the concept of ancient wisdom (*mos maiorum*) in the ancient Roman tradition and extrapolates it to future generations. Here, the tradition-dependent view of the Fundamental Law proves to be quite topical, confronting issues that are only too relevant for the contemporary world and its aftermath. The idea of the covenant again refers to the religious background: this norm (or promise), which is naturally of Biblical origin, referred to the alliance between God and the chosen people, a religious and a legal community itself. The idea is present in the Old Testament and the New Testament alike, thus it belongs to both the Jewish and the Christian heritage. In a way, the invocation in the motto fits this idea of a nation’s covenant very well. The author of the *Hymn*, Ferenc Kölcsey, a 19th century poet and politician, referred back to the historical tradition of

⁷⁶ Burke famously talks about “a partnership not only between those who are living, but between those who are living, those who are dead, and those who are to be born.” (Burke 2001. 261)

seeing the Hungarian nation in the role of the chosen people, in its ambivalent love-hate relationship to God.

BÖCKENFÖRDE'S SECOND, STRONGER THESIS

We have seen that one of the most important guidelines of the new Hungarian Fundamental Law is an effort to overcome the supposed one-sided individual rights' base of the earlier one, and an effort to talk about the citizen in her capacity of being part of a larger whole, together with her relations to others. This might be the reason behind its renewed interest in the smaller circles of human communities (marriage and family), and in the larger ones (nation, religion, national minority). This is why it does not present the state as the common enemy: it tries to show that in fact the state might be helpful to the individual as well as to her smaller or larger communities against external dangers. This way the constitution turns out to be quite helpful in harmonising two aims: safeguarding individual as well as communal interests.

There is one more question to be answered. To finish the comparison of a theoretical dialogue between a secularly oriented philosopher and an academic theologian and the connection between them and the actual birth of a new constitutional value system in Hungary, I will turn back to the original source of Habermas's ideas to answer it, or at least to make sense of it – and this is the constitutional perspective of Ernst-Wolfgang Böckenförde. This author, a former judge at the constitutional court of Germany himself, a Catholic legal theoretician, and one of the most authoritative voices in the constitutional development of the German Federal Republic, presented an almost blasphemous proposition, i.e. to reconsider the isolation between religion and the “neutral” state.⁷⁷ What I shall call Böckenförde's second, tentative thesis is the following:

So we must ask once again – with Hegel – whether the secularised, temporal state must not also, in the final analysis, live by the inner impulses and bonding forces imparted by the religious faith of its citizens – not, of course, in such a way that it is turned back into a 'Christian' state, but in such a way that Christians no longer see that state, in its secularity, as something alien and hostile to their faith but as an opportunity for liberty, to preserve and realise which is their responsibility, too. (Böckenförde 1991. 46)

⁷⁷ The concept of neutrality needs to be put into brackets, as obviously the concept of a neutral state is itself an idealisation, and it very clearly bears the marks of a liberal (i.e. ideological) message.

The implicit question behind Böckenförde's hesitant, but stronger claim is the following: Is it not the case that perhaps even the much acclaimed liberal neutrality needs the support of religious faith, which it deliberately excludes from its own considerations? As the point is made to terminate his essay on the rise of the state without explicit answer, one needs to be cautious interpreting this second thesis. However, it is clear from the whole argument of the article that he focuses his analysis of the challenges of the contemporary Western state on two specific dangers. One is what is called the "Christian" state, where the separation of State and Church has not actually taken place. The other is an exaggerated understanding of secularisation, where it also means something like "de-Christianisation." (Böckenförde 1991. 43) In his view, the Western constitutional state is between these two radical positions. The separation between the temporal and the spiritual should be taken seriously.⁷⁸ But this should not by definition mean a criticism of religion. On the contrary, the suggestion is if we deepen our historical knowledge of the history of the birth of the European state, we shall obviously recognise that the separation thesis is a natural development from Christian premises, as liberty is a virtue cherished by Christianity itself. However, so as to keep order? within its own border, the state needs to look after the safeguards of liberty. If nations cannot live "without a unifying bond antecedent to that of liberty," neither can states do so, as after all, their *raison d'être* is that of the nation. Neither state, nor nation can long survive, suggests Böckenförde, if it needs to "live by the guaranteed provision of individual liberty alone" (Böckenförde 1991. 44). Böckenförde is quite sceptical of the kind of simple recourse to "values," that we encounter in the Hungarian political debates, or of the Aristotelian *polis* tradition, that contemporary scholarly literature advocated in Germany.⁷⁹ However, he is also quite clear that the question has to be asked: "On what will the state base itself in time of crisis?" Here, we would not go any further than Böckenförde did, and offer the question without comments for the reader's consideration.

⁷⁸ "There is no way back across the threshold of 1789 that does not destroy the state as the order of liberty." (Böckenförde 1991. 45)

⁷⁹ He refers especially to Hennis 1963.

PART TWO / MÁSODIK RÉSZ

A bölcsészettudományok
a mai Magyarországon

Mire való a bölcsészettudomány – válság idején?⁸⁰

Válság idején többnyire kapkodnak a politikusok. Érthető ez, hiszen adott esetben a bőrükre megy a játék: a válság nem válogat a jól kormányzó és a felelőtlen döntéshozók között; akit ér, visz. Ezért a kormánypolitikus jól teszi, ha időben lép, hogy megelőzze a bajt. Ám az időprésben hozott döntések utólag sokszor bizonyulnak elhamarkodottnak.

A válságba jutott kormányok és parlamenti többségük például gyakran próbálnak meg takarékoskodni a felsőoktatásra szánt állami támogatás megkurtításával. Hiszen a politikus felől nézve a felsőfokú oktatás nem tartozik az életbevágóan sürgető állami feladatok közé, viszont igen sokba kerül, ezen tehát – gondolhatja – nyugodtan lehet vágni. És az egyetemi szférán belül különösen is sérülékeny helyzetben vannak a bölcsészkarok: velük kapcsolatban ugyanis világszerte elterjedt az a vélekedés, hogy nemzetgazdasági szempontból haszontalanok, mert inkább viszik a pénzt, mint hozzák.

Ebben az írásban e logika rövidlátására szeretnék rámutatni. A felsőoktatásnak az egész gazdaságra gyakorolt hatásáról már sokat írtak, például az ázsiai globális régió kapcsán; igaz, ma már nem is minden kritikai él nélkül. A Yale Egyetem elnöke például nemrég a *Foreign Affairs* lapjain elmélkedett Ázsia felsőoktatásáról.⁸¹ Mindjárt írása elején leszögezte: „Ezek az országok felismerik a tanult munkaerő jelentőségét a gazdasági növekedés szempontjából, és megértik, hogy a kutatásba fektetve gazdaságukat innovatívabbá és versenyképesebbé teszik.”⁸² Levin kicsit kioktató stílusú írásának alaphangja persze az, hogy az ázsiai kollégák mégsem tudnak mindenben megfelelni a nyugati típusú oktatási standardoknak. Szerinte az ázsiai kormányok problémája az, hogy egyetempolitikájuk „a tartalom uralására irányul, s nem a független és kritikai gondolkodás fejlesztésére”. Ám az írásban megfogalmazódó kritika sem fedheti el aényt, hogy a Yale milyen szorosban együttműködik a Pekingi Egyetemmel, s hogy Levin a Yale elnökéként Szingapúrba is elutazott a helyi intézményekkel való kapcsolatépítés céljából.

⁸⁰ E tanulmány első megjelenése: Horkay Hörcher Ferenc, Mire való a bölcsészettudomány – válság idején?, *Kommentár* 2012/5, 9–21.

⁸¹ Richard C. Levin, *Top of the Class, The Rise of Asia's Universities*, *Foreign Affairs* 2010/ May–June. <http://www.foreignaffairs.com/articles/66216/richard-c-levin/top-of-the-class> (2014. június 23.)

⁸² Saját fordításom (H.H.F.)

A mi címben feltett kérdésünk nem arra az általános problémára irányul, mi a (gazdasági) haszna általában a felsőoktatásnak. Ennél sokkal partikulárisabb kérdés foglalkoztat bennünket: mi a haszna a humán tudományoknak – válság idején, a társadalom mentálhigiéniája szempontjából? És persze itt és most, Magyarországon, a 2010-es években.

Az persze nyilvánvaló, hogy a humán tudományok⁸³ biztosan nem tudják megoldani a válságot: nem hozzájuk tartozik a válságmenedzsment stúdiuma. De a válságok úgysem egy kulcsra járnak, tehát kezelésük sem tanítható, ami érdekes bennük, az valószínűleg épp az, ami elválasztja őket egymástól. Feltételezésünk szerint a humán tudományok hasznát nem a krízisintervenció általános képletének megadásában kell keresni. De akkor mi más hasznuk lehetne?

Tételünk egyszerű: a humán tudományok olyan emberi képességek (kibontakoztatott készségek és kompetenciák) kialakulásához járulnak hozzá, amelyek nagyobb esélyt adnak az egyénnek, de a közösségnek is a válság által jelentett kihívások megoldására. Nem biztosítékok, csak nagyobb esélyt. Válság idején pedig éppen erre van szüksége az egyénnek és politikai közösségének egyaránt.

Az alábbiakban hat lépésben tekintjük át azokat az esélyeket, melyek épp a humán tudományok tanulmányozása révén nyílhatnak meg az ember előtt a válsághelyzetben való helyes cselekvés megtalálására. Ezek a készségek, képességek és kompetenciák a következők: adaptációs képesség, kreativitás, fantázia, döntési képesség, az eszmék megalkotásának képessége, és végül az együttérzés képessége. Egymástól meglehetősen távol álló tulajdonságok ezek, de mind jól jön válság idején. Az alábbiakban röviden azt vizsgáljuk meg, hogy csakugyan van-e közülük a humán tudományokhoz, s hogy miben segíthetnek válság idején. Ha némelyikkel kapcsolatban elfogadja az olvasó, hogy valóban szükségesnek bizonyulhatnak a recesszió korában, akkor bizonyítottan tekinthetjük azt is, hogy a bölcsészettudományok művelése igenis hasznos lehet – még válság idején is. Először azonban egy intermezzo következik.

INTERMEZZO: OXFORD ÉS A HUMÁN TUDOMÁNYOK

Oxford, a világ egyik leghíresebb egyeteme hagyományosan humán képzéséről ismert. A patinás intézmény büszkén vallja magát olyan tudományok *alma mater*-ének (is), melyek fölött sokak szerint eljárt az idő. De épp e csökönyösség – amellyel kitar a brit elitintézmény hagyományos szakjai mellett – mutatja, hogy egyes szellemi tekintélyek ma is meggyőződéssel állítják, hogy van valami ebben

⁸³ *Studia humanitatis*: a reneszánsz korában azt a curriculum-ot jelentette, amely a kulturált ember nevelését adja, s beletartozott a nyelvtan, a költészet, a retorika, a történelem és a morálfilozófia – mindezeket az antik görög és latin auktorok szövegei alapján tanulmányozták.

a tanulmánytípusban, ami túlmutat a pillanaton, a pillanatnyi haszonszerzésen, tehát nem az aktuális trendeket követi – s épp ez adja az értékét.

2012 februárjában adott hírt róla a világsajtó,⁸⁴ hogy 26 millió dolláros támogatást kapott az Oxfordi Egyetem az Atlantic Records alapítójának özvegyétől. Az amerikai soulzene hatvanas évekbeli nagyhírű kiadójáról van szó, de ők jelentették meg a Led Zeppelin lemezeit is Amerikában. Nem csoda tehát, ha az adomány bejelentésekor a legendás zenekar gitárosa, John Paul Jones is jelen volt. Az özvegy, Mica Ertegun a sajtónak nyilatkozva arra hivatkozott, hogy neki és férjének milyen nagy örömet szereztek a humán tudományok és a művészetek, beleértve „a történelem, a zene, a nyelvek, az irodalom, a művészet és az archeológia” tanulmányozását. Ezzel magyarázható, hogy épp e tárgyak oxfordi egyetemi tanulmányozására (évente 35 hallgató segítségével) szolgál az alapítvány támogatása – ami az eddigi legnagyobb összegű adomány Oxford történetében. A támogató kifejezte abbéli meggyőződését, hogy most, amikor annyi sok feszültség halmozódott fel a világban, a maradandó értékek védelme talán még a korábbiaknál is fontosabb.

Az esemény jelentőségét aláhúzta, hogy azt Londonban, a Brit Humán- és Társadalomtudományi Akadémián⁸⁵ jelentették be. Az akadémiát képviselő tudós (egyébként képernyőről ismert médiaszemélyiség) sem mulasztotta el kimondani: nem szabad hagyni, hogy a természettudományok elvéreztessék a bölcsészettudományokat. Az adomány kapcsán Lord Patten, az Oxfordi Egyetem kancellárja és helyettese, Andrew Hamilton is a posztgraduális tanulmányok támogatásának szükségességére hívták fel a figyelmet, ami szerintük főleg a kutatóegyetemen kulcskérdés.

Az oxfordi példa arra utal, hogy a bölcsészettudományok ma sem szégyellnivalóak, sőt akadnak olyan hívei, akik hajlandóak segítségükre is sietni, ha erre van szükség. Azt is szemlélteti az eset, hogy egy egyetemnek válság idején sem szabad feladnia a profilját meghatározó képzéstípusokat. Oxford a gazdasági válság közepén vágott bele egy új, komplex humántudományos központ felépítésébe. Száz év óta ez az egyetem legnagyobb központi építkezése, s talán nem véletlenül épp a bölcsészettudományok fejlesztésére kínál páratlan lehetőséget.⁸⁶

Oxford példája azt igazolja, hogy a humán tudományoknak valószínűleg fontos szerepük marad a 21. században is, akkor a kérdés inkább úgy merül fel, hogy vajon az állam miként viszonyuljon ehhez a tudományszegmenshez. Főleg azon szakok és intézmények esetében jelent ez fejtörést, amelyek nem képesek

⁸⁴ Lásd például Sean Coughlan, *Oxford's £26m donation from Atlantic soul family*, BBC 29. February 2012. <http://www.bbc.co.uk/news/education-17198710> (2014. június 23.)

⁸⁵ *British Academy for the humanities and social sciences*, 1902-ben királyi alapítólevéllel létrehozott intézmény.

⁸⁶ *Radcliffe Observatory Quarter – Humanities*, <http://www.ox.ac.uk/roq/> (2014. június 23.)

kitermelni saját fenntartásuk költségeit. Végző soron az a kérdés, hogy vajon a közjó iránt elkötelezett kormánynak miért lenne feladata a bölcsészettudományok védelme.⁸⁷ Ezzel viszont visszajutottunk eredeti kérdésünkhöz – most erről essék tehát szó.

ADAPTÁCIÓS KÉPESSÉG

Oxford büszke város,⁸⁸ igazi elefántcsonttornya a bölcsészeti stúdióknak. Ám valószínűleg nem rossz stratégia ez részéről, hírneve fenntartásában ez az önbizalom és tekintélyt parancsoló öntudat is fontos szerepet játszhat.

De Oxfordtól más tekintetben is érdemes tanulni. Például érdemes azt ellesni tőle, hogy miként tudja kialakítani azt a megbecsültséget, amelynek eredményeképp az oxfordi (bölcsész)diplomát a világon bármerre igencsak magasra értékeli a piac. Vajon miért olyan magas az árszíja egy középiskolai nyelvtanári vagy egy antik bölcselő olvasásáról tanúskodó diplomának? Még a fejedelmek is szívesen keresnek Oxfordban a londoni city számára alkalmas végzősöket brókernek, pénzügyi szakembernek. Azért, mert az oxfordi bölcsészképzésen átesett diák valamit biztosan megtanult, azt, hogy miként kell alkalmazkodnia a mindig változó intellektuális kihívásokhoz. Az oxfordi képzés, legalábbis klasszikus formájában, nem elsősorban egy konkrét szakma alapfogásait adja át, inkább olvasni, beszélni, gondolkodni és írni tanít, és még egy sor olyan készséget fejleszt, melyek lehetővé teszik a szöveges, a képi és a fizikai világban való biztonságos eligazodást. Az oxfordi diák tehát nem pusztán egy mesterséget sajátít el, hanem olyan alapos általános (humán) műveltségre tesz szert, amely egyáltalán nem anakronisztikus, éppen ellenkezőleg versenyelőnyt jelent. Mert a filológia nem pusztán porlepte irományok kisilabizálására szolgáló avított tevékenység, hanem a szövegfeldolgozás változatos technikáinak máig érvényes tárháza. És ez még nem minden: a bölcsésznek a szövegvilágban való eligazodással kapcsolatos tapasztalata nyilván szerepet játszott abban, hogy a háborúkban szívesen alkalmaztak oxfordi diákokat, sőt bölcsésztanárokat is a titkosszolgálatok – hiszen a szövegfajtákban bizonyosan járatosak voltak.

Ha most egymás mellé állítjuk az oxfordi bölcsészképzés két társadalmi hasznosítási módját, az Oxfordot járt brókert és az Oxfordból jött titkosszolgálati tisztet, talán érzékelhető, hogy a diák valóban a legkülönbébb helyzetekben alkalmazható képességekre tesz szert az ottani egyetemen.

⁸⁷ Az állami pénzekkel történő felelős gazdálkodás elve átláthatóságot, a közpénzek elköltésének racionális magyarázatát várja a mindenkori kormánytól egy demokratikus rezsimben.

⁸⁸ Oxfordról szóló korábbi tanulmányomat lásd: Horkay Hörcher Ferenc, A melankólia mosolya: töredékek a harmat filozófiájáról Robert Burton, Hamvas Béla és Földényi F. László írásai alapján, *Harmadkor*, 1988/9, 57–66.

Mindez azért is meglepő, mert nyilvánvaló, hogy nem a mai világra tervezték ezt a képzési formát. Oxfordban korábban és ma is antik szerzők írásait tanulmányozzák, latinul és ógörögül olvasnak és írnak. És ennek ellenére, vagy épp ezért, mégis alkalmazkodóképessé válik a hallgató a 21. században is, mert az ősi egyetemen nem csak a szövegvilág technikai dekódolásának rejtelseibe vezetnek be. Az antik-humanista örökség tanulmányozása ugyanis nem pusztán technikai kérdés, nem csupán filológia, hanem a feldolgozott történeteken keresztül komoly jellemformálás, karakternevelés is zajlott és zajlik ma is informálisan az elitintézményben. Az oxfordi bölcsészoktatás feladata ugyanis nyilvánvalóan a társadalmi elit kinevelése, azoknak a szellemét művelik ki a hagyományoknak megfelelően és a társadalmi elvárásokra is reagálva, akik majd a politikai közösség vezetését vállalják. Az elitiskola a társadalmi elitet szolgálja ki, mert a bölcsészettudományos képzés a múlt tudását átadva a lehető legpraktikusabb módon a jövőre nevel. Az antik görög és római polgár erényeit ugyanis igen könnyű (volt) átváltani az Egyesült Királyság viszonyaira, az arisztokrácia mindkét kontextusban nevelési eszmény is (volt). A szó etimológiája megmutatja, az arisztokrácia eredetileg a legjobbak uralmát jelentette, ugyanazt, mint amit a magyar nemesség szó is kifejezett,⁸⁹ nem pusztán születési előjogot, társadalmi privilégiumot, hanem ezzel egyenlő arányban társadalmi felelősségvállalást és szolgálatot is. Nem csoda, ha mind Platón, mind Arisztotelész az arisztokrácia uralmát kívánatos államformaként írta le.

Persze a modernizmus, a 20. század kikezdte ezt az eredeti elképzelést. A modernizmus kihívására jelent meg a PPE-nek nevezett képzés Oxfordban.⁹⁰ Ez a filozófiát, politikát és gazdaságtudományt tanító bevezető képzés az antik auktorok olvasását váltotta fel, először a jogászok kollégiumában, a Balliol College-ban, 1920 táján.⁹¹ Természetesen ebben a modern képzési formának is legfontosabb alapelve az oktatott tanulmányok széles merítése, nem szaktudást ad, hanem – ahogy mondani szokás – szemléletet formál. Ennyiben szemben áll oktatási filozófiája a párizsi ENA-éval (École Nationale d'Administration), amely egyike a francia Grand écolesnak, s melyet 1945-ben de Gaulle kifejezetten azzal a céllal hozott létre, hogy a francia közhivatalnokai kar szakképzését lássa el. Az Oxfordi Egyetem aktuális honlapján olvasható ismertetés szerint⁹² a PPE-képzés viszont az emberi és társadalmi világ megközelítésének többféle módjába enged bepillantást, a társadalomtudományok módszertanaiból merítve, de az oxfordi filozófiaoktatás hagyományára építve. Ez utóbbi ugyanis olyan metaeszközöket nyújt az egyetem szerint, mint a

⁸⁹ A görög *aristosz* szó jelentése: legjobb, legalkalmasabb. Lásd: *Online Etymology Dictionary*, www.etymonline.com/index.php?term=aristocracy (2014. június 23.)

⁹⁰ A filozófia, a politika és a gazdaság szavak angol megfelelőinek rövidítése.

⁹¹ Jon Kelly, *Why does PPE rule Britain?*, BBC 1. September 2010. www.bbc.co.uk/news/magazine-11136511 (2014. június 23.)

⁹² Course information, www.ppe.ox.ac.uk/index.php/course-information (2014. június 23.)

következetes érvelés és az etikai reflexió. A tanítási módszer ennek megfelelően szókratészi – inkább a kérdezés mikéntjét tanítja, mint egyértelmű válaszokat ad.⁹³

Nem csoda, ha a brit társadalmi elit legkülönbözőbb csoportjai toborozták tagjaikat e képzés hallgatói közül: filozófusok, politikatudósok, közgazdászok, államfők és más politikusok, közhivatalnokok, iparosok, pénzügyi szakemberek és újságírók is bőven kerültek ki soraikból. Éppen ezért még ma is azzal próbálja felhívni a hallgatók figyelmét magára az egyetem, hogy a képzés során elnyert készségek közül a kreativitást, a kritikai gondolkodást hangsúlyozza.

KREATIVITÁS

Miért gondoljuk azt, hogy a humán tudományok kreativitásra nevelnek? Hiszen a feltalálók és a felfedezők inkább a természettudományok felől érkeznek, vagy legalábbis gyakorlatiasabb ismeretanyaggal rendelkeznek, mint a humanista hagyományban képzettek. Mi több, a társadalom nagy része, amelyik nincs tisztában a bölcsészeti stúdiumok természetével, feltehetőleg intuitív módon inkább azt gondolná, hogy a bölcsészettudomány leszoktat a kreatív gondolkodásról. A humaniorák esetében a tanulás alapját is mások szövegei jelentik, melyekhez szinte szolgai módon kell viszonyulnia a diáknak – szól az érvelés.

De nem így van. A bölcsészettudományok hagyományos képzési formája ugyanis a nyelvekhez fűződő intim viszonyra épül, ráadásul szorosan kapcsolódik a retorikai képzés hagyományához. Mind stilisztikából, mind a költészetten- vagy a retorikaórán a diáktól megkövetelték az önálló szövegalkotás és -formálás képességét: a szövegszerkesztést – az írást – a lehető legváltozatosabb műfajokban kellett elsajátítania. Ez pedig a hallgatókban kialakított egy olyan képességet, amely a szövegek bátor és szabad kezelésében, alkotásában és újraalkotásában öltött testet. A nyelvhez fűződő ilyenfajta gyakorlatias és alakító viszonyt nyugodt lélekkel titulálhatjuk kreatívnek. Ez a hozzáállás megmaradt azután is, hogy az egyetem inkább a külsődleges, leíró jellegű tudományos megközelítés felé fordult, s a gyakorlatias, tevékenységalapú hozzáállás háttérbe szorult. A fogalmazás, az írás és a szónoklás készségének elsajátítása révén ugyanis a diákok megtanulják az alternatív világokba való belépés képességét.

A nyelvhez fűződő meghitt viszonya révén a bölcsész igen alapos jártasságra tesz szert a gondolkodás tevékenységében is. Hiszen minden nyelv mögött felsejlik egy sajátos gondolkodásforma, amely viszont a maga részéről egy sajátos életmódhoz kötődik. A különféle kultúrákba magát beleásó nyelvész, irodalmár vagy történész

⁹³ Iain McLeant, a válságmenedzsmentet is tanító oxfordi politikatudományi professzort idézi Kelly, *i. m.*

eleven tapasztalatokat szerez más, az övétől eltérő kultúrák észjárásából, s ez szükségszerűen megindítja fantáziáját, kreativitását.

Érdekes módon a kreativitásra nevelés irányába hat az az egyébként hátrányosnak tűnő jellemző is, amit a humán tudományok módszertani puhaságának nevezhetünk, hogy nincsenek olyan egyértelmű és szigorú szabályai, amelyek a szövegértelmezés bonyolultabb szintjein is egyértelműen, tehát vitathatatlanul eligazíthatnák az olvasmányokban búvárkodót. A bölcésznek minden egyes megfejtendő szöveggel találkozáskor bizonyítani kell, képes az innovációra, az új feladat által megkövetelt megújulásra. Míg a természettudományok módszertani kiindulópontja az a meggyőződés, hogy a megismert világ egymástól elkülöníthető részei egymáshoz fűződő viszonyaikban szigorú szabályoknak engedelmessé válnak, a humán tudományok számára evidencia, hogy az általuk leírt jelenségeknek nincs egy, szükségszerűen és kizárólagosan jó „megfejtése”. Ezért a szövegkezelésben kreativitásra szorul a bölcész, s ez az, ami kialakíthatja benne a kreativitás általánosabban is alkalmazható képességét.

Persze nem szabad elfeledkezni arról sem, hogy a bölcészetet tudományegyetemeken oktatják, nem művészképzőkben. Ez pedig azt jelenti, hogy a bölcész ugyan közel áll a kreatív művészetekhez, de ő maga nem művész. Identitása épp a tudományok és a művészetek közé szorult – ám adott esetben ez is elősegítheti, hogy társadalmi szerepe felértékelődjön, hisz a közvetítés hagyományosan része az értelmezői munkának. Nem csoda, hogy a hermeneutika, amelyben Heidegger és Gadamer nyomán a 20. századi bölcelet és bölcészettudomány általános észjárásának leírását ismerte fel, filológiai vitatott módon Hermészben, a küldöncben és közvetítőben ismerte fel magát.⁹⁴ De Gadamer világossá teszi, hogy a közvetítés, amelyre a hermeneutika képes, nem csak irodalmi szövegek alkotói és befogadói között teremthet hidat: „minden hagyomány, a művészet csakúgy, mint a múlt összes többi szellemi alkotása, a jog, a vallás, a filozófia stb., elidegenedett eredeti értelmétől, s magyarázó és közvetítő szellemre szorul, melyet a görögök Hermészről, az istenek követéről neveztek el”.⁹⁵ Ebben az értelemben a bölcészet nem egy a művészetek közül – legfeljebb az értelmezés művészete, *ars interpretandi*. Ez a mesterség (tudomány, művészet) már az antikvitás idején számon tartott tevékenység volt, a logikai *technék* között, a grammatika, logika, retorika, poétika mellett, s a középkorban közel állt az *artes liberales trivium*ához. Az *ars interpretandi* név a humanistáktól származik, amit a hermeneutika kifejezés a 17. századi protestáns teológiában váltott fel.⁹⁶ Gadamer

⁹⁴ Hermész az istenek küldötte volt az emberek felé, de egyebek mellett az irodalmárok istene is.

⁹⁵ Hans-Georg Gadamer, *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Gondolat, 1984, 126–127. A hermeneutika feladatáról általánosságban és specifikusan az irodalomban lásd Peter Szondi, *Bevezetés az irodalmi hermeneutikába*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest, T-Twins, 1996.

⁹⁶ Összefoglalóan lásd Karl-Otto Apel, *Intentions, Conventions and Reference to Things*:

tovább tágította a fogalmat Heidegger alapján, azt állítva, hogy a filozófia (tágabb értelemben a bölcsészet) feladata a világ s önmagunk értelmező olvasása, mégpedig a művészeteket jellemző, szabályokhoz nem köthető kreativitással. Igaz, ehhez rögtön azt is hozzáteszi Gadamer, hogy a kreatív inspirációnak mégis megvannak a hagyomány szabta keretei, s persze az igazság kiderítésének követelménye is rá hárul. Tehát az értelmezés nem tekinthető teljesen szubjektív, képzelet által vezérelt tevékenységnek. Ám a bölcsészettudomány önképe szerint is fontos rétege marad a kreativitás. És nemcsak a szövegek íróasztal mellett végzett elemzése, hanem – ahogy Gadamer és Ricoeur is használja a kifejezést – a gyakorlati cselekvés hermeneutikája értelmében is.⁹⁷

FANTÁZIA

A határmezsgye az irodalom (és a művészetek), valamint a bölcsészettudomány között nem átjárhatatlan, az e mesterségeket egymástól elválasztó falakat könnyű lebontani, vagy legalább átjárhatóvá tenni. Kritikusai szerint a bölcsészet nem is tekinthető tudománynak. Hívei szerint olyan tudomány ez, amelyet lehet művészi szinten is művelni. S valóban, a 20. századi jeles bölcsészek közt bőven akadnak nagy nyelv művészek és a nyelv művészet tudományos jelentőségére utaló teoretikusok, gondoljunk például Huizinga vagy Szerb Antal történetírói módszertanára, Derrida vagy Foucault dekonstruktív filozófiájára, esetleg Feyerabend minden módszertant tagadó, anarchista-szubjektivista tudományfilozófiájának retorikájára.

De vajon miben is hasonlít a bölcsészettudomány a művészetekhez az eddig említett tényezőkön túl? Itt van például a képzelőerő, ez az emberi képesség nyilvánvalóan meghatározó szerepet tölt be a művészi alkotófolyamat során. Csakugyan szükség van-e rá a bölcsészettudományok művelése során is? Nem kell nagy bátorság annak kijelentéséhez, hogy a művészetekkel kapcsolatos értelmezői-befogadói tevékenykedés is alaposan megdolgoztatja a képzeletet. Mi több, a kritikai ítélet kimunkálása nem is lehetséges fantázia nélkül.

A dolgot már háromszáz évvel ezelőtt kifejtette Addison *A képzelőerő gyönyörei* című esszé sorozatában. Ezek az írások a *Spectator* lapjain jelentek meg

Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and Analytic Philosophy = Meaning and Understanding, ed. Herman Parret–Jacques Bouveresse, Berlin, de Gruyter, 1981, 79–80.

⁹⁷ Gadamer számára fontos volt az arisztotelianus gyakorlati filozófia feltámasztása, hiszen a helyes morális választás művészete is feltételezi a kreatív értelmezés képességét. A hermeneutika iránt szintén mélyen érdeklődő Paul Ricoeur számára is fontos feladat volt a cselekvés hermeneutikájának kidolgozása. Erről lásd *Prudentia Iuris. Towards a Pragmatic Theory of Natural Law* című könyvemet (Akadémiai, Budapest, 2000), valamint az ebben a kötetben közölt, angol nyelvű Ricoeur-tanulmányomat.

1712-ben, vagyis nem egy szaklapban, hanem az „átlagolvasónak” címezve, határozott civilizatorikus program részeként. Addison szerint a képzelőerő nemcsak egyszerűen gyönyört okoz az embernek, hanem kiművelése ahhoz is szükséges, hogy képessé váljunk a társas életbe való aktív bekapcsolódásra, vagyis az épp akkor formálódó polgári életmódra. A képzelet Addison szerint a lehető legszorosabb kapcsolatban áll azzal az ízléssel, amely nélkül az ember nem tud megfontolt döntést hozni – sem a művészi érték, sem a morális jelentőség tekintetében, ezért kulcsfontosságú az, hogy – ízlésünkkel együtt – kiműveljük. Csak a művelt kritikus képes a fantázia működési módjait meghatározni, s ő válik képessé gyakorló kritikusként arra, hogy megmutassa azon gyönyörök forrását, melyek bennünk egy adott mű befogadása során ébrednek.

A képzelőerő a látáshoz hasonló, de nem csak olyan tárgyakat tesz hozzáférhetővé a szellemünk (tudatunk, gondolatvilágunk) számára, amelyek itt és most adva vannak számunkra, hanem képes arra is, hogy felidézzük a tárgyak ideáit az elménkben, amikor azok maguk már nincsenek jelen. Általa vagyunk képesek „megőrizni, megváltoztatni és összekapcsolni a korábról származó képeket”.⁹⁸ Érdekes, hogy Addison szinte kizárólag a vizuális képekről beszél, pedig elvben hangra, dallamra, színre, palettára is tudunk emlékezni. Proust híres regényjelenetében egy íz váltja ki a közvetlen emlékezési mechanizmust.⁹⁹ Addison azt is elemzi, a kor pszichológiai ismereteinek szintjén, hogy mi tudja lekötni a képzeletet, szerinte „a nagy, a szokatlan és a szép dolgok” (uo.) képesek lekötni, fogva tartani azt. Vagyis szerinte is általános emberi tulajdonság, antropológiai adottság az elképzelés képessége – s az esztétikai ítéletalkotás fogalmához vezet. De ahogy magát az ízlést is, a képzelőerő működését is lehet fejleszteni – és ideális esetben épp ez történik a bölcsészképzés során. Addison szerint „az, aki tökéletesíteni kívánja a jó írás iránti ízlését, legyen járatos a legkiválóbb régi és új kritikusok munkáiban”. Ugyanígy kell megismerni szerinte azt is, hogy mi az, „ami emelkedetté teszi és elkápráztatja a képzelőerőt”. (uo.) Ez az ízléscsiszolás lesz a bölcsészképzés egyik legfontosabb dimenziója a modernitás egyetemlein.

DÖNTÉSI KÉPESSÉG – KRITIKAI GONDOLKODÁS

Vessünk egy pillantást egy további képességre, amely szintén a bölcsészképzés révén fejleszthető, akár csak az ízlés vagy a képzelet: az ítélőerő fogalmára. Ez a képesség – melyet talán legemlékezetesebben Kant helyezett az esztétikai gondol-

⁹⁸ Joseph Addison, A képzelőerő gyönyörei, *Jelenkor*, 2007/11, 1184–1209. (Mivel én az internetes változatot használtam: http://esztetika.elte.hu/segedanyagok/addison_izles_kepzelet.pdf, oldalszámokat nem adok meg a részletekhez.) (2014. június 30.)

⁹⁹ Természetesen *Az eltűnt idő nyomában* azon híres jelenetéről van szó, amelyben a mézes hársfatea és a madeleine-keksz olyan fontosságra tesz szert az emlékek felelevenítésében.

ködés középpontjába¹⁰⁰ – vezet el ugyanis a bölcsészettudományokkal szokásosan társított kritikai gondolkodás forrásához.

A döntési képesség alapvetően arisztotelészi fogalom, s az antik filozófusnál leginkább a morálfilozófiához kötődött. A gyakorlati bölcsesség, okosság értelmében használt *fronészisz* fogalmának elemzése kapcsán került előtérbe. Arisztotelész számára az ember két alapvető megnyilvánulási módja a gondolkodás és a cselekvés. A kettő között közvetít a fronészisz vagy gyakorlati bölcsesség. Ez egy olyan erény, tehát kiválóság, amely egyszerre tartozik az intellektuális és a gyakorlati erények közé: „az okosság gondolkodással párosult cselekvő, igaz lelki alkat”,¹⁰¹ amire a családfőnek és az államférfiúnak is szüksége van. Ez az okosság a mindennapokban mutatkozik meg („emberi dolgokra vonatkozik”¹⁰²), nem elvont bölcsesség és működési mechanizmusának kulcsa az arany közép arisztotelianus tana. Ennek lényege az, hogy bármely helyzetben meg kell találni az annak megfelelő helyes irányt két véglet között, azt a középhatárt, amely a túlzás és a hiányosság között húzódik.

A morális döntések sajátosságai közé tartozik, hogy folyamatosan kihívás elé állítják az egyént. Állandó döntéskényszerben élünk, anélkül, hogy minden esetben előre és pontosan meghatározható lenne az a mérce, amelynek alapján döntésünk helyessége megítélhető. Az egyén partikuláris morális döntéseinek ilyen fokú kiszolgáltatottsága miatt válik fontossá az a képesség, amelyre az ízlés kiművelése révén teszünk szert. Gadamer a humanista vezérfogalmak között nem véletlenül tárgyalja együtt az ítélőerő fogalmát az ízlésével. A kettő összefüggésének megállapításához hozzájárul az a belátás is, hogy a művészi alkotás létrehozásakor és megítélésekor sincs olyan előre lefektethető mérce, amelyhez mindig igazodni tudnánk. Pontosabban: a *judícium* eredeti fogalmából levezetett ítélőerő fogalma épp arra hívja fel a figyelmet, hogy az általános elméleti igazság nem fordítható le közvetlen gyakorlati cselekvésre. Mint korábban már utaltunk rá, applikációra van szükség, az általános érvényű belátásnak az adott körülményekre történő alkalmazására, ráigazítására. Itt pedig mindig és szükségszerűen marad mozgástér az emberi mérlegelés számára, a szubjektum megfontolásai alapján hozott helyes döntéshez ezért van szükség ítélőerőre. És pedig épp olyankor, amikor külsődleges racionalitás nem vehető igénybe. Ez az ítélőerő nem logikai vizsgálatot folytat, nem levezet, hanem úgy működik, mint valami érzés (*sentiment*). Az azonban nem derül ki Gadamer beszámolójából, hogy *beleérzés-e* ez vagy *együttérzés*, de az biztos, hogy a reduktív racionális logikától igencsak távol eső döntési folyamatról van szó. Másfelől viszont nem is ellentétes a tiszta ésszel, csak épp az ítélőerő az egyedi eset dimenziójában

¹⁰⁰ Lásd *Az ítélőerő kritikája (Kritik der Urteilskraft, 1790)* című művét.

¹⁰¹ Arisztotelész, *i. m.*, 1140b (Szabó Miklós fordítását használom).

¹⁰² *I. m.*, 1141b

bontakozik ki, míg az általános igazság kénytelen elvonatkoztatni az egyszeri helyzet sajátosságaitól.¹⁰³

Mérlegelés nélkül elképzelhetetlen a helyes döntés az emberi viszonyok között, a morális ítélet ezért csakugyan szükségszerűen vezet el a kritikai gondolkodásig, vagyis addig a belátásig, hogy az egyén legyen képes kritika tárgyává tenni saját, vagy azon közösség eljárását, amelynek tagja.

A józan ész (*recta ratio*) minden embernek természetes adománya, ráadásul nem is lehet tőle tudatosan megszabadulni, ebből pedig az következik, hogy az erényes vagy éppen bűnös ember is rendelkezik a szabad választás lehetőségével (vagy kényszerével). Arisztotelész szerint még a szigorú determinizmus hipotéziséen nyugvó tudományos elméletek is kénytelenek az emberi viselkedés kiszámíthatatlanságával kalkulálni.

A bölcsező *differentia specificá*ját az adja, hogy mivel folyamatosan írott művek megítélésére biztatták, kialakult benne egy olyan szakadatlanul működő professzionális érzékenység, amelynek a segítségével a hétköznapi életben is a legtöbb embernél hamarabb és pontosabban reagál, ha döntési helyzet támad. Ez a gyakorlati érzékenységként működő érzék ad esélyt rá, hogy a kifinomult ízlésen alapuló ítélőerő az ént a megfelelő ítélet meghozatalára, majd végrehajtására is rávezesse. Persze a döntésképes bölcsezőre vonatkozó fenti nézet első pillantásra nyilvánvalóan idegennek, szépeltőnek tűnik majd a cselekvés világában jártas olvasónak, aki hozzászólt ahhoz, hogy világában a hideg célracionális uralkodik, míg az ízlésalapú ítélőképesség meleg érzelmi összetevőkre is épít, ennyiben romantikus, idealista vagy utópisztikus. De talán némileg megnyugtathatja a realitásokhoz kötődőt az a belátás, hogy az ítélőerő képessége távol áll az utópisztikus, fennkölt gondolat, a tiszta racionalitás birodalmától is. Ebben az értelemben tehát nem doktriner, az improvizációt, a mérlegelést, sőt a kompromisszumot is szívesen fogadja el.

Az ítélőképesség fontos sajátossága tehát, hogy általa egyenlő távolságot tudunk tartani a hétköznapiok irracionalitásától s a tiszta tudomány és logika túlracionalizált „elefántcsonttornyától” is. Általa válik képessé az egyén arra a kritikai távolságtartásra, amelynek segítségével (legalábbis legtöbbször) meg tudja tartani kívülállását egy-egy ügy “peres feleitől”, s meg tudja teremteni a sokat emlegetett, már-már mitizált értelmiségi függetlenséget, anélkül, hogy elszakadna a valóságtól, s hogy egyetemes elveket kényszerítene a hétköznapiok esendő életviszonyaira, képessé válhat a beleérző, de igazságos döntés meghozatalára.

Az ítélőképességgel rendelkező bölcsezt ebben az értelemben meg kell különböztetni a 20. század makacsul visszatérő alaptípusától, a radikális elvek mellett

¹⁰³ A liberális univerzalizmus épp ezt az elvonatkoztatást tartja az igazságosság kritériumának: lásd Rawlsnak a tudatlanság fátylára vonatkozó elképzelését. Nem csoda, ha kritikusai viszont többek közt épp ezt tartják *Az igazságosság elmélete* alapvető problémájának: hogy mit sem törődik az alkalmazás nehézségeivel.

elkötelezett világmegváltó, haladó intellektüeltől, aki ugyanis éppen az ítélőképességét függeszti fel, hogy egy könnyű megoldást ígérő ideológia szolgálatába álljon.

Az ítélőképes bölcész és a progresszív értelmiségi figurájának megkülönböztetéséhez ki kell emelnünk a bölcészlet által elsajátítható képességek közül – s épp a praktikus bölcsesség után – a gondolati konstrukciók alakítására való hajlamot. Minden emberi közösségnek szüksége van olyan ideákra, melyek célt, irányt adnak mindennapjainak, márpedig a hatékony ideológiák kifundálói is szokásosan bölcészek.

FOGALOMALKOTÁS ÉS A TÁRSADALOM BEFOLYÁSOLÁSÁNAK KÉPESSÉGE

De talán nem is ideológiát és eszmét, hanem elveket kellene emlegetni. Legalábbis, ha elfogadjuk John Lukacs értelmiségkritikáját, mely ugyanakkor a szellem erejének dicsőítése is. A magát reakciósként meghatározó történész nem tartotta érvényesnek magára vonatkoztatva az értelmiségi kategóriáját („inkább azt mondtam, hogy tanár és író vagyok”¹⁰⁴), de a véleményformáló humán értelmiséggel is szembefordulva állt ki az amerikai polgárság (sokszor úgy fogalmaz, burzsoázia) mellett. Ez utóbbiak ugyanis szerinte nem voltak különösebben intellektuálisak, de „ismerték annyira az embereket és a világot, olvastak annyit és utazgattak annyit, hogy megbízható ítéletük és ízlésük legyen”.¹⁰⁵ Aztán, már-már szentimentális kifejezéssel, még azt is hozzáfűzi védelmükben, hogy „megvolt bennük, Goethe szavaival szólva, a szív udvariassága”.¹⁰⁶ S lezárásképp, szembeállítva e burzsoáziát a huszadik századi amerikai értelmiséggel, kimondja az ítéletet: „ők voltak, nem pedig az értelmiségiek, a *Kulturträger*, a kultúra hordozói”.¹⁰⁷

Most térjünk vissza alfejezetünk kérdésére, s nézzük meg, mi a különbség John Lukacs szerint eszme és elvek között? Metternichet idézi: „A kategorikus eszme olyan, mit a rögzített csövű löveg [...] Azokat veszélyezteti, akik a röppálya mentén állnak vagy mozognak. Másfelől a valódi elveket olyan ágyúhoz hasonlíthatnánk, amely körbeforgatható, és minden irányban tüzet nyithat minden hazugságra.”¹⁰⁸ Hogy Metternich mennyiben lehet példaképünk, az persze kérdés – még akkor is, ha talán a magyar történelemben róla tanított dolgok forrása valamifajta (persze jogos) sértettség. De kétségtelen, hogy eszes férfiú volt és mondása is az, jól mutatja, hogy a megfelelően rugalmas elvekre az államférfinak és a gondolkodónak

¹⁰⁴ John Lukacs, *Egy eredendő bűnös vallomásai*, ford. Barkóczi András, Budapest, Európa, 1990, 177. Indoklásképp hozzáfűzi: apjának „otthon több ezer kötetes könyvtára volt” (Uo.).

¹⁰⁵ Uo.

¹⁰⁶ I. m., 178.

¹⁰⁷ Uo.

¹⁰⁸ I. m., 232.

is szüksége van („Churchillnek és Kenannek elveik voltak”), míg mások („például Eisenhower”) „eszméiket igazították a körülményekhez”.¹⁰⁹

Ha az eszmék merevek, az elvek épp azáltal stabilak, hogy a tényekre egyedileg alkalmazhatóak, vagyis van bennük rugalmasság, alakíthatóság. De nem ez az egyébként érvényes megkülönböztetés az igazán fontos számunkra John Lukacs idézetében, hanem az ideológiának, a politikai és morális cselekvésre vonatkozó gondolatnak tulajdonított jelentőség. A történetíró visszatérő témája ugyanis, hogy milyen meghatározó szerepet játszik az emberiség történetében a *gondolat* (szemben akár a tényekkel, a statisztikákkal és a számokkal.) Ezért, tagadva a vulgármarxista tézist, mely szerint a lét határozza meg a tudatot – a történész makacsul úgy határozza meg a történetíró feladatát, hogy nem csak a cselekedetek és történések, hanem az emberi gondolkodás minden válfajának (benne a meggyőződések, vélelmek, fikciók, remények, vágyak) történetét kell megírnia. Azaz nem pusztán események történetét, mert a történelmet mégiscsak az emberi gondolat mozgatja: „nemcsak Marx, hanem Adam Smith állításával szemben is az az elsődleges, amit az emberek gondolnak, és amiben hisznek – mind a magánéletükben, mind a világ eseményeit illetően ; és a világ anyagi felépítése nem más, mint ennek a következménye”¹¹⁰ – fogalmaz, a rá jellemző paradox radikalitással.

A bölcésznek tehát olyan hatalom van a kezében, amely világokat képes mozgatni. Nem véletlen az, hogy a legbefolyásosabb emberek, balról jobbra, Marxtól Czesław Miłosz-ig pusztán gondolataikkal tudták az eseményeket befolyásolni. A bölcésznek ez adja erejét, s persze felelősségét is. A gondolatokkal való cserekereskedelem tapasztalata (eszmecsere) nem luxus, hanem a lehető legegyszerűbben és legközvetlenebbül hasznosítható gyakorlati tudás. Főként abban a korszakban, amikor a tömegmédiával a lehető legszélesebb rétegeket lehet közvetlenül is elérni és befolyásolni. Nem véletlen, hogy a Nagy Testvér elnyomó apparátusának legfélelmetesebb fegyvere épp a gondolatrendőrség volt. De a létező szocializmus és a hozzá hasonló totalitárius ideológiák azt is megmutatták, hogy a gondolat a lehető legnehezebben elnyomható entitás, amely képes világokat felforgatni anélkül, hogy fizikailag megragadható lenne.

SZOLIDARITÁS

A *gondolat* (elv, és nem eszme) érvényesülésének egy további feltétele is van. Talán nem véletlen az, hogy a kommunista hatalommal szembeni fellépés leghatékonyabb szervezetét, a katolikus egyházhoz kötődő lengyel munkásokat, értelmiségieket

¹⁰⁹ *Uo.*

¹¹⁰ *I. m.*, 30. Lukacs főművének tartotta *A történelmi tudat* című munkáját, melyet e téma bővebb kifejtésének is tekinthetünk.

tömörítő szakszervezetet és politikai erőt Szolidaritásnak nevezték. Ahogy Wittgenstein szerint nincs privát nyelv, abban az értelemben nincs privát gondolat sem. Gondolkodásunk ugyanúgy társas természetű, mint nyelvünk – a másikkal való interakció határozza meg. Vagyis a képzeletben megszülető gondolat tulajdonképpen nem egy ember alkotása, inkább olyan erőként képzelhetjük el, mely a közösség tagjainak összetartozása révén ébred, és mindaddig megmarad, amíg a kötelék ember és ember között elég erős. Ebben az értelemben fontos építőköve emberségünknek, racionalitásunknak a másik.

Ez a szolidaritás-gondolat eszmetörténetileg két irányból is megközelíthető. Egyrészt abból a szimpátia-fogalomból, amely például Adam Smithnél olvasható. A kapitalizmus egyéni érdekre épülő logikájának elméletirója ugyanis morálfilozófiai munkájában görög előzményeket felelevenítve amellet érvelt, hogy az emberi természetnek szükségszerű építőeleme a másik ember iránti együttérzés: „Bármily önzőnek tételezzük is az embert, természetében nyilvánvalóan léteznek bizonyos princípiumok, amelyek mások boldogulásában őt érdekeltté, és azok boldogságát számára szükségessé teszik, noha mit sem nyer belőle, leszámítva látásának élvezetét. Ilyen jellegű a sajnálat vagy az együttérzés, az az érzélem, melyet mások nyomorúsága iránt érzünk, akár látjuk azt, akár arra kényszerülünk, hogy élénken átéljük.”¹¹¹ Smith is hangsúlyozza azt, hogy ennek az érzelmenek a megszületéséhez a képzeletre kell támaszkodnunk, közvetlenül ugyanis nem tudunk behelyezkedni a másik belső nézőpontjába: „amikor behelyezzük magunkat az ő esetébe, ez a szenvedély a mi keblünkben keletkezik a képzelet révén, de nem az övében a valóságból eredően”.¹¹² Az is fontos e gondolatmenetben, hogy épp (a művészetekben és az irodalomban is feldolgozott) történetek révén tudjuk a képzeletünket a másik nézőpontjába való behelyezkedésre bátorítani, ha a személyes ismeretség, közvetlen tapasztalat nem segít. Smithnél továbbá az is nagyon fontos, hogy ez a szimpátia nem két vagy több ember magánügye, hanem a társadalmi kohézió végső forrása, a polgári társadalom hosszú távú működésének elsődleges feltétele.

A szolidaritás-gondolatnak ennél is alaposabb kifejtése a katolikus társadalmi tanításban olvasható, alapja az, hogy minden egyes ember Isten teremtménye, s mint ilyen, a másik emberrel osztozik az Isten-teremtettségben. Ez a közös létmód adja az emberek közti természetes kapcsolatot, amely a másik iránt elvárható felelősségben ölt testet. Ezt a felelősséget nevezi a keresztény tanítás felebaráti szeretetnek, s ez az alapja az emberek közti szolidaritásnak, amely nem más, mint „állandó és szilárd elhatározás arra, hogy az ember a közjóért, azaz minden egyes ember javáért tevékenykedjen, mert mindannyian felelősséggel tartozunk

¹¹¹ Adam Smith, *Az erkölcsi érzékek elmélete (részletek)*= *Brit moralisták a XVIII. században*, szerk. Márkus György, Budapest, Gondolat, 1977, 423.

¹¹² *I. m.*, 428.

mindenki másért”.¹¹³ Az ily módon az emberi méltóságból levezetett szolidaritás mint a másikkal való közösségem vállalásának kinyilvánítása persze még nem azonos azzal a szeretettel, amely a keresztény tanítás talán legfontosabb e világi imperatívusza. De a hívő szolidaritásában megvan az a felhajtó erő, amely elvezethet akár a szeretetig is: „A hit fényében a szolidaritás arra törekszik, hogy felülmúlja önmagát, hogy magára öltse azt a sajátosan keresztény vonást, amire egyáltalán nincs kötelezve, a megbocsátást és a kiengesztelődést.”¹¹⁴

A modernitás individualizmussal jellemezhető virágkorában a bölcsészettudomány ezek szerint valószínűleg el kellett jutnia a szolidaritás gondolatáig, ha ki akarta teljesíteni azt az erőt, amely benne szunnyadt. Egyes gondolkodók rájöttek arra, hogy a társadalom tagjaival megosztott történetek révén a bölcsészettudomány valóban tömegeket befolyásoló erő lehet, ahogy arra Coleridge *cleresy* kategóriája utal, amely a kultúráért felelős embert újfajta (nemzeti) igehirdetőként állítja elének.¹¹⁵ Vagy, ahogy arra T. S. Eliot *A kultúra meghatározása* című szövegében céloz: „az egyén kultúráját nem lehet izolálni a csoportétól [...] csakis az érdeklődések átfedése, kölcsönös megosztása és méltánylása s az együttes részvétel az, ami képes megteremteni a kultúra számára nélkülözhetetlen kohéziót”.¹¹⁶ Eliot szerint egy vallás ugyanis nemcsak papokat igényel, hanem „olyan hívőket is, akik tudják, hogy mi történik a szertartásban”.¹¹⁷

Ha egymás mellé tesszük a szimpátia smithi, a szolidaritás katolikus tanítását, és az értelmiség mint modern kori papság elioti elképzelését, akkor körvonalazódik az a társadalmi felelősségvállalás, ami kijelöli a bölcsészettudományok feladatát a politikai közösségen belül. Csak ez a társadalmi léptékű szolidaritás teheti alkalmassá a bölcsészettudományt „tudományát”, hogy a gazdasági világválság idején is betöltse hivatását – vagyis hogy kialakítsa és megerősítse az emberekben a közösség érzetét (*sensus communis*).

¹¹³ A szolidaritásról lásd II. János Pál pápa, *Sollicitudo rei socialis enciklika* (1987), főleg a 39–40. paragrafus. Ebből idézi a fenti részletet a *Szolidaritás* szócikk szerzője, Wilhelm Korff is. Christian Schütz, *A keresztény szellemiség lexikona*, Budapest, 1993. <http://mek.oszk.hu/adatbazis/lexikon/phplex/lexikon/d/katlex/s420.html> (2014. június 25.)

¹¹⁴ *Uo.*

¹¹⁵ Coleridge nagyon tágan határozza meg az értelmiség általa preferált kategóriáját: „[...] the sages and professors of the law and jurisprudence; of medicine and physiology; of music; of military and civil architecture; of the physical sciences; with the mathematical as the common organ of the preceding; in short, all the so called liberal arts and sciences, the possession and application of which constitute the civilization of a country, as well as the Theological.” Samuel Taylor Coleridge, *On the Constitution of Church and the State*, ed. John Colmer, Princeton, University of Princeton, 1976 (The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge, X.), 46.

¹¹⁶ *Uo.*

¹¹⁷ Thomas Stearns Eliot, *A kultúra meghatározása*, ford. Lukácsi Huba, Budapest, Szent István Társulat, 2003, 22–23.

Humántudományok, kortárs művészet és konzervatív kormányzás¹¹⁸

Ez a tanulmány azt a tételt kívánja érvelve kifejtetni, hogy egy hiteles konzervatív kormányzásnak szükséges feltétele általában – és Magyarországon különösen is – mind a humán tudományok stratégiai támogatása, mind pedig – a nemzeti kulturális örökség védelme mellett – a kortárs művészetek bátorítása. A 21. században ugyanis csak akkor válhat hitelessé egy konzervatív kormányzat, ha e két, egymással is összefüggő szakpolitikai célkitűzést együtt, egyszerre tudja felvállalni. Ha viszont e két területen enged, akár a gazdasági kényszerhelyzetre való hivatkozással is, vagy egyszerűen csak hanyagságból, érdektelenségből, akkor meggyőződésem szerint a kormányzati politika meggyőző erejéből is veszít, és a tudástársadalom felé haladó nemzetközi versenyben is szükségtelenül hátrányba kerül.

A KULTÚRA VÉDELME A KONZERVATÍV DISKURZUSBAN

Mivel úgy tűnik, a felsőoktatás átalakításával kapcsolatos kormányzati tervek egyik fontos következménye lehet a gazdaság szempontjából nem kifizetődőnek bélyegzett humán tudományos képzés visszaszorítása, írásom vállaltan elfogult vitairat a humán tudományok védelmében. Gondolatmenetem alapja az az elkötelezettség, amely a konzervatív hagyományban érzékelhető a humaniorákkal kapcsolatban.

E tétel kifejtését az ellene szóló érveléssel kezdem. A konzervatív politikai gondolkodás kiinduló feltételezései közé tartozik az ész mindenhatóságával kapcsolatos erőteljes szkepszis. Szemben a liberális értelmiség ideológiai alátámasztását szolgáló gondolattal – melynek lényege, hogy az egyén saját belátóképessége, racionalitása, kritikai észhasználata révén uralni tudja az egzisztenciáját meghatározó mindenkori politikai helyzetet, és saját elképzeléseinek megfelelően képes átalakítani a valóságot – a konzervatív politika alapja az instrumentális észhasználattal kapcsolatos fenntartás, és egyáltalán a politikai viszonyok gyökeres egyéni átalakítására vonatkozó kétely. Ezért, szemben a liberális

¹¹⁸ Első megjelenése: Horkay Hörcher Ferenc, Humántudományok, kortárs művészet és konzervatív kormányzás, *Kommentár* 2011/3, 3–13.

politika értelmiségközpontúságával, a konzervativizmus – részben az értelmiség politikai szerepvállalásának kudarcaira, többek között a francia forradalmakban tanúsított viselkedésére vagy a 20. századi totalitárius rendszerekkel folytatott kokettálása különböző formáira alapozva – fenntartásokkal viseltet az „írástudók” politikai részvételével, kibickedésével szemben. Mi több, számos konzervatív számára az értelmiség mint társadalmi kategória is gyanús, mivel már magát a nyelvi konstrukciót is baloldali ideológémának tartják.

Konzervatív nézőpontból történelmileg indokoltnak tűnik az értelmiséggel kapcsolatos óvatosság. A kérdés ezután úgy fogalmazódik meg, hogy ez az értelmiségkritikai álláspont kellően megalapoz-e a konzervatív világképben egyfajta humán tudományokkal szembeni szkepszist is. E kérdés felvetése nyilván azzal indokolható, hogy a véleményformáló értelmiség képzésének legfontosabb fóruma a későmodern nyugati világban a humán tudományos egyetem – beleértve a bölcsészet- és társadalomtudományi, közgazdasági és jogi képzést is. Vagyis, amennyiben egy politikai rezsim az értelmiség politikai szerepvállalását nem nézi jó szemmel, akkor logikusnak látszik, hogy a képzésükért felelős oktatási formát se támogassa különösebben.

A kérdés nem zárható le ilyen könnyen és egyszerűen. A hagyományelvű diskurzusban az egyéni racionalitással ugyanis nem az egyéni irracionalitás áll szemben, hanem a közösség bölcsessége. Ha az egyén könnyen téved el a valóság útvesztőiben az igazság keresése során, a közösségnek nagyobb az esélye a helyes megoldások megtalálására – hiszen a közösség életciklusa hasonlíthatatlanul hosszabb, mint az egyéné. Így a hosszú időn át folytatott próba-szerencse kísérletezés révén felhalmozott tapasztalata nagyobb valószínűséggel vezet rá a helyes megoldások megtalálására, mint az egyént az individuális észhasználat. A közösség bölcsességének megnyilvánulása, tárgyiasult formája pedig nem más, mint a kultúra. Mindaz, amit őseink ránk hagyományoztak, amit történeti emlékezetünk számára megőrzendőnek ítélték, olyan építménye nyelvnek, törvénynek, személyközi viszonyrendszereknek, amely nemcsak viselkedésünket, de gondolkodásunkat és társas relációinkat is meghatározza.

Hogy milyen jelentősége van a kultúrának a konzervatív gondolatrendszerben, arra két példát szeretnék idézni. Az egyik T. S. Eliot esszéje, *A kultúra meghatározása*.¹¹⁹ A szerző, aki a Harvardon képzett filozófus volt, egyfelől modernista költőként, másfelől pedig tradicionalista konzervatív gondolkodóként vált ismertté – erre az életrajzi kettősségre még visszatérünk. *A kultúra meghatározása* című munkáján a második világháború alatt kezdett dolgozni, s annak lezárulta után jelentette meg (*Notes Towards the Definition of Culture*, 1948). Nyilvánvaló tehát, hogy kultúrafogalmát épp az újbarbárság embertelen megnyilvánulásaival szemben vetette be. Eliot a művészetek és a filozófia mellett

¹¹⁹ I. m., 30.

a tanulást, sőt az udvariasságot és előzékenységet is a kultúra fontos összetevőjének tartja, s szintenként megkülönbözteti az egyén, a csoport vagy osztály, és a társadalom egészének kultúráját. Továbbá szerinte „a kultúra és a vallás két különböző aspektusa ugyanannak a dolognak”. Talán legemlékezetesebb megfogalmazásában azt sorolja fel, hogy „mennyi mindent magába ölel a kultúra kifejezés. Tartalmazza egy nép minden jellegzetes tevékenységét és érdeklődését: az Epsomi Derby-t, a Henley-i Regattát, Cowes-t, augusztus tizenkettedikét, egy kupadöntőt, kutyafuttató és célbádobó versenyt, tivolijátékot, a Wensleydale sajtot, az apróra vágott főtt káposztát, az ecetes céklát, 19. századi gótikus templomokat és Elgar muzsikáját.”¹²⁰ Eliot jól láthatóan az életvilág egészére kiterjeszti tehát a fogalmat, és a kultúrantropológia felismeréseit megelőlegezve jelzi: egy közösség életének eseményei szorosan összekapcsolódnak, és csak együtt értelmezendők.

Másik példám egy német filozófus, Hans-Georg Gadamer, aki nevezetes főművében, az *Igazság és módszerben*¹²¹ a humanista vezérfogalmak kapcsán beszél a kultúráról, pontosabban arról a képzésezsményről (*Bildung*), amely a német szellemtörténetben a kultúra fogalmát meghatározza. Ez a kifejezés ebben a hagyományban szerinte a középkori misztikára vezethető vissza, de a barokk egzaltációjában, majd a felvilágosodás korának kultúrezsményében is tovább él. Gadamer szerint a „képzés immár a legszorosabban összetartozik a kultúra fogalmával, s elsősorban azt a sajátos módot jelenti, ahogyan az ember a maga természetes adottságait és képességeit kiképzí”.¹²² Ez a keresztény humanista elképzelés él tovább Herder megfogalmazásában is, akit Gadamer érezhetően egyetértőleg idéz: e szerint a kultúra nem kevesebbet jelent, mint „képzés révén felemelkedni a humanitásig”.¹²³

Ha Eliot és Gadamer egymástól nem független, ám mégis jól megkülönböztethető saját hagyományát egymás mellé tesszük, kirajzolódik a konzervatív kultúrezsménynek a körvonala. Angolszász változatában számomra a hétköznapi jelenség felmagasztalása látszik fontosnak, Gadamernél és a német hagyományban pedig a koncepció antropológiai meghatározottsága. Amit még érdemes itt leszögezni – bár történetileg a józan ész brit kultusza és a német idealizmus meglehetősen távol áll egymástól –, hogy fontos kapcsolódási pontok is kimutathatók e két horizont között. Gadamer elemzésében ilyen történeti kapocs lehet a tapintat (*Takt*) fogalma, amelyet Hermann von Helmholtz munkásságához köt, s amelyről a következőket írja: „Tapintaton egy meghatározott érzékenységet és érzékelési képességet értünk az olyan szituációk és a bennük való viselkedés iránt,

¹²⁰ I. m., 32.

¹²¹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960. Magyarul: Hans-Georg Gadamer, *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Gondolat, Budapest, 1984.

¹²² I. m., 31.

¹²³ I. m., 31.

amelyekre nézve nem rendelkezünk általános elvekből levezethető tudással.”¹²⁴ Ez a jellegzetesen személyközi kapcsolatokban megnyilvánuló kulturáltság tehát épp a felvilágosult racionalizmus filozófiai önhittségével szemben fogalmazódik meg nála. S több köze van a brit józan észhez, mint bármely elvont filozófiai doktrínához – amellet, hogy az antik-keresztény morálfilozófiai hagyomány erényfogalmát idézi fel, amely szintén nem szabályokkal határozható meg, sokkal inkább érzékként, készségként. Itt tehát – antik keresztény filozófiai alapokon – összeérni látszik a pragmatikus brit és az emelkedett németes gondolkodás; nem véletlen, hogy Gadamer humanista vezérfogalmi között feltűnik a *sensus communis* (angolul *common sense*) és az ízlés is. Az is fontos Gadamer elemzésében, amit szintén a tapintat fogalmából vezet le: hogy az a kifinomult érzék, „megtanulhatatlan és utánozhatatlan tapintat”, ami a képzés végső értelme, racionálisan meg nem ragadható, és leginkább a szellemtudományok ítéletalkotására jellemző. A konzervatív kultúrafogalom tehát az ízlésen keresztül továbbra is kapcsolódik a magas művészetekhez, a tapintatképzés révén viszont épp a humán tudományok antropológiai jelentőségére hívja fel a figyelmet.

MIÉRT FONTOS A HUMÁN TUDOMÁNYOS KÉPZÉS EGY DEMOKRÁCIÁBAN?

A konzervatív szemléletmód fontos alapigazsága az, hogy – bármily fontos is a jogrendszer, a politikai intézmények és alkotmányos struktúrák szerepe – a politika végső soron mégiscsak a politikai szereplők személyes érdemén áll vagy bukik, ami persze nem jelenti az intézményes garanciák fontosságának tagadását – azt éppen nem. Hiszen a konzervativizmus már korán, a királyi önkénnyel szemben, az individuális szabadság védelmében fellépve is intézményi garanciákat követelt, s akár Arisztotelészre is támaszkodva vallotta a *rule of law* eszményét, szemben az uralkodó erényeibe vetett, oly sokszor csalfának bizonyult reménnyel. A konzervativizmus nézőpontjából a működő politikai intézmény a közös bölcsesség kifejeződése, hosszan tartó történelmi próbatételek gyümölcse, vagyis egyének hosszú sorának teljesítménye, és ily módon egyfajta kötelék is a politikai közösség egykori, mai és jövőendő nemzedékei között. Az intézmény soha nem válhat függetlenné a működését meghatározó személyektől, vagyis az intézmények helyes működését is csak az azokat megszemélyesítő egyének személyes erénye (azaz kitűnősége) biztosíthatja. A politikai intézmény ugyanis – legalább Max Weber óta tudjuk – a bürokratikus elhajlások tárgya. Másfelől a konzervativizmus Lord Actonnal vallja, hogy a hatalom (morális értelemben) megront, és az abszolút hatalom abszolút mértékben ront meg.

¹²⁴ *I. m.*, 35.

A fentieket figyelembe véve belátható, nincs más mód a demokrácia intézményi működése zavartalanságának hosszú távú biztosítására, csak ha megpróbáljuk biztosítani politikai aktoraink erényességét is. Vagyis a legjobb törvényeket sem lehet valamifajta purista legalizmus jegyében elégséges minimális feltételeknek tekinteni. Valami egyébre is szükség van – egy olyan erényes elitre, amely az intézmények célszerű működését biztosítja.

De alkotmányos demokráciákban nem csak a politikai elitet kell politikai aktornak tekintenünk. Az ilyen berendezkedésű államban elvileg minden egyes választó tevékeny alakítója a politikának, részt vehet a legfontosabb döntésekben, és végül is minden döntéshelyzetben lévő szereplő legitimitációja a választók döntésére vezethető vissza. Ennyiben kulcskérdés demokráciákban az egyes választópolgárok politikai szemlélete. Márpedig a demokrácia szempontjából e tekintetben is csak az egyes egyéneknek a közösség iránti elkötelezettsége, úgy is mondhatjuk: erénye lehet a végső instancia.

Ha a két fenti szempontot összegezzük, azt mondhatjuk, konzervatív nézőpontból a demokrácia végső garanciája a bölcsességen alapuló intézmények mellett az azokat működtető egyének – a hatalmi elit és a széles választói réteg – politikai erénye. Ez pedig elvezet annak belátásához, hogy egy adott politikai közösség demokráciájának minősége az adott közösség politikai kultúráján múlik. Hiszen a demokrácia működésével kapcsolatos személyes erények elsajátításának módja nem pusztán valamifajta direkt demokrácia-iskola, hanem azok az íratlan szabályok, áthagyományozott viselkedési minták és látenssen érvényesülő intellektuális és praktikus szokások, melyek a szereplők döntési mechanizmusát meghatározzák, reflektált és reflektálatlan, gondolkodásban és cselekvésben is kifejeződő értékpreferenciáit kialakítják.

A konzervativizmus számára az adott politikai közösségen belül érvényesülő politikai kultúra jelentőségét csak növeli, hogy e politikai filozófia személyfelfogása középpontjában nem a minden kérdésben szabadon, értelmi belátása alapján, a logikus érvelés alapján elfogulatlanul döntő egyén áll. Hanem egy olyan interperszonális összefüggésrendszer, amely az egész közösséget behálózza, és többé vagy kevésbé minden egyén döntését befolyásolni tudja. E felfogás szerint az egyén a másikkal fűződő viszonyában teljesedik ki, identitása a másikkal folytatott interakciók eredményeképp formálódik ki, és változik folyamatosan.

Ha azután azt keressük, hogyan lehet a demokratikus politikai kultúra védelmét biztosítani, akkor hamar eljutunk a humán tudományoknak a demokratikus intézményrendszer fenntartásában betöltött szerepéig. Hiszen a demokratikus politikai kultúra újratermelésének mégiscsak a legbiztosabb indirekt módja az európai kulturális hagyomány életben tartása, a közös tárgyi és szellemi örökség megőrzése és tudatosítása a polgároknban, és egy olyan közkultúra működtetése, melyben a kulturális értékek képesek lesznek egy évszázadok során kialakult kánon szerint érvényesülni és tovább élni. Hiszen a kortárs alkotmányos demok-

rácia ennek az antik-keresztény-felvilágosult humanizmusnak a műve, ennyiben fenntartásának e kultúra fennmaradása is szükségszerű feltétele.

A HUMÁN KÉPZÉS ÉS A LATINOS ALAPÚ JOGÁSZI MŰVELTSÉG HAGYOMÁNYA MAGYARORSZÁGON¹²⁵

Az alkotmányos politikai intézményrendszer és az azt meghatározó politikai (és azon belül a humán tudományos) kultúra összefüggésrendszerére Magyarországon két példa kínálkozik. Mind a kettő a latinitáshoz kapcsolódik, pontosabban az annak felelevenítésére épülő humanista örökségen alapul. Az egyik a Magyarországon a modern korban is sokáig meghatározó latin nyelvű iskolai kultúra, a másik pedig az ettől nem független honi latin kultúrájú jogászi-politikai nyelv.¹²⁶

A magyar iskolai kultúrára meghatározó befolyást gyakorolt a latin nyelvű oktatás, és ez a tény nemcsak a katolikus országrészre igaz, hanem egységes alapja a hazai közép- és felsőfokú oktatás történetileg kialakult rendjének is. A magyarországi reformáció és a Pázmány által elindított katolikus megújulás is kiemelkedő jelentőséget tulajdonított a retorikaoktatásnak, s ez a bibliai és a nemzeti történeti példák mellett a római (irodalmi, történelmi, sőt politikai) minták befolyását erősítette. A Melanchton, Comenius által meghatározott protestáns, illetve a tanítórendek által meghatározott katolikus iskolai hagyomány számára egyaránt a latin nyelv jelentette a tudományosság alapját, fel egészen a 19. század első harmadáig.

Persze a humanista-protestáns-barokk iskolai kultúrát erős kihívás érte a 18–19. században a reáltudományok gyakorlatiasabb szemlélete, kísérleteken alapuló módszertana felől. A kétféle hagyomány megkülönböztetésének céljával alakult ki a középiskolai oktatásban az a kettősség, amely egyik oldalról a humán tudományos képzést, másik oldalról a reáltudományok oktatását állította középpontba. A megkülönböztetés háttérében kétféle szemléletmód feltételezett ellentéte áll: erről szól a két kultúra nevezetes vitája, ahogy arra Snow pamfletje utal.¹²⁷ E vita alapját az a vélelem adja, hogy az antik képzéseszményre és a humanista antikvitáskultuszra épülő humaniórák és a magát modernnek

¹²⁵ A kérdés a baloldali politikai gondolkodásban is visszatérően jelentkezik, más-más összefüggésben, de tárgyalja például Jürgen Habermas, Jacques Derrida vagy Martha C. Nussbaum is. Különösen fontos ez utóbbi szerző műve: Martha C. Nussbaum, *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 2010.

¹²⁶ A kérdésről írt részletesebb dolgozatom: Horkay Hörcher Ferenc, *Jog és irodalom a keresztény-humanista nevelési eszményben = Iustitia modellt áll: Tanulmányok a »Jog és Irodalom« köréből*, szerk. Fekete Balázs, H. Szilágyi István, Budapest, Szent István Társulat, 2011, 13–25.

¹²⁷ Charles Percy Snow, *The Two Cultures*, Cambridge, Cambridge UP, 1960.

nevező korszak természettudományai között nehezen áthidalható ellentét feszül. A gondolat legalább a századfordulóig, de talán a 19. századra is visszavezethető. Norbert Elias rekonstrukciója szerint a felosztással párhuzamos a civilizáció kontra kultúra fogalompár megkülönböztetése, ami viszont a német és az angol-francia fejlődés elválasztására és szembeállítására szolgált. Elias szerint „[a] német »kultúra« fogalma lényegében szellemi, művészeti és vallási tényekre vonatkozik, s használata egyfajta szigorú válaszfalat húz ezek, valamint a politikai, gazdasági és társadalmi tények közé. A francia és angol »civilizáció«-fogalom vonatkozhat teljesítményekre is, de éppennyire az emberek tartására, »behaviourjére«, függetlenül attól, hogy teljesítettek-e valamit, vagy sem.”¹²⁸ Elias szerint tehát a nemzeti fejlődésben tapasztalható eltérésekből fakadó ellentétes szemléletmódok ütköznek össze. A dolog hátterében a német történelem sajátos, a nyugat-európai hagyomány átlagától eltérő logikája húzódik meg. Szerinte a szemléleti eltérés legalább Kant 1784-ben megszületett, *Az emberiség történetének eszméje világpolgári szemszögből* című munkájáig visszavezethető, aki szerint a moralitás a kultúra része, míg „ennek az eszmének a becslés keresésében és külső tisztességben való használata [...] pusztán civilizálódást jelent”.¹²⁹ Így alakul ki a „csalárd, külsődleges »udvariasság« és az igazi »erény«”¹³⁰ szembenállásának tipikusan német története, melynek hátterében társadalmi konfliktus, „a túlnyomórészt franciául beszélő, francia mintára »civilizált« udvari nemesség és egy németül beszélő értelmiségi középréteg”¹³¹ rivalizálása állt, s Elias szerint a konfliktusnak döntő szerepe lehetett a 20. századi világháborúk indokát adó szemléletkülönbség kifejlődésében.

A latin-humanista, történeti-retorikai alapokon álló iskolai képzés Magyarországon sem független a nemzeti identitás lassan és megkésetten elindult megfogalmazásától. Ám szemben a németeknek a római birodalom iránti érdeklődésével – amely nem a goethei globális tágasság jegyében fejlődött (a költőfejedlem munkásságában a német gótika még jól megfér az antik római emlékek tiszteletével, a költészet pedig a természettudományos kísérletezés kultuszával is), hanem a faji felsőbbrendűség német eszményében –, a magyar kultúrában a latin nyelvű iskolai hagyomány a legjobb értelemben vett antik római-republikánus éthosz átadásának a közege. S bár új elemként kétségtelenül a nemzeti függetlenség magasztos eszményét hirdette, benne volt az ősök hagyományainak, a közösség politikai intézményeinek a hagyományelvű tisztelete is, és fontos részét képezte a római hősiesség, római jellem fogalmainak élményszerű felmutatása. Márpedig ez a hagyomány kétségtelenül döntő szerepet játszott a kora modern

¹²⁸ Norbert Elias, *A civilizáció folyamata: Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*, Budapest, Gondolat, 1987, 102.

¹²⁹ *I. m.*, 107.

¹³⁰ *I. m.*, 109.

¹³¹ *I. m.*, 108.

republikanizmus térhódításában, annak reneszánsz-italiai, de későbbi felvilágosodás korabeli angol-amerikai-francia változataiban is.¹³² Magyarországon a függetlenség idealizálásán túl a hányatott sorsú nemzet alkotmányos értékeinek megőrzésére tanított.

A magyarországi latinitás sajátos komponense a latin nyelvű jogászi-közjogi kultúra, amely – a kedvezőtlen politikai körülmények miatt – szintén viszonylag sokáig fennmaradt, s így meghatározó befolyást gyakorolhatott a modern magyar politikai kultúra alakulására is. A Werbőczyánus politikai kultúra humanista-római jogi alapokon állt,¹³³ és a latin nyelvűséghez az ideális római vegyes alkotmány eszményét társította, melynek lényege, hogy a különböző társadalmi csoportok mindegyikének tagjai intézményes garanciákkal és személyes felelősségvállalással vették ki a maguk részét a nemzet sorsának alakításából.

Bár az 1790-es évektől fogva, végig a reformkorban a nemzeti nyelvűség követelése és kivívása a függetlenségi célkitűzések részét képezte, a hazai politizálás közjogi-alkotmányos alapjai s az ezekhez társuló személyes erények antik-keresztény gyökerű elvárásai legalábbis az ideálok szintjén meghatározóak maradtak a magyar politikai kultúrában, egészen a tragikus és bűnös 20. századi fordulatokig. A magyar közéleti arénában politikai állásponttól függetlenül az államférfiakkal kapcsolatban elfogadott minimális elvárások közt szerepelt a keresztény-humanista ideálok követése, úgy a vármegyei politizálás szintjén, mint országos ügyekben. Mindez akkor is igaz, ha a királyi Magyarország meghatározó eszménye nyilvánvalóan nem republikánus, hanem királypárti, és ha a közjogias beszédmód mellett létezik egy másik, szintén a római jogra visszavezethető jogi kultúra, a magánjog hagyománya is. Ha ehhez még hozzászámítjuk a kánonjog szintén latin nyelvű hátszágát, akkor valóban felbecsülhetjük, milyen jelentőséggel bírt a magyarországi jogászi – és a közjogon keresztül a politikai – gondolkodásban a latin nyelvű hagyomány. Ez a jogászi elem mindig is döntő jelentőséggel bírt a magyar eszmetörténetben, és – a magyar fejlődés kibicsáklásai ellenére is – egyfajta fogalmi és intézményi keretet adva végig meghatározta a honi politikai hagyományokat.

KONZERVATIVIZMUS ÉS KORTÁRS MŰVÉSZET

Eddig a következő megállapításokra jutottunk: a kultúra a konzervatív politikai gondolkodásban kulcskategória, olyan érték, amely biztosítja azt, hogy a politikus ne vesszen el a hatalmi megfontolások útvesztőjében, sőt ideológiaalkotásra is fel-

¹³² A kérdésről átfogóan lásd John Greville Agard Pocock, *Machiavellian Moment*, Princeton UP, 1975.

¹³³ Érdekes lenne egy másik helyen összevetni a magyar alkotmányos jogi gondolkodás római jogi alapozottságát a német-római birodalomban kialakuló Savigny-féle történeti jogi iskolával.

vértézi. Azt is beláttuk, hogy a konzervatív felfogás szerint a kultúrának nemcsak egy politikai elitet kell jellemeznie, hanem át kell hatnia a politikai társadalom egészét, hiszen csak ez lehet a demokratikus intézményrendszer megfelelő (tehát nem korrumpálódó) működtetésének a feltétele. A harmadik részben pedig arra láttunk két példát, a latin nyelvű iskolai oktatás és a latin nyelvű hazai jogászai kultúra példáját, hogy miként hatotta át a latinitáson keresztül a keresztény-humanista értékrend a hazai közgondolkodást, sőt a közjogi gondolkodást is.

A következőkben azonban egy erősebb tétel kifejtésére kell vállalkoznom, annak igazolására törekszem, hogy a konzervativizmus nem anakronisztikus nézetek védelme, hanem összeegyeztethető a legbátrabb kortárs művészeti törekvések támogatásával is.

Hogy a hagyományelvűség nem pusztán a régi, megkövesült nézetek és intézmények csökönyös őrzése, azt azért a fentiek alapján már sejteni lehet. Ám én ennél még határozottabban szeretnék fogalmazni, kimondva: a politikai hagyományelvűség nem hátrálás, nem védekezés, nem múltba merengés, és nem avított nézetek megrögzött ismételtetése, hanem stratégiai gondolkodás a mindenkori jelen politikai helyzetének megoldására.

A konzervatív politikai gondolkodás a politikai egyensúly megtartásának művészete, a konzervatív politikai cselekvés mozgatórugója pedig a prudencia vagy frónészis erénye, vagyis a gyakorlati bölcsesség. Ez az arisztotelianuscicerói elv a megfelelő pillanatban (*kairosz*) meghozott helyes döntés képessége (*proairészis*), amely nyilvánvalóan nem érhető el pusztán a múltra irányuló figyelem révén. A konzervativizmus tényleges időszemléletét sokkal pontosabban határozza meg Tiziano nevezetes festménye, *A prudencia allegóriája*.¹³⁴ E kép három arcképet épít egybe, feltehetőleg egy ember életútjának három állomását jelképezve, a fiatal-, a középkorú és az öregember látványát egy képen belül jelenítve meg. A részletes elemzéstől eltekintve most csak annyit jegyezzünk meg, hogy az öregember hátranéz, a középkorú a néző szemébe tekint, míg az ifjú előre fordul, a jövőt fürkészve. A kép felirata szerint: „EX PRAETERITO/PRAESENS PRUDENTER AGIT/NE FUTURA ACTIONE DETURPET” (a múltra alapozva a jelen embere gyakorlati bölcsességgel cselekszik, hogy ne veszélyeztesse a jövőt). Ha e kép üzenetét alkalmazzuk a konzervatív politikai ágensre, azt mondhatjuk: a múlt megismerése számára nem végcél, csupán feltétele annak, hogy a pillanatnyi helyzettel szembe tudjon nézni, és ezáltal a jövő kockázatait csökkentse.

Nem véletlen, hogy a példa igazolására egy műalkotás kínálkozott. Hiszen épp azt lenne fontos belátni, hogy az idő dimenzióival való viszonyában a kon-

¹³⁴ A téma művészettörténeti vonatkozásáról lásd Erwin Panofsky, *Tiziano: A Bölcsesség allegóriája. Utóirat* = E. P., *Jelentés a vizuális művészetekben*, Budapest, Gondolat, 1984, 150–170.; A kérdést magam is részletesebben tárgyalom Horkay Hörcher Ferenc, *Prudencia, kairosz, decorum: a konzervativizmus időszemléletéről*, *Információs társadalom*, 2006/4, 61–80.

zervatív politika mennyire hasonlít a művészetekre. Tiziano arcképfármasa (részben) önarckép, így áttételesen a festő tevékenységéről mond el valamit, egyfajta *ars poetica*-ként. A *prudencia* vagy *fronészis* viszont, vagyis a gyakorlati bölcsesség művészete példaszerűen vonatkozik a politikára. Arisztotelész politikai példaképe Periklész, hiszen „okosnak általában a családfőt és az államférfiút mondjuk”, mert „a maguk és embertársaik javát fel tudták ismerni”.¹³⁵ De az okosság nem azonos a bölcsességgel, mi több, annak alárendelt („a bölcsesség és az államkormányzás művészete sem lehetnek azonosak”¹³⁶). A művészet viszont a bölcsesség kategóriájához áll közel – tehát nem *fronészis*, hanem *szophia* kell hozzá. „Bölcsességet – az alkotó művészetek terén – olyan embernek tulajdonítunk, aki az alkotó művészet egyes ágaiban a legnagyobb tökéletességre viszi; például Pheidiaszt bölcs kőfaragómesternek, Polükleitoszt bölcs szobrásznak nevezzük.”¹³⁷ A bölcsesség és az okosság viszonya határozza meg tehát a művészet és a politika viszonyát: „az emberi munka mindig az okosság és az erény útján megy végbe: az erény helyesen kitűzi a célt, az okosság pedig megadja a célravezető eszközöket”.¹³⁸ Ez az elvont-alárendelt hierarchia a gyakorlatban fordítva is igaz: „az igazi erény nem jöhet lére okosság nélkül”¹³⁹, így a művész sem mondhat le a *prudencia* erényéről, de az államférfi sem azokról a célokról, amelyeket a bölcsesség és a művészet, bizonyos megszorításokkal a humán tudományok jelölnek ki számára. Hiszen a humántudományokat az európai egyetemtörténet nem véletlenül nevezi bölcsészettudományoknak – a legnagyobb hagyományra visszatekintő humántudomány, a filozófia épp a bölcsesség keresésére szegődött. A konzervativizmus tanítása szerint, ha egy társadalom lemond a bölcsesség kereséséről, akkor bizony előbb-utóbb a politikai célját is el fogja veszíteni. A célja vesztett politika pedig a konzervativizmus rémálma, egyben a *rule of law* (joguralom) eszményének ellehetetlenülése – hiszen célok híján a szabályok is értelmezhetetlenné válnak, ami nem jelenti persze azt, hogy a másik véglet, a dogmatikus politika ne lenne éppoly idegen a konzervatív politikától. Hisz az arisztoteliánus tanításnak megfelelően a konzervativizmus abból indul ki, hogy minden politikai közösségnek közös céllal kell rendelkeznie, de másfelől a közös cél elérése felé vezető politikának nyilvánvalóan rugalmasnak és a konkrét helyzetekhez alakíthatónak kell lennie.

Hogy milyen tanulság adódik ebből a filozófiai fejtegetésből? Az, hogy rosszul teszi a politika, s különösképp a konzervatív politika, ha lemond a bölcsesség keresésére szegődött művészetekről. Ilyen szempontból a hivatkozási alapom megint T. S. Eliot (bár lehetne éppen Platón vagy más szempontból Coleridge

¹³⁵ Arisztotelész, *i. m.*, (1140b)

¹³⁶ *I. m.*, (1141a)

¹³⁷ *Uo.*

¹³⁸ *Uo.*

¹³⁹ *Uo.*

is), aki konzervatív (és megtért vallásos) korában sem tagadta meg a modernista művészetekhez fűződő szoros kapcsolatát. Hiszen a konzervativizmus számára nem csak az ideológiailag megbízható, akadémikus művészet az érdekes, hanem a kihívó, lázadó gesztust is megbecsüli, hiszen e nézőpont szerint az ilyen művész is az igazság kimondásának vágya vezérli, s ha sikerül, műve a kultúra klaszszikus értékévé, a hagyomány szerves részévé válhat, és a bölcsesség kézjegyét hordhatja magán.

MERRE TOVÁBB, MAGYAR KONZERVATIVIZMUS?

Bár az Orbán-kormány mögött álló Fidesz több ízben hangsúlyozta a maga konzervatív elkötelezettségét, a második Orbán-kabinet működése (2010–2014) kétségtelenül inkább a forradalmi hevület jegyében zajlott. Mindezt a rendszerváltás befejezetlen öröksége, a világgazdasági válság és az előző kormányok által előállított honi gazdasági és politikai válság bizonyos fokig indokolta, ám a forradalmi retorikával kapcsolatban a konzervativizmusnak alapvető fenntartásai vannak. A konzervatív hagyomány meglehetősen éles kritikát fogalmazott meg a forradalommal mint politikai eszközzel szemben – bizonyos értelemben épp a forradalomkritikából nőtt ki.

Érdekes módon ez a forradalmi retorika a kultúra területén már-már az anakronizmus vádját is vállalva tevékenykedett, pedig mint láttuk, a kultúra terén a klasszikus konzervatív társadalombölcselet sem riad vissza a korszerűtől és a jövőbe mutatótól. Ezért most azt a kérdést kell feltennünk, hogy vajon a mai magyar konzervativizmus, jelesül a kormány mögött álló politikai és szellemi holdudvar hogyan tudja megfogalmazni a maga – közelebbi és középtávú – jövőképét, illetve hogy ebben mennyi és milyen hely jut a kortárs művészeteknek és a humán tudományoknak.

A konzervatívok egy része hajlik a pesszimizmusra, s tragikus hanyatláselméleteket és apokaliptikus jövő-víziókat fest föl, viszont akik magukat a gyakorlati bölcsesség híveinek tartják, nyilván nem kívánnak lemondani a jövőről. Épp ellenkezőleg: mint Tiziano kapcsán láttuk, azzal nagyon is gyakorlatias viszonyt ápolnak. De a kultúra – globális jelenségként is értelmezhető – gazdasági indokú háttérbe szorulása bizony őket is aggodalommal tölti el. Lehet, hogy egy közvetlen piaci logika szerint válsághelyzetben a kultúrára fordított összegek más költségeknél könnyebben visszafogható kiadástípust jelentenek. Azonban a kultúrától megfosztott demokrácia ön- és közveszélyes lehet. E belátás igazolására két példát szeretnék említeni: lássuk, hogyan fogalmazzák meg konzervatív teoretikusok politika és kultúra kívánatos viszonyát az angolszász világban, ezzel természetesen nem kívánjuk leszűkíteni a magyar konzervatívok politikai lehetőségeit, de talán számukra is érdekes előzményeknek bizonyulhatnak.

Az első példám Allan Bloom, aki magát Leo Strauss tanítványaként határozza meg, de a konzervatívnak nem tekinthető filozófus 1987-ben adta ki *The Closing of the American Mind*¹⁴⁰ címmel kulturális-társadalmi vészjelzését. Elemzésében a korabeli amerikai egyetemek eltömegesedésével együtt járó színvonalzuhanást általánosítja, s teszi éles kritika tárgyává. Szerinte ugyanis az egyetem feladatában – emelkedettebben: hivatásában – való elbizonytalanodás társadalmi válságtünet, és újabb válságok előjele.

Bloomot természetesen saját tapasztalatai is befolyásolták. Tizenöt éves korától majd egy évtizeden át járt a Chicagói Egyetem kiemelt tehetségek számára alapított humán tudományi képzésére, és gondolkodásában sokat átvett tanára, Leo Strauss felfogásából. Így például szorosán kapcsolódik ő is ahhoz a német diskurzushoz, amelynek nemcsak tipikus példája, de válságtünete is Heidegger rektori beszéde.¹⁴¹ Az egyetem hivatása a német diskurzusban már Humboldt óta visszatérő téma, elég csak Dilthey, Jaspers vagy Gadamer vonatkozó írásaira utalnunk, hogy lássuk, valóban élő diskurzus volt ez. De erre a hagyományra támaszkodva Bloom a kortárs amerikai közgondolkodást kritizálja. Éles hangú kritikájának fontos kiváltó oka a hatvanas évek diáklázadásai nyomán átalakult amerikai felsőoktatás, mely felhagyott a távlatosabb és nemesebb eszmények, eszmék, például a tudományok áttekintését-keresztmetszetét nyújtó *Great Books* (Nagy könyvek) program oktatásával. Ez az egyetemi tanulmányi forma, amely a húszas-harmincas években indult a Columbia és Chicagói Egyetemeken, azzal a céllal született, hogy a korai specializáció korában megtartsa az emberrel kapcsolatos végső kérdéseket általános érvennyel feszegető szövegek tanulmányozásának lehetőségét. Amikor a hatvanas évek lázadása elsöpörte ezeket az oktatási, vagy inkább nevelési programokat, akkor a reform nem erősítette, hanem gyengítette a humán tudományok felsőoktatási jelenlétét, és egyben társadalmi tekintélyét az Egyesült Államokban.

A másik példám Michael Oakeshott, aki fiatal korában, a húszas években tanult Marburgban és Tübingenben is, tehát azon ritka 20. századi brit tudóstípushoz tartozott, akik élő kapcsolatban álltak a német szellemtudományi hagyománnyal. A kortárs brit konzervativizmus kiemelkedő alakjává váló Oakeshott pedagógiai filozófiáját utólag, a *The Voice of Liberal Learning* című cikkgyűjteményben tanítványai részben éppen Bloom inspirációjára állították össze.¹⁴² Oakeshott, aki Newman konvertita katolikus bíboros tiszteletére egyik írásának szintén a

¹⁴⁰ Ebből a műből magyarul elérhető részlet: Allan Bloom, *Az amerikai szellem bezáródása*, Felsőoktatási Műhely, 2008/3. www.felvi.hu/pub_bin/dload/FeMu/2008_03/oldal41_54_bloom.pdf (2014. június 27.)

¹⁴¹ Magyarul lásd: Martin Heidegger, *A német egyetem önmegnyilatkozása* = M.H. *Az idő fogalma; A német egyetem önmegnyilatkozása; A rektorátus 1933/34*, s. a. r., ford. Fehér M. István, Budapest, Kossuth, 1992, 61–74.

¹⁴² Michael Oakeshott, *The Voice of Liberal Learning*, ed. Timothy Fuller, New Haven, Yale UP, 1989.

The Idea of the University címet adta,¹⁴³ a középkori egyetem hagyományára visszautalva az egyéni szabadság közös megtapasztalásának utolsó nagy pillanataként utal az egyetemi évekre. Amellett érvel, hogy olyan szabadság nélkül, mint amilyent egyetemistaként tapasztaltunk meg, az ember nem képes szellemi lehetőségeit kiteljesíteni. Külön is foglalkozik a politikai neveléssel, hangsúlyozva, nem a politikatudomány újabban divatosná váló diskurzusának, vagy valamifajta szigorú tudománynak (*hard science*) az elsajátításával lehet felkészülni a politikai életre, hanem olyan egyéni tapasztalatok irányított, közös megszerzésével, melyek egyfelől az ember természetére vonatkoznak, másfelől olyan praktikus tudást adnak, amelyek a váratlan helyzetekben való döntés képességét nyújtják az egyén számára. Oakeshott, szemben Arisztotelésszel és egyes német filozófusokkal, ódzkodott attól, hogy a politika számára azt ajánlja, hogy a humán tudományok vagy akár a művészetek és a vallás jelöljék ki a célját, de úgy vélte, hogy a „politikai viselkedési hagyomány megértése” igenis fontos feladata a politikai képzésnek. Ennek alapja nem a múltba révedés, hanem éppen a jövővel kapcsolatos felkészülés, ehhez pedig nem egyszerűen a múltra vonatkozó elvont doktrínákat vagy rideg történelmi tényeket kell megismerni, hanem „egy konkrét és koherens életmódot”, „a maga összes bonyolultságával együtt”,¹⁴⁴ hogy a ténylegesen kibontakozó politikai helyzetek „sugalmazásait” majd képesek legyünk megérteni. Ez az „életmódként”, „életformaként” vagy „nyelvjátékként”¹⁴⁵ értett politikai hagyomány az, amit élő politikai kultúrának tekinthetünk. Oakeshott sugalmazása szerint ezt a politikai kultúrát a kulturális hagyomány feltárása és továbbörökítése, a művészetek élő kontextusa nélkül senki nem sajátíthatja el.

Bloom és Oakeshott példája pedig arra utal, hogy egy mai, parlamentáris konzervatív kormányzatnak igenis fontos feladata, hogy a politikai közösség zavartalan működését biztosító politikai kultúra fennmaradása érdekében mindent megtegyen. Ez pedig magában foglalja a nemzeti örökséget jelentő művészetek és a humán tudományok fenntartására irányuló tudatos politikát.

¹⁴³ Vö. John Henry Newman, *The Idea of a University*, (I., 1852; II., 1858) www.newmanreader.org/works/idea (2014. június 27.)

¹⁴⁴ Michael Oakeshott, *Politikai képzés = M.O., Politikai racionalizmus*, szerk. Molnár Attila Károly, Budapest, Új Mandátum, 2001, 167.

¹⁴⁵ E kifejezéseket az oakeshotti „manner of living”, a német filozófiából ismert „Lebenswelt” és a wittgensteini „language-game” megfelelőiként alkalmazom.

A művészettudománytól a művészet gyakorlatáig és vissza: válság vagy újjászületés?¹⁴⁶

BEVEZETÉS: MIÉRT E KÉRDÉS?

Van abban valami ironikus, hogy egy új művészetelméleti lap azzal a körkérdéssel indul el, hogy mit jelent ma a „művészet vége”-kérdés, vagy kijelentés. Pedig, ha jól értelmezem a feladatomat, erre kellett felelnem, amikor egykori tanárom, a *Mozgó Világ* egykori legendás főszerkesztője, az MMA új művészetelméleti lapjának felelős szerkesztője, Kulin Ferenc azzal keresett meg, hogy volna-e kedvem újragondolni azt a problémát, amit Perneczky Géza vetett fel 1995-ös írásában.¹⁴⁷ Mentegetőzéssel kezdtem: nem vagyok sem gyakorló képzőművész (mint Perneczky), sem gyakorló művészetteoretikus (mint ő), sőt képzőművészeti kritikákat sem írok, viszont mint az egyetem esztétika szakán oktató egyetemi tanár mégis elvállaltam a feladatot. Az alábbi írás a felkérésre készült szöveg továbbgondolt változata.

A PERNECZKY-SEJTÉS

De először hadd idézzem fel magát a tárgyalandó kérdést. Perneczky egy általa összeállított sokszerzős (Belting, Danto és Vattimo) kortárs esztétikai tanulmánygyűjtemény hosszú és tekerős gondolatmenetű előszavaként írta meg dolgozatát. A művészet vége probléma már a kilencvenes években sem számított újszerűnek – bár magyar nyelven nem nagyon lehetett még olvasni a kérdéstről, természetesen tisztelet a kivételnek. Perneczky azonban mint nyugat-németországi disszidens, aki még ’70-ben került ki, többé-kevésbé benne élt a kortárs művészeti folyamatokban. Nem csoda, hogy történetét a nyolcvanas évek közepéig vezeti vissza, amikor az End-Art csoport állított ki meglehetősen polgárpukkasztó anyagot az Art Cologne művészeti vásáron. Az sem csoda, hogy maga Perneczky is szkeptikus a német radikális művészek vég- és vészjósló felvetésével kapcsolatban: „A modernitás vége, vagy a művészet megszűnése azonban olyan programonttá vált, amit a piac és a média manapság ugyanúgy megpróbálnak minden határon túl üzem-

¹⁴⁶ Első változata megjelent: Horkay Hörcher Ferenc, Az esztétika (szak) vége és a művészek jövője: Avagy mi történt „A művészet vége” után?, *Magyar Művészet*, 2013/1, 103–110.

¹⁴⁷ Perneczky Géza, *A „művészet” vége – baleset vagy elmélet? = A művészet vége?*, szerk. Perneczky Géza, Budapest, Új Világ, 1995. <http://mek.oszk.hu/01600/01654/01654.htm> (2014. június 27.)

ben tartani, mint ahogy tették azt korábban a neoavantgárd konjunktúrájával. Ezért aztán az a benyomásunk alakulhatott ki, hogy a „művészet vége” is csak egy azok közül a sokféle színű és fajtájú mézesmadzagok közül, amit elhúznak a közönség orra előtt, hogy az étvágya a művészetre továbbra is megmaradjon.”

Mégis Perneckzy minden kezdeti gyanakvása ellenére nagyon lelkiismeretesen megvizsgálja a saját korában népszerű szerzők vonatkozó elképzeléseit, s bármilyen erős indulatai vannak is ezekkel kapcsolatban, indulatosabb énjét mindig legyőzi az az élénk intellektus, analitikus képesség és asszociatív írástechnika, amely szövegét ma, vagyis majd’ 20 évvel megjelenése után is értékessé és relevánssá teszi. De mi is volt az ő álláspontja e szlogennel kapcsolatban? Nos, Perneckzy – végigjárva a kérdés számos kanyargós mellékszálát – végül arra a belátásra látszik jutni, hogy bár „kimerültek a lineáris fejlődés lehetőségei – még a művészetben is”, azért nem kell oly mértékben elvetni a sulykot, mint az általa elemzett alkotók. „A művészet ebben a helyzetben is szignifikáns szerepet vállalt”, írja, ergo nem érhetett véget. Ez persze még önmagában nem túl erős állítás. Hisz a művészet túlélését mindenki tapasztalhatja: nem zártak be a kortárs művésztelpek, kiállítótermek és galériák. Momentán még él tehát a művészet, de esetleg mégiscsak egy determináltan hanyatló pályán mozog. Perneckzy elképzelése, ha jól értem, még ettől a kevésbé fenyegető elképzeléstől is roppant távol áll, azt vallja ugyanis, hogy a művészettel való foglalkozás esetében ma sem kevesebbről van szó, mint „a szabadság dimenzióival való játékról.” Ennyiben a művészet ma is teljesíti tehát eredeti hivatását.

Mindezek fényében a jelen írás kérdése a következő lesz: igaza volt-e Perneckzynek, amikor a művészetet továbbra is az ember számára meghatározó tevékenységi és gondolkodási formának tartotta, vagy azok nézhetnek körül diadalittasan az új évezredben, akik mégis a közeli véget vetítették előre. A művészet végét, a művészettörténet végét, a történelem végét, a metafizika végét, vagy akár csak az esztétika végét.¹⁴⁸ És – vajon helyes stratégia-e ez a végveszélytől való rettegés?

Ebben a szövegben mindenesetre még nem fog bekövetkezni a „művészet halála”. Aminek a sejtelme fel fog derengeni, az legfeljebb az esztétika mint önálló filozófiai diszciplína hanyatlása. Azonban ez is csak olyan veszedelemként fog megjelenni, amelyet mégiscsak jobb lenne elkerülni. Az esztétika védelmezése azonban nem lehet öncélú, nem lehet fontosabb, mint magának a művészetnek a védelme, és nem zárja ki azt, hogy az esztétika fogalmát a jövőben ismét tágasabban kezelje a szakmai és nyilvános művészeti diskurzus – például beleértve a művészettel kapcsolatos társadalmi és etikai problémák kérdését is.

¹⁴⁸ Az első három fogalom előfordul Perneckzynél is, a negyedik fogalmat az alábbi, Perneckzy válogatásával egy időben megjelent kötetből veszem: *Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza?*, szerk. Bacsó Béla, Budapest, Ikon, 1995.

DANTO BUDAPESTEN

A kilencvenes években valóságos reneszánsza támadt – ha nem is feltétlenül a művészetnek, a művészetelméletnek, vagy legalább a művészetről szóló különféle kortárs beszédmódoknak. 1996-ban Budapesten jár Arthur C. Danto, és ugyanabban az évben jelent meg Sajó Sándor fordításában *A közhely színeváltozása: művészetfilozófia* című kötete, majd 1997-ben válogatott tanulmánygyűjteménye Miklós Tamás szerkesztésében, Babarczy Eszter fordításában, *Hogyan semmizte ki a filozófia a művészetet?* címmel. Vagyis pontosan az történt, amit Pernecky előre jelzett: a művészet halála hangzatos tételével sikerült gerjeszteni valami kisebbfajta művészetelméleti reneszánszot. Ez a fordulat a hazai esztétikatudomány berkein belül is népszerűvé tette a végveszélyre vonatkozó tézist, és persze mindazokat a tüneteket magán viselte, amelyek az idegenből importált elméletek reflektálatlan átvételekor rendre megjelennek. Divattá vált a művészet vége tétel, anélkül, hogy argumentációjára és lehetséges következményeire rákérdezett volna az a magyarországi közeg, amely profétájává kiáltotta ki Dantót.

A művészettörténészek kicsit lassabban ébredtek, valószínűleg óvatosabbak is voltak. Lehet, hogy elkényelmesítette őket a szakmájuk iránti széles körű érdeklődés, de valószínűbb, hogy hivatás-etikájuk nagyobb szigorúsága miatt került hosszabb időbe, mire elért hozzájuk Belting kritikus tétele. Bár hagyományos művészettörténeti szakmunkája, a Belliniről írt elemzése már 1989-ben megjelent magyarul, elméleti vonatkozású írásai közül csak 2000-ben adták ki a *Kép és kultuszt*, *Kép-antropológia : képtudományi vázlatok* című munkáját 2003-ban, *A hiteles kép: képviták mint hitviták* című szövegét pedig 2009-ben. Maga *A művészettörténet vége* című tanulmánykötete (mely németül 1995-ben jelent meg), 2006-ban láthatott magyarul is napvilágot. Bár nyilvánvaló, hogy a szomszédvár belső életébe nem láthattam bele elég jól, nekem úgy tűnt, hogy Belting recepciója egy hullámmal később érkezett, mint a kortárs művészetelméleté, s mind a mai napig kevésbé ingatta meg a művészettörténészek magukról alkotott képét, mint az esztéták lelkiismeretét Danto elmélete. Ami másképp szólva azt jelenti, hogy a művészettörténészek – pozitív és negatív értelemben – kevésbé fertőztek az elmélet által, mint az esztéták, amin persze nem sok csodálkozni való van, hisz a hagyományos (magyarországi) munkamegosztás szerint a művészet történeti megközelítése a művészettörténet territórium, elméleti vizsgálata viszont az esztétikáé. Valójában azonban a Danto–Belting tézis talán legpozitívabb következménye épp az, hogy ez a szigorú tudományági izoláció válhat kérdésessé. E tekintetben talán legtanulságosabb a művészettörténet doyen-jének, Marosi Ernőnek az elméleti tájékozódása, amely mind a mai napig párját ritkítja a művészettörténeti céh berkein belül.¹⁴⁹ Viszont mellette már ott vannak

¹⁴⁹ A szakma helyzetére vonatkozó történeti panoráma: Marosi Ernő, *A magyar művészettörténet-írás programjai*, Budapest, Corvina Kiadó, 1999. A jelenlegi honi művészettörténeti

a Marosinál fiatalabbak, például egy olyan nemzedék, amely már kifejezetten a neo-avantgárdon nevelkedett, mint Beke László, Hegyi Lóránd, vagy más irányból Wehner Tibor, akik elméletileg igencsak alaposan felvértezettek. A még fiatalabb évjáratú művészettörténészek pedig, Hornyik Sándortól Markója Csilláig és Ébli Gáborig anyanyelvi szinten beszélnek a művészettörténet hagyományos beszédmódját sok tekintetben felülíró teória elvont nyelvét is, izgalmas új kihívások elé állítva saját szakmájukat.

ÍZLÉS, ESZTÉTIKA, MŰVÉSZETTÖRTÉNET

Hogy az esztétika és a művészeteória közti falak, ha nem is lebontásra érettek, de átjárhatóvá tehető, azt már idejekorán jelezte Radnóti Sándor tevékenysége, aki a Lukács-körhöz tartozó filozófusként fordult a kortárs művészet és művészetelmélet problémái felé. A dolog eddig nem is lenne meglepő, a háború utáni hazai művészetelméleti diskurzust Fülep Lajos háttérbe szorítása után Lukács György erőteljesen próbálta meghatározni. Igaz, vele párhuzamosan (inkább megtúrten, mint támogatottan) egy magas színvonalú céhes művészettörténet is jelen volt, elég mondjuk Zádor Anna vagy Németh Lajos munkásságára utalnom. Radnóti tevékenysége azért érdekes, mert szemben a lukácsi hagyatékmal a művészet anyagi-technikai-történeti partikularitásaiba is beleereszkedik. Meghatározó volt 2003-as *Jó ízlés, rossz ízlés* című előadása¹⁵⁰ a Mindentudás Egyetemén, mert visszahozta azt a fogalmat a diskurzusbába, amely nemcsak esztétikatörténeti szempontból fontos, hanem a politikai esztétikatörténet felől is, az ízlés fogalmát. Az is igaz azonban, hogy miután Radnóti végigveszi a 18. századi brit, francia és német szerzőket, és megpróbálja nézeteiket történetileg is meggyőzően rekonstruálni, olyan konklúziót von le a mai művészetekkel kapcsolatban, ami legalábbis vitathatónak tűnik. Ezzel együtt is az esztétikatörténet és a művészettörténet közötti átjárás meggyőzőnek tűnő példáját adja. Ugyanez igaz mostanában megjelent monumentális munkájára, a Winckelmann életművét a modern művészetfogalom

kutatás összefoglaló áttekintése: Marosi Ernő, *Művelés, írás, tudomány: A művészettörténet-tudomány helyzete, 1996–2011*, Buksz, 2013/3, 233–244. http://epa.oszk.hu/00000/00015/00070/pdf/EPA00015_Buksz_03_04problema.pdf (2014. június 27.)

¹⁵⁰ Radnóti Sándor, *Jó ízlés, rossz ízlés*, Mindentudás Egyeteme, 2003.04.22. <http://mindentudas.hu/elodasok-cikkek/item/57-j%C3%B3-%C3%ADz%C3%A9s-rossz-%C3%ADz%C3%A9s.html> (2014. június 27.)

keletkezése felől újragondoló monográfiájára, melyben szintén a történeti anyag és a kortárs művészeti probléma feszültsége az érdekes.¹⁵¹

Más oldalról próbálta áttörni e falat Rényi András, aki esztétika és művészettörténet végzettséggel is rendelkezett, a pesti művészettörténet tanszékére az esztétika tanszék felől érkezett, s ezért – amennyire tudható – erőteljes ellenállásba is ütközött a művészettörténész céhen belül. Rényi ugyan klasszikus történeti témákkal is foglalkozott, de erőteljes elméleti apparátust mozgató beszédmódja elidegenítő hatású lehetett. Ennél is fontosabb, hogy a neoavantgárd nála is fontos szerepet játszott, Kondor Béla lelkes kutatója, vagyis egyes történészek úgy vélhetik, a kortárs művészet túl erősen rányomja bélyegét gondolkodására, és nem tiszteli a kortárs és a történeti diskurzusok közti demarkációs vonalakat.

DISPUTATIO DE QUODLIBET

Mára már bátran kijelenthető, hogy a művészettörténet csakugyan átment azon az önvizsgálaton, amit a kortárs művészetelmélet kezdeményezett, vagyis azon a folyamaton, amelyet a Danto–Belting tétel provokált ki, s annak igenis van pozitív hozadéka. Számomra e tekintetben a legemlékezetesebb a Marosi Ernő születésnapjára rendezett szakmai vitafórum, a 2010-es *Disputatio de Quodlibet Marosi Ernő tiszteletére*. Ez a formájára nézve is nagyon szerencsés ünnepi dialógussorozat az ELTE-n zajlott, nagy érdeklődés mellett, tudatosan összehozva a művészettörténet és az esztétika művelőit, hogy szembesítsék gondolataikat az ünnepelttel. Én magam is, persze mértékkel, provokálni próbáltam professzor urat és főleg a közönséget, amikor az ízlés fogalmáról kérdeztem véleményét *A művészettörténet mint tudomány és az esztétikai ítéletalkotás* című hozzászólásomban. Marosi tanár úr – ahogy gondolható is volt – egyáltalán nem jött zavarba, bár válasza elején leszögezte, hogy hagyományos művészettörténészi neveltetésének első evidenciája volt, hogy az ízlésre nem lehet hivatkozni a tudományos diskurzusban, mégiscsak oda konkludált, hogy ma már relevánsnak tekinti a fogalmat, mivel a művészi értékről folyó diskurzusban valószínűleg nélkülözhetetlen. Marosi tanár úr lehet tehát arra a példa, hogy nem csak a művészet él, hanem az azzal kapcsolatos egyik kora modern diskurzusformának is megvan a relevanciája ma is, már a művészettörténet szigorú tudományában is!

¹⁵¹ Radnóti Sándor, *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése: Winckelmann és a következmények*, Budapest, Atlantisz, 2010. A kötetről írt kritikámat lásd: Horkay Hörcher Ferenc, *A látás himnusza*, Műút, 2010/22, 61–66.
http://epa.oszk.hu/02300/02381/00022/pdf/EPA02381_Muut_2010_022_061-066.pdf
 (2014. június 27.)

AZ ESZTÉTIKA TUDOMÁNYÁNAK HAGYOMÁNYA MAGYARORSZÁGON

Abból, amit mindezidáig felidéztem, úgy tűnhetett, hogy az esztétika akadémiai tudománya a 90-es évek közepe óta sikertörténet. Sőt, mintha bizonyos fokig sikerült volna meghódítania a művészettörténet birodalmát is, de legalábbis átjárhatóvá tenni a két tudomány közti határvonalat. Hisz a Danto–Belting tétel felerősítése révén sikerült a művészettel kapcsolatos beszédmódot befolyásolnia, s a művészettörténet zárt, korábban sokak által elitistának tartott közegét is felnyitotta. Persze ez az esztétika–művészettörténet dialógus Magyarországon leginkább az ELTE-hez kötődött. Igaz, az esztétikai és a művészettörténeti képzés is elindult a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen is, de az új tanszékek ezekhez a fejleményekhez akkor még nem tudtak közvetlenül és érdemben kapcsolódni.

A pesti Királyi Magyar Tudományegyetemen esztétikatudományi képzés már a 18. század végén folyt, és olyan kiváló elme is tevékenykedett e korai korszakban e területen, mint Szerdahelyi György Alajos. A tudománnyá szerveződött diskurzus kiemelkedő professzora, Schedius Lajos „1792 és 1842 között ötven éven át volt a Kar tanára és az esztétika tanszék vezetője, volt a kar dékánja és az egyetem rektora is – és az akadémiai tagságot is kiérdemelte.”¹⁵² A szak utolsó ötven évének története pedig természetesen Lukács Györgyhöz kapcsolódik, aki a 20. század legismertebb magyarországi filozófusaként szintén érdeklődése középpontjába állította az esztétikát.

Ami az ELTE-s művészettörténeti oktatást illeti, az intézet honlapja szerint: „A Bölcsészettudományi Karon 1872-ben alapították az első Művészettörténeti Tanszéket, Henszlmann Imre vezetésével. Azóta Hekler Antaltól Gerevich Tiboron, Zádor Annán át Fülep Lajosig, Vayer Lajosig és Németh Lajosig a legjelentősebb magyar tudósok fémjelezték – és tették a Kar egyik legpatinásabb intézetévé.”¹⁵³ Az intézet történetének legendás tanára volt Fülep Lajos, aki 1951-től 10 éven át állt a tanszék élén.

Tehát a szakmai közvéleményt a művészettudományi diskurzusban az ELTE formálta-formálja, és a Pázmány csak megpróbálta követni a fejleményeket. De időközben más műhelyek is alakultak, például a pécsi művészettudományi, majd

¹⁵² Borsodi Csaba, *Az ELTE Bölcsészettudományi Karának története*. <http://www.btk.elte.hu/kartortenet> (2014. június 27.) Lásd még: *Doctrina pulcri. Schedius Lajos János széptani írásai*. szerk. Balogh Piroška, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2005.

¹⁵³ Az ELTE Művészettörténeti Intézet alapításáról az intézet honlapján lehet bővebben is olvasni: http://arthist.elte.hu/index.php?id=int_tort (2014. június 27.). Az összefoglaló szerzője, Borsodi Csaba 1873-ra teszi az alapítást. *A magyar irodalom története* akadémiai sorozata szerint (III. Kötet. *A magyar irodalom története 1772-től 1849-ig*, szerk. Pándi Pál, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1965 – 86. fejezet, Henszlmann Imre). 1873-ban Henszlmann az archeológia tanszék vezetőjeként kezdte meg tevékenységét.

esztétika szakos képzés, vagy a debreceni egyetemen is elindult az oktatás. De természetesen a művészeti egyetemeken is folyt elméleti képzés, ilyen szempontból Tillmann J. A. és Földényi F. László munkásságát érdemes kiemelni, vagy másfelől például a MOME-n múzeumelméletet oktató Ébli Gábor nevét. Ami a Pázmányt illeti, ott az esztétika szakos képzésnek kezdetektől egyik kulcskérdése volt a művészet halála probléma. Hamar felkerült például meghirdetett szakdolgozati témajavaslataink listájára a Belting–Danto tézis, és hamarosan bizony olyan jelentős számú diplomamunka született a kérdéskörben, ami szembeötlően túlréprezentálta a kérdést a tanszéki és a szélesebb szakmai nyilvános diskurzus tereiben.

MIT JELENT A SZABAD BÖLCSÉSZET FOGALMA?

Új helyzetet teremtett az a tudománypolitikai döntés, amely az úgynevezett bolognai folyamathoz kapcsolta a magyar felsőoktatást, s amelynek egyik mellékszála az esztétika szakos képzést beolvasztotta a szabad bölcsészet tárgy keretei közé az alapozó BA szinten. A terv önmagában még jó is lehetett volna: érthető volt a szándék a soha-nem-volt, ideális új szak megjelenésével, nem véletlenül utalt elnevezése az antik görög nevelési eszményre, s a középkori szabad művészetekre. Olyan általános stúdiumot terveztek az oktatáspolitikusok, mely sok szabadságot enged a hallgatónak a tárgyválasztásban és a tényleges szakmai orientációban is. A tárgytípus követlen példaképe feltehetőleg az amerikai *liberal arts college*-okban és elit egyetemeken oktatott *liberal arts* program, amelyet például a Harvard Egyetem is kínál. Ennek az elég tágran értelmezett tárgynak egyik ihletője a *Great Books* projekt, mely a nyugati kultúra értékeinek megmentésére összeállított klasszikus kanonikus könyvek tanulmányozását jelenti (lásd például az 1909-től megjelent Harvard Classics sorozatát). Természetesen nagyon is dicséretes példaképek, ám a magyar szabad bölcsészet tárgy nem tekinthető oktatáspolitikai sikertörténetnek. Több okból sem. Egyrészt azért, mert a bolognai rendszer bevezetése eleve nagyon nagy vérvesztéssel történt, az öt éves egyetemi képzést felváltó 3+2 éves modellt a politika erőltette a szakmára, megfelelő előkészítés és hatástanulmány nélkül, ha tetszik, önkényesen. Másrészt, mert a szabad bölcsészet tárgycsoport egymáshoz ugyan viszonylag közel álló, ám – vagy épp ezért – egymással nehezen elegyedő tárgyakat kívánt összeolvasztani (például az esztétikát, a filozófiát, a művészettörténetet, az etikát vagy a kommunikációtudományt). Ennek megfelelően a részterületek féltékenyen őrzik privilégiumaikat, és az erősebb tárgyak egyszerűen elorozzák a jobb hallgatókat, mivel a felvételin a nagyobb-népszerűbb tárgyak jelentkezői elnyomják a kisebb szakok iránt érdeklődőket. Hogy a hallgatók körében sem teljes az elégedettség, azt hűen tükrözi a tény: a szabad bölcsészet egésze iránti hallgatói érdeklődés

folyamatosan és csaknem egyenletesen csökken bevezetése óta.¹⁵⁴ Az esztétika szak ennek az áldatlan versenynek kétségtelenül a vesztese, a filozófia is veszített rajta, és az utóbbi időben már a művészettörténet sem tekinthető igazi nyertesnek. Összességében elmondható, a par excellence bölcsészszakként azonosított szabad bölcsészet a bölcsészettel kapcsolatos helytelen oktatáspolitikai döntések, és – tegyük hozzá – a társadalmi bizalomvesztés miatt súlyos vereséget szenvedett a honi tudományok 21. századi versenyében.¹⁵⁵

A MÚZEUMOK VÁLSÁGA (VAGY SIKERE?)

A képzőművészet talán legfontosabb háttérét adó hazai múzeumügy is meglehetősen felemás módon fejlődött a rendszerváltás óta, elsősorban anyagi okokból, de természetesen koncepcionális gondok miatt is. Pedig a rendszerváltás korában, s aztán utóbb is volt néhány biztató fejlemény. Ilyen volt például a Ludwig Múzeum budapesti megalapítása, melyhez a gyűjtőházaspár által ajándékozott, illetve letétbe helyezett anyag (1989) döntő mértékben járult hozzá. Az 1996-ban Kortárs Művészeti Múzeummá bővített múzeum egy ideig – a történelem iróniájának megnyilvánulásaként – a volt Munkásmozgalmi Múzeumban működött, majd 2005-ban költözött jelenlegi helyére, az újonnan épült művészeti központba, a Művészetek Palotájába.

Sikeres volt továbbá a MODEM 2006-os elindulása is Debrecenben, amely a vidéki művészeti intézményrendszer nagyon bátor megújításának nyitányaként is értelmezhető volt, bár a kezdeti lelkesedést mára kissé lehűtötte a tény, hogy egy vidéki nagyváros múzeumlátogató rétege bizony meglehetősen vékonyka a mai Magyarországon.

Másfelől fontos kezdeményezés volt a magántőkén alapuló múzeumalapításra a KOGART Ház, amelyet a 2003-ban alapított Kovács Gábor Művészeti Alapítvány hozott létre 2004-ben. Ez a kezdeményezés az alapító páratlan huszadik századi magyar gyűjteményére épült, és kiállításpolitikája szintén éles kihívást jelentett a szakma számára – hisz főleg a közönséget megszólító anyagokkal rukkol elő, így a kortárs és modern, illetve klasszikus magyar művészet image-ét is igyekszik oldani, puhítani.

¹⁵⁴ Ez alól talán csak az ELTE lehet kivétel, de ha így van, azt inkább magyarázza az ELTE-nek a magyar felsőoktatásban elfoglalt kiemelt státusza, mint bármi más.

¹⁵⁵ E dolgozatban nincs mód kitérni a sokféle motivációból fakadó bölcsészetellenes politikai és közéleti retorikára, mely a kormányzati kommunikációban (Horn Gyula nevezetes mondásától Orbán Viktornak a romkocsmákra vonatkozó megjegyzéséig) éppúgy megszólal, mint a kereskedelmi és ipari kamarák, vagy a nagyvállalati lobbis szintjén. Ugyancsak nincs mód azokra az utóbbi években lezajlott, politikailag motivált botrányokra reflektálni, melyek hatására szakmánk társadalmi presztízse és politikai támogatottsága soha nem látott mélypontjára zuhant.

Mindezen kísérletek mellett a nagy állami gyűjtemények többsége továbbra is a mindennapi túlélésért küzd, s a rábízott anyag pusztulásának lassítása legfontosabb célkitűzése. Ebbe a helyzetbe robbant be Baán László, amikor átvette a Szépművészeti Múzeum vezetését. Új koncepciója a múzeumelmélet által már korábban kidolgozott élmény alapú kiállításrendezés koncepciójához kapcsolódott.¹⁵⁶ A hamarosan elindított tömegeket vonzó megakiállítások – közülük is kiemelkedett a nevezetes 2003-as Monet-tárlat – ugyancsak élénk visszhangot váltott ki a szakmán belül, s fontossá tette az elméleti reflexiót is. A tömegszórakoztató múzeummal kapcsolatos kritikai hangot alapvetően Marosi Ernő határozta meg – először a honi kultúrpolitikai állapotokat jellemző módon egy mellékszál, Takács Imre, az Iparművészeti Múzeum vezetőjének menesztését nehezményezve, majd a Szépművészeti Múzeum és a Nemzeti Galéria egyesítése, legutóbb pedig az úgynevezett múzeumi negyed kapcsán –, de legélesebben talán Szilágyi Márton exponálta a Magyar Szemleiben közölt írásában.¹⁵⁷ A kesztyűt felvette Baán is, majd Szilágyi válaszcikkével görgött tovább a lavina.¹⁵⁸ Itt és most még a vita fő csapásváltásainak irányát sem tudjuk érdemben tárgyalni, legfeljebb annyit jelezhetünk, hogy két táborra szakadt a művészetekkel foglalkozók kara: a művészettörténészek és más hagyományosabb diszciplínákat művelők a tömegkultúra elnyomó tendenciái ellen látszottak tiltakozni, míg a Baán kezdeményezése mögött felsorakozott tábor a művészet népszerűsítésére tett törekvéseket nem veszélyként értelmezte, hanem épp ellenkezőleg: a művészet továbbélésének esélyét látják benne.

Akármelyik oldal álláspontja is igazolódik hosszú távon, annyi bizonyos, hogy a hazai kiállításkultúra alakulása szempontjából döntő jelentőségű a vita. Aminthogy hasonlóan fontos ütközési pontot jelentett a Múcsarnok körül több fázisban kirobbant „ügy”, ismét a vezető – ezúttal Gulyás Gábor – személyét érintő, meggondolatlanak tűnő kultúrpolitikai beavatkozások, és az arra időnként hisztérikusan reagáló szakmai megnyilvánulások nyomán. E kérdés tárgyalására sincs itt mód, egyetlen aspektusára, a Művészeti Akadémia születésére fogok a zárófejezetben kitérni. Itt ezért csak azt szeretném leszögezni, hogy a múzeumi világban kirobbanó viták, melyeket legtöbbször aktuálpolitikai mellékszálak is színesítenek, valószínűleg szükséges feltételei egy élénk és remélhetőleg előbbutóbb a lényeges kérdésekről szóló szakmai eszmecserének.

¹⁵⁶ Erről lásd Ébli Gábor megkülönböztetését: „A bemutató sikere nem a közvetített ismeret (tárgy-alapú múzeum), inkább a látogató öröme, hogy az életének mozaikjai is kapcsolhatóak voltak valahogy a látottakhoz, s ezért a sikerért érdemes is lesz majd ide visszajönni (élmény-alapú múzeum).” in: Ébli Gábor, *Érték-e az ellentmondás? Ismeret és megismerés a múzeumban* = É. G., *Az antropológizált múzeum*, Budapest, Typotex, 2005, 36.

¹⁵⁷ Szilágyi Márton, *Baljós árnyak: Az Iparművészeti Múzeum körüli botrány művelődéspolitikai kontextusa*, *Magyar Szemle*, 2008/3–4, 47–71.

¹⁵⁸ Baán László, *Kis Magyar Projekció*, *Magyar Szemle*, 2008/7–8, 174–185.; Szilágyi Márton, *Válasz Baán Lászlónak*, *Magyar Szemle*, 2008/9–10, 173–188.

ÉLMÉNYPARK A VÁROSLIGETBEN

Élénk kritikai visszhang kíséri például a Múzeumi Negyed ötletét, mely az Orbán-kormány legnagyobb léptékű kulturális beruházása lehet (ha most leszámítjuk a stadionépítési hullámot, vagy a budai vár felújítására vonatkozó elképzeléseket). Az elképzelés a Városliget egészét érinti, egy nagyszabású városépítészeti és építészeti beavatkozás-sorozatot foglal magában, amelynek célja egy olyan élménypark létrehozása, mely elsősorban a város turisztikai értékét emelheti szignifikánsan. A Hősök terén található múzeumokhoz és a Vajdahunyd vára komplexumához kapcsolódnának újabb beruházások, szintén múzeumi funkciójú épületek létrehozásának céljával: ide kerülne az Új Nemzeti Galéria, a Ludwig Múzeum – Kortárs Művészeti Múzeum, a Néprajzi Múzeum, a Magyar Fotográfiai Múzeum, a Magyar Építészeti Múzeum, valamint az újonnan létrehozott Magyar Zene Háza.

A koncepció előzménye a Szépművészeti Múzeum föld alatti bővítésének terve, majd Tarlós István főpolgármesteri programjának részeként a tervezett Kormányzati negyed helyszínére képzelt nyolc intézményes komplexum.¹⁵⁹ Ezt követte a várnegyedről a Hősök teréig végigvezető Andrassy Negyed koncepciója, melyet 2011-ben Szócs Géza kulturális államtitkár és Baán László hirdetett meg, s melynek egy múzeumliget is részét képezte volna. 2012-ben L. Simon László kulturális államtitkár és Baán László, majd 2013-ban Balog Zoltán miniszter és Baán László jelentette be a Múzeumi Negyed kialakításával kapcsolatos kormánydöntéseket. A beruházást ekkor mintegy 70 milliárdos költséggel számolták. Ehhez mintegy 50 milliárdos költség járult, a Városliget felújításával.¹⁶⁰ A cél egy művészeti múzeumi negyed létrehozása, mely egyszerre turisztikai és városi-családi célpontként tud működni, s évente egymillió turistát csalogathat Budapestre.

A koncepció nagyságrendjében a millenniumi beruházásokra emlékeztet, s vitathatatlanul átalakítaná Budapest városszerkezetét és városképét is. Ehhez képest a koncepciót számos kritika éri, kezdve a döntéshozatal módjától (hogy nem előzte meg társadalmi vita, az érintett intézményekkel folytatott nyilvános szakmai egyeztetés), s továbbmenve a szakmai tartalmi kérdésekig – hogy vajon mit és milyen módon lehet méltóképpen kiállítani ilyen léptékű új épületegyüttesben –, s természetesen a közlekedési és környezetvédelmi problémákig. A Műkritikusok Nemzetközi Szövetsége Magyar Tagozata tiltakozott,¹⁶¹ vezetőjük,

¹⁵⁹ Ez utóbbi tervről lásd: *A nemzet fővárosa: Tarlós István Budapest-programja*, 65–66. <http://tarlosistvan.hu/bpprogram/bpp.pdf> (2014. június 30.)

¹⁶⁰ A legújabb – 2014. márciusi – információk szerint 75–75 milliárdra fog rúgni a két tétel. Földes András, *A múzeumi negyed miatt költözik a miniszterelnök*, Index, 2014. március 3. http://index.hu/belfold/budapest/2014/03/03/kiderult_150_milliardbol_ujul_meg_a_varosliget (2014. június 30.)

¹⁶¹ Lásd 2011. októberi *Állásfoglalásukat*: Műkritikusok Nemzetközi Szövetsége Magyar Tagozata *Állásfoglalás*, http://www.aica.hu/mng_allasfoglalas.html (2014. június 30.)

Mélyi László a Magyar Narancsban közölt egy Vitaindítót¹⁶² a Szépművészeti és a Nemzeti Galéria egyesítéséről, majd az Élet és Irodalomban¹⁶³ a Múzeumi Negyedről. Marosi Ernő is kifejtette ugyancsak kritikus álláspontját,¹⁶⁴ melyben felteszi a következő, elméletileg és művészettörténetileg is releváns kérdéseket: „Mi lesz ebben a múzeumban? Hogy érzik benne magukat a művek? Milyen körülményeket kell biztosítani egy műtárgyraktárban és milyeneket egy kiállításban? Egyáltalán kinek készül a múzeum, mit akarunk a történelemből bemutatni?” Bár a tiltakozások egyelőre nem tudták az eseményeket érdemben befolyásolni, úgy tűnik tehát, hogy a beruházás terve felrázta a művészeti ágak és a velük kapcsolatos szakmák képviselőit, és elindíthat egy, a művészetekkel kapcsolatos társadalmi diskurzust, amelynek a koncepció alakításán túl akár kedvező politikai következményei is lehetnek.

A KURÁTOROK KORA

Az utóbbi időszak egyik legjelentősebb fejleménye a képzőművészettel kapcsolatos elméleti reflexió szempontjából minden bizonnyal az a tény, hogy egyre fontosabbá válik a kiállítás koncepcionális tervéért és gyakorlati kivitelezéséért egyaránt felelős kurátorok szerepe a képzőművészeti kánonképzésben és a művészeti reflexió alakulásában is. Ha belegondolunk, nincs ebben persze semmi meglepő: ugyanaz a folyamat vezet ide, mint amelyik a rendezői színház vagy a rendezői mozi kialakulásáért felelős: az egyéniségközpontú művészetszemlélet terméke ez, ha tetszik, a sztárképzés logikáját követi. A nehézséget az okozza, hogy a kurátorok legtöbbször még a művelt kiállításlátogatók többsége előtt is ismeretlen, presztízsi inkább a szakma berkein belül, tehát rejtve marad. Csak néhányan tudják vagy akarják átlépni azt a küszöböt, mely a szakmát a szélesebb (például média-) nyilvánosságtól, vagy akár a politikától elválasztja.

De az igazi kérdés az, hogy miként befolyásolja az új fejlemény a művészeti gyakorlat és a művészeti diskurzus alakulását. Erre is nézzünk egy példát, 2011-ből. A következő évi berlini biennálé szervezésével megbízott kurátor, a képzőművész Artur Żmijewski például nyílt politikai állásfoglalásra szólította fel azokat a művészeket, akik részt kívántak venni a kiállításon. S hogy nem árult zsákba macskát e kérésével, arról a *Balkon*-ban megjelent interjú szövege ad pontos

¹⁶² Mélyi László, NDK vagy Hollandia? A Nemzeti Galéria beolvadásáról, *Magyar Narancs*, 2011. november 3.

¹⁶³ Mélyi József, Múzeum vagy politika? A múzeumi negyed fordított perspektívában, *Élet és Irodalom*, 2012. szeptember 7.

¹⁶⁴ *lege artis – Marosi Ernő véleménye a múzeumi egyesítésről és annak további összefüggéseiről*, artportal, 2011. november 10., <http://artportal.hu/magazin/kozugy/lege-artis---marosi-erno-velemenye-a-muzeumi-egyesitesrol-es-annak-tovabbi-osszefuggeseirol-> (2014. június 30.)

eligazítást.¹⁶⁵ Itt ugyanis a következőképp nyilatkozik a kurátor: „A művészetben eléggé nyilvánvaló: úgy viselkedünk, mint a baloldaliak és úgy is gondolkodunk, mint a baloldaliak. (...) Egy művész kötelezően baloldali, még akkor is, ha valami absztrakt dolgot csinál”.¹⁶⁶ Teoretikusan meglehetősen problémás egy ilyen kijelentés. Bár a modern, értsd haladó művészetet követelő huszadik században csakugyan többségében baloldaliként határozták meg magukat a művészek, az mindenképpen meghökkentő, hogy ez a tény normává válhat a 21. században, s egy kiállításon való részvétel feltételül szabhassák. Nemcsak demokratikus érzékünket bánthatja egy ilyen típusú diszkrimináció, politikai kirekesztés, vagy nevezhetjük akár cenzúrának is, amikor a haladó művészet feltehetően demokratikusként szeretne magára gondolni, hanem a művészetelmélet felől is igencsak nehezen értelmezhető a kurátor felvetése. Vajon hová tegyük Ezra Poundot vagy T. S. Eliotot, a modernista művészet e nagyszerű képviselőit? Hová az orosz vallásos forradalmárokat? S hova a hagyományos erkölcsi értékek mellett elkötelezett festőket, az új tradicionalistákat, vagy akár a kommunizmus ellen lázadó lengyel katolikus szamizdat művészetet? Számptalan megválaszolhatatlan kérdést generál a – valljuk be – elvakultságról tanúskodó kitétel.

A példa azonban nem önmagáért érdekes, hanem azért, mert rávilágít arra a szervezeti kérdésre, amely a kurátor-központú kiállításrendezés szükségszerű problémájának látszik. A modern művészet az egyéniségre helyezi a hangsúlyt, bár a műhelyek, mozgalmak ugyancsak fontosak voltak a modernitás első korszakában. Ha a művészeti világ felügyeletének ellátását is az egyéni invencióra, a celebként, metaalkotóként tisztelt kurátorokra bízuk, az bizony a művészeti közösség mint közösség zavartalan működése elé súlyos akadályokat tud gördíteni, s a művészet öntisztulási mechanizmusának, mely egyébként legalább hosszú távon érvényesülni szokott, is akadálya lehet.

A fejlemények pillanatnyilag visszafordíthatatlannak látszanak. A kurátor-képzés elindult a két budapesti felsőfokú képzőművészeti képzéssel foglalkozó művészeti iskolában, a MOME-n és a Képzőművészeti Egyetemen is. E képzésnek két iránya van: egyfelől a technikai és szervezéstudományi vonatkozásokat oktatják, másrészt viszont a kurátori munka szellemi feltételeinek elsajátítására készítik fel a hallgatókat. Valószínűleg a nemzetközi trendnek úgy sem lehetett volna ellene feszülni, így talán helyes döntés volt, hogy inkább megpróbálunk a hátrányból előnyt kovácsolni, és felvállalva a kurátorképzést, próbáljuk elősegíteni a megfelelő képességek kialakulását, felkészítve a hallgatókat azokra a veszélyekre, melyek az intézményes szerkezetből szinte szükségszerűen adódhatnak.

¹⁶⁵ Jobb vagy bal? Martin Conrads interjúja Artur Žmijewskivel, *Balkon*, 2011/7–8, 2–3. http://issuu.com/elntfree/docs/balkon_2011_07_08/4 (2014. június 30.)

¹⁶⁶ *I. m.*, 4.

Ugyanez a gyakorlatorientált szemléletmód nyilvánult meg abban, hogy a PPKE Esztétika Tanszéke a Műcsarnokkal kezdeményezett együttműködést, egy közös kurátor- és kritikus

képzés elindítása érdekében. A kezdeményezés elvileg fogadókészséggel találkozott, de sajnálatos módon a Műcsarnok vezetőváltása miatt nem valósulhatott meg. Ennek ellenére az ötlet a szakmát is meglepte – egy felsőoktatási intézmény és egy nagy jelentőségű kiállítóhely esetleges együttműködése eléggé újszerűnek tűnt.¹⁶⁷

Ez utóbbi kezdeményezés értelmezhető arról az oldalról is, hogy a kiállítóhelyek és múzeumok pillanatnyilag is igen erős kihívással kénytelenek szembenézni nemcsak a művészetelmélet, de az állami- és magán-művészetfinanszírozás felől is. Elméletileg a rájuk vonatkozó kérdés úgy hangzik, mit kezdjen a 21. században a múzeum a kortárs művészettel és mit a történeti anyaggal. Gazdasági-politikai oldalról pedig úgy hangzik a kérdés, hogy kinek a kezében legyen a kultúrpolitika, a művészettel kapcsolatos döntéshozói felhatalmazás. E két kérdéssel is összefügg a múzeumok pillanatnyi válsága, aminek a Műcsarnok vezetésével kapcsolatos politikai bizalomvesztés csak egyik oldala.

Az állam nem léphet a magánmecenatúra helyébe, ám kérdés, hogy a kormányzatnak szabad-e beleszólnia a kultúra élő működési mechanizmusába. Ilyen szempontból akár a politika önmérséklete jeleként is tekinthetnénk, hogy a kulturális kormányzat nemcsak a Műcsarnok vezetésének menedzselését, de a kultúrára fordítható állami támogatás elosztásának jelentős részét is az újonnan alakult Magyar Művészeti Akadémiára (MMA) bízta. Bár az MMA igen éles politikai támadások kereszttüzében áll, megfontolandó kérdés, hogy a döntések szakmai fórumokra bízása önmagában helytelenítendő döntés-e – erre a kérdésre alább még vissza kell térnünk.

A MŰKERESKEDELEM FELVIRÁGZÁSA MINT GYAKORLATI DISKURZUS

Miközben az egyetemi szintű művészettörténeti és esztétikai képzés a bolognai folyamat eredményeképp a fenti betegségi tüneteket produkálta, tulajdonképp nagyon biztató módon állt lábra a Pernecky-szöveg időszakához képest is a magyar műkereskedelmi piac. Ez nem is olyan meglepő: tudjuk, hogy már a rendszerváltás előtt is megjelent néhány nagyvállalkozás, amelyik az állami monopóliumnak tekintett műkincspiaccból kívánt részesedni. A rendszerváltás után pedig sikerült valamiféle divatjelenséggé formálni a műkereskedést, s még

¹⁶⁷ Holott tulajdonképpen a ma a politika felől érkező elvárás, a német mintára bevezetni szándékozott duális képzés bölcsészettudományra alkalmazott példája lehetett volna. E képzési forma lényege, hogy a felsőoktatási intézmény együttműködik a szakmával a képzés során annak érdekében, hogy az új nemzedék a gyakorlatban is jól hasznosítható tudást szerezzen.

kevésbé tehetős polgárok is e befektetési forma felé fordultak, a társadalmi presztízsnomásnak engedve.

Persze ne legyünk képmutatók: az árverésen megjelenő tömegek, akik befektetői céllal képeket kívántak vásárolni, nem a kortárs festészet nagyjait, vagy épp a felfedezésre váró fiatalokat vásárolták. Gazdasági szereplőként próbálták a kockázatot minimalizálni, s jó okkal. Az a stabil érdeklődés, amely a képpiacon a magyar klasszikusok (Munkácsy, Csontváry, Gulácsy stb.) és a századforduló korának kisebb-nagyobb mesterei felé fordul, még így sem hagyja érintetlenül a hazai művészeti diskurzust, sőt a kánont sem.

Vannak persze, akik nem örülnek annak, hogy a műkereskedelem időnként ijesztően hatásosan tud beavatkozni a művészeti világ működésébe. Hiszen például a kereskedelmi célú támogatásokból fenntartott álkritikai fórumok torzítják az esztétikai értékek megítélésének lehetőségét, nehezítik a művészi kvalitáson alapuló értékszemlélet érvényesülését. Másfelől a '45 utáni művészet egy jó része nehezen értelmezhető a műkereskedelem hagyományos formái között: mondjuk az Erdély- vagy Hajas-féle neoavantgárd, de a konceptuális művészet is tudatosan próbált meg védekezni a műtárggyá válás nyomása, a kisajátítás ellen. Mégis két konkrét példát szeretnék feleleveníteni a műkereskedelem nem lebecsülendő hatásának érzékeltetésére.

Az egyik a Kieselbach Galéria vezetőjének, Kieselbach Tamásnak az az igenis dicséretes törekvése, hogy a századvég-századelő, majd a klasszikus modern magyar festészet hazai termését katalogizálja, albumszerűen összegyűjtve, a korszerű nyomdatechnika engedte szín- és fényhűséggel megjelentesse. Egy ilyen albumnak felbecsülhetetlen haszna van a műkereskedelem olajozottabb működésének biztosítására. Mégsem tekinthetünk el attól a tényről, hogy egy ilyen – mégiscsak legalább részben a piac által mozgatott – szelekció milyen eltérő logikát érvényesít, mint a szaktudományos (?), vagy műkritikai (?) kánonképzés. Ezen nem változtat az sem, hogy a szerkesztő maga rendelkezik művészettörténeti képzettséggel is, és mindenesetre egy nyilatkozatában azt állította, „[n]em tettem a két kötetben egyetlen engedményt sem a műkereskedelemnek, minden egyes választásomat meg tudom indokolni.”¹⁶⁸ Akárhogy is, igen érdekes kihívást jelentett a szakma számára a kezdeményezés: a művészetről folyó diskurzus igencsak megérezte ezt az erőteljes hatást, és persze rögtön elindított a kérdéssel kapcsolatban egy metavitát is. Ennek lényege természetesen az volt, hogy vajon mennyire szabad engedni, hogy a piac autonóm logikája felülírja az esztétikai szempontok érvényesülését?¹⁶⁹

¹⁶⁸ Szőnyei Tamás, „Összehozni a legjobb képeket” (Kieselbach Tamás művészettörténész, műkereskedő), *Magyar Narancs*, 2004/42, Internetes elérhetősége: http://magyarnarancs.hu/belpol/osszehozni_a_legjobb_kepeket_kieselbach_tamas_mucircveszettortenesz_mucirkereskedotilde-60297 (2014. június 30.)

¹⁶⁹ A korabeli recepcióra lásd: Ébli Gábor, *Kieselbach Tamás (szerk.): Modern magyar festészet 1892–1919*; *Modern magyar festészet 1919–1964*, BUKSZ, 2004/4, 368–372. In-

A kérdés ezen oldalához kapcsolódik a másik példa. A hatvanas években jelentkező generáció meghatározó új hangja volt Beke László, aki mára Munkácsy-díjas egyetemi tanár, a szakma egyik meghatározó nagy alakjává vált. Beke professzor említette szóban, hogy milyen problémákat okozott szerinte a kortárs művészettel kapcsolatos gondolkodásban a műkereskedelem erőteljes betörése, a galériák hamis értékrendje, szakmán kívüli nézetrendszerének behatolása. Érzékeltette, hogy milyen – természetesen anyagi, sőt egzisztenciális vonatkozású – ádáz csaták dúltak kuratóriumokban, bizottságokban, döntéshozó grémiumokban. E kritikai hang alapja az erkölcsi felháborodáson túl a kortárs művészet iránt elkötelezett, elméletileg is alaposan felvértezett tudós szakmai meggyőződése. Beke László ráadásul már a Műcsarnok vezetőjeként szembeállított a műkereskedelem aránytalan és túl gyors, ezért sok szempontból veszélyesnek tűnő térnyerésével.

Mindennek értékelése túlmutat a jelen dolgozaton, csak annyit érdemes itt leszögeznünk, ha nem is tanulságként, de a jelenséggel szembesülve, hogy fontos lenne a műkereskedelem teljes intézményrendszerének kiépülése és olajozott működése – azért, mert a művész, a műkereskedő és a múzeumi vezető közös érdeke is, hogy a magyar művészet nemzetközi mércével mérve is elfoglalhassa az őt megillető helyet. A művészeti piac működésének visszahatása az esztétikai gondolkodásra, sőt akár a kortárs kánon formálására annyira kézenfekvő és tagadhatatlan, hogy mára már a kortárs elméleti diskurzus fontos elemévé vált e világ elemzése és értelmezése is, legtöbbször persze kritikai felhangok kíséretében.¹⁷⁰

A művészetek intézményi elmélete persze már jócskán ismerős lehetett Pernecky szövegének születése pillanatában is, legalábbis számára, aki addig már találkozott Danto nevezetes, a művészeti világról szóló 1964-es esszéjével.¹⁷¹ Ez a nagy hatású esszé indította el annak idején George Dickie-t a művészet úgynevezett intézményi elmélete felé, akit nem az értékközpontú, hanem az intézményközpontú kánonképződési mechanizmusok érdekeltek.¹⁷² Vagyis amellet érvelt meggyőző, nem a művészet autonóm szempontjaira tekintő, hanem procedurális érvekkel,

terneten is elérhető: <http://epa.oszk.hu/00000/00015/00036/pdf/08szemle03.pdf> (2014. június 30.); Illetve a rá adott válasz: Molnos Péter, Válasz Ébli Gábornak, *BUKSZ*, 2005/1, 5–9, <http://epa.oszk.hu/00000/00015/00037/pdf/02levelezes02.pdf> (2014. június 30.).

¹⁷⁰ A nemzetközi szakirodalomból lásd például: Judith Benhamou-Huet, *A művészet mint üzlet: A műkereskedelem és az aukciók világa*, Budapest, Gloria Kiadó, 2002. Hazai reflexió, de a nemzetközi szcenára vonatkozólag: Martos Gábor, *Műkereskedelem: Egy cápa ára*, Budapest, Typotex, 2012.

¹⁷¹ Artur C. Danto, „The Artworld”, *Journal of Philosophy*, 1964/19, 571–584.

¹⁷² George Dickie, *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*, London, Cornell University Press, 1974.; A kérdésről született egy doktori disszertáció is: Kőműves Sándor, *A művészet intézményi elmélete*, Debreceni Egyetem, 2010, tézise: http://ganymedes.lib.unideb.hu:8080/dea/bitstream/2437/108605/6/A_tezisek_magyarul-t.pdf (2014. június 30.)

hogy nem az úgynevezett minőség, a művészi minőség a kiválasztó elv, hanem az az intézményes mechanizmus (a kuratóriumok, szerkesztőségek, galériák közege), amely a művészeti világba való bekerülést (kiállítást, múzeumi vásárlást, kereskedelmi terjesztést, ügynöki tevékenységet, műkritikát, nyilvánossághoz való hozzájutást, értelmiségi diskurzust) szabályozza. Hogy ez az elmélet születése óta mit sem veszített relevanciájából, arról valószínűleg a legmeggyőzőbben azok tudnának beszámolni, akik e rendszer vesztesei voltak és maradnak.

A MŰVÉSZETI AKADÉMIA ÉS A MŰVÉSZEK JÖVŐJE MAGYARORSZÁGON

A művészettel kapcsolatos viták tehát a rendszerváltás óta ugyancsak élénknek mondhatók – függetlenül attól, hogy jobb- vagy baloldali kormány uralkodik, vagy hogy a kormány vállaltan a művészet folyamataiba beavatkozó kultúrpolitikát folytat-e, vagy sem. A szembenállás élességét mutatja, hogy valamifajta kultúrharcról, hideg polgárháborúról szokás beszélni. Mindenesetre a szimbolikus politika túlzott jelentőségéről, ami figyelmeztethet bennünket a kultúra politikai hasznosításának veszélyeire is. A második Orbán-kormány teljesítménye e tekintetben kettős: egyrészt nem becsüli túl sokra a kultúra kérdését – legalábbis ami az állami támogatás általános mértékét illeti. Másrészt azonban folytatja a szimbolikus hadviselést, például a Makovecz Imre által alapított Magyar Művészeti Akadémia (MMA) felértékelésével, az intézményt az Alaptörvénybe illesztve próbálja helyzetbe hozni. A még 1992-ben 22 fővel alapított MMA korábban csak vetélytársa volt a Széchenyi Irodalmi és Művészeti Akadémiának. A konfliktusnak több szintje volt: az 1990 előtti tudományos-művészeti establishment és a kirekesztettek, az elfogadott kánon elitje és annak alternatívája, a politikailag semlegesek és a nemzeti elkötelezettségűek, a baloldalhoz, illetve a jobboldalhoz kötődők közötti feszültség is megnyilvánult benne. Egy ilyen intézmény hirtelen és egyoldalú politikai felértékelése nem tekinthető pusztán a művészet jelentőségére vonatkozó állami elismerésnek, amely pedig normális helyzetben a művészeti élet minden résztvevője számára örömteli lenne. A politikai harc erőterébe került intézményalapítást ennek megfelelően látványos politikai petárdadurrogatás kísérte.

A jelen írásban nem tekinthetjük feladatunknak a szikrázó viták tételes felsorolását, sem az igazságosztást a vita résztvevői között. Inkább maradunk annál az egyszerű állításnál, hogy meglátásunk szerint az MMA csak akkor tudja majd teljesíteni alkotmányos kötelezettségét, ha valamilyen módon saját belátásából fölébe tud kerekedni a politikailag motivált „Kulturkampf”-nak. Ehhez pedig valószínűleg ki kell majd egyeznie a rivális szervezettel, és képesnek kell lennie arra, hogy megjelenítse a teljes magyar művészeti szférát. Csak így

remélhető az, hogy képes lesz a művészet társadalmi megítélésében is döntő változást elindítani.

KONKLÚZIÓ

Mindenesetre e vita heve is arra enged következtetni, hogy a művészetnek továbbra is fontos szerep jut a hazai nyilvánosságban. Ebből pedig reményünk szerint az is levezethető, hogy – minden vészharangkongatás ellenére – a művészeknek talán mégsem fellegzett be teljesen idehaza. Bármilyen rossz hangulatú és sokszor személyes méltóságot is sértő a vita, a botrányok sorozatának pozitív hozadéka is lehet: jó esetben a ma élő művészek tevékenységének társadalmi(-politikai) elismerése is javulhat! Ez csak akkor igazán biztató, ha a túlélésnek nem feltétele az aktuális politikai rezsim kiszolgálása. Továbbá talán az is belátható, hogy ha mind a mai napig ilyen heves vitákat tud generálni a művészet, ez is azt mutatja, hogy a művészeti tevékenységnek társadalmi hatása is van, és ennek megfelelően sokakat érdekelnek a velük kapcsolatos viták. Ezért meggyőződésem, hogy a művészek körében tapasztalható rossz közérzet ellenére nem kell a művészet haláláról elmélkednünk, helyette inkább a művészek jövője az izgalmas elméleti kérdés. Persze nem az önfeléd utópizmus, még csak nem is a társadalmi mérnökösködés az ígéretes e tekintetben. Nagyon is realizisztikusan és kompromisszumkészen kellene nekiállni a jövő kulturális-művészeti szcénája közös és aktív újragondolásának – mégpedig elméleti alapozottsággal, de nagyon is gyakorlati céllal: a művészek alkotótevékenységének segítésére. Az elméleti vitának ugyanis nem szabad öncélúnak és belterjesnek lennie, nem a különböző tanszékek, művészeti elitek, kulturális intézményvezetők belügyeiről van ugyanis szó: a művészet jó esetben a társadalmi közérzet tükre és kifejezője. Valószínűleg csak akkor tudja e feladatát konstruktívan betölteni, ha a politikai döntéshozók és a művészeti világ ajtónállóí és egyéb cerberusai hagyják, hogy a művészek sajátos érzékenysége alakítsa a művészeti gyakorlatot és a róla szóló diskurzust. Vagyis az önmérséklet erénye azt kívánja meg mindazoktól, akik kívülről szeretnék irányítani a kortárs művészetet, hogy ne próbálják – egyetlen elmélet, iskola, ideológiai irányzat vagy kulturális kormányzat sem – gondolati vascsizmába szorítani a szabad alkotást. A művészetnek nincs vége, ha a művészeknek van jövője. Csak ez utóbbi esetben kecsegtethet a művészet tényleges társadalmi haszonnal, s szabadulhat meg a politika szolgárolánya szerepkörétől.

Bölcsészet demokráciában és zsarnokságban. A humán tudományok és a művészetek politikai hasznáról¹⁷³

LENGYEL ÍRÓK A KOMMUNISTA HATALOM ÍZLÉSTELENSÉGÉRŐL

„Igazán nem kellett hozzá sziklaszilárd jellem / hogy elutasítsuk dacoljunk szembeszegülünk / egy cseppnyi merészség az persze nem ártott / alapjában véve mégis ízlés kérdése volt / Igen az ízlésé” – írja Zbigniew Herbert *Az ízlés hatalma* című versében. A huszadik századi lengyel költészet kimagasló alakja, a Nobel-díjas Czesław Miłosz egykori barátja és vetélytársa, Herbert ebben a versében a kommunista korszak retorikájának és szimbolikájának alapvető gyengeségeként tünteti fel azt, hogy nem volt ízléses, esztétikus és vonzó.¹⁷⁴ „Ki tudja ha kicsit is ügyesebben csinálják / s rózsás bőrű ostyavékony nőkkal kísértének minket”, veti föl a leírt helyzet alternatíváját, nyilvánvalóvá téve a hasonlóságot az erotikus csábítás és a politikában alkalmazott kísértés között, azt sugallva, hogy a politikai meggyőző erőnek fontos része az esztétikai hatáskeltés képessége. Vagy megint másképp: hogy ha egy hatalom ízléstelen módon jeleníti meg önmagát, és próbál hatni másokra, akkor eleve nem számíthat (hosszú távon) politikai sikerre az értelmiség körében, mert zsigeri ellenállást ébreszt azokban, akiket hatalma alá kíván vonni.

A művelt ember ezek szerint rendelkezik egy olyan esztétikai ítélőerővel, amelynek segítségével a közvetlen érzéki benyomások alapján képes politikailag is jól dönteni egy-egy kétes helyzetben, átlátva a provokáción, leleplezve a csalárdságot, megérezve a látszat békéje mögött az erőszak akarását. Az ízlés eszerint a zsarnokság leleplezésének megbízható eszköze.

Az ízlés ilyenfajta csálhatatlanságának tézise persze rögtön összevethető Czesław Miłosz épp ellenkező előjelűnek tűnő emlékeivel, melyeket már disszidálása után írt meg híres regényében, a *Rabul ejtett értelemben*. Ez az 1953-ban, Párizsban lengyelül írt, de hamar Nyugaton hamar világhírűvé lett könyv kiábrándító képet festett arról, hogyan hódolt be a lengyel értelmiség egy jó része a kommunista hatalom csábításának. A dolog titka a tudat elhomályosítása volt, az érzékek eltompítása, valamifajta önkéntesen vállalt szellemi színvakság, vagy,

¹⁷³ Előadásként elhangzott Kolozsvárott, az Erdélyi Múzeum-Egyesület rendezésében.

¹⁷⁴ Persze, csak akkor igaz e kiinduló állítás, ha a beszélő többes szám első személyét a lengyel politikai közösség véleményformálóival azonosítjuk, vagy legalábbis a lengyel értelmiség azon részével, amelyik képes volt a józan ítéletalkotásra. Amit pedig elutasítottak, az nyilvánvalóan az elnyomó hatalom kiszolgálása lett volna.

ami még rosszabb, egy olyan hamis tudat kifejlesztése, mellyel az említett réteg tagjai magukat, saját ízlésítéletüket is képesek voltak becsapni.

Ha így értelmezzük Miłosz regényének mondandóját, úgy tűnhet, mintha épp ellentétesen érvelne, mint Herbert, aki az ízlés legyőzhetetlen hatalmát hirdette versében. Valójában azonban Herbert verséhez nagyon hasonló dolgot mond az emigráns író regénye is, mégpedig hogy csak azokat az értelmiségieket (írókat, művészeket, újságírókat, bölcsekszeket) sikerült a hatalomnak maga mellé állítania, akiknek a gyomra elég erős volt. Voltak ugyanis olyanok, akik – a hatalom brutális erőszaktételétől rettegve is – hiába vágytak olyanfajta tudati állapotra, amely már lehetővé tette volna számukra, hogy behódoljanak a kommunista hatalomnak. Nekik ízlésük ellen volt a dolog. Tehát nem briliáns értelem, csillogó szellem és nagy tudás kell ahhoz, hogy ellenálljunk a hatalomnak, hanem épp ellenkezőleg, gyenge gyomor: vagyis érzékeny, kifinomult, csalhatatlan ízlés.

A jó író rendelkezik a helyes ízlésítélet képességével, s ez megmenti őt a hatalom erőszaktételének öncsaláson alapuló elfogadásától – de persze csak akkor, ha ízlésen nem pusztán formális külsőségek iránti érzéket, valamifajta sznobizmust értünk. A lengyel költők arról az ítélőképességről beszélnek, mely az európai bölcséleti hagyomány szerint az emberi természet szerves része, s melynek lényege, hogy ugyanúgy képes ítélni a helyesről, mint a szépről. Ennek az állításnak az a feltételezés az alapja, hogy a külső szépsége közvetlen kapcsolatban van valamifajta belső értékességgel. Emberi cselekedetek esetében is megkülönböztethetünk egy külsődleges szempontot – mennyire esztétikus egy tett, s egy belsőt –, hogy vajon helyes és jó-e. Egy cselekedetet akkor látunk szépnek külsődlegesen, ha hozzákapszódik egy immanens, belső érték: a jóság. Herbert és Miłosz azonban még ennél is erősebb tételt fogalmaz meg: azt állítják, hogy a politikában való eligazodáshoz igazából nem tudásra, ismeretekre, szellemi fegyverekre van szükségünk, hanem egy olyan ártatlan képességre, mely szinte reflektálatlanul képes ítéletet alkotni akár egy társadalmi-politikai berendezkedésről is, annak formai jegyei, esztétikai preferenciái alapján.

Az alábbiakban arra törekszünk, hogy Herbert és Miłosz tételét végig gondoljuk, s megpróbáljuk megérteni, hogy ha igazat állítanak – márpedig az övékhez hasonló helyzetekben szerzett tapasztalatok ritkán hazudnak –, akkor mi magyarázza a jelenséget. Hogyan képesek az emberek helyesen ítélni, ellenállva a politika delejező hatalmának, pusztán ízlésítéletük gyenge szavára hallgatva?

De előtte még egy fontos megjegyzés: a lengyelek ízlés-ellenállási tétele nem pusztán a gyakorló művészekre vonatkozik. Ha megnézzük Herbert versének eredeti, lengyel nyelvű változatát, ott a következőképp hangzik a tétel: „Az esztétika segíthet az életben / Nem kellene elhanyagolni a szép tudományát.”¹⁷⁵

¹⁷⁵ „Tak więc estetyka może być pomocna w życiu / nie należy zaniedbywać nauki o pięknie.”
(ford. Körner Gábor)

Vagyis nem csak az alkotóművészek ízlésítéletéről van szó, hanem mindazokról, akik megismerkedtek a szép tudományával: akiknek tehát a széppel kapcsolatos – egyébként haszontalannak tűnő¹⁷⁶ – elméleti tudás segít eligazodni az életben.

OTTLIK KIFOGÁSAI A NÁCIZMUS ELLEN

Nemcsak a fent említett nagy lengyel írónak volt kényes az ízlése. A hasonlóan viharos sorsú huszadik századi Magyarországon is volt olyan író és művész, akit jól eligazított a politika világában az érzékenysége. Például Ottlik Géza. Azt az író, aki már-már legendásan idegenkedett a politikától, s különösen a művészet politikai besározásától. Ám épp ez a sajátos, politikától idegenkedő beállítódása teszi érdekessé azokat a helyzeteket, amikor az írónak mégis politikai ítéletet kellett hoznia, amikor is azt láthatjuk az ő esetében, hogy esztétikai ítélőképessége segítette a (helyes) tájékozódásban.

Ottlik Géza *Próza* című kötetében két fejezet foglalja össze – egykorú hírlapcikk, naplószerű bejegyzések és később írt visszaemlékezések műfaji keretei között – a második világháború korszakával.¹⁷⁷ Szempontunkból a könyve előző fejezete végén olvasható, rafinált módon már a háborús fejezetet beharangozó írás is érdekes: ez *A régi Városi Színház lejtős folyója*.¹⁷⁸ Ebben a szövegben szereplőként is megjelenik az én-elbeszélő, és arról számol be, hogy milyen beszélgetés zajlott le közte és a szerkesztő között az Esti Kis Újságnál, amely a visszaemlékezés szerint 1942-ben hívta meg munkatársának őt. A lapot „élesen háború- és náci-németellenes” orgánumnak írja le az emlékező, s ezért szinte csodálkozott már akkor is rajta, hogy miért kérnek egy ilyen politizáló lapba írást épp tőle, aki soha nem politizált, s ha igen, akkor is csak civil énje tette, soha nem íróként próbálkozott vele, mivel – saját bevallása szerint – nem értett a politikához.

Persze vigyáznunk kell Ottlik ravasz írásmódjával. Az ironikus olvasatnak ugyanis igencsak tág teret enged a szöveg. Azt írja: „Még annyira sem (*tudniillik* ért a politikához, HHF), mint Deák Ferenc, Churchill vagy Marcus Aurelius.”¹⁷⁹ Hol itt az irónia? Egyrészt már az is ironikus, hogy ezekről a politikus-gondolkodókról nehéz azt mondani, hogy ne értettek volna a politikához. Másodsor, e politikusok kiválasztásával már egy nagyon is jól meghatározott, nemzeti szabadelvű és klasszikus, konzervatív államférfúi panteont vázol fel a szöveg. Tehát

¹⁷⁶ A szép haszontalanságának gondolata Kant nevezetes követelményére vezethető vissza, mely szerint a széppel kapcsolatos ítéletünknek érdektelennek kell lennie. És összefügg a két kultúra modern szembeállításával: a humán tudományok a praktikus természettudományokkal összehasonlítva szükségszerűen eleve haszontalannak tűnnek.

¹⁷⁷ Ottlik Géza, *Próza*, Budapest, Magvető, 2005. Lásd az *Újságcikkek a háború alatt* (1942–43) című fejezet, 69–90., s a *Háború után* (1945–46) című fejezet, 93–118. írásait.

¹⁷⁸ *I. m.*, 62–65.

¹⁷⁹ *Uo.*

rajtakarta a narrátort, hogy a hozzá-nem-értés örve alatt igencsak pontosan eligazodik és eligazítja olvasóit a politika világában.

De olvassuk tovább a szöveget, mert ennek a kis szösszenetnek van egy még sokkal hangsúlyosabb állítása is. A szerkesztőségi jelenetben az elbeszélő idézi a szerkesztő azon viccelődő, valójában azonban csak könnyednek látszó, nagyon is komoly megjegyzését, amellyel a tamáskodó szerző felvetésére reagál: „Maga akármit ír akármiről, Vezérem, az itt ma mind »csodafegyver« a náciizmus ellen!” Érdekes itt az ironikus megszólítás (Vezérem), de érdekesebb, hogy – úgy tűnik – épp a politikától idegenkedő, „civil” beszédmód vált „csodafegyverré” az adott pillanatban, az átpolitizált közegben. Vagyis politikai jelentéssel telítődött a politikától való idegenkedés! Lázadó gesztusnak minősül az, hogy az író nem sorol be az egyenesbeszédmódba, nem akar megfelelni az elvárásoknak, hogy továbbra is a saját hangján szólal meg.

A tiszta esztétikumnak tehát politikai, sőt morális súlya támad. S a narrátor nem is rest ezt igencsak határozott szavakkal megfogalmazni, amikor válaszol a szerkesztői felvetésre:

„»A náciizmus ellen nem politikai kifogásaim vannak, hanem« – és én is felemeltem a hangom –: »Egy: esztétikai, mert ocsmány. Kettő: ami ettől elválaszthatatlan: erkölcsi-etikai. Három: egyszerűen rendőri: a förtelmes bűncselekményei civilizációnk jogrendjébe ütköznek legalább kétezer éve.«¹⁸⁰ Vegyük sorra, mi mindent állít ebben a súlyos megszólalásban Ottlik egyes szám első személyű narrátora!

1. Hogy a náciizmussal szemben erős esztétikai kritikával kell élnünk, „mert ocsmány”.

2. Hogy az esztétikai szempont elválaszthatatlan az erkölcsi-etikai szemponttól, amely felől nézve újabb súlyos kritika fogalmazható meg a náciizmussal szemben – tehát rossz, gonosz.

3. És végül, hogy keresztény civilizációnk jogrendje, jogi kultúránk (a „rule of law” eszménye például, visszaidézve Ottlik angolmániáját, de nyilván a keresztény tanítás is az igazságosságról) eleve elfogadhatatlanná minősítette azt, amit a náciik műveltek.

Hogy milyen súlyúnak szánta az író ezt a kirohanást, azt nem csak az az elbeszélői kitétel jelzi, hogy „én is felemeltem a hangom”. Hanem az is, hogy a beszélgetés másik szereplője minden további kommentár nélkül csak ráerősít a dologra, a kétezer éves keresztény hagyományt négyezer évéssé tágítva, vagyis a pogány antikvitás korszakára és a zsidó hagyományra is kiterjesztve ezt a civilizációs tabut.

E logikai sor alapján kijelenthető, hogy szerzői (és szintén egyértelműen politikai) üzenetté válik a szépirodalmi regiszterben megírt szöveg, mely a kom-

¹⁸⁰ *Uo.*

munizmus idején keletkezve beszél a nácizmusról, világossá téve mindenféle totalitarizmus elfogadhatatlanságát. Ennek az üzenetnek a lényege megegyezik a fent tárgyalt lengyel írók kommunizmussal szembeni kiállásával. Mindhárman azt gondolják, a jó író (és a jó olvasó) ízlése csalhatatlan iránymutató, mely rögtön jelez, ha ocsmányságot, morálisan elfogadhatatlant vagy a jogszokásainkba ütköző jelenséget tapasztal. Ezzel közvetve mindkét beszédmód megerősíti a szoros kapcsolatot a morális és az esztétikai ítélet között, s kiáll az irodalom és az irodalomkritika politikai haszna mellett.

TÁRSUTASOK, ÁRULÓK

Ám leegyszerűsítő, sőt hamis lenne az a kép, amely az írástudókat egyszerűen úgy ábrázolja, mint akiket jó ízlésük, kényes és kifinomult esztétikai érzékenységük mindig helyesen igazít el a politika világában. Hisz valljuk be, hogy a Szirakuza zsarnokát kiszolgáló Platóntól a firenzei fejedelmeknek szolgáló Machiavelliig, a XIV. Lajost dicsőítő Voltaire-ig vagy a kommunistákat oly sokáig – akár saját erkölcsi megítélését is feláldozva – kiszolgáló Lukács Györgyig, a náciknak bedőlő Heideggerig és az Aczél Györggyel kvaterkázó magyar írókig számos példája van annak, hogy az írástudókat nem tudta megvédeni egyébként kifinomult ízlésük.¹⁸¹ Akkor viszont az a kérdés, hogy Herbert, Miłosz és Ottlik olyan idealisták voltak-e, akik naiv módon védtek egy eszményt – a műveltségnek a barbársággal szembeni ellenálló képességének keresztény-humanista gondolatát –, mit sem törődve a realitásokkal, a tényleges társadalmi-politikai folyamatokkal, a hatalom természetes vonzásával és megrontó erejével?

A kérdés megválaszolásához érdemes elválasztani két dolgot. Az egyik oldalra kell tennünk azt a tételt, hogy a kényes ízlés erős rezisztenciát tud kiépíteni bennünk a politika csúf csábításaival szemben. Másfelől viszont arra a kérdésre kell keresnünk a választ, hogy akkor mégis mi magyarázza, hogy – főként a huszadik században – annyi értelmiségi veti el a sulykot, fenntartások nélkül szolgálva ki egy-egy elnyomó politikai rezsimet. Mind a két felvetés esztétikai ítélőképesség és politikai érzékenység viszonyára vonatkozik, de – noha egymásnak ellentmondani látszanak – az egyik nem zárja ki a másikat. Lássuk, miért nem!

A kétféle attitűd közötti különbség forrása talán kétféle elképzelés a humán szféra, a művészetek és a bölcsészet politikai befolyásával kapcsolatban van. Az egyik szerint a műalkotás, s rajta keresztül az író, a művész, az értelmiségi

¹⁸¹ Gondoljunk továbbá arra a vitára, amely Julien Benda: *Az írástudók árulása* című írása nyomán bontakozott ki Magyarországon (például Babits hasonló írására). Vagy gondoljunk azokra a német és francia filozófusokra (Heidegger, Arendt, Jaspers, Carl Schmitt, Benjamin, Kojève, Foucault, Derrida), akikről Mark Lilla ír. Mark Lilla, *A zabolátlan értelem: Értelmiségiek a politikában*, Budapest, Európa, 2005.

ugyanazt teszi, mint a politikai szónok, amikor a tömeg előtt mond beszédet – a megszólaló célja mindkét esetben a befogadó közvetlen befolyásolása, s ezáltal egy adott politikai irányzat támogatása. E felfogás szerint a politikai álláspont közvetlenül is megjelenik, vagy legalábbis megjelenhet a műben. A művész, vagy a művészetkritikus egyszerűen felléphet a politika színpadára is, hisz a szónoklás művészetében hivatása révén járatos.¹⁸²

Ezzel szemben az ottliki magatartás, amely – valljuk be – a Nyugat folyóirat elképzelt-idealizált változatára tekintett mintaként (s ennyiben kétségtelenül politikailag naiv volt), épp abban lelte saját megkülönböztető jegyét, hogy hangsúlyozottan és mindvégig „civil” maradt. E paradigmán belül a műalkotás olyan fiktív világ, melyből nem lehet közvetlenül visszacsatolni a napi politika világának kérdéseire, ha van társadalmi-politikai vonatkozása, az nem közvetlenül jelenik meg a műben, épp ellenkezőleg: annak támad politikailag is értékelhető üzenete, hogy ez a művészet hangsúlyozottan „nem politizál”.

Egy ilyen visszafogott programnak sok erénye van, azzal a reménnyel kecsegtet, hogy a politika nem találhat rajta fogást, hiszen az adott mű sem kíván a direkt politizálás útjára lépni, tehát nem tűnik veszélyesnek onnét nézve sem. Az igazság az, hogy ez persze inkább csak remény, lehetőség, mint valóság: a két világháború közötti Magyarországon a Nyugattal szemben is sokszor támadt politikai gyanú, s tudjuk, a kommunista kultúrpolitika Ottlikkal és a Nyugat többi örökösével szemben is igencsak ellenségesen lépett fel, igaz, most már a másik politikai oldalról támadva.¹⁸³ A politika pontosan érzékeli, hogy a hallgatás, a másról beszélés is közvetíthet politikai üzenetet, ezért van az, hogy diktatúrákban már a hallgatás is ellenséges viselkedésnek tűnik, s csak a társutasság az elfogadható a művészet részéről is. (Lásd a kétféle megfogalmazást: aki nincs velünk, az ellenünk van, illetve aki nincs ellenünk, az velünk van!)¹⁸⁴

A közvetlenül nem politizáló, „nyugatos” kultúrpolitikai stratégiának van egy további fontos sajátossága: hogy épp az ízlés kifinomultabbá tételét tudja szolgálni, s ezzel mintegy felkészíti befogadját (és persze magát az alkotót is)

¹⁸² Ne feledjük, hogy a kora újkorban épp a retorika elméletéből alakul ki az esztétika tudománya, például az itáliai reneszánsz teoretikusoknál, vagy később, a német felvilágosodásban, Baumgartennél.

¹⁸³ A helyzetet csak tovább színezi Ottlik személyes jó viszonya Aczél Györggyel, a kádárista kultúrpolitika teljhatalmú urával. Ez a jól dokumentált kapcsolat persze egy későbbi fejlemény, s arra is utalhat, hogy a nagy művész mindig a politika érdeklődésének homlokterében áll. A történehez az is hozzátartozik, hogy kortársak beszámolója szerint Ottlik éppenséggel e személyes viszonyban sem fogta vissza magát, s jellegzetes beszólásaitól Aczél Györgyöt sem kímélte meg. Egy ilyen epizódot leír Szántó Piroska is. Szántó Piroska, *Akt*, Budapest, Európa, 1994, 267–268.

¹⁸⁴ Az első változatot Rákosinak, a másodikat Kádárnak szokás tulajdonítani. Az „[a]ki nincs a Magyar Népköztársaság ellen, az vele van, aki nincs az MSZMP ellen, az vele van, és aki nincs a Népfront ellen, az vele van” kijelentés 1961. december 10-én hangzott el először, lásd Kiszely Gábor, *Állambiztonság 1956–1999*, Budapest, Korona Kiadó, 2001, 237.

a kellően érzékeny politikai ítéletalkotásra. Érdekes módon ilyen szempontból a kétféle ítélettípus, az esztétikai- és a politikai megítélés elkülönítése a fontos: úgy tűnik, akkor képes leginkább aktivizálódni az ízlés politikai helyzetek megítélésében is, ha korábban tisztán esztétikai kérdésekkel foglalkozva csiszolták érzékennyé és pontossá.

A nehézséget az jelenti, hogy a politikai-társadalmi kérdések nyilvánvalóan nehezen zárhatók ki a művészet világából. Már az antik görög színház is erőteljesen politizált, ahogy Shakespeare vagy Racine, meg persze Schiller vagy Brecht színháza is. De az irodalom vagy a képzőművészet sem tud teljesen izolálódni a körülötte zajló társadalmi folyamatoktól. A huszadik századi művészetben pedig programszerűvé vált az a művészetfelfogás, amely szerint a művész próféta, a (társadalmi-politikai) igazság bajnoka, esetleg forradalmár, de legalábbis társadalmi reformer. Az avantgárd művészet éppúgy a haladás gondolatára épül, mint a kor meghatározó politikai ideológiái, a liberális és a szocialista utópia. De a szélsőjobbos propaganda urai is számos művészt tudtak magukhoz vonzani: a tömegkultúra megjelenésével a tömeghatás kiváltása minden művész álma – ez pedig nehezen valósítható meg a társadalmi-politikai szerepvállalás nélkül.

Ráadásul a politikai hatalom is elég régóta tudja, hogy érdemes igénybe venni a művészet segítségét – elég csak a piramist építő fáraókra, Augustus császár irodalompatronálására, vagy a renszánsz pápák udvartartására gondolnunk. A művészet erős propagandaeszköz, ami különösképp érdekessé válik a tömegdemokrácia korában, amikor az állampolgári lojalitás kivívásának eszközei között fontos szerepet harcol ki magának a művészet erejével végrehajtott manipuláció.¹⁸⁵ Nem csoda, ha a 20. századi művészek és bölcsesek közül sokan váltak valóságos politikai intézménnyé, Thomas Manntól Sartre-ig, Lukács Györgytől Habermasig.

„POWER TENDS TO CORRUPT”

A társadalmi-politikai felelősségvállalás révén a modernításban a művész sokszor válik kiemelt társadalmi-politikai szereplővé, a közvélemény formálójává, sőt, a hatalom tanácsadójává is, ugyanez igaz a humán tudományok némely kiemelkedni képes képviselőjére is. Nem véletlenül írta nagy könyvét a Szelényi–Konrád szerzőpáros az értelmiség „osztályhatalmáról”¹⁸⁶: az elnyomó hatalmak

¹⁸⁵ Gondoljunk a 2. világháború nagy rádiós beszédeire (Churchill, Hitler), vagy akár Nagy Imre 56-os rádiós megszólalására.

¹⁸⁶ Konrád György–Szelényi Iván, *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*, Budapest, Gondolat, 1989. A szerzőpáros persze más kérdésre keresi a választ, mint a jelen dolgozat, és más fogalmi nyelvet is használ. Számunkra itt most fontosabb Bibó István kritikája az „értelmiségi zsarnokság veszedelméről”, mely az alább részletesebben hivatkozott írásában olvasható. Ennél is erőteljesebb a kortárs angolszász konzervatívok, például Michael Oakeshott vagy Roger Scruton értelmiségkritikája.

számára „az értelmiségi” ugyan ideológiailag soha nem volt megbízható, ám e hatalmak mindig is szívesen hasznosították a művészek társadalmi tekintélyét, autoritását. A művész ugyanis a romantikus zsenielmélet továbbélésének köszönhetően különleges elbírálásban részesült a közönség körében, különösen olyan társadalmi-politikai helyzetben, amikor a szólásszabadságot erősen korlátozták. Ő ugyanis olyan kivételezett szereplő volt, aki még a diktatúra idején is többet kimondhatott, mint mások: a közösség egyfajta szószólójává vált, gondoljunk például Illyés Gyula szerepére a Kádár kori Magyarországon.

A hatalom csábításának nehéz ellenállni, különösképp, ha az adott hatalom magára nézve nem érzi kötelezőnek az önkorlátozás gondolatát. Ha egy ilyen rezsimben a művész nem hajlandó együttműködni a hatalommal, az könnyen válhat vele szemben is ellenségessé és fenyegetővé. Ezért, tehát az erőszakos nyomásgyakorlás és a hatalomból való részesülés kétféle hatásának engedve könnyen váltak a művészek társutassá és „árulóvá”.

A hatalom berkein belül sem konfliktusmentes a politika és a művészet viszonya. A hatalom közelsége ugyanis nem hagyja érintetlenül az emberi lelket és az ítélőképességet sem. Lord Acton, a 19. századi brit liberális-katolikus történész nevéhez fűződik az emberi természet ismerete alapján megfogalmazott, örök érvényűnek tűnő tétel: „Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely. Great men are almost always bad men.”¹⁸⁷ Ez a *bonmot* karakteresen, tehát túlzó formában fogalmazza meg azt a veszélyt, amely a hatalommal kokettáló értelmiségire vagy művészre leselkedik. Tagadhatatlan az igazsága: a(z abszolút) hatalomból való részesülés az emberben valószínűleg olyan feltételes reflexeket alakít ki, melyek a hatalom közelségével függenek össze, s melyek károsítják az adott egyén önképét és valóságérzékelését: aki túlságosan is hozzászokik a hatalom közelségéhez, az bizony könnyen elveszítheti a helyes mércét erkölcsi kérdések megítélésében.

Különösen akkor fenyeget ez a veszély, ha az adott hatalom maga is érdekelt abban, hogy korrumpálja, megvesztegesse, vagy bármily más módon zsarolhatóvá tegye „udvari embereit”. Egy idő után ugyanis a hatalom bűvkörébe került ember kiszolgáltatottá válik, s már nem tudja saját ítélőerejét megfelelően alkalmazni. Egy ilyen személyiségtorzulásnak fontos feltétele lehet az a zsenitűd, melyet sok művész és tudós táplál magával kapcsolatban, s amelynek lényege az, hogy a művész nem egy a tömegből, hanem kiválasztott, szószóló, próféta. Ez a küldetésstudat sok tekintetben hasonló a zsarnoki hajlamú államférfi önképét meghatározó önistenítéshez: a művész is elveszítheti valóságkontrollját, ha

¹⁸⁷ Egy Mandell Creighton püspöknek írt levél részlete. A kérdésről lásd: Horkay Hörcher Ferenc, Történetírás és erkölcsi ítélkezés: az Acton-Craighton levélváltás, *BUKSZ*, 1992/3, 370–376. A kifejezés előzményeit megtaláljuk az idősebb Pitt egyik beszédében és a 19. századi francia költő, Lamartine angolra „*France and England: a Vision of the Future*” címen fordított tanulmányában.

elfeledkezik az alkotáshoz – legalább második lépésben – mégiscsak szükséges önkontrollról, s lemond saját döntései önkritikus szemléletéről.

Pedig elvileg a művész/bölcsész és a hatalom viszonyának van egy másfajta mintázata is, ami a kereszténységben alakult ki, s lényege, hogy az egyház által kiképzett írástudó lojális a világi hatalommal szemben, de egyben valamifajta erkölcsi tanácsadó szerepet is betölt. Sőt, az egyház a jézusi tanítás letéteményeseként és őrzőjeként bátran élt a hatalommal szembeni kritika eszközével is, gondoljunk például VIII. Henrik és lordkancellárja, Morus Tamás viszonyára.

A KERESZTÉNY ÍRÁSTUDÓ ÉS A HATALOM¹⁸⁸

A normatív elemektől sem mentes (a kereszténység hagyományát – kritikusan bár, de – felvállaló) történeti rekonstrukció középpontjában a hatalom megszelídítésének gondolata áll. A kereszténység volt Bibó szerint talán az első olyan hatalmi konstrukció, amelyben egy külső erő képes volt szellemi befolyása révén bizonyos fokú kontrollt gyakorolni a világi hatalom erőszakossága felett, a két kard vagy két ország gondolatának megfelelően. Az elképzelés kiindulópontja Jézus újszövetségi gondolata, amely megkülönbözteti Isten hatalmát a világi hatalomtól, e köré épülve jelenik meg a középkorban az az egyházi intézményrendszer, mely (legalábbis az eredeti tanítás szerint) nem a világi hatalmat kívánta megragadni, hanem a világi és a mennyei hatalom párhuzamos struktúráinak kiépüléséhez járult hozzá. Ezzel pedig a hatalmi ágak kölcsönös kontrolljának gondolata is megszülethetett – persze nem előzmények nélkül, mert a vegyes kormányzat antik-cicerói elve már ekkor is példaként szolgálhatott. Bibó maga is utal a gondolat kettős – keresztény és római – örökségére: „végső gyökerei a görög-római politikai gyakorlatban gyökereznek, de azt továbbépítette a keresztény inspirációjú társadalomszervezés”.¹⁸⁹

Bibó hívó keresztényként nyilván nem teljesen elfogulatlanul jelenti ki, hogy a kereszténység e párhuzamos intézményrendszerével hozzájárult a hatalom humanizálásához. Bár a tényleges történelmi tények sokban ellentmondtak ennek az elvi konstrukciónak – a hatalom (végső soron isteni) kontrolljának gondolata igenis fontos segítség annak belátásához, hogy a politikai közösségnek evidens érdeke vezetői ellenőrzése, vagyis hogy rászorítsa a hatalmat az önkorlátozásra.

¹⁸⁸ A kérdéskört részletesen boncolgatja Bibó István *Az európai társadalomfejlődés értelme* című tanulmányában. Bibó István, *Az európai társadalomfejlődés értelme = A hatalom humanizálása: Tanulmányok Bibó István életművéből*, szerk. Dénes Iván Zoltán, Pécs, Tanulmány Kiadó, 1993, 326–351. (A szöveget eredetileg 1971–72 között mondta magnóra Bibó István.)

¹⁸⁹ Az általam használt kiadás: Bibó István, *Az európai társadalomfejlődés értelme = Bibó István összegyűjtött munkái I–IV.*, (2. kötet) s. a. r. Kemény István–Sárközi Mátyás, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern 1982. 595.

A középkori szerzetes-írástudóknak, akik a királyi kancelláriákon dolgoztak, persze nem volt lehetőségük uruk hatalmának korlátozására, épp ellenkezőleg, tudásukat kénytelenek voltak a hatalom rendelkezésére bocsátani. Ahogy persze az egyházi hatalom egészében sem tekinthető a morális hatalomgyakorlás tiszta példájának.¹⁹⁰ Mégis, a hatalom közelébe jutott keresztény írástudóknak igenis fontos szerepük volt a hatalom korlátozására vonatkozó gondolat elterjedésében, akár egyházi, akár világi urat szolgáltak: „az a bizonyos papi, ágostoni nevelésű értelmiség társadalomszervező tényezővé vált (...) azáltal, hogy ezeket a királyokat nevelte, az ügyeiket intézte, adminisztrálta és szükség esetén őket ki is prédikálta.”¹⁹¹ A klerikusok jelenítik meg paradigmaticus formában azt a humán értelmiségi típust, aki ugyan kénytelen a hatalom árnyékában tevékenykedni, ám mégis képes bizonyos fokú morális kontrollhatást kiváltani, így működése „a hatalomnak egy olyan mértékű erkölcsi átítatódását eredményezte, ami (...) nagyobb volt annál, mint amennyit bármelyik más kísérlet a világban el tudott érni a hatalomgyakorlás moralizálása terén.”¹⁹²

A hatalom humanizálására vonatkozó keresztény gondolat magával hoz egy másik eszmét is, ez annak belátása, hogy a humán értelmiséginek – később a művészeknek is –, ha a hatalom közelébe jut, van politikai felelőssége is, ha hozzájárul a hatalom működtetéséhez, vagy pusztán csak legitimálásához is, részesül a felelősségből, többé nem moshatja kezét a hatalom tényleges uraira mutogatva, amikor a felelősség kérdése felmerül.¹⁹³ Ha a tudás hatalom, akkor ugyanúgy vonatkozik az írástudóra, az udvari művészre is a hatalommal kapcsolatos keresztény alapozású morális mérce, mint urára.

ÉRÉNY VAGY INTÉZMÉNY: MELYIK A HATÉKONYABB?

Azt állítottuk, a kereszténység kétféle módon is hozzájárulhatott a hatalom megszelídítéséhez. Egyrészt intézményesen, a világi és az egyházi hatalom párhuzamos struktúráinak kialakításával. Másfelől a világi hatalom szolgálatába állt szerzetes-írástudók, jegyzők, titkárok egyéni felelősségvállalása, példaadó morális erénye révén.

E megfontolás háttérében az a politikai filozófiában már régóta elfogadott tétel áll, hogy a hatalom (ön)korlátozásának két eszköze lehetséges: az egyéni erény

¹⁹⁰ Az egyház világi hatalomgyakorlásának műalkotásba foglalt morális kritikájára lásd Shelley drámáját: *The Cenci, A Tragedy in Five Acts* (1819).

¹⁹¹ BIBÓ, *i. m.*, 571.

¹⁹² *Uo.*

¹⁹³ Ezzel kapcsolatban lásd a piszkos kezek problémáját a morálfilozófiában, például Erasmus és Kant kritikáját Machiavellivel szemben. Bok, Sissela, „*Dirty hands*”, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 1995, 202.

és az egyéntől független intézmény. A politikában az erény annyit jelent, hogy a hatalom gyakorlásának önként vállalt korlátai vannak, az uralkodó magára nézve érvényesnek fogadja el a bevett morális mércét. Még pontosabban: a hatalmat gyakorló uralkodó neveltetésével és környezete közvetítésével olyan erkölcsi szokásokra, erényekre tesz szert, melyek gátat vetnek az önkényes, erőszakos, immorális hatalomgyakorlásnak.¹⁹⁴

Az intézményes hatalomkontroll más módon működik. Ez független a mindenkori uralkodó neveltetésétől, erkölcsi igényességétől, személyes erényességétől. Az eljárás lényege, hogy olyan intézmények, intézményes mechanizmusok működjenek, amelyek – lehetőleg a legegyszerűbb módon – megakadályozzák a túlhatalom kialakulását, vagy az önkényes hatalomgyakorlást. A világi hatalom fölött korlátozott kontrollt gyakorló egyházi hatalom részben épp ilyen módon tudta befolyásolni az uralkodót. Ebből a már Arisztotelésznél megjelenő elképzelésből¹⁹⁵ alakul ki a *rule of law*, a joguralom eszménye.

A kétféle elv, az erényre és az intézményes kontrollra építő hatalomkorlátozási mód sokáig versenyzett egymással, s ma sem választható el teljesen egymástól. Ám a modern alkotmányos demokráciák kialakulásával bevetté vált, hogy mivel az erényes neveltetésnek nincsenek meg a kellő garanciái, s még az erényes vezető is követhet el súlyos morális vétségeket, ezért a közösség számára nagyobb biztosítékot jelent, ha intézményes ellenőrzés állja útját a hatalmi visszaélésnek. Ebbe az irányba mutat a *rule of law* angolszász felfogása, amelynek lényege, hogy nem a személybe, hanem az intézménybe veti bizalmát a polgár, végső soron nem a partikuláris személy, hanem az általa csak megszemélyesített intézmény (a törvény) kormányoz. S természetesen idetartozik a jogállam (*Rechtsstaat*) németes eszménye is, amely egy elvont állameszményen keresztül kívánja garantálni, hogy a hatalmi túlkapásokat – akárki van is hatalmon, s akárki követi is el – meg lehessen büntetni.

A modern tömegdemokráciákban nyilván nincs mód, de nincs is ok e technikák felülbírálatára. Ahogy Churchill utalt rá, az intézményes garanciákkal körbehatárolt demokratikus rezsimnél jobbat egyelőre nem tudott senki sem javasolni. Ám jelen témánk épp arra hívja fel a figyelmet, hogy a (vezetői és egyszerű hon-

¹⁹⁴ E beállítódás kialakítását szolgálta a fejedelmi tükör műfaja. A műfaj egyik alapműve: Rotterdami Erasmus, *A keresztény fejedelem neveltetése*, ford. Csonka Ferenc, Budapest, Európa, 1987. A magyarországi hagyományról lásd: Hargittay Emil, *Gloria, fama, literatura – Az uralkodói eszmény a régi magyarországi fejedelmi tükrökben*, Budapest, Universitas Kiadó, 2001.

¹⁹⁵ „Inkább a törvényt kell tehát vezetőkül választanunk, mint bárkit is egymagát a polgárok közül, sőt ugyanezen elv alapján, még ha jobbnak tartjuk is, hogy legyenek vezető férfaink, ezeket inkább csak a törvény őreinek és a törvény szolgálainak kell tekinteni...” Arisztotelész, *Politika*, 3.16. A szöveget Szabó Miklós fordítása alapján az eredetivel egybevetette: Horváth Henrik, Magyar Elektronikus Könyvtár, 47. <http://mek.oszk.hu/04900/04966/04966.pdf> (2014. július 22.)

polgári) erények szerepét sem szabadna lebecsülni – főleg a hatalmi túlkapások korlátain gondolkodva. Hiszen ha Hertberttel, Ottlikkal együtt azt állítjuk, hogy a hatalom zsarnoki használatát a társadalomban leginkább mégiscsak az ízlés jelzi, akkor ez már mutatja, milyen politikai jelentősége van az ízlés osztársadalmi, ennyiben intézményesen garantált, de egyénre szabott, ennyiben igenis partikuláris fejlesztésének, csiszolásának is.

Erőteljesebben fogalmazva: a liberális demokráciák működésével kapcsolatos 20. századi, általában republikánusnak, máskor közösségelvűnek vagy erényetikainak nevezett kritikák egyik legfontosabb tanulsága is az, hogy az alkotmányos demokrácia nem működtethető a polgárok aktív közreműködése, tevékeny támogatása nélkül. Vagyis valamifajta állampolgári aktivizmusra mindenképp szükség van, amely nyilván korlátozni fogja a hatalmat, s ez bizony nehezen képzelhető el valamifajta ízléscsiszolás nélkül.¹⁹⁶ Ha ugyanis fontos szerepet szánunk az állampolgári erényeknek, akkor az ízlés „erényét” sem hagyhatjuk figyelmen kívül. Hisz a gyakorlati bölcsesség antik-keresztény erényének (*phronészisz*, *prudentia*) közvetlen kapcsolata van az ítélőképesség esztétikai dimenziójával, az ízlés fogalmával.¹⁹⁷

Bizony a joguralommal jellemezhető liberális demokráciákban is egyének működtetik az intézményeket, a kormányzás terhe egyének vállát nyomja. A republikánus revizionizmus óta¹⁹⁸ megjelent egy olyan szakirodalom, mely részletesen foglalkozik a politikai vezetői képességek kérdésével, s a vezetői erény fogalma ebben a kontextusban újból fontossá válik. A vezetői erények nélkül ugyanis az intézmény fejlődése zátonyra fut. A szükséges erények közül pedig az ízlés kiválósága az egyik leghatékonyabb garancia.

Nem véletlenül foglalkozott oly sokat a nevelés és képzés kérdésével a középkori és a kora modern fejedelmi tükrök műfaja is: ha a (leendő) uralkodó nem képes megkülönböztetni a rútat a széptől emberi alakban és viselkedésben, természeti objektumban vagy műalkotásban, nem várhatjuk el tőle, hogy erkölcsi vagy politikai kérdésekben helyesen ítéljen.¹⁹⁹ Az ízlésképesség fejlesztésének feltétele,

¹⁹⁶ Érdekes kivétel ez alól az a politika, amely épp a tömegek aktív részvételére számít – ezt az irányzatot nevezzük populistának, hisz célja a választók érzelmeinek és szenvedélyeinek megnyerése, kiszolgálása. Ez a tömegpszichológiával visszaélő hatalomgyakorlási technika persze mindig is része volt a demokráciák működésének, az antikvitásban éppúgy, mint a mai korban.

¹⁹⁷ A kérdés kora modern tárgyalásáról lásd többek között az alábbi írást: Hörcher Ferenc, *Judgement and Taste, from Shakespeare to Shaftesbury = Aspects of the Enlightenment: aesthetics, politics and religion*, szerk. Hörcher Ferenc – Szécsényi Endre, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2004, 111–166.

¹⁹⁸ A gondolat egyik legfontosabb huszadik századi képviselője Hannah Arendt. Lásd Hannah Arendt, *Mi a szabadság?* = Hannah Arendt, *Múlt és jövő között*, ford. Módos Magdolna, Budapest, Osiris Kiadó, 1995.

¹⁹⁹ A kérdéstről lásd Castiglione *Az udvari ember* (1528) című írását. (Baldassare Castiglione, *Az udvari ember*, Budapest, ford. Vígh Éva, Budapest, Mundus Kiadó, 2008.)

hogy megvan-e az emberben a tehetség. De igenis lehet csiszolni és fejleszteni ezt az adottságot is, mi több, a fentiek fényében ez a politikai közösség egészének közös érdeke.

MŰVÉSZET ÉS POLITIKAI NEVELÉS: AZ ATHÉNI ÉS AZ AVANTGÁRD SZÍNHÁZ

Az individualista liberalizmus 20. század végi kritikája, amely a közösséglvőség, a részvételi demokrácia és a republikanizmus irányzataiban fogalmazódott meg, mind az antik polisz politikai és társas gyakorlatának bizonyos elemeire koncentrált, amikor az egyén és az intézmény viszonyáról gondolkodik. A klasszikus 19. századi liberalizmus, például ahogy azt John Stuart Mill megfogalmazta, abból a hipotézisből indult ki, hogy az állam elnyomja az egyént, ezért a kormányzatot minél jobban háttérbe kell szorítani, hogy az egyén szabadsága kiteljesedhessen. Ez a szemléletmód vált uralkodóvá a második világháború utáni nyugati gondolkodásmódban. Ezzel egy olyan apolitikus, egyéni önzésen alapuló, „civil” szemlélet vált dominánssá a demokratikus rendszerekben, amely súlyos működési zavarokat is elő tud idézni: ha például ellenség támadja meg az országot, ki lesz az, aki beáll honvédek, hogy akár élete árán is megvédje hazáját? Hisz a közvetlen önérdekkel ez nehezen indokolható.

Ahhoz, hogy árnyalható legyen az egyén és az állam merev szembeállítás, a módszertani (és nem csak módszertani) individualizmus, arra a nem is olyan egyszerű belátásra van szükség, hogy az állam – legalábbis bizonyos szempontból – „mi vagyunk”. Az állam nem pusztán semleges intézményrendszer, hanem – MacIntyre szavával szólva – gyakorlatok sora (*practice*), melyekben sok résztvevőnek kell a közös cél érdekében összehangolnia (de nem homogenizálni, egységesíteni) tevékenységét, gondolkodás- és érzésmódját is. Ezek a párhuzamosági-összehangolási gyakorlatok – még ha legtöbbször reflektálatlanul, akár öntudatlanul is alakulnak ki – döntő módon meghatározzák aztán az intézmények működését.

Ezért a közösségnek elemi érdeke, hogy végiggondolja, hogyan tudja befolyásolni azokat a szokásokat, melyek az intézményeket működtetik. Nyilvánvaló, hogy e belátás ahhoz a következtetéshez vezet el, hogy az egyéneket igenis nevelni kell a közösség ügyeiben való felelősségvállalásra. Ha pedig ez így van, a következő gondolati lépés annak elfogadása, hogy e nevelésben, melynek célja az erények kialakítása, bizonyosan kulcsfeladat az ízlés csiszolása, ami nem képzelhető el a művészet közös befogadása révén szerzett közös élmények és tapasztalatok nélkül.

Ez persze nyilván idegenül hangzik a mai fülnek. A művészi ízlés szabadon formálható, kinek mi köze hozzá, hogy az egyénnek mi tetszik, és mi nem. De vegyünk egy történeti példát, hogy lássuk, miről is van szó! Legyen a példánk

az athéni színház! Tudjuk, hogy a klasszikus kori Athénban minden évben a dionüszoszi ünnepek keretében igen aktív színházi élet zajlott, több napon át versenyzett három tragédiaíró és az általuk irányított kórus a nézők kegyeiért. Ez a verseny több volt a tömeg szórakoztatásánál – bár nézőként minden felnőtt athéni polgárnak részt kellett vennie e bemutatókon, s a népünnepély jellegű eseményt valószínűleg élvezettel kísérte figyelemmel a közönség. Az igazi cél azonban – az istenek iránti rituális tiszteletadáson túl – az volt, hogy a drámai történetek közös átélésén keresztül az athéni polgárok politikai erényeit – egyebek mellett esztétikai, és azon keresztül morális-politikai érzékenységét is – csiszolják. Nem véletlen, hogy az ókori világban Athén a műveltség szinonimájává vált. Az antik színház egyáltalán nem csak öncélú művészkedés vagy a múlt öncélú búvárlása volt, a drámai művek bemutatásának az volt a feladata, hogy a közösség tagjaiban minél inkább kibontakoztassa a mindnyájuk számára fontos erényeket, végső soron, hogy a város iránti lojalitásukat, és a város számára való hasznosságukat megerősítsék, fokozzák.

Ezt a hatást egyáltalán nem üresen kongó hazafias szólamokkal teletűzdelt propagandadarabokkal kívánták elérni a korabeli színház működtetői, mert a művelt athéniak ízlése az ilyesmitől viszolygott. Épp ezért az antik dráma klasszikusai nem pusztán ideológiai fércműveket alkottak. Megakadályozta ezt elsőként is az, hogy az előadás nem csak művészi, nem is csak politikai, hanem vallási célokat is szolgált. A vallás e tekintetben a város isteneinek tiszteletét jelentette elsősorban, és a vallási rituálék is a város összetartozás-érzését erősítették meg.²⁰⁰ Ez már eleve kellő mélységet és távlatot teremtett – akármit nem lehetett vallási rituáléként bemutatni. Másrészt azért nem, mert az alkotók célja épp az önreflexió kiváltása volt, nem pusztán azt szerették volna elérni, hogy az athéni polgárok parancsot teljesítő katonákká váljanak, ennél többet kívántak: az érzelmi azonosulást, a közös sors megtapasztalását, megadni az összetartozás érzésének élményét. Ehhez pedig a néző egész lényét megrázó művészi alkotásra, nem szólamokra és frázisokra volt szükség. Vagyis a városállamhoz való hűségre nevelés programjának feltétele: a nagy (értsd az emberi lét alapkérdéseit feszegető) művészi-esztétikai hatás volt. Csak így remélhették, hogy olyan önálló ítélőképességre tesz szert a polgár, amely önismereten, az emberi dolgokba való belelátás képességén alapul, de a közösséggel való azonosulás képességét is magával hozza.

Mai ízlésünk számára nyilván az ideologikusság a legnagyobb veszélye egy ilyen művészfelfogásnak. A művészetet autonóm beszéd- és gondolkodásformának tekintjük, amely ha a politika vagy a vallás dimenzióival érintkezik, akkor bizony rossz útra tévedhet, pedig a modernitás nagy művei is mind rendelkeztek ezekkel a vallási és politikai dimenziókkal, Tolsztoj *Háború és békéjé*től Ady

²⁰⁰ „Piety was a matter of performing ritual acts in honour of the gods, and these acts were the glue that held society together.” David Wiles, *Greek Theatre Performance – An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 27.

költészetén át T. S. Eliot írásaiig. E tekintetben tehát inkább az a helyzet, hogy a modern művészetelmélet szakadt el a kortárs művészet gyakorlatától, amikor a *l'art pour l'art* eszményét hirdette meg. A művészet öncélúságára épp azért van ma is szükség, hogy betölthesse közösségépítő, ne féljünk a szótól: hazaszeretetre nevelő funkcióját. „Művész, ne politizálj!” De csak direkt módon ne, s éppen azért, mert csak ha a művészetet tisztán tudod tartani, akkor van esélyed tényleges és jó irányba mutató politikai (és tegyük hozzá: vallási-világnézeti) hatás kiváltására is. Mert csak a közvetlen politikai aktualitásból kiemelt, a sorskérdésekkel szembesülő mű tudja elérni azt a katartikus hatást, ami a nagy művészet sajátja Arisztotelész szerint. Csak a nem papoló színház képes Istenhez közelebb hozni bárkit is. A művészeti paradigmán belül maradó, de távolabbra mutató, és a közösség élményét nyújtó mű képes a lélek átformálására és az ízlés kifinomulttá tételére az antik színház öröksége szerint.

Ilyen szempontból elgondolkodtató, hogy a 20. századra jellemző, politikailag elkötelezett művészet Picassótól Brechtig, Chaplintól John Lennonig vajon hova sorolandó? Hiszen az avantgárd, lázadó modernizmus nyilvánvalóan nem fogadja el a művészi öncélúság követelményét. Épp ellenkezőleg: aktívan politizál, mozgósít, lázad és lázít. A kérdés nem csak az, hogy vajon lázadása nem válthat-e ki destruktív hatást, vagy úgy, hogy a hazafias lojalitás ellen neveli közönségét, vagy úgy, hogy politizálásával éppen elijeszti a politikától a művészetfogyasztó polgárokat. Hanem az is felvethető, hogy mennyiben képes a katarzis kiváltására az a művészet, amely lemond az istenekkel való párbeszédéről, perlekedésről vagy segítségkérésről.

HUME KONTRA ROUSSEAU: ÍZLÉS KONTRA JÓSÁG?

Utoljára még egy kérdést kell fölvetni, művészet és politika viszonyát érintve. A felvilágosodás nagy vitájának kérdését, melyet a Dijoni Akadémia fogalmazott meg, s amelyre Rousseau nevezetes válaszát adta. Vajon előrevitte-e a tudományok és a művészetek fejlődése az erkölcsöket? Másként megfogalmazva, hogy vajon a művészileg (esetleg tudományosan) kifinomult ízlés csakugyan helyes politikai (amibe az antikvitás idején beletartozott a morális és a vallási is) döntésekhez vezet-e bennünket.

Rousseau felelete a kérdésre határozott nem volt – olyan határozott, hogy saját visszaemlékezése szerint ebbe maga is belerendült. Úgy gondolta, hogy a művészetek fejlődése nem hogy segítené az eligazodást a közösség dolgaiban (politika) és az egyéni élet helyes döntéshozatalaiban (etika), hanem épp ellenkezőleg, a morális romlás felé taszítja az egyént és a népet: „Ma, amikor a szubtilis vizsgálódások és a kifinomult ízlés néhány alapelve vezeték vissza a tetszeni vágyás művészetét, erkölcsünk terén hiú és csalóka egyformaság uralkodik, mintha minden lelket

ugyanabba az öntőmintába vetettek volna.”²⁰¹ Rousseau szerint viszont nem a hatalom, hanem a kultúra ront meg, s minél fejlettebb egy kultúra, csak annál többet árt. Hogy miért? Rousseau a genfi protestáns hagyományok méltó leszarmazottjaként azt a(z) – őskeresztény gyökerekre visszavezethető – keresztény kultúrkritikai nézőpontot örökli, amelynek lényege, hogy a kifinomult ízlés rossz útra csábít, a laza erkölcs, az illetlenség, a bűnös gondolatok melegágya. Ez társul nála egyfajta antikizáló szemléletmóddal, a spártai szigor idealizálásával, ami azért érdekes, mert a régiek felvilágosult hívei közül elég kevesen kötelezték el magukat épp a spártai szemléletmód mellett, inkább Athént idealizálták. Gondoljunk, mondjuk, Constant nevezetes (bár persze egy kicsit később született) dolgozatára, amelyben kompromisszumra törekszik a régiek és a modernnek szabadságfogalma között.²⁰² Constant részéről már az is nagy engedmény, hogy kompromisszumot ajánl a régiek és modernnek vitájában, hisz a felvilágosodás öröksége mégiscsak a modernitás, a fejlődés igénye. A szigorú és katonás spártai erkölcsi szokásokat korábban talán még leginkább Winckelmann díjazta, igaz, egész más okból, mint Rousseau: nála a tökéletesen szép test formálásának fontos kritériuma az a természetközeli életmód, amely a katonai táborokhoz és a harcedzettség spártai eszményéhez kötődik.²⁰³ Ő az ifjú spártait, „akit egy hős és egy hősnő nemzett [...], aki hétéves korától a földön aludt, s birkózásban és úszásban gyermekkorától kezdve gyakorlatozott” veti össze saját kora „ifjú szibaritájával”, nyilvánvalóan az előbbi mellett kötelezve el magát.

Rousseau határozott nem-je egyértelmű lázadás a modernista művészetszemlélet és életforma, a felvilágosodás korának a magas kultúrában uralkodó értékrendje ellen, a felvilágosodás belső kritikáját fogalmazza meg. Winckelmann nem lázadó alkat, de vele kezdődik az az elvágyódás a mából, amely nemcsak német művészek és gondolkodók generációit, hanem a modernitást a maga egészében is érinteni fogja. A modernitás művészete tehát már a felvilágosodás korától belső feszültségtől terhes. Mind Rousseau, mind Winckelmann kulcsszerepet fog betölteni a modern művészet értékrendjének születésében, és érzékenysége meghatározásában.²⁰⁴ Ezért érdekes, hogy a modernista művész sok tekintetben

²⁰¹ A Dijoni Akadémia 1750. évi pályadíjával jutalmazott Értekezés a nevezett akadémia által kítűzött kérdésről: Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése? Írta egy genfi polgár!, Jean-Jacques Rousseau, *Értekezés a tudományokról és a művészetekről* = J. J. R., *Értekezések és filozófiai levelek*, vál. Ludassy Mária, ford. Kis János, Budapest, Magyar Helikon, 1978, 13.

²⁰² Benjamin Constant, *A régiek és a modernnek szabadsága* = B. C., *A régiek és a modernnek szabadsága*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1997, 235–260.

²⁰³ Johann Joachim Winckelmann, *Gondolatok a görög műalkotások utánzásáról a festészetben és a szobrászatban* = J. J. W., *Művészeti írások*, Budapest, Magyar Helikon, 1978, 5–58.

²⁰⁴ A kérdésről lásd Radnóti Sándor, *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése: Winckelmann és a következők*, Budapest, Atlantisz, 2010.

mégis süket marad mind felvilágosult elődje erkölcsi kritikájára, mind másik elődjének a múlt felmagasztalására irányuló törekvéseire.

Az esztétikum felértékelődését és a morális szempont háttérbe szorulását egy másik kortárs gondolkodó jelezte előre paradigmaticus módon, Rousseau-val vitázva. Az a David Hume, aki egyébként a szépművészetek iránt sokkal kevesebb érdeklődést és érzékenységet mutat, mint Rousseau vagy Winckelmann. Ám az összefüggés, amelyet ő tételez fel a társadalmi fejlődés és a művészetek kibontakozása között, sokkal egyértelműbben fogalmazza meg a humanizmus és a felvilágosodás közös reményét: hogy ha az emberek csiszoltabbá teszik elméjüket és ízlésüket, akkor nemcsak gazdagabbá válhatnak, és gondtalanabban élhetnek, de több idejük és érdeklődésük is marad a tudomány és a művészet kérdéseivel foglalatostkodni.²⁰⁵ És fordítva, ha az embereknek van idejük a tudományokkal és a művészetekkel foglalkozni, akkor (még) csiszoltabbá válik ízlésük és elméjük is, és ez a társadalom további fejlődésének is motorja lesz. Ő tehát nyilvánvalóan igennel válaszolt volna a Dijoni Akadémia kérdésére, s ezzel a modernitás vízvonalát kérdéseire is.

Egy dologban azonban Hume felfogása sem illeszkedik bele a progresszivisták modernizmus gondolati sémájába. Ugyanis Hume még átveszi az antik görög gondolkodás és a keresztény felfogás által egyaránt osztott összefüggést a szép és a jó kölcsönös viszonyára vonatkozólag, vagyis nem fogadja el a kettő elválasztását. A kérdés lényegét jól megvilágítja az a kép, amelyet a Hume által nagyra tartott előd, Shaftesbury harmadik grófja rendelt meg Matteistól, s a Hercules válaszüton témát dolgozza fel.²⁰⁶ Az ifjú és szép testű Hercules ezen a képen két vonzó nő közül kénytelen választani. Az egyikőjük, ledér öltözetben, a földön fekvő szépséget testesíti meg, pontosabban a gyönyört (*voluptas*), a másik harmonikus öltözetben, a hátul magasodó hegy csúcsára mutatva, az erényt (*virtus*). A választás kényszere végzetes: vagy a szép, vagy a jó mellett kell elköteleznie magát az ifjúnak, nem csoda hát, ha töpreng; a képen ábrázolt pillanatban legalábbis még nem tudja eldönteni, melyiket kövesse. Korábban ugyanis, az antikvitásban, a keresztény gondolkodásban és a korai modernitásban is, még együtt tartották e két értéket, azok közül nem kellett választani. Shaftesbury leginkább egy átesztétizált antik sztoikus hagyomány híve, így nyilvánvaló, hogy Herculeshez hasonlóan nála sem válik el a két érték, a szépség szükségszerűen a jóra kell vezessen bennünket.

S ugyanez jellemzi Hume felfogását is, úgy gondolja, hogy amikor a jóról van szó, a szépre is gondolunk, s a szép természetesen magában hordja az erényeset is. A művészeteket és a velük való foglalatosságot tehát nem az öncélú gyönyörszerzés

²⁰⁵ David Hume, *A művészetek és a tudományok keletkezéséről s fejlődéséről; A kifinomult ízlésről és a szenvedélyességről* írt szövegét is, valamint *A jó ízlésről szólót* = *David Hume összes esszéi I–II.*, ford. Takács Péter, Budapest, Atlantisz, 1992.

²⁰⁶ Shaftesbury, *The Judgement of Hercules = Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Vol. 3., ed. Douglas den Uyl, Liberty Fund, Indianapolis/2001, 349. skk.o.

céljával űzik annak barátai, vagyis nem pusztán a luxus és a fényűzés melléktermékeiről, élvezetes járulékaikról van szó. A szépség iránti érzék és a rá vonatkozó bölcsészeti stúdiumok csiszoltabbá teszik viselkedésünket és gondolkodásunkat, érzékenyebbé ízlésünket, és együttérzőbbé lelkünket mások szenvedése iránt. A humán kultúra alkotásaiban a felvilágosult társiasság (*sociability*) nyilvánul meg, a művészet mint a társadalom által létesített gyakorlat a társadalmi életre nevel. A humeianus fogalmi kereten belül az esztétikai nincs is olyan távol az erotikus kapcsolatoktól: a nemek egymás iránti vonzódása tulajdonképpen csak koncentráltan leképezi a társadalomban szükséges egymás iránti figyelmet, törődést, nyilvánuljon bár az meg a barátság, vagy a szerelem kapcsolati formáiban.²⁰⁷ Edmund Burke ifjúkori esztétikai értekezésében a széppel kapcsolatban maga is említi az erotikus viszonyt, mint annak egyik megjelenési formáját.²⁰⁸

Persze a britek társasági esztétikája sem problémátlan. A legfeltűnőbb nyitott kérdése a relativizmus veszélyével kapcsolatos: ha a szép a társiashoz kapcsolódik, tehát társadalmilag meghatározott, ráadásul a közösség számára a jóval azonosítandó, akkor mi biztosítja a szép (és azon keresztül a jó) univerzalizmusát, hisz a társadalmak között az általuk szépnek/jónak tartott dolgokkal kapcsolatban esetleg éles viták, alapvető különbségek is lehetnek és vannak is. Ha közösségeink ízlésítéletei között különbség van (márpedig ezek társas viszonyaink termékei, melyek közt különbség van), akkor mi fogja biztosítani a jóról alkotott nézeteink megegyezését. A dilemma megoldási kísérletében Hume a kritikusok ellitársaságára bízta a szép megítélésében fellelhető különbségek konszenzuális feloldását, ami meglehetősen idealisztikus – kicsit Habermas végtelenített társadalmi dialógusára emlékeztet, azzal a különbséggel, hogy Hume-nál csak a kifinomult ízléssel rendelkezők vesznek részt az egyeztetésben. Legfeljebb úgy oldható fel, ha az igazságosság eszményét e tekintetben is az univerzális érvényű szép/jóhoz hasonlítjuk: Hume szerint az emberi közösségek *trial and error* módszer segítségével, szinte véletlenszerűen találtak rá az igazságosságra, s e folyamat a régmúlt kódéba vész, s eredménye a hagyomány révén örökítődik át.

De van más probléma is Hume rendszerével. Az tudniillik, hogy a szép és a jó közötti meghasonlásra számos példát tudunk hozni saját életünkéből is. Ráadásul a posztmodern felismerése szerint korunk technikai eszközeivel, például a digitalizálással a látszat korlátlanul manipulálhatóvá válik, s így a szép (látszat) végzetesen eltávolodhat a (valóságosan) morálisan helyestől, a jótól, az erkölcsöstől. Amikor Rousseau – Ágostonra, sőt Tertullianus-ra visszavezethető

²⁰⁷ A gondolat megjelenik a *je-ne-sais-quoi* témaköréről szóló diskurzusban is. Lásd például Dominique Bouhours, *A tudom-is-én-micsoda fogalma*, ford. Harkányi András, Laokoón, 2001/1. (<http://laokoon.c3.hu/szamok/1.html#harkanyi>) (2014. július 22.)

²⁰⁸ Edmund Burke, *A társas léttel kapcsolatos szenvedélyekről* = E. B., *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően*, ford. Fogarasi György, Budapest, Magvető, 2008, 46–47.

módon – a szerepjátszásra épülő színház morális kritikáját adja²⁰⁹, vagyis társadalmi hatása felől támadja, akkor tulajdonképp az esztétikum alaptalanságára, megragadhatatlanságára, így végül is őszintétlenségére hívja fel a figyelmet. Ezt ellensúlyozandó hivatkozik a spártaiak erkölcsére és a protestantizmusnak a belső hangra figyelő morálteológiájára, mint szilárd alapra.

VAN A MŰVÉSZETNEK ÉS A BÖLCSÉSZETNEK JÖVŐJE?

A végső kérdés persze az, hogy ki mellett kötelezzük el magunkat mi e vitában: Hume-nak vagy Rousseau-nak adunk-e igazat. Vagy az utókor ki tudja békíteni Rousseau-t Hume-mal? Ebben az írásban nem válaszolható meg ez a kérdés megnyugtatóan, de a kísérlet amúgy sem tűnik túl ígéretesnek: valójában a modernizmus két alapvető, egymástól jól elkülönülő hagyományáról van szó. Ráadásul mi a posztkantiánus gondolkodás gyermekei vagyunk már – s Kant egyértelműen lezárta az ízlésesztétika korszakát, s elkötelezte magát az autonóm művészetfogalom mellett. Igaz, ezt az autonómiát viszont a modern művészet, s még inkább a posztmodern igencsak erőteljesen és bizonyos meggyőző erővel megkérdőjelezi.

Ezért inkább egy olyan köztes utat kellene keresnünk, amely a humeianus paradigmának megfelelően bízik az ízlésben, de nem gondolja azt, hogy a művészi érzékenység önmagában már biztosíték az erkölcsi választásunk helyességére. Ebben a paradigmában a művész és a tevékenységével foglalkozó tudományok művelője is állandó önvizsgálatot tart, hogy művészete morális (sőt politikai) következményeit is helyesen tudja mérlegelni. Egy ilyen morálisan érzékeny művészetnek persze nem kell, sőt nem is szabad moralizálnak lennie, feladata inkább ma is a hatás, végső soron a katarzis kiváltása, épp a társadalmi tragédiák elkerülése végett. Ebben pedig ugyancsak segítségére lehet az a művészettörténeti helyzet, amelynek kortársai vagyunk. Először az avantgárd, majd a posztmodern épp ezt az autonóm művészetfogalomra épülő kantiánus paradigmát kérdőjelezte meg, felnyitva ezzel a kaput a szép és a jó közötti szakadék áthidalásának újabb kísérletei előtt. A feladat, ne feledjük, Münchhausen báró kísérletéhez hasonlóan nehéz: a művészet értékének elismeréséhez kifinomult ízlésre van szükség, ami viszont csak a művészettel való beható ismerkedés révén szerezhető meg. A művészetnek és a vele kapcsolatos diskurzusnak társadalmi legitimálása ördögi kör, vagy más metaforával: önmagára támaszkodva kell kihúznia magát a mocsárból, csak így válhat társadalmilag hasznossá. E folyamat sikerének a társas-politikai-morális érzékenység nemcsak eredménye, hanem paradox módon feltétele is.

²⁰⁹ Jean-Jacques Rousseau, „*Levél d’Alembert-nek*” = J. J. R., *Értekezések és filozófiai levelek*, i.m. 317–462.

Idejétmúlt hagyomány, létező valóság vagy pusztta terv? A humán tudományok szerepe Európa újragondolásában²¹⁰

TIZIANO ÉS A PRUDENCIA HÁROM ARCA

Tiziano egyik, 1560-as évekből származó mesterművét a londoni Nemzeti Galériában őrzik, címe: A gyakorlati bölcsesség allegóriája. A kép három férffejet ábrázol, egy öregembert, egy középkorút, és egy fiataalt, de olyan kompozícióba rendezve, mintha egyetlen lény három feje lenne. Mindegyik más irányba néz, és úgy tűnik, az öreg a múltba réved, hisz balra néz ki a képből, a középkorú velünk néz szembe – ő tehát a jelent fürkészi, míg a legifjabb az ismeretlen jövőt kutatja. Az alattuk lévő három állatfej pedig a jellemüket hivatottak talán megjeleníteni. Az öregember farkas, a középkorú oroszlán, s a legfiatalabb kutya. Ezt a három állatfejet is úgy ábrázolja a kép, mintha egyetlen lényhez tartoznának. És talán nem véletlenül olvasható a képen a következő felirat: „Ex praeterito / praesens prudenter agit / ne future actionē deturpet” („A múlt tapasztalatai alapján / a jelen bölcsen cselekszik, / nehogy a jövő cselekvését akadályozza.”²¹¹).

Első látásra úgy tűnik, a kép a legnyilvánvalóbb allegória, vagy szimbolikus ábrázolás. Ám a művészettörténészek mind a mai napig törik a fejüket az értelmezésén. Talán Erwin Panofsky klasszikus értelmezése ezek közül a legismertebb.²¹²

Mielőtt rátérnénk arra, hogy a bölcsészettudományokkal kapcsolatos megfontolásaink szempontjából miért tűnik relevánsnak e kép, előre kell bocsátanunk néhány dolgot. Először, hogy az az okosság, vagy gyakorlati bölcsesség, amelyről szó van, a négy kardinális erény egyike az antik-keresztény hagyományban.²¹³ Egyfajta kiválóságra utal, mely a fontos kérdésekkel kapcsolatos helyes ítélet meghozatalában mutatkozik meg. Az erénytan régre visszanyúló európai hagyomány, mely egyaránt sokat köszönhet az antik filozófiának és a keresztény taní-

²¹⁰ Angol nyelvű vátozata megjelent: *Transfigurations of the European Identity*, ed. Almási Zsolt–Bognár Bulcsu, Cambridge, Cambridge Scholars, 2014.

²¹¹ Tellér Gyula fordítása. Forrását lásd az alábbi lábjegyzetben.

²¹² Lásd Erwin Panofsky, *Tiziano: A Bölcsesség allegóriája. Utóirat* = E. P., *Jelentés a vizuális művészetekben*, Budapest, Gondolat, 1984, 170–248. Lásd még: Simona Cohen, Titian's London Allegory and the three beasts of his selva oscura, *Renaissance Studies*, 2000/1, 46–69., illetve: Erin J. Campbell, Old Age and the Politics of Judgment in Titian's allegory of prudence, *Word and Image: A Journal of Verbal/Visual Poetry*, 2003/4, 261–270.

²¹³ Josef Pieper, *Okosság* = J. P., *A négy sarkalatos erény*, szerk. Lukács László, Budapest, Vigilia Kiadó, 1996, 9–44.

tásnak.²¹⁴ Mindkét keretben az individuális emberi cselekvés optimalizálásának eszköze. Ám az egyéni cselekvés e hagyományokban nem volt individualista: az okosság nem pusztán a személyes intelligencia megnyilvánulása, inkább a közös bölcsesség kontextusában értelmezendő mérce volt, melyet az egyén alkalmaz a jelen helyzetre. Edmund Burke igen ékesszóló, amikor azt írja: „az állam társas viszony minden tudományban, minden művészetben, minden erényben és minden tökélyben. [...] nem csupán az élők, hanem az élők, a már holtak, s a még meg nem születettek közötti társas viszony”.²¹⁵

Burke elképzelése könnyen visszavezethető egészen Cicero *mos maiorum* fogalmáig, amely arra a rómaiak által vallott meggyőződésre utal, hogy mindennapi ügyeinket is befolyásolják őseink.²¹⁶ Ha ebben a kontextusban értelmezzük, a *prudencia* azt jelenti, hogy azon normák szerint cselekszünk, melyeket őseink fektettek le, elfogadva azt a folyamatosságot, amely identitásunkat az övékéhez köti. Ez a római eredetű tradicionalizmus persze kiegyensúlyozódik azon megfontolásokkal, melyek az ősi bölcsesség korrekciójára szólítanak fel bennünket, ha a minket szorító kérdésekre adandó válaszok – mint például a modernitásban – ezt szükségessé teszik. Burke sajátos hagyomány-fogalma benne rejlik a *prudencia* azon fogalmában, amely a múlt, a jelen és a jövő összefüggésrendjében értelmezi a gyakorlati bölcsességet.

De hogyan kell akkor újraértelmeznünk nekünk, 21. századi értelmezőinek, Tiziano festményét, ha európaiságunk jelentése foglalkoztat bennünket?²¹⁷ Az Európára vonatkozó kortárs vita itt és most érdekes – de a kontinens múltja és jövője kontextusában. Hiszen aligha tudunk bármi relevánsat mondani a jelenről a humán tudományok bármely diskurzusában anélkül, hogy legalább erőfeszítést ne tegyünk arra, hogy múltjára is rálássunk. Másfelől pedig azt is ki kell mondanunk, hogy nincs értelme annak a humán tudományos vizsgálódásnak, mely a jövő iránt nem érdeklődik. Hogyan is mondhatnánk bármi relevánsat az európai identitásról, anélkül, hogy kalandos, olykor bűnös, olykor dicsőséges múltjára ne vetnénk tekintetünket. S valljuk be, az európai identitást nagy mértékben meghatározzák lehetséges jövői. Vagyis e kérdéskört elemezve a múlt, a jelen és a jövő ugyanolyan szorosan összetartozik, mint Tiziano képén az ifjú, a középkorú és az öreg férfi arcképe.

²¹⁴ A kérdésről átfogóan lásd: Alasdair MacIntyre, *Az erény nyomában*, Osiris, Budapest, 1999.

²¹⁵ Edmund Burke, *Töprengések a francia forradalomról*, ford. Kontler László, Budapest, Atlantisz, 1990, 190.

²¹⁶ Henriette Van Der Blom, *Mos, maiores, and historical exempla in Cicero* = H. V. D. B., *Cicero's Role Models: The Political Strategy of a Newcomer*, Oxford, Oxford University Press, 2010.; Bernhard Linke–Michael Stemmler, *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2000.; Magyarul: Szekeres Csilla, *Filozófia és politika Cicerónál*, Ókor, 2008/3, 27–34.

²¹⁷ Az itt és most: Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2012–2013.

AZ EURÓPAI POLITIKAFILOZÓFIA GÖRÖG-RÓMAI EREDETE

Talán egy kicsit túlságosan is tömören fejezte ki magát a századelő angol-francia katolikus történésze, Hilaire Belloc, amikor úgy fogalmazott: „Európa a római birodalom romjain és a keresztény hiten alapul.”²¹⁸ De az egyáltalán nem meglepő, hogy ő is múltja felől próbálta értelmezni Európát. Hiszen már a rómaiak is saját elődeikre, a görögökre mutogattak vissza, ahogy később a keresztények is a zsidókra. Lássuk, mivel járult hozzá e két tradíció, a görög-római filozófiai-politikai, és a zsidó-keresztény vallási hagyomány, az európaiak közös identitásához?

Hiábavaló kísérlet lenne néhány megjegyzésben összefoglalni a görög-római tapasztalat lényegét. Merthogy jelentőségét aligha lehet túlértékelni Európa későbbi sorsát illetően, de van néhány fontos tétel, amely összeköti azokat a figurákat, akik e történetben fontosak számunkra, mindenekelőtt Szókratészt, Platónt, Arisztotelészt, aztán Cicerót, Senecát és Marcus Aureliust. Ezek a következők:

1. önreflexió,
2. az ember politikus (társadalmi) lényként való értelmezése,
3. a törvények és a szokások jelentőségére vonatkozó belátás,
4. a vegyes kormányzat és a nép önkormányzásának elve.

Most térjünk ki egészen röviden e tételekre, hogyan is járulnak hozzá egy ma is érvényes európai identitáshoz, vagyis hogy működhetnek közre egy mai nemzeti és/vagy regionális önazonosság kiépítésében.

Az önreflexió egyrészt lehetőséget nyújt arra, hogy az egyén magára ismerhessen, másrészt, hogy a másikig eljuthasson. Idézzük fel először is a delfi jósdá feliratát: „Ismerd meg magad!”²¹⁹ Ez a felszólítás sokáig valószínűleg nem volt több mint egy görög szállóige, vagy közmondás, ám hamarosan vallási jellegű tanításként hatott, s nyilvánvalóan köze van az antik görög filozófiai hagyományhoz is, ahogy az például a tisztán a szóbeli kommunikációra építő Szókratész örökségében tetten érhető. Szókratész persze egyszerre tekinthető e hagyomány legkiemelkedőbb figurájának és legfontosabb kritikusanak is.

De hát mit is jelent ez a rövid felszólítás? Talán egyszerűen arra bátorít, hogy legyünk készek az önvizsgálatra! Egyben azonban egy olyan világszemléletet körvonalaz, amelyben a tudás nem valamely külső valóságra vonatkozik, a kint lévő dolgokra, hanem valami olyasmire, amit az egyén saját mélységei felé is irányíthat. Az emberek ugyanis nem csak úgy tudják elképzelni magukat, mint akik saját gondolataik forrásai, hanem úgy is, mint akik gondolataik tárgyai. Így viszont valamifajta távolságot tudunk létrehozni kognitív képességünk és önmagunk között. Az időbeliség eleve el is választja e két tudatformát egymástól, nem

²¹⁸ Hilaire Belloc, *Europe and the Faith*, Project Gutenberg, 2003, <http://www.gutenberg.org/cache/epub/8442/pg8442.html> (2014. július 22.).

²¹⁹ Pauszanasz, *Görögország leírása*, ford. Muraközy Gyula, Máriabesnyő, Attraktor, 2008, 10.24.1.

cselekedhetsz és figyelheted önmagadat cselekvés közben, ugyanabban az időben. Ez az önreflexív felismerés döntő jelentőségűnek bizonyult az európai szellem-történetben: lehetővé tette a cselekvő én számára, hogy a társa felé forduljon.

Az ember politikai lény, vagyis mindannyiunknak megvannak a kötelességeink és felelősségeink azon közösség irányába, amely felnevelt bennünket. Arisztotelész utal erre először, a *Politikában*, ahol azt állítja: „Mindebből tehát világos, hogy a városállam természetszerű, s hogy az ember természeténél fogva állami életre hivatott lény.”²²⁰ Ez megint csak nagy hullámokat verő kijelentés, hisz arra utal, hogy az ember nem egyedülálló lény, nem individuumként születik, s csak akkor társul, ha érdekében áll közösséget létrehozni, ahogy azt a későbbi szerződéselméletek feltételezték. Épp ellenkezőleg: természetes közösségben születünk, s mit sem tehetünk az ellen, hogy annak tagjaivá avat bennünket már születésünk. Mindez nem jelenti azt, hogy a közösséggel kapcsolatban mindent el kell fogadnunk úgy, ahogy megörököltük, anélkül, hogy akár csak megkísérelnénk változtatni rajta, hiszen Arisztotelész nem valamifajta merev tradicionalizmus mellett érvel, hanem felfogása szerint minden generációnak joga van arra, hogy szabad értelmezéssel a polisz épp adott helyzetéhez igazítsa a hagyományt.

Arisztotelész nagy energiával kutatta Athén kormányzásának művészetét, vagyis a politika tényleges mozgatórugóit, a *Politika* ennek eredményeit összegzi, melyből kiderül, a filozófus egyáltalán nem volt a demokrácia híve – hiába tekinti a modern Európa az antik görög városállam legnagyobb teljesítményének éppen ezt az államformát. Persze az antik demokrácia lényeges pontokon eltért a modern demokrácia-fogalmától. A lényeg azonban szempontunkból mégiscsak az, hogy Arisztotelész az erényes arisztokraták vezette alkotmányt jobbnak tartotta mind a demokratikus uralomnál, mind pedig az uratlan állapotnál. Az is igaz, hogy azt is belátta: egy alkotmányos rezsim vezetése, bármilyen formát öltön is, ki van téve az igazságtalan kormányzás kockázatának, ezért igazából a törvények uralma jelenthet csak garanciát: „Inkább a törvényt kell tehát vezetőkül választanunk, mint bárkit is egymagát a polgárok közül, sőt ugyanezen elv alapján, még ha jobbnak tartjuk is, hogy legyenek vezető férfaink, ezeket inkább csak a törvény őreinek és a törvény szolgáinak kell tekinteni.”²²¹ Azt is megmagyarázza, miért gondolja, hogy ez a berendezkedés biztonságosabb, mint ha egyszerűen csak a kormányzó bölcsességére támaszkodunk: „Aki tehát azt kívánja, hogy a törvény legyen a vezető, az szerintem azt kívánja, hogy egyedül az isten és az ész kormányozzák az államot; aki pedig az embert kívánja vezetőül, az az állatot is hozzájuk veszi, mert a vágy ilyen, és az indulat megrontja még a kiváló férfiakat is, ha vezetők. Szóval a törvény olyan, mint a gerjedelem nélküli tiszta ész.”²²² Arisztotelész szerint a törvény jobban képes garantálni az emberi racionalitást

²²⁰ Arisztotelész, *Politika*, i.m., 5.

²²¹ Arisztotelész, i.m., 47. (3.16.)

²²² *Uo.*

érvényesülését, mint egyszerűen az egyéni erény, vagyis a kormányzó jelleme, hisz az ember okosságát mindig képes korlátozni a vágy. E gondolatot könnyű visszavezetni egészen mesteréig, Platónig, aki a *Phaidroszban* azt állította, hogy a vágy az emberi racionalitással szembeállított legfontosabb kihívás. A törvények a hűvös ész megnyilvánulásai, objektívek, eltávolodnak magától a törvényalkotótól is, és így mentesülhetnek a vágy kísértései alól.

Az is fontosnak tűnik azonban, hogy maga Arisztotelész igencsak óvatos az észnek az emberi ügyekben játszott közvetlen szerepével kapcsolatban. Nagyon is tudatában van azoknak a korlátoknak, amelyek az egyetemes racionalitás érvényesülése előtt akkor tornyosulnak, ha partikuláris emberi ügyekben kell megnyilvánulniuk. Az egyetemes mérce és a partikuláris feltételek összehangolására a megoldást elsősorban a gyakorlati bölcsesség nyújthatja szerinte – Tiziano képének címszereplője, a *prudencia* (Arisztotelésznél ennek megfelelője a *phronészisz*), másodsorban pedig azok a szokások, habituális konvenciók, amelyekre Cicero is hivatkozik, amikor az ősök elfogadott bölcsességéről, a *mos maiorum*ról beszél később. A szokás az ember második természete, úgy tud minket cselekvésre készíteni, hogy nem is reflektálunk rá. Arisztotelész megemlíti egy alacsonyabb rendű szokástípust (ezt *ethosz*-nak nevezi), és egy kifinomultabb szintűt is, a *nomosz*-t, amit általában törvényként fordítanak, ám még ekkor is nyilvánvalóan megőrzi a szokásosság karakterjegyét.²²³ Ugyanilyen különbség választja el egymástól a görögök egyszerűbb jogi terminológiáját és a *ius* és a *lex* fogalmait kidolgozó római jogrendszert. De a szokásra épülő felfogás még ott is visszaköszön, ami a személyes elem jelentőségét hangsúlyozza, s az intézményes elgondolásokban is megpróbál a partikulárisra figyelni. A római jogban teljesedik ki a *nomosz-ethosz* kettőssége, a törvény és a szokás itt tudja leghatékonyabban egymást erősíteni.

Felsorolásunk negyedik eleme a egyes kormányzat és az önkormányzás gondolata. A görög-római hagyomány Európára hagyományozta azt az eszmét, amely szerint a politikai közösség kisebb csoportokra és funkciókra osztható, és ezek között meg kell oldani az egyeztetést a hatalomhoz fűződő viszonyukat illetően ahhoz, hogy az uralom legitim módon működhessen. Ez az eszme már Platónnál és Arisztotelésznel is megjelenik. Ez utóbbinál egyes értelmezők szerint már a egyes kormányzat csírái is megjelennek. De az eszme ismét csak a római világban teljesedik ki, bár Cicero is Polübiosz gondolatát vette át, és alkalmazta szisztematikus módon a köztársaság kori Rómára.²²⁴

²²³ Arisztotelésznek a szokásjogra vonatkozó elképzeléseiről lásd James Bernard Murphy, *Habit and Convention at the Foundation of Custom = The Nature of Customary Law: Legal, Historical and Philosophical Perspectives*, ed. Amanda Perreau-Saussine and James Bernard Murphy, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 53–78.

²²⁴ Polübiosz, *Polübiosz történeti könyvei I–II.*, ford. Muraközy Gyula, Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2002. 6. könyv.

Az elgondolás lényege az, hogy a társadalom minden lényeges összetevője (a királyi elem, az arisztokrácia és a széles tömegek is) vegyen részt a köz javának (*bonum commune communitatis*) kimunkálásában. Részvételüket úgy kell elrendezni, hogy egymást kiegyensúlyozzák, és egyéni érdekeik érvényesítését kölcsönösen mérsékeljék, az egész közösség (*res publica*) javára. Így létrejöhethet egy „összetett és mértékkel kevert államforma”, mely “a monarchikus formát is megelőzi”, s melyről igaz, hogy “az állam elsőként említett három formájának egyensúlyt alkotó és helyes mértékben vegyített keveréke.”²²⁵ Ezek az elképzelések visszatérnek a reneszánszban (például Machiavelli köztársasági szövegeiben) és egyenesen a kiegyensúlyozott alkotmány és a hatalmi ágak elválasztása tanításához vezetnek, ahogy az majd Montesquieu klasszikus művében (*A törvények szelleméről*, 1748) megjelenik. Ugyancsak ebből a hagyományból táplálkozik az önkormányzat elvére épülő republikánus hagyomány, amit klasszikus formában Rousseau és Kant dolgozott ki.

EURÓPA ZSIDÓ-KERESZTÉNY POLITIKAI-TEOLÓGIAI EREDETE

Ha megpróbáltuk néhány pontban összefoglalva jelezni az európai identitás politikai filozófiai alapját adó felfogás legrelevánsabbnak tűnő összetevőit, ugyanezt kell tennünk kontinensünk hagyományának másik fontos forrásával, a politikai teológiával is. E tekintetben hadd hivatkozzunk Böckenfördére és Bibóra, amikor kiemeljük

1. az *imago dei* gondolatát, és az ebből levezett emberi méltóságot.
2. az állam és az egyház szétválasztását, és az ebből levezetett tézist a vallás-szabadságról.

Az alábbiakban mindkét pontot vázlatosan értelmezzük.

Ha a görög-római hagyományhoz viszonyítjuk, a kereszténység számos újdonságot hozott Európába. Először is azért, mert monoteisztikus vallás volt, másodsor pedig azért, mert nem az ember e világi életére koncentrált, hanem egy általa körvonalazott túlvilági életre kívánta felkészíteni a híveket. Szempon-tunkból talán még ennél is fontosabb sajátossága a kereszténységnek, hogy Jézus egyszerre tekinthető embernek és istennek, maga jeleníti meg azt a keresztény tanítást, mely szerint az ember osztozik az isteni eredetben azáltal, hogy Isten a saját képmására (*imago dei*) formálta. Ez a kifejezés előkerül már az Ószövetségben (*Teremtés Könyve*)²²⁶ is, vagyis ahhoz a hagyományhoz tartozik, amelyet a kereszténység a zsidó vallási tanításból vett át. De újból megjelenik néhányszor

²²⁵ Marcus Tullius Cicero, *Az Állam*, ford. Hamza Gábor, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1995, I. 45.

²²⁶ *Teremtés könyve* (1–11), különösen 1:26–27, 5:1–3.

az Újszövetségben is²²⁷, utalva rá, hogy Jézus maga Isten képmása, és hogy az embereket is saját képmására alkotta az Úr. Mindkét esetben egy olyan értelmezés alapja került kidolgozásra, amely szerint mindannyiunknak saját, mással össze nem téveszhető személyisége van, amely ugyanolyan közel áll Istenhez, mint bárki másé, s ezért olyan önértékkel bír, amelyet senki kétségbe nem vonhat, és meg nem kérdőjelezhet. Ebből a megfontolásból pedig már el is jutunk az emberi méltóság fogalmához, amely azt jelenti, hogy minden emberi lénynek, mint Isten egyedi teremtő aktusa gyümölcsének, saját *dignitas*-a van, amelyet másoknak tiszteletben kell tartania és meg kell becsülnie. A kora modernitás természetjogi tanításában e megfontolásból nőtt ki az egyéni emberi jogok tanítása, vagyis hogy vannak olyan jogaink, amelyek emberi lényként velünk születtek.

Egy következő pont, amely szorosan kapcsolódik a kereszténység tanításához, az egyház és az állam szétválasztására vonatkozik. Először is arra kell utalnunk, mekkora jelentősége van a ténynek, hogy a kereszténység egyike azon vallásoknak, amelyekben meg kell alkotni a hívők közösségét, az egyházat (a Biblia tanítása szerint ezt már megtette Jézus), mert csak ennek körében lehet Istent megfelelő formában tisztelni és dicsőíteni. E ténynek fontos következménye lesz egy adott emberi közösség kormányzására vonatkozólag. A zsidó vallás nem csupán egy hitrendszer volt, s nem csupán Jahve tanításait tartalmazta, hanem egy olyan jogrendszer is, amely a társadalmat strukturálta és kormányozta is. A kereszténység ezt a modellt vette át, ezért válhatott a Római Birodalom hivatalos vallásává. Így jött létre a *res publica Christiana*, egy olyan politikai berendezkedés, amely eleinte nem tett egyértelműen különbséget a világi és a mennyei hatalom között. Ám az investitúraharc idején versengeni kezdett egymással a két kard, ahogy nevezték a két hatalmi ágat, és ennek eredményeképp az *ecclesia* (az egyház) levált – először fogalmilag, majd ténylegesen is – az *orbis Christianus*-ról, a keresztény világ(i hatalom)ról. Ennek alapján az uralkodó képes volt leválasztani a politikai kormányzatot az egyház kormányzásáról, aminek különösen nagy jelentősége lett a vallásháborúk és a teológiai disputák korában.

Ha meg akarjuk érteni, milyen jelentősége volt Európa történetére vonatkozóan a zsidó-keresztény politikai teológiai hagyománynak, akkor először is a humanizmustól a felvilágosodásig vezető folyamatra kell utalnunk, mely a közélet szekularizációjának máshol korábban és sok más kultúrában (például az Amerikai Egyesült Államokban) elképzelhetetlen mértékét hozta magával²²⁸ – bár a kora modern szekularizáció mértékét sok szerző nyilvánvalóan tévesen túldimenzionálta, gondoljunk itt Burckhardt reneszánsz-fogalmára, Cassirer felvilágosodására és Webernek a varázstalanítás-kifejezésére. Ezek egyike sem lett volna elképzel-

²²⁷ 1 Korinthusiakhoz írt levél 11:7 és Jakab apostol levele 3:9.

²²⁸ Jürgen Habermas, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, Budapest, Századvég, 1993.

hető azon teológiai indíttatású nézet nélkül, amelyekben megjelent az a remény, hogy a spirituális hatalom végül eltűnhet az emberek érdeklődési horizontjáról, amint felismerik az emberi élet lényegét tekintve e világi természetét. Érdekes módon azonban ez a szekularizációs tézis mindmáig túlzásnak bizonyult, mivel az emberek jelentős csoportjai, még a legfejlettebb európai államokban is arra hajlanak, hogy megtartsák hitüket – vagyis hogy ilyen vagy olyan mértékben, de kövessék a vallási tanítást. Ezért a szekularizációs tétel felülvizsgálatra szorul, ahogy erre Charles Taylor nagy ívű és méltányos áttekintése, az *A Secular Age* is utal.²²⁹ A humanista hagyomány egyáltalán nem veszíti el azzal a jelentőségét, ha megértjük, hogy a szekularizáció csak továbbgondolása, s ennyiben része annak a politikai teológiának, amely épp a zsidó-keresztény hagyomány része. Diderot és Holbach csak egy változatát képviseli a felvilágosodás filozófiájának, a skót vagy a német felvilágosodásnak a valláshoz való viszonya egészen más. Az is világos persze, hogy a vallás európai szerepének újragondolása nem vezethet a valláskritika feladásához, az egyház világi hatalomra törő szándékából következő bünei tekintetében a felvilágosodás gondolkodóinak a felismerései ma is érvényesek.

Ennél is fontosabb, hogy a 20. század politika- és társadalomtörténetét is újra kell értelmezni azon vallás- és különösen keresztényellenes totalitárius elnyomó rendszerek bűneit kellő súllyal mérlegelve, melyek tömeges emberirtásba torkolltak. Ki kell mondani, hogy a vallásosság üldözése bármely politikai hatalom részéről elfogadhatatlan, és hogy hívőknek és ateistáknak a belátható jövőben igenis együtt kell tudni élni. Valójában a kora modern korszak félreértése, ha valaki a vallásosságtól a szekularizáció felé tartó egyenes vonalú fejlődésként értelmezi ezt az időszakot.

Hiszen vegyünk egy példát mondjuk az amerikai alapítóatyákra, és a friss alkotmány értelmezésére. Bár az állam és az egyház elválasztása már korán megjelenik, valójában egyáltalán nem jelentette ez az intézményes megoldás a vallás felszámolását, vagy akár a politika vallási dimenzióinak teljes kikapcsolását. Épp ellenkezőleg: az amerikai politikai köznyelv mind a mai napig megőrizte a vallásos nyelvhasználat bizonyos jellegzetességeit. Hiszen az amerikai társadalom maga is számtalan egyház szövédékeként működik mind a mai napig. A vallásszabadság nem a vallásoktól való megszabadulást jelenti tehát, épp ellenkezőleg, a hitélet szabadságát, a szabad vallási önkifejezés lehetőségét, lelkiismereti szabadságot.

A Habermas–Ratzinger dialógus²³⁰ épp arra a felismerésre épül, hogy a nyugati társadalmak politikai nyilvánosságát továbbra is meghatározza egyfajta politikai teológia – mint ahogy a szeptember 11-e utáni világot globálisan is valamifajta vallási reneszánsz jellemzi. De itt is érdemes különbséget tenni. A zsidó-keresztény

²²⁹ Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University, 2007.

²³⁰ Jürgen Habermas – Joseph Ratzinger, *A szabadelvű állam morális alapjai: A szekularizáció dialektikája az észről és vallásról*, Budapest, Barankovics István Alapítvány–Gondolat Kiadó, 2007.

hagyományra épülő civilizáció azt mindenképp belátta, hogy a vallási fanatizmusnak nem szabad politikai teret nyitni, mert az mások vallási szabadságát veszélyezteti, a mohamedán vallás esetében viszont egy ilyenfajta felismerés nem született meg. Másfelől a fejlett Nyugat individualizmusát ellensúlyozandó arra utal a filozófus és a teológus beszélgetése, hogy kultúránk megmentéséhez szükség van az állampolgári aktivitás bátorítására, hisz az egyéni érdekek mentén szervezett társadalmak könnyen támadhatóvá válhatnak kívülről. A szabadság alkotmányos rendjét csak a politikai életben tudatosan részt vevő polgárok összefogása garantálhatja – az intézményes garanciák ehhez nem elegendők.

A JELENLÉVŐ MŰLT:

A BIRODALMI-IMPERIALISTA EURÓPA HOSSZÚ ÁRNYÉKA

A mai Európa még a rossz lelkiismeretével küzd, amelyet az okoz, hogy nem képes és nem is szándékozik megnyugtatóan szembenézni saját múltjával. Azok a politikai szokások, amelyek korszakunkat jellemzik, ékes bizonyítékot nyújtanak erre: a politikai korrektség követelménye arra készíti a politikai szereplőket, hogy számos tabut érintetlenül hagyjanak, és nyomást gyakorol az európai nyilvános viták stílusára is: minden résztvevőnek körültekintéssel kell eljárnia az érzékenynek minősülő témák táján. Ha ezt a jelenséget szeretnénk pontosabban érteni, azt kell belátnunk, hogy az érintetlen múlt még mindig befolyással van a jelenre, és kétségessé teszi a jövőt is. A múlt két, a mai vitákra is rávetülő árnyékára szeretnék röviden kitérni. Az egyik az európai birodalom kiépítésének vágya, főként Európán belülről, a másik Európa globális politikai-gazdasági szerepvállalása.

Európa mint földrajzi egység mindig is elég kicsi volt ahhoz, hogy abszolutista hajlamú uralkodókat megkísértsen az a gondolat, mi lenne, ha sikerülne egyesítenie az egymás között sokszor igen éles konfliktusokban álló népeket, kiskirályságokat és fejedelemségeket. Tudható, hogy a kontinens, ismert története óta számtalanszor esett áldozatul egyeduralkodók önkényének – bár ezek az uralkodók legtöbbször rövid életűek voltak. Nagy Sándor, a római császárok, Nagy Károly, XIV. Lajos, Napóleon, Hitler és Sztálin – csak néhány név arról a listáról, amely a zsarnokok közül a sikeresebbeket gyűjti csokorba. Noha korunk Európája büszkén emlegeti demokratikus múltját – s ez annyiból igaz is, hogy ezt a kormányzati formát csakugyan itt találták fel, amikor a legtöbb barbár társadalomnak még fogalma sem volt, hogy tudná magát hatékonyan megszervezni –, jobban tenné e kontinens közössége, ha képes lenne megemlékezni mindazon cselekedetéről, melyekre egyáltalán nem lehet büszke; s ha bevallaná hosszú történetének gyakran ismétlődő zsarnoki és elnyomó korszakait.

Ha Európa emlékezetére jellemző az, hogy hajlamos emlékeit megszépíteni, ezen nincs mit csodálkozni: a történeti emlékezet, mint minden emberi emléke-

zet, szívesebben idézi fel azt, ami a múltból kedves a számára, s a traumatizáló pillanatokot megpróbálja kiiktatni emlékezetéből. Ezt az is indokolja, hogy a történetírás olyan kontextusban alakult ki e kontinensen, amikor az emlékező feladata a politikai hatalom idealizálása volt, a jelent sokan a múlt újrafestésével kívánták és kívánják ma is stabilizálni.

Érdemes tehát visszatekintnünk röviden arra, miként született meg a történetírás Európában, ha meg akarjuk érteni, miért került sor olyan ritkán tényleges szembenézésre a mardosó emlékekkel. Emeljünk ki három epizódot e történetből, hogy érzékeljük a problémát. Nézzük meg, milyen elvárásoknak kellett megfelelnie a kor történetíróinak az antikvitásban, a kora modern udvari kultúrában és a modern kori professzionizálódó tudományos életben.

Az első kockán tehát a modern historiográfia eredetéig nyúlunk vissza, az antik történetírókig. Hisz ez a tevékenység is a régi görögökig és rómaiakig vezethető vissza, mégpedig kétféleképp. Először is abban az értelemben, hogy a történetírók mindig is szívesen tekintettek mintaként antik előfutáraikra, olyanokra, mint a történetírás atyja, Hérodotosz, a görög aranykorban alkotó Thuküdidész és Xenophón, az átmenet embere, Polübiosz, s aztán a rómaiakra, mint amilyen az idősebb Cato, akitől a latin stílus legszebb hagyományát származtatják, az önmagát is megíró császár, Julius Caesar, a szónok Cicero, Strabo, Livius, s talán legnagyobb befolyással: Plutarkhosz és Tacitus.²³¹ Volt köztük olyan is, aki a fennálló rendszert kritikával illette, de legtöbbször a megírt történelem egy adott közösség hősiességének dokumentuma, mégpedig jó okkal. Maga a kultúra sem volt még e korszakban önálló, autonóm cselekvési terület, hanem közvetlenül is függött az adott politikai közösség érdekeitől, mind organikus, mind funkcionális értelemben. A történetírás ekkor még jóval több önmagánál – köze van a politikához és a valláshoz is, sokszor mindkettőhöz. Bizonyos értelemben annak az eszköze, hogy a hatalom befolyásolni tudja azt, hogyan emlékeznek az emberek őseikre és közösségük múltjára. Ez még az emlékezetpolitikának egy korai megnyilvánulása, például amikor Cicero a római elődökre hivatkozva kívánja legitimálni politikai álláspontját. A történész ugyanis e korai korszakokban nem elefántcsonttoronyba vonuló tudós – a történelmet használni akarja, saját céljaira és az általa támogatott politikai hatalom érdekében. Cicero csakugyan mintaadó a történész számára, mert a történeti érzék (a németek által kimunkált historizmus) nem születhetett volna meg azon belátása nélkül, mely szerint egy közösségnek nem csak a kortársak, hanem az elődök, sőt az utódok is tagjai. Nem véletlenül fog kulcsszerepet játszani az európai politikában a történeti legitimáció. S nem véletlenül jelenthetjük ki, hogy „Cicerónak az európai irodalom és eszmék tör-

²³¹ A témáról átfogóan lásd: Michael Grant, *Greek and Roman Historians: Information and Misinformation*, New York, Routledge, 1995.

ténetére gyakorolt hatása nagymértékben felülmúlja minden más, és bármely más nyelvű prózaíróét.”²³²

Az antikvitást követően alapvetően megváltozott a múlthoz fűződő viszony: a kereszténység mint a római birodalom hivatalos vallása átalakította azokat a narratívákat, amelyet Európában a múltból alkottak. Az inspiráció új forrása a Biblia, főként az, ahogy az Ószövetség a zsidó nép múltját megjelenítette, és a történelem teleologikus keretbe ágyazásának módszere. A bűnbeesésre, bűnbánatra és megbocsátásra vonatkozó teológiai tanítás a történeti narratívát lineáris és progresszív formába rendezte, mely egy eleve elrendelt irányt követ. Az Újszövetség szintén befolyásolta a történetírást, hiszen ennek középpontjában egy Jézus életét bemutató narratíva állt, melyet több szempontból is megismerhetünk, a négy apostol egymástól bizonyos fokig eltérő perspektívájából. Mindez az emberi életre vonatkozó történetmondás, az életrajz új típusát honosította meg, mely a későbbiekben a szentek és hősök életét megörökítő hagiográfiák alapja lett.

A keresztény történeti narratíva-típusoknak aztán igen nagy hatása van arra, ahogy a középkorban politika- és társadalomtörténetet művelnek: gondoljunk Bedára, a 7. századi angol szerzetesre, akit “az angol történelem atyjaként” emlegetnek, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (731), amelynek narratívájában a keresztény egyház története közletről kapcsolódik a “nemzeti” történelemhez. Egy másik példa Anonymus, aki minden valószínűség szerint a 12. századi Párizsban tanult, és magyarországi III. Béla írnokaként (notarius) utal magára. Ő írta a mintaadó *Gesta Hungarorum*ot a magyarok korai történetéről, azzal a határozott céllal, hogy a királynak ideológiai támogatást nyújtson. Korai példáját nyújtja ezzel az udvari történetírásnak, amelynek másik ismert példája Mátyás udvartartása a 15. századi Magyar Királyságban. Ez utóbbira azonban már hat a reneszánsz humanizmus, mely az antik tudomány feltámasztására törekszik, s a történetírás tekintetében is a régmúlt feltámasztását, és a közelmúlt továbbéltetését tartja feladatának. Mátyás királyként személyesen is áthatotta a keresztény humanizmus szelleme, s ezért maga is igen aktívan kapcsolódott be a kor kulturális életébe. Egyebek közt művészeket, tudósokat, építészeket és szórakoztatókat hívott meg udvarához, köztük az itáliai humanistát, Antonio Bonfinit, akiből udvari történész vált, s akit arra kért fel a király, írja meg a Magyar Királyság új történetét, amit azonban már csak a megrendelő korai halála után tudott a tudós befejezni, *Rerum Hungaricum decades* címen. Ez a beszámoló érthető okokból nem felelt meg a történetírással szemben később megfogalmazott “objektivistá” elvárásnak. A történetírók célja inkább a dolgok tudatos irányba rendezése, egyfajta, elsősorban ideológiai indíttatású kreatív múltértelmezés volt.

²³² Michael Grant, *Marcus Tullius Cicero: Selected Works*, Great Britain, Penguin Books Ltd, 1971, 24.

A 18. század végi kései felvilágosodás és a korai 19. század hozta el aztán a távolságtartóbb, tudományos igényű fellépő történetíró-típust. Voltaire még udvari történetíróként kezdte, amikor megírta híres *XIV. Lajos kora* című művét (1751), amelyben még szégyentelenül – és őszinte csodálattal – az egekig magasztalta hősét, a Napkirályt. De azzal már új fejezetet nyitott az európai historiográfiában, hogy a történeti narratívákban több tényt követel. Ezt az igényt fogalmazza meg pontosabban a Ranke-iskola, amelyet a modern történetírás atyja, Leopold Ranke alapított. Noha a történeti kutatás módszertanára igen nagy hatással volt, Ranke megjelenése ellenére az európai öntudat igazi forradalma még váratott magára: a német történészek bizony továbbra is fontos szereplői a politikának, pontosabban a német nemzetépítés programjának a támogatói. Ez a program pedig, tudjuk, a 20. században milyen tragikus népirtásba torkollott. Az a váltás ugyanis, amelynek eredményeképp az udvari történetíró felváltja a nemzet történetét író történész, nem oldja meg az általunk emlegetett problémát, nem ad kulcsot ahhoz, hogy a múlttól szóló narratívát hogy lehet úgy megírni, hogy ne vezessen az elkerülhetetlenül több torzításhoz, és ez persze nem csak német probléma. A Herbert Butterfield által elemzett Whig historiográfia hasonló vonásokat mutat a brit történetírás tradíciójában: háttérbe szorítja a briteknek a globális szinten viselt felelősségét, s persze a francia történészeknek saját nemzetük múltjára vonatkozó kutatásai sem mentesek a múlt felelevenítésével kapcsolatos szelekciótól, melyet náluk is a szégyenteli pillanatok elhallgatásával lehet leginkább jellemezni.²³³

Az uralkodó európai nemzetek történetíróinál tapasztalható farkasvakság – mely saját nemzetük bűneivel kapcsolatos – annál meglepőbb, mivel mindnyájan – ha nem is egyforma mértékben, de – osztoznak az európai dicsőségért végrehajtott bűnökért viselendő felelősségben.²³⁴

Remélhetően a historiográfia történetének e három mozzanata érzékeltetni tudja azt, hogy milyen nehézségekkel kell szembenéznie a történetírónak akkor, ha őszintén kíván beszámolni a múltról. Mert a későbbi nemzedék szemében a múlt természetesen jobb színben tűnik fel, mint ahogy eredetileg megtörtént. A történészek hajlanak rá, hogy szégyentelenül szemet hunyjanak a megbízóik múltjában található szégyenfoltok felett.

A problémát az a paradoxon okozza, hogy ha egy közösség emlékezetéből tudatosan kizárják a múlt bizonyos vonatkozásait, az közvetett módon fog visszaköszönni. Mint láttuk, az európai történeti narratívák, akár antik, akár

²³³ Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, New York, Norton, 1931. Butterfieldet, mint a modern történettudomány meghatározó historiográfusát az úgynevezett cambridge-i eszmetörténeti iskola tagjai fedezték fel újra, s különösen Quentin Skinner érdeklődött iránta.

²³⁴ Európa nehéz történelmi örökségéről átfogóan lásd: Norman Davies, *Europe: A History*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

keresztény, akár pedig nemzeti történeti változatokban, inkább eltakarják a tényleges történéseket, mint megmutatnák azokat. Ezért a történetkritika új irányzatai a hagyományos módszertanok kritikai megközelítését támogatják. Vannak köztük olyan filozófiai irányzatok, mint Paul Ricoeur elmélete, aki a második világháborúban okozott traumák gyógyítására javasol alkalmazni egy fenomenológiai módszert, valamint olyan történészi önkritikus gesztusok, mint amilyen az úgynevezett történészvita (*Historikerstreit*) Németországban az 1980-as években.²³⁵ Ez a vita a német múlt releváns értelmezéseiről a hitleri Németország fénytörésében vetette fel az emlékezetpolitika fogalmát: ennek sugallata az, hogy egy politikai közösségen belül annak meghatározása, hogy mire kell/lehet/lenne szükséges emlékezni, maga sem kevesebb, mint élni a hatalommal. Másrészt ugyanez a vita sugallja azt a konklúziót, hogy ha egy közösség tagjai képesek megegyezni a múltértelmezés alappilléreiben, az reményt ad arra nézve is, hogy épp ezen aktus révén képesek lesznek egy jobb jövő felé vezető döntések megbeszélésére is. Vagyis az Európa múltjára vonatkozó történeti narratíváktól csak akkor remélhető, hogy realizisztikus jelenértelmezéshez vezetnek, ha megjelenik bennük az Európa bűneivel való szembenézés motívuma, különös tekintettel a 20. századi bűnökre, melyeknek eredményeképp Európa globális tekintélye soha nem látott mélységbe zuhant.

A KÖZELMŰLT: A 20. SZÁZADI EURÓPA

A német történészvita rávilágított azokra a nehézségekre, amelyekkel annak kell szembenéznie, aki értelmezni szeretné az európai múltat, vagyis az európai nemzetek múltját. Az sem véletlen persze, hogy e vita épp Németországban zajlott le, s témája az volt, hogyan is lehet szembenézni a 20. századi európai és globális történelem legsokkolóbb pillanatával: a holokauszttal. Ehhez képest a vita olyanfajta folytatása 1989 után, amelynek a tétje az volt, hogy vajon a holokauszt egyedi jelenség-e, vagy történetileg helyesebb egy olyan megoldás, amely – például Hannah Arendtnél – a 20. századi totalitarizmusok keretei között látja értelmezhetőnek, célt tévesztettnek és közvetlenül politikailag motiváltnak tűnik. Ez utóbbi vita azért siklott téves vágányra, mert nem vette figyelembe, hogy a holokauszt relevanciájának kérdését nem fenyegeti egy ilyen újrakontextualizálás. Elvégre egy felfoghatatlan emberi bűn értelmezésére törekszünk, s e tekintetben segítségünkre lehet a totalitárius rendszerek általánosabb elemzése, beleértve az orosz, kínai, koreai és más egyéb, szélsőséges bal vagy jobboldali totalitárius

²³⁵ A témáról részletesen: Małgorzata Pakier – Bo Strath, *A European Memory?: Contested Histories and Politics of Remembrance*, New York, Berghahn Books, 2010. A német vitáról részletesen: Pócza Kálmán, *Emlékezetpolitika: Múltfeldolgozás és történelemtudomány Németországban 1945 után*, Budapest, Attraktor Kiadó, 2011.

rezsimek működését, amelyből ezek hasonlóságai és különbségei is kiderülhetnek, s kimunkálhatóvá válik egy történeti nyelv, amely az embertelenségekre vonatkozó, politikailag és társadalmilag is hallatlanul érzékeny témát érintő narratívákban használható.

Noha a totalitárius állam fogalmát eleinte pozitív értelemben használták a fasiszta Itáliában, hamarosan különösen erős kritikai fogalommá vált, és mindazon modern vagy posztmodern rendszerekre alkalmazható, amelyek megpróbálják polgáraik életének minden aspektusát zsarnoki ellenőrzésük alá vonni, a politikai vonatkozásokon innen és túl is. A totalitárius múlt feltárására vonatkozó narratívák megkonstruálása során olyan klasszikus művek nyújtanak támpontot, mint Friedrich Hayek *Út a szolgasághoz* (1944) és Hannah Arendt *A totalitarizmus gyökerei* (1951) című, széles történeti panorámát bemutató műve.

A heves és politikailag erősen motivált német vita pozitív végkicsengése azt igazolja, hogy akár a politikailag, morálisan és személyes vonatkozásokkal is terhelt történeti témákban is lehetséges az értelmes dialógus, beleértve a vitázók identitásával összefüggő kérdéseket is. Ám még a német vita pozitív végeredménye sem jelenti a közös múltra vonatkozó, hosszú távon is működőképességet garantáló kompromisszumok kimunkálását. A vita ugyanis újból fellángolt a vasfüggöny 1990-es lehullását követően, amikor egy politikai értelemben régi-új Európa megszületett. Eleinte a német példára hivatkoztak azon Közép- és Kelet-Európa történeti önismeretével kapcsolatban is, melyet mai ismereteink szerint egy globális politikai alku szabadított fel, amit viszont a szovjet-orosz politika belső mozgásai, a *peresztrojka* és a *glasznozty* tett lehetővé. A vasfüggöny lehullása utáni posztkommunista időszakban is megmaradt ugyanis Európában az az éles megosztottság, amely a kontinens intellektuális és politikai elitjét tagolja, s ezért a vita félrecsúszott. A véleményformálók egy része ezekben az újonnan felszabadult országokban amellet érvel, hogy Európában közös emlékezetpolitikára lenne szükség, arra biztatva az EU nyilvánosságát és különböző szerveit is, hogy kellő figyelmet fordítsanak a különböző természetű, különböző időszakokban, más-más népek által elszenvedett traumákra; a zsidóság egy része, beleértve a túlélőket és azok családait is, valamint a velük szolidáris intellektuális és politikai elitek úgy érvelnek, hogy bármilyen összehasonlítás a különböző traumák között a holokauszt által okozott „károk egyfajta jóváírását” (*Schadensabwicklung*) eredményezné, ahogy ezt Habermas megfogalmazta.²³⁶

Ennek a leginkább politikailag motivált, részben identitáskérdésként kezelt vitának az elmérgesedése a 20. századi múltra vonatkozó európai történeti rekonstrukciókat is mélyen megosztotta, amit a (Václav Havel által elindított, és az egykori német ellenzéki politikus, a ma szövetségi elnöki címet betöltő

²³⁶ Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung: Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung*, Die Zeit, 1986/29. <http://www.zeit.de/1986/29/eine-art-schadensabwicklung> (2014. július 22.)

Joachim Gauck által is támogatott) 2008-as Prágai Nyilatkozatra adott válasz, a 2012-es 70 éves Nyilatkozat is kifejez, melyet az Európai Parlamentbe delegált európai képviselők kezdeményeztek. E megosztottság pedig hű képet nyújt arról a zavart identitásról, amely a mai Európát jellemzi, hisz olyan kérdéstről folyik a vita, amelyet a Nobel-díjas, zsidó származású Holokauszt-túlélő Kertész Imre által javasolt irányban egyszerűen meg lehetne oldani. Az író mind a náci, mind a kommunista totalitárius rendszert átélte, így közvetlen személyes tapasztalatai alapján állította, hogy a két elnyomó rendszer között szembeötlő hasonlóságok voltak, és szerinte a múlttal igen csúf visszaélést követnek el egyesek, amikor politikai előnyszerzésre próbálják használni mások korábbi szenvedését.²³⁷

ÖSSZEFOGLALÁS:

EURÓPA MINT KÖZÖSEN MEGVALÓSÍTANDÓ VÁLLALKOZÁS

Noha Velencét, mely Európának és az európai identitásnak emblematikus városa, nem a rómaiak alapították, a városnak hosszú, dicsőséges és zavaros múltja volt már abban a korszakban, amikor Tiziano festménye született. Virágzó kulturális központ a festő korában, Shakespeare *Othellójának* (és *Velencei kalmárjának*) városa. De alig 200 évvel később, Canaletto és Casanova korában, az erkölcsi-gazdasági-kulturális hanyatlás fővárosa. A 20. századra már árnyékváros, Thomas Mann *Halál Velencében*-jének helyszíne.

Ha Tiziano képével indítottuk gondolatmenetünket, fejezzük be Velence példájával. Ha a város számos európai és Európán kívüli kultúra találkozóhelye volt, kalandos történetének hosszú évszázadai alatt sikeresen őrizte meg európai identitását. Mai helyzetét és jövőbeni kilátását is ezen identitás felvállalása és megőrzése jelenti – szemben olyan kihívásokkal, mint amilyen a bevándorlás, a globális gazdasági verseny, vagy a klímaváltozás fenyegetése. A klímaváltozás fogalma azonban nem csak ökológiai természeti jelenségként értelmezhető – jelenti a történelmi, pénzügyi-gazdasági és társadalmi változásokat is, amelyekhez úgy kell megtanulnia idomulni, hogy közben identitását mégis megőrizhesse.

²³⁷ Kertész Imre, *A Holocaust mint kultúra (Három előadás)*, Századvég, Budapest, 1993. Fontos még a Zeit-interjú: Iris Radisch, „*Ich war ein Holocaust-Clown*”, Die Zeit, 2013/38, 21. Szeptember 2013, <http://www.zeit.de/2013/38/imre-kerteszbilanz> (2014. július 22.) Magyarul: *A teljes Kertész-interjú: 'Holokauszt-bohóc voltam'*, nol.hu, http://nol.hu/kultura/a_teljes_kerteszbilanz_holokauszt-bohoc_voltam_-1412999 (2014. július 22.) Kertész azt nyilatkozta ebben a kései interjúban: „A holokausztot sosem német-zsidó háborúnak láttam, hanem egy totalitárius rendszer módszerének.” Illetve: „Csak arra törekedtem, hogy megtaláljam a nyelvet a totalitarizmus leírására. Egy olyan nyelvet, ami ki tudja fejezni, hogyan darálja be az embert egy gépezet és változtatja meg olyan mértékben, hogy aztán már saját magát és az életét sem ismeri fel.”

Jól tudunk azokról a közös európai és globális kísérletekről, amelyek Velence megmentésére vonatkoznak, beleértve az UNESCO döntését, hogy felvegye a Világörökség listájára a várost. Velence jövője azonban mindennek ellenére nyitott kérdés, mely lakóinak és Olaszország és Európa döntéshozóinak kreativitásától és kreatív hagyományértelmezésétől is függ. Arra van szükség ugyanis, hogy azt a gazdasági és kulturális virágkört, melyet a reneszánsz jelentett Itáliában, megpróbálják újrat teremteni, ami nyilván csak a helyi adottságok figyelembevételével, ugyanakkor a globális kihívásokra adott megfelelő válaszok révén érhető el.

Velence egykori virágkora, mai árnyékléte, és nyitott jövője jól mutatja az európai identitás múltját, jelenét és jövőjét is. E kontinens szebb jövője nem egy központi akarat ideális döntésének eredményeként érhető el, hanem sokféle nemzet, nemzetiség egymással összefüggő, de egymástól sok tekintetben eltérő projektjének összehangolása révén. Csak az egyének és kisközösségek megélt és vállalt identitásán keresztül vezethet az út egy újfajta közös(ségi) identitás felé, mely nem mossa el az alapvető identításokat, hanem kiegészíti azokat. Velence Veneto régióin belül értelmezendő, mely Olaszország része, mely viszont a mediterrán kultúra egyik fontos építőköve, s mint ilyen része Európának is. Az identítások ilyenfajta rétegzettsége teszi Európa gazdagságát. A válságban lévő öreg kontinens nem múltját megtagadva, hanem azt újragondolva és újra elmesélve válhat a jövő kontinensévé is. Emlékezet és képzelet együttműködésére van ehhez szükség, a művészetek és a humán tudományok aktivitására: Európa megmentése Tiziano kulturális öröksége nélkül biztosan megvalósíthatatlan.

VAN-E MAGYARORSZÁGON EMLÉKEZETKÖZÖSSÉG?

2013-as körkérdésében azt kérdezte felkért szerzőitől a *Szombat* című, magát zsidó kulturális és politikai orgánumnaként meghatározó lap szerkesztőse, hogy „*Van-e, vagy nincs Magyarországon emlékezetközösség?*”. A lap szerint „*a magyar társadalmi emlékezet, és a magyarországi zsidó emlékezet eltérően őrzi a 20. századi Magyarország élménycsomópontjait, miközben sokan tartozhatnak a két halmaz közös részhalmazához*”.²³⁹ Mivel a kezdeményezést a 20. századi magyarországi és magyar történelmi múlt átbeszélésére igencsak fontosnak tartottam – különös tekintettel a kibeszéletlen traumákra –, szívesen foglaltam össze gondolataimat a kérdésről akkor egy publicisztika keretei között. Az alábbiakban az ott elmondottakat próbálom egy kicsit szélesebb perspektívában továbbgondolni. Mint már akkor is megjegyeztem, mivel e kérdéseket a kommunizmus idején a szőnyeg alá söpörte az állampárt vezetése, a rendszerváltás óta pedig rettenetesen átpolitizálták a politikai pártok, ebben a témakörben nyilván sok és sokféle érzékenységre számíthat az, aki állást foglal. Mégis vállalkozom a feladatra, mert már azt is fontos eredménynek találom, hogy a *Szombat* műhelyében egyáltalán beszélgetést kezdeményeztek a dologról. Az alábbiakat egy ilyen elmaradt beszélgetésbe való bekapcsolódásnak tekintem. A válasz ezen változata azonban természetesen kapcsolódik a kötet fő témájához is, vagyis ahhoz, hogy milyen szerepük lehet a bölcsészettudományoknak a társadalom életében. Legfőbb állításom nyilván az, hogy a bölcsészet- és társadalomtudományoknak igencsak fontos felelősségük van a nemzeti múlt értelmezésével kapcsolatos diskurzusok életben tartásában és működtetésében. A politika ugyanis mindenfajta skrupulus nélkül sajátítja ki a múltat saját céljai érdekében, a széles nyilvánosság pedig könnyen felejt. Ezért a (persze nem partizán, de nyilván nem is „semleges, elfogulatlan, objektív”) szakmai nyilvánosságnak, vagyis a humanioráknak is felelősségük, hogy éberen őrkdjenek a politikai közösség minimálisan megőrzendő értékei felett, és reagáljanak az újabb felvetésekre, előkerülő tényekre, vagy azokra a

²³⁸ Rövidebb változata megjelent a *Szombat* című lapban. Horkay Hörcher Ferenc, Magyarország: emlékezetközösség, *Szombat*, 2013.02.20. Internetes elérhetősége: <http://www.szombat.org/tortenelem/horkay-horcher-ferenc-magyarorszag-emlekezetkozosseg> (2014. július 23.)

²³⁹ *Uo.*

társadalmi-politikai helyzetekre, melyek a múlttal kapcsolatos állásfoglalást kényes helyzetekben is kiprovokálják.

A POLITIKAI KÖZÖSSÉG: EMLÉKEZETKÖZÖSSÉG

A kérdés tárgyalása során e dolgozat kiindulópontja politikai filozófiai eredetű, és nem tisztán deskriptív, hanem bizonyos értelemben normatív állítás is. Amíg Magyarország hagyományos értelemben vett nemzetállam, addig csak egy magyar politikai közösség van. Azok, akik őshonosként, vagy legalább elég ideje itt élnek, hogy közös emlékeik legyenek a többi itt élővel, részesei ennek a közösségnek, a magyar történelmi múltnak. Úgy gondolom ugyanis, hogy akik magyar állampolgárként vagy huzamosabb ideig itt lakóként átérték a huszadik századot, vagy annak egy bizonyos szakaszát, azokat sokkal több dolog köti össze, mint ami elválasztja. A huszadik században többször visszatérő hétköznapi elnyomás éppúgy érinti őket (elnyomóként vagy elnyomottként), mint az egymásért viselt hétköznapi felelősségvállalás követelménye, vagy a több-kevesebb politikai szabadsággal való élni tudás elvárása. Bár magam is osztom a *Szombat* szerkesztőségének azon meglátását, hogy bizonyos kérdéseket más-más fénytörésben éltek át más-más csoportok a társadalmon (politikai közösségen) belül, meggyőződésem szerint több dolog köt össze bennünket is, mint amennyi elválaszt.

Itt azt a filozófiai belátást kell tudatosítani és észrevenni, hogy nem csak azok osztoznak egy történelmi tapasztalaton, akik egy oldalon, egy csoportba tartozva éltek meg az adott eseményeket, hanem attól függetlenül, hogy a barikádon innen vagy túl voltak is, a résztvevőket összeköti egyfajta sorsközösség, hisz ugyanazt éltek át, még ha másként is éltek meg, dolgozták fel azokat. A dolgot a filozófiatörténet felől az úr-szolga viszony emlékezetes hegeli fenomenológiai leírása felől közelíthetjük meg.²⁴⁰ Ennek lényege a kölcsönös kiszolgáltatottság belátása: nem csak a szolga kiszolgáltatottja urának, hanem fordítva legalább annyira igaz a kiszolgáltatottság: az úrnak szüksége van arra, hogy szolgálja urának ismerje el – ebben az értelemben pedig az úr is kiszolgáltatottja szolgálójának. Tehát csak látszatra egy irányú a viszony: az úr parancsol, a szolga engedelmeskedik, de valójában kölcsönös függésben vannak egymástól, tehát a viszonyuk inkább dialogikusnak tekintendő. Ha radikalizálni akarjuk a tételt, azt is mondhatjuk, minél inkább uralkodik az úr a szolga felett, annál inkább kiszolgáltatottá válik.

Ha most ezt a metaforát átfordítjuk a mi témánkra, akkor azt mondhatjuk, hogy bármily jelentős különbség van is egy-egy történelmi helyzet megtapasztalásában két csoport között – legyen bár az egyik az elnyomó, másik az elnyomott,

²⁴⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai, 1979, 104–107.

mondjuk egy totalitárius rezsimben – a másképp, de közösen átélt esemény, helyzet, történet összeköti őket. Nem csak abban az értelemben, hogy az elnyomott tapasztalatának szerves része lesz az elnyomó, és fordítva, az elnyomóéknak is az elnyomott. Hanem abban az értelemben is, hogy ugyanazon történelem/történet részesei, így egymás nélkül saját történetük is másként alakult volna – kötve vannak egymáshoz.

Továbbá: a morális ítélőképességünk számára egyértelmű feladat eldönteni, hogy ki miként tud elszámolni a történelem ítélőszéke előtt, tapasztalati horizontunk számára fontosabb a köztünk lévő hasonlóság – mindnyájan ugyanazon történet szereplői vagyunk –, mint a különbség, hogy egyikünk bűnősként, másikunk viszont áldozatként vett részt a történetben.

E belátáshoz az identitás huszadik századi elméletei vezetnek el. A gondolat már Meadnál is előkerül, ám talán legkifejtettebb formájában Levinasnál és Ricoeurnál találjuk meg. Mindketten a huszadik századi totalitárius rendszerek tapasztalatainak feldolgozása során jutottak el ahhoz a radikálisnak nevezhető tézishez, hogy az én per definitionem végletesen és végzetesen ki van szolgáltatva a „másik”-nak. Kettejük egymással is beszélgető-vitatkozó, mégis közösnek tekinthető alapállását az a felismerés indítja el, hogy az én nem képes magát a másik nélkül felismerni/megkonstruálni. Ricoeurnál két feltétele van ennek az etikai jelentőségű másikra hagyatkozásnak: 1.) az, hogy a személyiséget kétféle módon írhatjuk le; az egyik leírás lényege, hogy az én magja mindig, minden körülmények között önazonos marad (*idem*), míg a másik végtelenül nyitott a másikkal való találkozássra (*ipse*);²⁴¹ továbbá 2.) az, hogy a személyiség azonossága egyik esetben sem nélkülözi a történetiséget: identitásunk létmódja az időbe vetettség, azonosságunkat az idő folyamatosan ostromolja, azonosságát élettörténetünk egyes fejezetei másként és másként őrzik meg.²⁴² A kétféle énforma közül azonban Ricoeurnál mégiscsak a maradandó a meghatározó, bár az *ipse* révén folyamatos dialógusba kerül a külvilággal, mely újrarajzolja kontúrjait. Amíg Ricoeur még csak felpuhítja a karteziánus énfogalmat, Levinas talán már el is mossa azt, amikor azt állítja, a felénk fordul másik, vagyis az arc az, ami egyáltalán magunkra ébreszt bennünket, tehát az énnak a másikkal való dialógusában genealógiáját tekintve nincs primátusa. A zsidó misztikából is táplálkozó radikális gondolkodó a másikkal való végletes kitettségünkre kívánja felhívni

²⁴¹ E két felfogás a szerző történetében két hagyománnyal való polémiaként jelenik meg: „az önmagát állító szubjektum karteziánus hagyományával (*Le Cogito se pose*, 15–22.), illetve a szétesett szubjektum nietzschei posztulátumával (*Le Cogito brisé*, 22–27.) kíván vitázni szerzőnk”. Keszeg Anna, *Soi-même comme un autre: Paul Ricoeur kései hermeneutikája*, Erdélyi Múzeum, 2004/66. kötet, 3–4. füzet, 93. Internetes elérhetősége: <http://epa.oszk.hu/00900/00979/00305/pdf/005.pdf> (2014. június 30.)

²⁴² Paul Ricoeur, *A narratív azonosság*, ford. Seregi Tamás = *Narratívák 5: Narratív pszichológia*, szerk. László János – Thomka Beáta, Budapest, Kijarat Kiadó, 2001, 15–25.

a figyelmet ezzel a bátor én-képpel. Ricoeurrel folytatott vitája az én és a másik interperszonális vitájának izgalmas és árnyalt áttekintését adja.²⁴³

Bár az ilyen vázlatos összefoglalás erősen torzítja a szerzők eredeti mondanóját, számunkra ez a hivatkozás is elegendőnek tűnik annak igazolására, hogy a politikai közösségek múlthoz való viszonyában való osztozás szempontjából nem az a meghatározó, hogy vajon egy nézőpontból láttak-e rá az eseményre, hanem az a fajta találkozás, amely az eseménytörténetben való (kénytelen) osztozásból fakad, s amelyet ezért talán nem túlzás – persze kissé patetikusan – sorsközösségként megnevezni. A sorsközösség tehát egy politikai közösség tagjainak a múltjukhoz való viszonyuk alapját jelentő eseménysorban, helyzetben való közös részvétel, függetlenül e részvétel morális megítélhetőségétől, és ezen ítélet azonosságától vagy különbözőségétől. Így elnyomó és áldozata, az egyenlők és a különbözőek is egyaránt részeseinek tekinthetők azon történetnek, mellyel magát a közösséget tudjuk meghatározni, mégpedig a lehető legspecifikusabban.

MAGYARORSZÁG: TRAUMATIZÁLT KÖZÖSSÉG

A következő alaptézisem, hogy a huszadik századi történelem Magyarország számára csakugyan tragikus volt. Trianon, zsidóüldözés, holokauszt, német és orosz megszállás, 1956. Csupa negatív tapasztalat, talán csak a rendszerváltás (1989–1990) tekinthető hasonló léptékű pozitív fordulatnak. E traumák, sebek és sérülések – az alkalmazott orvosi, pszichológiai vagy sebészeti kifejezéseknek metaforikus jelentést tulajdonítok, persze, elnézést kérve érte, ha az orvostudomány szóhasználata szempontjából pontatlannak tűnnek – mértéke és elszenvetőinek identitása nem feltétlenül egyezik meg, így maguk az elszenvedett károk legtöbb esetben egymással nem is összehasonlíthatóak. Ha egyetlen narratív keretben egymás mellé helyezük őket – márpedig ha minden csoport tagja a közösségnek, akkor veszteségeik is összeadódnak, mindegyik fontos a közösség egésze számára –, be kell látnunk, hogy a magyar társadalom csakugyan traumatizált, vagyis sérülései által oly mértékben meghatározott, hogy az már cselekvési szabadságát, vagyis jelenét és jövőjét is befolyásolja. Ezt már megállapította Bibó István is – például a zsákutcás magyar történelemről, a kisállamok nyomorúságáról szóló írásában, vagy legkifejtettebben, a zsidókérdésről szólva. De az ő írásai nyomán sem indult tényleges és érdemi vita e történelmi korszak áttekintő értelmezéséről, és az azóta eltelt időszak sem bizonyult sokkal sikeresebbnek, így a kigyógyulás esélye sem növekedett. Tehát minden történelmi kérdéssel, a közelmúlt minden részletkérdésével szembesülve számítanunk kell a történelmi sebek újabb felszakadására, és akár a történelmi bűnök láttán kialakuló, akár a politikai elfogultságok

²⁴³ Kettejük vitájáról beszámol: Keszeg, *i.m.*

okozta farkasvakságra, nézőpont-torzulásra. Azoktól, akik maguk személyesen ilyen eseményeken estek át, nem lehet elvárni a tisztánlátást, valamifajta kívülálló objektivitást, történelmi felülemelkedettséget, megfontolt beszélgetést a témáról. Sőt, közvetlen utódaikat (gyermkeiket és unokáikat) is személyesen érinti a dolog. De ahogy távolodunk az időben, tűnnek el közülünk e generáció tagjai, úgy válik egyre sürgetőbbé és egyre realiztikusabbá egy történetileg megalapozható vita, s a közös emlékezet (vagyis a politikai közösség) számára eligazítást nyújtó szellemi póznák leverése. Másfelől persze annál reménytelenebbé is válik a történetek pontos rekonstruálása, hisz egyre kevesebb szemtanú él ma már, s ezzel a közvetlen tapasztalatok rögzítésének esélye is egyre halványodik.

A tragikus történetek (a hagyomány tragédiának nevezi ezt a történettípust) elmesélésének Arisztotelész óta megvannak a szabályai. Ezeknek jó része valószínűleg érvényes a közösen átélt tragédiák elmesélésére is, amelyet viszont egyáltalán nem szükségszerűen egyféleképp élnek meg annak szereplői, mert szélsőséges esetben akár egymással szembenállóként, noha egy közösség, tehát egy történet tagjaként is élhetik meg azt. Arisztotelész arra is utalt, hogy a lehetőség szerint csakugyan a megtörtént tényeket rekonstruáló történész feladata más, mint a közösség politikatörténetének legfontosabb epizódjait feldolgozó, a feldolgozás révén művészi hatást kiváltani szándékozó drámának. Míg a történész a partikuláris események szintjén marad, a drámaíró számára az általánosítás lehetősége is adott: „Ezért filozofikusabb és mélyebb a költészet a történetírásnál; mert a költészet inkább az általánosot, a történelem pedig az egyedi eseteket mondja el.”²⁴⁴ Ha ezt a felosztást próbáljuk rávetíteni a 20. századi történetével tisztába jönni igyekvő magyar politikai közösség esetére, amely viszont belső megosztottságai által egymástól eltérő emlékekkel bíró részközösségekre hullik szét (ilyen megosztottságot jelent a *Szombat* szerkesztői szerint a zsidó-magyar szembenállás, a holokauszt történelmi tényei miatt), akkor azt mondhatjuk, hogy egy olyan elbeszélés felé kellene törekedni, amely képes helyt adni nemcsak az igazolható történelmi tényeknek, hanem az eltérő benyomásoknak is, annak érdekében, hogy végül egy nagy-elbeszélés is megszülessen, mint a fenti értelemben véve közös történelmi múlttal kapcsolatos közösen vállalt elszámolás.

Egy ilyen nagy-elbeszélés felé vezető úton az egyik legfontosabb mérföldkő a szenvedélyekkel való gondos és visszafogott bánásmód. A tragédia esztétikai hatásmechanizmusát elemző Arisztotelész a katarzis fogalmával próbálja megragadni az érzelmek ökonómiáját az antik tragédiában. Nevezetes elmélete szerint a nézők a színpadon zajló, illetve ott felemlegetett, de a színpadon meg nem mutatott szörnyűséges cselekedetek és történések által mesterségesen (vagyis művészien) kiváltott félelem és részvét érzése által valójában meg tudnak szabadulni az ilyen

²⁴⁴ Arisztotelész, *Poétika* ford. Sarkady János, IX. rész. Internetes elérhetősége: <http://mek.oszk.hu/00300/00315/00315.htm> (2014. június 30.)

jellegű ténylegesen meglévő érzelmeiktől.²⁴⁵ Az arisztotelészi koncepció lényege a mi szempontunkból valamifajta társadalomlélektani beavatkozás, amelynek a segítségével a felhalmozódott feszültségek, sérelmek és szenvedések, félelmek és szorongások a műalkotás befogadási folyamata révén kezelhetővé, megszelídíthetővé válnak. Nem véletlenül volt kötelező az athéni polgárok számára a drámai előadások látogatása. A közösen átélt művészi élmény segített a traumák feldolgozásában, valamifajta közös megtisztulás folyamatának generálásában.

Ez a helyzet persze nem egyezik meg minden releváns szempontból az általunk tárgyalt történelmi körülményekkel. A magyar politikai közösség belső megosztottsága valószínűleg nagyobb, mint ami az athéni polgárok között valaha elképzelhetővé válhatott volna. A részérdekek artikulálására ugyanis nem engedett ennyi teret a közös érdeknek való alárendelődés követelménye. Ettől még tanulságos lehet a mi számunkra is az a hatásmechanizmus, amelynek lényege, hogy egyfajta katartikus, felszabadító élmény segíthet hozzá az ilyen terhektől való megszabaduláshoz, vagy legalább ezen terhek könnyítéséhez.

MAGYARORSZÁG: BŰNÖS ÉS ÁLDOZAT

Ha már az antik athéni tragédia és a kortárs magyarországi múltértelmezés közötti hasonlóságokról és különbségekről szó esett, akkor érdemes egy kicsit részletesebben is foglalkoznunk azzal a kérdéssel, hogy vajon mennyiben lehet szignifikáns, hogy a mi esetünkben a bukásra ítélt tragikus hős nemcsak felelős a vele szemben bekövetkezőkért, hanem maga is bűnös.

Annak kimondásában, hogy a magyar(országi) politikai közösséget magát is felelősség terheli ezért a tragikus sorsért, ma már nagyjából egyetértenek a politikai választóvonal két oldalán álló táborok tagjai. Tehát abban, hogy nem pusztán kívülről ránk szabadított végzet következménye volt ez, idegen istenek, és tőlünk távol fekvő nagyhatalmak döntése. Hanem mindnyájunknak van felelőssége e történetben.

Ilyen értelemben kimondottan tanulságos a most épülő emlékmű körül kialakult vita, maga is árulkodó. Elsősorban az igencsak élénk politikai agitáció utal erre, hogy amikor a kormányzat a magyarság egészét áldozati szerepben kívánja bemutatni, akkor bizony igencsak elfeledkezik arról az egyszerű tényről, hogy a magyarság (vagy képviselői) maguk is felelősek a tragikus döntésekért. Márpedig az ilyen típusú felelősségvállalás nélkül az emlékmű üzenete nem egyszerűen csonka, hanem torzult is, és nyilvánvalóan nem tudja betölteni azt a békítő szerepet, amelyre egyébként szánták: jelesül azt elérni, hogy az egymással ellentétes oldalon

²⁴⁵ „A tragédia (...) a szereplők cselekedeteivel, nem pedig elbeszélés útján, a részvét és a félelem felkeltése által éri el az ilyenfajta szenvedélyektől való megszabadulást.” (*Poétika*, VI. rész)

harcolt felek és leszármazottaik megtalálják azt a metatörténetet, amelybe a saját történetük nagyobb nehézségek nélkül beleilleszhető lenne.

Egy ilyen nagy-elbeszélés felé vezető úton az első lépés annak belátása és kimondása lehet, hogy egy politikai közösség, s persze minden egyes tagja igenis felel a saját egyéni sorsáért és a közösség boldogulásáért is – például azzal, hogy kiket választ vezetőül, vagy kiket tűr el a nyakán zsarnokoskodni. Igaz, a magyar(országi) polgárok többször is kinyilvánították akaratukat az európai közösségbe való visszatérésre – egyrészt 1956-ban, másrészt a rendszerváltáskor. Az is tény viszont, hogy a második világháború idején az önsorsrontásban tevékenyen is részt vettek a polgárok, aminek talán legfelfoghatatlanabb példája a zsidó honfitársak tömeges népiirtásában való tevékeny állami részvétel, a magyar hatóságok közreműködése magyar állampolgárok haláltáborba küldésére irányuló emberiségellenes cselekményben. S nem feledhető a fentebb már említett babitsi intés sem ezzel kapcsolatban. Ugyancsak a bűnös közös múlt része, s józan ésszel nehezen értelmezhető utólag: hogy 1956 után a nép nagy tömegei vonultak fel Kádár rendszerét legitimálva május elsején, miközben a forradalmárok börtönben szenvedtek, vagy épp kivégzésükre várakoztak.

Fájó emlékek ezek, melyek a magyar polgárság és az állami vezetés lelkén száradnak. A múlttal valamilyen módon mindennek ellenére meg kellene békélnünk. Hiszen az európai népek egy része szintén elkövetett mai szemmel elfogadhatatlan tetteket, vagy hagyta azokat megtörténni, esetleg tevékenyen közre is működött, ezért valószínűleg mindenütt vannak érzékeny pontok a múltban. Csak akkor tud egy politikai közösség egészségesen jövőt építeni, ha a múlt fájó terhét lerakja a válláról, ami nem jelenti azt, hogy el kellene feledkezni a nemzet történelmi tragédiáiról. Épp ellenkezőleg: a nemzeti megbékélés feltétele egy olyan érzékeny történelmi diskurzus kialakítása, amely a valóban fennálló tapasztalati horizontok közelítésére, vagy legalábbis kommunikálhatóvá tételére tesz kísérletet, a beleérző (empatikus) vitakultúra önmérsékleten alapuló elcsatítása révén. Ennek további feltétele az, hogy egymás identitását és személyes méltóságát ne vonják kétségbe a felek, s hogy képes legyen mindenki a saját referenciacsoportja önkritikájára is.

VAN-E KÖZÖS TÖRTÉNETÜNK?

A civil társadalom, az érintett szakmák és az általános értelmiségi közbeszéd illetően alakulása mellett szerintem megkerülhetetlen cél lenne valamilyen politikai kiegyezés is. Amelynek alapja egy közös minimum kimunkálása, vagyis egy olyan „történet” közös megalkotása, amelyet – politikai meggyőződésétől függetlenül – a politikai közösség minden tagja el tud fogadni.

E cél elérése érdekében elkerülhetetlennek látszik a széles nyilvánosság előtt lefolytatandó történész-szakmai viták után a politikai elit szembenézése is a közösség történeti sorsfordulóival. A *Szombat* szerkesztőségének történelmi példatárára is utalva, egyszerűen végig kellene tekinteni azokat az eseményeket, melyeknek eltérő értelmezéseivel kapcsolatban azt kellene elérni, hogy legalább a mindenkori parlamenti politikai erők ne egymást kizáró történetekként olvassák egymás értelmezését, hanem egy nagy történet részeivé válhassanak az egyes oldalak által vallottak. Ehhez nyilván arra van szükség, hogy az adott kérdések kapcsán kijelöljék a történeti igazolhatóság által legitimált, és a mindenkori alkotmányos értékekkel összhangban álló elfogadható értelmezések körét.

A feldolgozásra váró történeti események és helyzetek legalább a következők lennének – nyilván ez a lista nem törekszik a kizárólagosságra, vagyis tisztán csak ajánlatnak tekinthető:

1919: vörösteror és fehérterror

1920: Trianon és *numerus clausus*

1940: Erdély visszacsatolása és az 1938–41-es zsidótörvények

1944–45: deportálás, nyilasteror, orosz megszállás

1947–48: erőszakos kommunista hatalomátvétel, majd az ötvenes évek kommunista terrorja

1956: forradalom és elsősorban vidéken antiszemita atrocitások

1989–90: a rendszerváltás értelmezése, a globális politikai erőter átalakulásával

Ahhoz, hogy egy ilyen történelmi eseménysorral kapcsolatban a szakmai után a politikai diskurzus is elindulhasson, a dialógus eszköztárát is végig kell gondolni. A legfontosabb feltételnek az látszik, hogy politikai akarat jelenjen meg minden politikai szereplő részéről e történelmi jelentőségű kompromisszum megtalálására vonatkozólag. Hisz nyilván minden érintett oldalnak súlyos áldozatokat kell hoznia annak érdekében, hogy a végső nagy-történet mindenki számára elfogadhatóan testet öltjön. Ehhez pedig a politikai vezetők egymás iránti bizalmára van szükség: hisz csak akkor képzelhető el egy ilyen sok sebből vérző évszázaddal kapcsolatban valamifajta történelmi kiegyezés, ha a politikai vezetők képesek egymással kapcsolatban azt a vélelmet ápolni, hogy kölcsönösen érdekeltek a megegyezés kimunkálásában. Erre pedig csak a szükség, a kényszer viheti rá őket. Ameddig ugyanis a konfliktusvállalás, a másik féllel szemben alkalmazott erő politikája is biztosítja azt a politikai tőkét a vezetők számára, amellyel saját vezető szerepüket saját körükben képesek fenntartani, addig nincs elegendő iniciatíva a kétségtelenül Magyarországon sokkal kevesebb példával rendelkező politikai kiegyezésre.

Másfelől szükség van egy olyan politikai közösség-fogalomra, mely nem az azonos elveket vallók közötti kohézióra épül, hanem épp ellenkezőleg: az egymással ellentétben álló csoportokat képes egy platformra hozni, épp az – egymástól gyökeresen eltérő módon megítélt, de – azonos személyekhez, helyzetekhez,

történésekhez kapcsolódó emlékezetük közössége révén. Ezek az emlékezetek ugyan egymással perelnek, de azáltal, hogy azonos a vonatkozási pontjuk, mégis képesek lehetnek egymással közös hangot találni, és szót érteni.

A vezetők egymás iránti bizalmán alapuló, az egymással szembenálló táborok közösségét megteremtő, emlékezetközösséget feltételező eszmecserét nevezzük beleérző vitakultúrának. Csak egy ilyen inkluzív (bennfoglaló) politikai-történelmi sorsközösség-vállalás teremtheti meg annak a feltételeit, hogy a társadalom túl tudjon lendülni azon a holtpontra, ahová a rendszerváltás után 22 évvel, 2010-re jutott – ahogy azt a földcsuszamlásszerű Fidesz-győzelem, és a baloldal teljes megroppanása mérhető módon jelzi.

A KOMPROMISSZUM AKADÁLYA: A *KULTURKAMPF*

De vajon milyen realitása lehet egy ilyen egyezség feltételeit megteremtő, a civil társadalmi, majd politikai támogatásra vonatkozó felvetésnek. Természetesen a jelenlegi politikai helyzet egyáltalán nem kedvez egy efféle folyamat elindításának. Mind Magyarországon, mind Európában kulturális hidegháború zajlik. Ennek lényege a szimbolikus politikára helyezett erős hangsúly, az identitáspolitika megerősödése, és a toleranciára való hivatkozással ugyan, de az ellentétesnek tudott nézetek kiszorítására és hitelének aláásására vonatkozó igyekezet.

A kulturális hidegháború, a szimbolikus politika nagy jelentősége nem csak Magyarországra, sőt nem is csak Európára igaz. Meghatározza például az amerikai politika elmúlt 20–30 évét. A jelenségegyüttes értelmezéséhez érdemes egy kicsit elgondolkoznunk a kulturális forradalmat meghirdető 1968 jelentőségén, és a 20. századi művészet politikai agendáján.

A kérdéskör egészen a *Kulturkampf* német fogalmáig vezethető vissza, amely akkor keletkezett, amikor Bismarck a Római Katolikus Egyházzal szemben indított igen éles politikai hadjáratot. A 20. századi használata szerint e fogalom általános értékrendek ütközésének átpolitizálását jelenti, elsősorban is a rurális és a városi életmódhoz kapcsolódó szemléletek ütközését. Két fordulópontja van ennek az összeütközésnek: az első a 20-as évekhez kapcsolódik, a második a 60-as évekhez. E jelenségek összefüggését csak a 90-es években ismerte fel mind az elméleti irodalom, mind pedig az aktuálpolitika. Az elméleti irodalomra példaként James Hunter: *Culture Wars* című, ma már klasszikusnak számító művét²⁴⁶ lehet említeni, míg a téma aktuálpolitikai felhasználásának példája Pat Buchanan nevezetes „kultúrháború”-t hirdető beszéde, mely az 1992-es Republikánus Nemzeti Konvención hangzott el: „Egyfajta vallásháború dúl országunkban

²⁴⁶ James Davison Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, New York, Basic Books, 1992. <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=787569581285491&set=a.404934736215646.84927.100000973689811&type=1&theater>

Amerika lelkéért. Kulturális háború ez, mely legalább olyan kritikus nemzetünk jövőjében szemponyjából, mint amilyen maga a Hidegháború volt.”²⁴⁷ Nem véletlenül hasonlítja a harcos amerikai politikus a vallásháborúkhöz ezt a fajta politikai megosztottságot. Egyfelől az bennük a közös, hogy identitások ütközését feltételezik: a kulturális önazonosság legalább olyan erős identitásképző tényező, mint a vallási hovatartozás. Másfelől meg az a hasonlóság köztük, hogy ugyanolyan merevség, a dogmatizmusba hajló elfogultság jellemzi ezt a konfliktust is, mint amikor vallási kérdésekről vitáznak hívők: kultúrák közötti racionális vita nem képzelhető el, egymást meggyőzni nem lehet identitáskérdésekről.

Ha a vita mögött vagy alatt húzódó mélyebb okokat keressük, valójában a modernizmus által okozott társadalmi átalakulások, a hagyományos kötődések és kapcsolattípusok fellazulása és eltűnése okozza azt a feszültséget, amely aztán kirobbantja a vitát, mely más nagy kulturális háborúkhöz hasonlóan (gondoljunk például a régiek és a modernek vitájára a 17–18. században) hosszan elhúzódhat, s ennek megfelelően igencsak jelentős hatása lehet mind a politikai, mind a hétköznapi viselkedési minták területén. John Lukacs már korábban is utalt rá, hogy mind a húszas években, mind pedig a hatvanas években kialakult egy olyan ifjúsági és értelmiségi szubkultúra, mely a leghagyományosabb társadalmi értékeket is hajlamos volt megkérdőjelezni. Természetes, hogy Lukacs, aki egyenesen reakciónak nevezte magát, nem nézte jó szemmel a társadalom szövetét feltépő forradalmi hevületet, s igencsak élénken és nagy retorikai erővel érvelt e romboló hatások ellen. Ám a társadalom nagy többsége végül is elfogadta a forradalmi retorikát, amit nyilván erőteljesen befolyásolt, hogy az oktatásban, a kultúrában és a nyilvánosság egyéb fórumain a baloldali-haladó nézetek követői kerültek többségbe. Nem véletlen, hogy az egyetemek váltak a 68-as diáklázadások legfontosabb helyszíneivé, s hogy épp a begyöpösödöttnek és életidegennek tűnő oktatási programok és módszerek ellen emelték fel hangjukat a protestálók. Ilyen értelemben a kibontakozó forradalom maga sem volt más, mint kulturális forradalom – nem véletlenül vált kultikus alakjává Che Gevara, John Lennon vagy Sartre. Eredménye pedig egy olyan 68-as „establishment” kiépülése lett, amely teljes mértékben kézben tudta tartani az oktatásügyet, a kulturális életet, a társadalom- és humán tudományos kutatást, de a társadalmi nyilvánosságot is – például a politikai korrektség követelményén keresztül. Az ezredforduló körüli amerikai belpolitika és nyilvános beszéd ennek a kulturális háborúnak a súlyos nyomait viselte magán.

Magyarországon a *Kulturkampf* szintén a messzi múltba nyúlik vissza. Legrosszabb változatában az úgynevezett népies-urbánus vita formáját öltötte, ami

²⁴⁷ “There is a religious war going on in our country for the soul of America. It is a cultural war, as critical to the kind of nation we will one day be as was the Cold War itself.” Patrick J. Buchanan, *1992 Republican National Convention Speech*, Houston, Texas, August 17. Internetes elérhetősége: <http://web.archive.org/web/20071018035401/http://www.buchanan.org/pa-92-0817-rnc.html> (2014. június 30.)

tökéletesen hiábavaló és ráadásul rossz ízű vita is volt, amely a nyíltan zsidóellenes politikába torkollott. Társadalmi-ideológiai háttere pedig az a „keresztény kurzus”, amely nyilvánvalóan anakronisztikus elemeket tartalmazó ideológiai csomagban próbálta eladni politikai elitjét az ország népének, s erre felhasználta a trianoni sokkra válaszul születő revizionizmus teljes fegyverarzenálját, amelyben a honi kultúrát magát is fegyverként lehetett forгатni. Ebben a helyzetben nem csak a József Attila és a *Szép Szó* köré gyűlt értelmiségiek, hanem már a *Nyugat* és a teljes irodalmi élmezőny is ellenzéki helyzetbe sodródott. Pedig nyilvánvaló, hogy az Ady, Kosztolányi és Babits nevével fémjelzett nyugatos kör a teljes magyar kulturális örökség védelmezője volt, tehát nem lett volna szabad szembeállítani valamely igazibb-igazabb magyarság védelmezőivel.

A háború pusztítása és a holokauszt nyilvánvalóan tovább nehezítette annak esélyét, hogy a magyar értelmiség belső megosztottsága csökkenjen. A magyarországi zsidó népesség elleni fellépés, mely magyar állami segédlettel zajlott, soha nem vált értelmes nyilvános diskurzus részévé, különösen azért nem, mert a szovjet diktatúra árnyékában a szólásszabadságot kemény cenzúra akadályozta, s a kommunista vezetés inkább csak szólamszerűen volt náciellenes. Ráadásul az aczéli kultúrpolitika maga is szívesen épített az „Oszd meg és uralkodj!” szlogenjére. A rendszerváltás előkészítói körében is hamar előkerült ez a megosztottság, s a pártpolitika is sok tekintetben ezt képezte le. Nem csoda, hogy 2010-re a rendszerváltás közös ideológiai alapjai szinte teljes egészében felszívódtak.

MÉG NÉHÁNY APRÓSÁG

Milyen további feltételei vannak valamifajta nemzeti kompromisszum eszmei kimunkálásának? Valószínűleg minden számottevő politikai és társadalmi erőnek el kellene fogadni a következő tennivalókat:

- a kommunizmusért jogilag felelőssé tehető szereplők jogállami formák közti felelősségre vonását,
- vagy legalább politikai felelősségük nyilvános kimondását,
- a posztkommunista (például intézményes-infrastrukturális) örökség minden formájának közös lezárását,
- az antiszemitizmus és minden kisebbséggel kapcsolatos diszkrimináció (beleértve a keresztényellenességet is) múltbeli és jelenlegi megnyilvánulásának közös elítélését,
- a 20. századi totalitarizmus minden formájának elítélését és relativizálásának megbélyegzését.

Tudom, mindez pillanatnyilag elérhetetlen messzeségbe vesző kívánságlista. De ki kell tűznünk a célt, ami felé szeretnénk elmozdulni, ha a közösségnek is elege

lett idő és energia, a nemzeti javak tékozló pazarlásából. Ebben az országban a népesség java része nem jól érzi magát, ezen tehát fontos lenne változtatni, s nyilvánvaló, hogy a múlt kibeszélése egy ilyen lépés lehetne. Ám csak akkor lenne ilyesminek értelme, ha a fenti lépések révén a felek közti bizalom minimális szintje megteremthető lenne.

Azt is tudjuk, hogy a mindenkori politikától ilyen kezdeményezést hiába várunk. E tekintetben az értelmiségen és a művelt polgárságon az elsődleges felelősség. Az is hozzá tartozik azonban mondandómhoz, hogy az értelmiség jó része szerintem mára diszkreditálta magát, vagyis maga is felelőssé vált a helyzet ellehetetlenedéséért. Ezért feltehetően csak egy új nemzedék tagjai tudják majd legitim, hiteles módon végrehajtani e program legalább egy részét. Főleg akkor, ha a bekapcsolódó beszélgetőpartnerek a saját politikai hátszágukkal szemben is kellő távolságtartásra törekcsenek majd, s nem riadnak vissza az identitásukat adó csoportok kritikájától, tehát az önkritikától sem. Egy ilyen, önvizsgálatra kész, a saját táborával szemben sem elfogult résztvevőkből álló eszmecsere vezetheti el a feleket, zsidókat és nem zsidókat, meghurcoltakat és elnyomottakat, bűnösöket és áldozatokat annak felismeréséhez, hogy közös jövőjük sikere csak a múltjuk nyilvános értelmezésére vonatkozó értelmes kompromisszumokon alapulhat.

Bibliography

REFERENCES TO LEGAL DECISIONS, CASES AND NORMS

- Article 1 of the 4th Amendment of the Fundamental Law of Hungary, available at http://tasz.hu/files/tasz/imce/fourth_amendment_to_the_fundamental_law_unofficial_translation_13032013.pdf
- Decision of the Constitutional Court of Hungary, 11/1992.
- Lord Millett, *Bristol and West Building Society v Mothewe*, [1996] EWCA Civ 533, [1998] Ch 1 (24 July 1996)
- The Fundamental Law of Hungary, 2011, available at: <http://www.kormany.hu/download/4/c3/30000/THE%20FUNDAMENTAL%20LAW%20OF%20HUNGARY.pdf> (22.08.2014.)

OTHER REFERENCES

- Abel, Olivier 1992. Paul Ricoeur's Place in the French Intellectual Landscape. Conférence pour le Wesley Theological Seminary de Washington. (available: http://olivierabel.fr/ethique-et-politique/paul-ricoeur-s-place-in-the-french-intellectual-landscape.html#_ftn7)
- Addison, Joseph 1711. The Genius. The Spectator, No. 160. 3 September.
- Aristotle 2002. *Nicomachean Ethics*. trans. Christopher Rowe, philosophical introduction and commentary by Sarah Broadie. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle (NE). *Nicomachean Ethics*. trans. W. D. Ross, The Internet Classics, <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.1.i.html>
- Aristotle. *Poetics*. trans. S. H. Butcher. The Internet Classics, <http://classics.mit.edu/Aristotle/poetics.1.1.html>
- Blundell, Boyd 2010. *Paul Ricoeur Between Theology and Philosophy: Detour and Return*. Bloomington, Indiana University Press.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang 1991. The Rise of the State as a Process of Secularisation. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang. *State, Society and Liberty*. Studies in Political Theory and Constitutional Law, trans. J. A. Underwood. New York/Oxford: Berg. 26–46.
- Bourdieu, Pierre 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruner, Jerome 1987. Life as narrative. *Social Research*. 54, (1987), 11–32.

- Burke, Peter 2003. *The Art of Conversation*. Ithaca, Cornell University Press.
- Burke, Edmund 2001. *Reflections on the Revolution in France*. ed. Clark, J. C. D. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Cicero 1913. *De Officiis*. with an English translation by Walter Miller. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Cohen, Joshua & Nagel, Thomas 2009. *The Religion of John Rawls: An Anti-meritocratic, Egalitarian Conception of Distributive Justice*. *Public Theology*. (<http://www.pubtheo.com/page.asp?pid=1146>) A version of the essay was published in *The Sunday Times*, 18 March 2009, and a longer version in: Rawls, John 2010.
- Collingwood, Robin George 1983/1991. *An Autobiography*. Oxford, Clarendon Press.
- Collingwood, Robin George 1992. *The New Leviathan or Man. Society, Civilisation and Barbarism*. Revised edition, ed. and intr. David Boucher. Oxford, Clarendon Press.
- Corey, Abel 2010. (ed.) *The Meanings of Michael Oakeshot's Conservatism*. Exeter, Imprint Academic.
- Csink, Lóránt 2012. (ed.) *The Basic Law of Hungary: A First Commentary*. Dublin: Clarus Press, 2012.
- Dihle, Albrecht 1989. *Die Goldene Regel*. Heidelberg, C. Winter.
- Dilthey, Wilhelm 1991. *Introduction to the Human Sciences*. Princeton: Princeton University Press, Downey, John K. 1999. (ed.) *Love's Strategy: The Political Theology of Johann Baptist Metz*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Droysen, J. G. 1977. *Droysen's Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, [1858].
- Gerhart, Mary 1975. 'Paul Ricoeur's Hermeneutical Theory as a Resource for Theological Reflection,' *The Thomist*, 39. n.3. (1975): 496–527.
- Habermas, Jürgen – Ratzinger, Joseph 2005. *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Hayek, Friedrich 1969. *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, London: Routledge.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1970: *Phänomenologie des Geistes*, in: *Theorie Werkausgabe*, Bd. 3. Hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hennis, Wilhelm 1963. *Politik und praktische Philosophie*. Neuwied and Berlin: Luchterland.
- Hörcher, Ferenc (ed.) 2002. *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest, Századvég Kiadó.
- Hörcher, Ferenc 2009. *Az értékhiányos rendszerváltás (The value-deficient political transition)*. In: G. Fodor, Gábor & Láncki, András (eds.). *A dolgok természete (The nature of things)*. Budapest: Századvég Kiadó. 79–100.
- Hörcher, Ferenc 2012. *The National Avowal*. In: Csink, Lóránt (ed.) *The Basic Law of Hungary: A First Commentary*. Dublin: Clarus Press. 25–46.
- Huizinga, Johan 1955. *Homo Ludens: A Study in the Play-Elements in Culture*. trans. by R.F.C. Hull. Boston, The Beacon Press.

- Im Hof, Ulrich 1982. *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*. München, Beck.
- John Paul II 1989. *Allocution to the International Congress on Catholic Universities, 25 April 1989*.
- Joyce, James 1963. Stephen Hero. ed. T. Spencer & J. Slocum and H. Cahoon. New York: New Directions.
- Kemp, Peter 1996. Ricoeur between Heidegger and Lévinas. In: Kearny, Richard (ed.). *The Hermeneutics of Action*. USA Boston, 41–61.
- Klein, Lawrence E. 1994. *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early 18th-Century England*. Cambridge, Cambridge UP.
- Klemm, David 1983. *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur: A Constructive Analysis*. Lewisburg, Bucknell University Press
- Lewis, C. S. 1960. *The Four Loves*. New York, Harcourt, Brace.
- MacIntyre, Alasdair & Ricoeur, Paul 1969. *The Religious Significance of Atheism*. New York, Columbia University Press.
- MacIntyre, Alasdair 1984. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- MacIntyre, Alasdair 2009. *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham, Rowman and Littlefield.
- Mahaffey, Vicki 1990. Joyce's shorter works. In: *The Cambridge Companion to James Joyce*, ed. Derek Attridge. Cambridge: Cambridge University Press, 172–195.
- Mauss, Marcel 1934. *Les Techniques du corps*, *Journal de Psychologie*, 32, 1934 (3–4). Reprinted In: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1936.
- Murdoch, Iris 1997. *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*. New York: Allen Lane The Penguin Press.
- Newman, John Henry 1996. *The Idea of a University*. (ed. Frank M. Turner). New Haven, Yale University Press.
- Nisbet, Hugh Barr (ed.) 1985. *German Aesthetic and Literary Criticism. Vol I.: Winckelmann, Lessing, Hamann, Herder, Schiller and Goethe*. Cambridge, Cambridge UP.
- Nussbaum, Martha C. 1990. *Love's knowledge : essays on philosophy and literature*. New York, Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha C. 1997. *Cultivating humanity : a classical defense of reform in liberal education*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2002. Ricoeur on Tragedy: Teleology, deontology and phronesis. In: John Wall & William Schweiker & W. David Hall, *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. Routledge, New York. 264–276.
- Nussbaum, Martha C. 2013. *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Oakeshott, Michael 1991. *Rationalism in Politics (New and expanded edition)*. Indianapolis, Liberty Press.
- Oakeshott, Michael 2001. *The Idea of a University*. In: *The Voice of Liberal Learning*, Indianapolis, Foreword and Introduction by Timothy Fuller, Liberty Fund, 105–117.

- Oakeshott, Michael 2004. *What is History? And Other Essays*. ed. Luke O'Sullivan. Exeter, Imprint Academic.
- Péter, László 2003. *The Holy Crown of Hungary, Visible and Invisible*. *Slavonic and East European Review*. 81(3). 421–510.
- Radnóti, Sándor 2012. *A Sacred Symbol in a Secular Country: The Holy Crown*. In: Tóth, Gábor Artilla (ed.): *Constitution for a Disunited Nation: on Hungary's 2011 Fundamental Law*. Budapest-New York: CEU Press. 85–109.
- Rady, Martin 2000. *Nobility, Land and Service in Medieval Hungary*, London: Palgrave Macmillan.
- Rawls, John 2010. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. With introduction and commentary by Thomas Nagel & Joshua Cohen & Robert Merrihew Adams. Senior thesis, Princeton, 1942.
- Ricoeur, Paul 1978/1975. *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies in the Creation of Meaning in Language*. trans. Robert Czerny & Kathleen McLaughlin & John Costello. London, Routledge and Kegan Paul.
- Ricoeur, Paul 1990/1992. *Oneself as Another*. trans. Kathleen Blamey. Chicago, University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul 1995. *Oneself as Another*. trans. Blamey, Kathleen. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul 1995a. *Le Juste I*. Paris, Esprit.
- Ricoeur, Paul 1995b. *The Just [The Act of Judging; Sanction, Rehabilitation, Pardon; Conscience and the Law]*. trans. David Pellauer. Chicago and London, The University of Chicago Press, 127–155.
- Ricoeur, Paul 1996a. *Love and Justice*. In: *The Hermeneutics of Action*, ed. Richard Kearney, London, Sage Publications, 23–41.
- Ricoeur, Paul 1996b. *Fragility and responsibility*. In: *The Hermeneutics of Action*, ed. Richard Kearney, London, Sage Publications, 15–22.
- Ricoeur, Paul 2001. *Le Juste II*. Paris, Esprit.
- Schleiermacher, Friedrich 1838. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings (Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament, 1838*
- Simmel, Georg 1892. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. Dunker & Humboldt. Leipzig.
- Simmel, Georg 1920. *Die probleme der Gechichtsphilosophie*.
- Skinner, Quentin 1998. *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University.
- Skinner, Quentin 2002. *Visions of Politics: Volume 1: Regarding Method*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/personalism/>, entry on Personalism by Thomas D. Williams and Jan Olof Bengtsson.
- Stein, Edith 2005. *A Philosophical Prologue, 1913–1922*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

- Stiver, Dan R. 2001. *Theology after Ricoeur*. New Directions in Hermeneutical Theology. Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press.
- Taylor, Charles 1975. *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles 1979. *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles 1985a. The person. In: *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge University Press. ed. Michael Carrithers & Steven Collins and Steven Lukes. Cambridge: Cambridge University Press. 257–301.
- Taylor, Charles 1985b. Introduction. In: *Charles Taylor Philosophy and the Human Sciences*. (Philosophical Papers, 2.) Cambridge: Cambridge University Press. 1–12.
- Taylor, Charles 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles 1995. Overcoming epistemology. In: *Charles Taylor: Philosophical Arguments*, Cambridge: Harvard University Press. 1–19.
- Taylor, Charles 1995b. To follow a rule. In: *Charles Taylor: Philosophical Arguments*, Cambridge: Harvard University Press. 165–180.
- Taylor, Charles 1995c. Reply and Re-articulation. In: *Philosophy in an Age of Pluralism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles 1996. *A Catholic Modernity? Marianist Award Lecture*. Dayton: The University of Dayton.
- Taylor, Charles 1996b. Iris Murdoch and Moral Philosophy. In: *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, ed. Maria Antonaccio & William Schweiker, Chicago: The University of Chicago Press. 3–28.
- Taylor, Charles 2002. Gadamer on the Human Sciences. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. ed. Robert J. Dostal. Cambridge: Cambridge University Press. 126–142.
- Tóth, Gábor Attila 2012. (ed.) *Constitution for a Disunited Nation: on Hungary's 2011 Fundamental Law*. Budapest-New York: CEU Press.
- Vanhoozer, Kevin 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wallace, Mark I. 1990. *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology*. Macon, Mercer University Press.
- Weber, Max 1947. *The Theory of Social and Economic Organisation*, trans. A. M. Henderson and Talcott Parsons. New York, Free Press.
- Weber, Max 1946. *Essays on Sociology*. New York, Oxford University Press.

Bibliográfia

- A nemzet fővárosa: Tarlós István Budapest-programja <http://tarlosistvan.hu/bpprogram/bpp.pdf> (2014. június 30.)
- Addison, Joseph, A képzelőerő gyönyörei, *Jelenkor*, 2007/11, 1184–1209.
- Apel, Karl-Otto, Intentions, Conventions and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and Analytic Philosophy = *Meaning and Understanding*, szerk. Herman Parret–Jacques Bouveresse, Berlin, de Gruyter, 1981.
- Arendt, Hannah, Mi a szabadság? = Hannah Arendt, *Múlt és jövő között*, ford. Módos Magdolna, Budapest, Osiris Kiadó, 1995.
- Arisztotelész, *Politika*. A szöveget Szabó Miklós fordítása alapján az eredetivel egybevetette: Horváth Henrik. Magyar Elektronikus Könyvtár. (<http://mek.oszk.hu/04900/04966/04966.pdf>)
- A hatalom humanizálása: *Tanulmányok Bibó István életművéből*, szerk. Dénes Iván Zoltán, Pécs, Tanulmány Kiadó, 1993, 326–351.
- Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza?*, szerk. Bacsó Béla, Budapest, Ikon, 1995.
- Baán László, Kis Magyar Projekció, *Magyar Szemle*, 2008/7–8, 174–185.
- Beloc, Hilaire, *Europe and the Faith, Project Gutenberg*, 2003, <http://www.gutenberg.org/cache/epub/8442/pg8442.html> (2014. július 22.).
- Benhamou-Huet, Judith, *A művészet mint üzlet: A műkereskedelem és az aukciók világa*, Budapest, Gloria Kiadó, 2002.
- Bibó István, Az európai társadalomfejlődés értelme = *Bibó István összegyűjtött munkái I–IV.*, (2. kötet), s. a. r. Kemény István–Sárközi Mátyás, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern 1982. 560–635.
- Bloom, Allan, Az amerikai szellem bezáródása, *Felsőoktatási Műhely*, 2008/3. (www.felvi.hu/pub_bin/dload/FeMu/2008_03/oldal41_54_bloom.pdf)
- Bok, Sissela, „*Dirty hands*”, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 1995.
- Borsodi Csaba, *Az ELTE Bölcsészettudományi Karának története*. (<http://www.btk.elte.hu/kartortenet>) (2014. június 27.)
- Burke, Edmund, A társas léttel kapcsolatos szenvedélyekről = E. B., *Filozófiai vizsgáldás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően*, ford. Fogarasi György, Budapest, Magvető, 2008, 46–47.
- Burke, Edmund, *Töprengések a francia forradalomról*, ford. Kontler László, Budapest, Atlantisz, 1990.

- Butterfield, Herbert, *The Whig Interpretation of History*, New York, Norton, 1931.
- Campbell, Erin J., Old Age and the Politics of Judgment in Titian's allegory of prudence, *Word and Image: A Journal of Verbal/Visual Poetry*, 2003/4, 261–270.
- Castiglione, Baldassare, *Az udvari ember*, Budapest, ford. Víg Éva, Budapest, Mundus Kiadó, 2008.
- Cicero, *Az Állam*, ford. Hamza Gábor, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1995.
- Cohen, Simona, Titian's London Allegory and the three beasts of his selva oscura, *Renaissance Studies*, 2000/1, 46–69.
- Coleridge, Samuel Taylor, *On the Constitution of Church and the State*, (ed.) John Colmer, Princeton, University of Princeton, 1976. (The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge, X.)
- Constant, Benjamin, A régiék és a modernek szabadsága = B. C., *A régiék és a modernek szabadsága*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1997, 235–260.
- Coughlan, Sean, *Oxford's £26m donation from Atlantic soul family*, BBC (29. February 2012.) (<http://www.bbc.co.uk/news/education-17198710>) (2014. június 23.)
- Danto, Artur C., „The Artworld”, *Journal of Philosophy*, 1964/19, 571–584.
- Davies, Norman, *Europe: A History*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Dickie, George, *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*, London, Cornell University Press, 1974.
- Ébli Gábor, Érték-e az ellentmondás? Ismeret és megismerés a múzeumban = É. G., *Az antropológizált múzeum*, Budapest, Typotex, 2005, 28–46.
- Ébli Gábor, Kiesebach Tamás (szerk.): *Modern magyar festészet 1892–1919; Modern magyar festészet 1919–1964*, BUKSZ, 2004/4, 368–372 Interneten is elérhető: <http://epa.oszk.hu/00000/00015/00036/pdf/08szemle03.pdf> (2014. június 30.)
- Elias, Norbert, *A civilizáció folyamata: Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*, Budapest, Gondolat, 1987.
- Eliot, Thomas Stearns, *A kultúra meghatározása*, ford. Lukácsi Huba, Budapest, Szent István Társulat, 2003.
- Erasmus, Rotterdami, *A keresztény fejedelem neveltetése*, ford. Csonka Ferenc, Budapest, Európa, 1987.
- Földes András, A múzeumi negyed miatt költözik a miniszterelnök, *Index*, 2014 március 3. http://index.hu/belfold/budapest/2014/03/03/kiderult_150_milliardbol_ujul_meg_a_varosliget (2014. június 30.)
- Gadamer, Hans-Georg, *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Gondolat, 1984.
- Grant, Michael, *Greek and Roman Historians: Information and Misinformation*, New York, Routledge, 1995.
- Grant, Michael, *Marcus Tullius Cicero: Selected Works, Great Britain*, Penguin Books Ltd, 1971.
- Habermas, Jürgen, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, Budapest, Századvég, 1993.

- Habermas, Jürgen, Eine Art Schadensabwicklung: Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung, *Die Zeit*, 1986/29. (Interneten elérhető: <http://www.zeit.de/1986/29/eine-art-schadensabwicklung>) (2014. július 22.)
- Habermas, Jürgen – Ratzinger, Joseph, *A szabadelvű állam morális alapjai: A szekularizálódás dialektikája az észről és vallásról*, Budapest, Barankovics István Alapítvány–Gondolat Kiadó, 2007.
- Hargittay Emil, *Gloria, fama, literatura – Az uralkodói eszmény a régi magyarországi fejedelmi tükrökben*, Budapest, Universitas Kiadó, 2001.
- Heidegger, Martin, A német egyetem önmegnyilatkozása = M.H. *Az idő fogalma; A német egyetem önmegnyilatkozása; A rektorátus 1933/34*, s. a. r., ford. Fehér M. István, Budapest, Kossuth, 1992, 61–74.
- Horkay Hörcher Ferenc, A látás himnusza, *Műút*, 2010/22, 61–66.
- Horkay Hörcher Ferenc, A melankólia mosolya: töredékek a harmat filozófiájáról Robert Burton, Hamvas Béla és Földényi F. László írásai alapján, *Harmadkor*, 1988/9, 57–66.
- Horkay Hörcher Ferenc, Jog és irodalom a keresztény-humanista nevelési eszményben = *Iustitia modellt áll: Tanulmányok a »Jog és Irodalom« köréből*, szerk. Fekete Balázs, H. Szilágyi István, Budapest, Szent István Társulat, 2011, 13–25.
- Horkay Hörcher Ferenc, Judgement and Taste, from Shakespeare to Shaftesbury = *Aspects of the Enlightenment: aesthetics, politics and religion*, szerk. Horkay Hörcher Ferenc – Szécsényi Endre, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2004, 111–166.
- Horkay Hörcher Ferenc, Prudencia, kairosz, decorum: a konzervativizmus időszemléletéről, *Információs társadalom*, 2006/4, 61–80.
- Horkay Hörcher Ferenc, Történetírás és erkölcsi ítélkezés: az Acton-Craighton levélváltás, *BUKSZ*, 1992/3, 370–376.
- Hume, David *összes esszéi I–II.*, ford. Takács Péter, Atlantisz, Budapest 1992.
- Jobb vagy bal? Martin Conrads interjúja Artur Žmijewskivel, *Balkon*, 2011/7–8, 2–3.
- Kelly, Jon, *Why does PPE rule Britain?*, BBC 1. September 2010. (www.bbc.co.uk/news/magazine-11136511) (2014. június 23.)
- Kertész Imre, *A Holocaust mint kultúra (Három előadás)*, Századvég, Budapest, 1993.
- Kiszely Gábor, *Állambiztonság 1956–1999*, Budapest, Korona Kiadó, 2001.
- Konrád György–Szelényi Iván, *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*, Budapest, Gondolat, 1989.
- Kömüves Sándor, *A művészet intézményi elmélete* (doktori tézis), Debreceni Egyetem, 2010. http://ganyemedes.lib.unideb.hu:8080/dea/bitstream/2437/108605/6/A_tezisek_magyarul-t.pdf
- lege artis – Marosi Ernő véleménye a múzeumi egyesítésről és annak további összefüggéseiről*, artportal, 2011. november 10., <http://artportal.hu/magazin/kozugy/lege-artis--marosi-erno-velemenye-a-muzeumi-egyesitesrol-es-annak-tovabbi-osszefuggeseirol> (2014. június 30.) Marosi Ernő, *A magyar művészettörténet-írás programjai*, Budapest, Corvina Kiadó, 1999.

- Levin, Richard C., Top of the Class, The Rise of Asia's Universities, *Foreign Affairs* 2010/May-June. (<http://www.foreignaffairs.com/articles/66216/richard-c-levin/top-of-the-class>) (2014. június 23.)
- Linke, Bernhard – Stemmler, Michael, *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2000.
- Lukacs, John, *Egy eredendő bűnös vallomásai*, ford. Barkóczi András, Budapest, Európa, 1990.
- MacIntyre, Alasdair, *Az erény nyomában*, Osiris, Budapest, 1999.
- Mark, Lilla, *A zabolátlan értelem: Értelmiségiék a politikában*, Budapest, Európa, 2005.
- Marosi Ernő, Művelés, írás, tudomány: A művészettörténet-tudomány helyzete, 1996–2011, *BUKSZ*, 2013/3, 233–244.
- Martos Gábor, *Műkereskedelem: Egy cápa ára*, Budapest, Typotex, 2012.
- Mélyi József, Múzeum vagy politika? A múzeumi negyed fordított perspektívában, *Élet és Irodalom*, 2012. szeptember 7.
- Mélyi László, NDK vagy Hollandia? A Nemzeti Galéria beolvasásáról, *Magyar Narancs*, 2011. november 3.
- Molnos Péter, Válasz Ébli Gábornak, *BUKSZ*, 2005/1, 5–9, <http://epa.oszk.hu/00000/00015/00037/pdf/02levelezes02.pdf> (2014. június 30.)
- Murphy, James Bernard, Habit and Convention at the Foundation of Custom = *The Nature of Customary Law: Legal, Historical and Philosophical Perspectives*, ed. Amanda Perreau-Saussine and James Bernard Murphy, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 53–78.
- Newman, John Henry, *The Idea of a University*, (I., 1852; II., 1858) (elérhető: www.newmanreader.org/works/idea) (2014. június 27.)
- Nussbaum, Martha C., *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2010.
- Oakeshott, Michael, Politikai képzés = M. O., *Politikai racionalizmus*, szerk. Molnár Attila Károly, Budapest, Új Mandátum, 2001, 153–174.
- Oakeshott, Michael, *The Voice of Liberal Learning*, ed. Timothy Fuller, New Haven, Yale UP, 1989.
- Ottlik Géza, *Próza*, Budapest, Magvető, 2005.
- Pakier, Małgorzata – Strath, Bo, *A European Memory?: Contested Histories and Politics of Remembrance*, New York, Berghahn Books, 2010.
- Panofsky, Erwin, Ticiano: A Bölcsesség allegóriája. Utóirat = E. P. *Jelentés a vizuális művészetekben*, Budapest, Gondolat, 1984, 150–170.
- Pauszaniasz, *Görögország leírása, I–II.* ford. Muraközy Gyula, Máriabesnyő, Attraktor, 2008.
- Pernecky Géza, A „művészet” vége – baleset vagy elmélet? = *A művészet vége?* szerk. Pernecky Géza, Budapest, Új Világ, 1995. Interneten is elérhető: <http://mek.oszk.hu/01600/01654/01654.htm> (2014. június 27.)

- Pieper, Josef, Okosság = J. P., *A négy sarkalatos erény*, szerk. Lukács László, Budapest, Vigilia Kiadó, 1996, 9–44.
- Pocock, John Greville Agard, *Machiavellian Moment*, Princeton UP, 1975.
- Pócza Kálmán, *Emlékezetpolitika: Múltfeldolgozás és történelemtudomány Németországban 1945 után*, Budapest, Attraktor Kiadó, 2011.
- Polübiosz, *Polübiosz történeti könyvei I–II.*, ford. Muraközy Gyula, Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2002, 388–434.
- Radisch, Iris, „Ich war ein Holocaust-Clown”, *Die Zeit*, 2013/38, 21. September 2013, <http://www.zeit.de/2013/38/imre-kerteszbilanz> (2014. július 22.) Magyarul: A teljes Kertész-interjú: ‚Holokauszt-bohóc voltam’, nol.hu, http://nol.hu/kultura/a_teljes_kerteszbilanz_holokauszt-bohocz_voltam_-1412999
- Radnóti Sándor, *Jó ízlés, rossz ízlés*, Mindentudás Egyeteme, 2003.04.22. (<http://mindentudas.hu/elodasok-cikkek/item/57-j%C3%B3-%C3%ADzl%C3%A9s-rossz-%C3%ADzl%C3%A9s.html>)
- Radnóti Sándor, *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése: Winckelmann és a következmények*, Budapest, Atlantisz, 2010.
- Rousseau, Jean Jacques, „Levél d’Alembert-nek” = J. J. R., *Értekezések és filozófiai levelek*, ford. KIS János, Budapest, Magyar Helikon, 1978, 317–462.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Értekezés a tudományokról és a művészetekről* = J. J. R., *Értekezések és filozófiai levelek*, vál. Ludassy Mária, ford. Kis János, Budapest, Magyar Helikon, 1978, 5–38.
- Schütz, Christian, *A keresztény szellemiség lexikona*, Budapest, Szent István Társulat, 1993. (internetes elérhetősége: <http://mek.oszk.hu/adatbazis/lexikon/phplex/lexikon/d/katlex/s420.html>) (2014. június 25.)
- Shaftesbury, Lord, *The Judgement of Hercules = Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times, Vol. 3.*, ed. Douglas den UYL, Liberty Fund, Indianapolis, 2001.
- Smith, Adam *Az erkölcsi érzékek elmélete (részletek) = Brit moralisták a XVIII. században*, szerk. Márkus György, Budapest, Gondolat, 1977.
- Snow, Charles Percy, *The Two Cultures*, Cambridge, Cambridge UP, 1960.
- Szántó Piroska, *Akt*, Budapest, Európa, 1994, 267–268.
- Szekeres Csilla, *Filozófia és politika Cicerónál*, *Ókor*, 2008/3, 27–34.
- Szilágyi Márton, *Baljós árnyak: Az Iparművészeti Múzeum körüli botrány művelődéspolitikai kontextusa*, *Magyar Szemle*, 2008/3–4, 47–71.
- Szilágyi Márton, *Válasz Baán Lászlónak*, *Magyar Szemle*, 2008/9–10, 173–188.
- Szondi, Peter, *Bevezetés az irodalmi hermeneutikába*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest, T-Twins, 1996.
- Szónyei Tamás, „Összehozni a legjobb képeket” (Kieselbach Tamás művészettörténész, műkereskedő), *Magyar Narancs*, 2004/42, Internetes elérhetősége: http://magyarnarancs.hu/belpol/osszehozni_a_legjobb_kepeket_kieselbach_tamas_mucircveszettortenesz_mucirkereskedotilde-60297 (2014. június 30.)

BIBLIOGRÁFIA

- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University, 2007.
- Transfigurations of the European Identity*, ed. Bognár Bulcsu–Almási Zsolt, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- Van Der Blom, Henriette, *Mos, maiores, and historical exempla in Cicero = H. V. D. B., Cicero's Role Models: The Political Strategy of a Newcomer*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Wiles, David, *Greek Theatre Performance – An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Winckelmann, Johann Joachim, *Gondolatok a görög műalkotások utánzásáról a festészetben és a szobrászatban = J. J. W., Művészeti írások*, Budapest, Magyar Helikon, 1978, 5–58.

L'Harmattan France
7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL
Via Bava, 37
10124 Torino-Italia
T./F.: 011.817.13.88

ISBN 978 963 236 891 7

A kiadásért felel Gyenes Ádám.
A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel
megvásárolhatók:
harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

Korrektor: Bellus Ibolya
A címlap grafikái Cesare Ripa *Iconologia* című munkájából származnak.
A borítóterv Kára László, a nyomdai előkészítés Csernák Krisztina munkája.
A nyomdai munkákat a SÉD Nyomda végezte,
üzgyvezető igazgató Katona Szilvia.

E kötet esszéi és tanulmányai a bölcsészettudományokat ért újabb támadásokra próbálnak felelni. Az ötlet először akkor fogant meg a szerző fejében, amikor kezébe került az Oxfordi Egyetemnek egy elegánsan szerkesztett kiadványa, amely a magyarul szabad bölcsészetnek nevezett (liberal arts) eszmény védelmében emelt szót. A kétnyelvű tanulmánykötet kétéves kutatás eredménye, amelynek során a szerző először korunk néhány kiemelkedő filozófusának vonatkozó elképzeléseit veszi sorra, majd kifejezetten a magyar helyzetre összpontosít. A két különböző nyelv használatát annak bemutatása indokolja, hogy a bölcsészettudományok mennyire nyelvfüggőek, s hogy mennyire nehéz egy kicsit is egzotikusabb nyelv beszélőjének anyanyelvén szélesebb közönséget megszólítani.

A szerzőről:

Hörcher Ferenc (1964) – filozófus, eszmetörténész, költő. Az MTA BTK Filozófiai Intézet igazgatója, a PPKE BTK Esztétika Tanszék és a Politikaelméleti Doktori Iskola egyetemi tanára.



The essays in this volume were inspired by recent challenges facing the humanities. Its idea was first conceived when the author came across with an issue of the elegant journal of Oxford University, examining the future of liberal education in the Western world. This idea led to a two-year-long research, first investigating some of the most important philosophical voices of our days and second trying to make sense of the Hungarian situation in particular. This volume presents six English language essays about the first theme, and six Hungarian language ones of the second topic. The reason behind this linguistic duality is first to underline the fact that all humanistic enquiry is language-dependent, and second to show how difficult it is for a thinker from one of the more exotic language communities to try to reach out for a wider audience.

About the author:

Ferenc Hörcher (1964) – philosopher, historian of ideas, poet. Director of the Institute of Philosophy of the Hungarian Academy of Science, full professor at the Department of Aesthetics and the Doctoral School in Political Theory of Pázmány Péter Catholic University.



L'Harmattan