Tallár Ferenc (szerk.): Az individuum és az európai tradíció

Savaria University Press, Szombathely, 2004. 219 old., 1980 Ft

A cím nagy ívű, a kötet vékonyka. Mivel a recenzens maga is individuumnak szereti gondolni magát, talán nem meglepő, ha saját homályos elgondolásait, kapcsolódó kedvenc témáit kezdi keresni a kötetben. Felrémlik benne mindjárt Giovanni Pico della Mirandolának az ember méltóságáról zengő szónoklata 1486-ból, amelyben az Atya így szólt Ádámhoz: „A többi teremtmény a maga meghatározott természete folytán az általunk előírt törvények közé kényszerül, örökre meghatározva. Téged nem fékez semmi kényszer, téged szabad akaratodra bízlak, az fogja természetedet megformálni. A mindenség közepébe helyeztelek, nézz körül, hogy mi a legkedvedszerintvalóbb a világban." (In: *Reneszánsz etikai antológia*. Gondolat, Bp., 1984. 214. old.) Pico szerint tehát az ember kitüntetett létező, kitüntetettsége éppen korlátoktól mentes metafizikai helyzetében áll, amelyhez szabad akarat társul. Ez utóbbi nem pusztán a jó és a rossz közötti választás képessége, hanem a saját természetére irányuló formáló erő, amelynek révén önmaga teremtőjévé léphet elő. Európában az individuum fogalma legalább a reneszánsz platonistáktól kezdve szinte elválaszthatatlanul összekapcsolódik a méltóság *(dignitas)*, a szabadság (a szabad akarat) és az autonómia (Picónál mint önmagunk megalkotása) gondolatával. Mindenesetre a reneszánsz gondolkodók szerepéről nem találunk írást a kötetben, de még csak elejtett megjegyzést sem.

Arról az érdekes és roppant tanulságos átalakulásról sem olvashatunk (néhány kósza utalástól eltekintve), amely az individuum filozófiai fogalmának történetében végbemegy. Ez – csak nagyon nagy vonalakban – legalább a föníciai Porphüriosz *Eiszagógéjéhez* utal vissza bennünket, akinél világosan látszik, hogy az individuum logikai problémaként kezdi karrierjét: „Legátfogóbb nemből tehát tíz van, legszűkebb fajból pedig számos, de nem végtelen sok, az individuumokból viszont, amik a legszűkebb faj után követeznek, végtelen sok van. Ezért tanácsolta Platón, hogy a legátfogóbb nemtől lefelé haladván a legszűkebb fajnál álljunk meg, és a közbülsőkön úgy haladjunk keresztül, hogy azokat szétválasztjuk a fajalkotó különbségek segítségével, a végtelent [sokaságot] pedig hagyjuk, mivel arról nem lehetséges tudás." Individuumnak nevezzük Szókratészt, a fehéret vagy az éppen itt érkezőt, „mivel mindegyikük olyan sajátosságokból áll össze, amelyeknek az összessége senki másnál soha nem lehet ugyanaz" (Közreadja: Geréby György. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1984. 3–4. szám, 440–441. old.). Tehát a nemekre és fajokra osztó rendszerező ész kénytelen kapitulálni a végtelen változatosság előtt. *Individuum est ineffabile* – ahogy majd Szent Tamástól idézik sokan: az individuum kimondhatatlan, mert fogalmilag megragadhatatlan. A skolasztikus gondolkodással élesen szembehelyezkedő modern természettudományos szemlélet kibontakozásakor – tehát Galilei után – újra felmelegítik ezt a tételt: immár azt jelezve, hogy ki kell zárni minden szubjektívet, minden minőségre irányulót a (tudományos) megismerésből: nem nézzük (nem kell néznünk) a szabadesés vizsgálatakor, hogy rothadt alma hull-e alá, vagy a nagymama meissenije.

Aztán végbemegy, valahol a XVIII. században, egy jelentős fordulat, amely ugyanezen mondat értelmét is megváltoztatja. Ennek eredményét általában Goethe Lavaterhez írott 1780. szeptember 20-i levelével szokás példázni: itt az *ineffabile* már az individuum megismételhetetlenségére, kimeríthetetlen gazdagságára és mélységére utal. Ezzel izgalmas párhuzamban, tíz évvel később, Kant a *szellemet* mint a lelket megelevenítő, lendületbe hozó elvet az „esztétikai eszmék" ábrázolásának képességeként mutatja be, amivel egy addigra már bő százéves hagyományt fogalmaz újra. Az esztétikai eszme, mondja, a képzelőerő produktuma, amely „arra késztet, hogy sok mindent gondoljunk, de amellyel egyetlen meghatározott gondolat, azaz egyetlen *fogalom* sem lehet adekvát, s amelyet ennélfogva semmilyen nyelv nem képes teljesen elérni és érthetővé tenni" (*Az ítélőerő kritikája*. Osiris, Bp., 2003. 229. old. 49. §). A modern individuum együtt formálódik azzal, amit esztétikának nevezhetünk.

S ha már itt tartunk, mindenképpen érdemes a jelen tanulmánykötet mellé odatenni a nemrégiben magyarul is napvilágot látott alapművet, Alfred Bäumler nem éppen frappáns című – *Az irracionalitás problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában* Az ítélőerő kritikájáig – könyvét 1923-ból, amely magyarázatot kínál a fenti fordulatra, s a modern európai individuum-fogalom kialakulásával kapcsolatos más kérdésekre is – még ha talán esetlegesnek tűnik is ez a hivatkozás, hiszen Ernst Cassirertől Karl Löwithen át Charles Taylorig még sokakat lehetne említeni, akik fontos könyveket írtak ebben a témakörben. Mindenesetre Bäumler úgy látja, hogy a XVIII. század legalább annyira az ízlés százada, mint az észé; s az ízléssel egy „esztétikailag teremtő és élvező szubjektum" is kibontakozik. Mindennek azonban semmi köze a szubjektivitáshoz, sokkal inkább az individualitáshoz. „Az ízlés a szubjektumot teljes felelőtlenségében, mélységes belső szabadságában nyilvánítja ki. Az érzés előtt leomlik minden idegen mérce. Ha az ízlés szerephez jut, akkor eltűnik minden objektív támasz, az ember már csak önmagával áll szemben, és a döntő pillanatban, amikor érzésére hivatkozik, *egyedüliségének* tudatára ébred. […] Itt az objektivitás csak alkalom arra, hogy önnönmagának mint *ezen* individuumnak ébredjen tudatára. Az individuummal szemben azonban csődöt mond a fogalom, mely mindig csak az utolsó előttiig jut el, az infima speciesig sosem. Az individuum szótlan, fogalma és logikája sincs; individuum est ineffabile. Az érzés sohasem tudódhat ki. Éppen az eleven ember marad tehát feltáratlan." (*Az irracionalitás problémája…* Enciklopédia, Bp., 2002. 25. old.) E teljes mélységéig kikutathatatlan, kimeríthetetlen,

eleven embernek a koncepciója korábban ismeretlen volt. Így a felvilágosodás kora óta vagyunk különös keverékei az érzés gazdagságának és a kritikai észhasználatnak. Jó lett volna erről is olvasni.

A jelen kötet szerkesztőjének bevezetőjéből kiderül, hogy az itt olvasható tanulmányok egy 2003-ban Szombathelyen megrendezett konferenciára készültek, amely egy sorozat immár harmadik állomása: korábban a kereszténység, majd az emberi jogok eszméjéről elmélkedtek az európai tradíció tükrében, s az eredmények meg is jelentek az Osiris Kiadónál. A jobbára ismert szerzők tollából származó újabb tíz tanulmányról nyugodtan elmondható, hogy többségük igényes munka, némelyik kifejezetten élvezetes is. Az elkészült hozzászólások azonban még közvetett utalásokat sem tartalmaznak egymásra, s kérdésfeltevéseikben vagy stílusukban éppúgy nem mutatkozik köztük összehangoltság, mint a tudományos apparátusban alkalmazott sztenderd terén. Tallár Ferenc bevezetője sem tartalmaz magyarázatot a kötet felépítésére, nem mutat rá a tanulmányok közötti esetleges összefüggésekre, nem említ szerkesztési elveket, s nem reflektál arra, hogy – persze szükségképp – mi mindenről nem esik szó.

De nézzük végre, miről olvashatunk! Jobb vezetőnk nem lévén, haladjunk sorjában. Huoranszki Ferenc a tőle megszokott világos elemző stílusban azokról a modern nézeteinkről beszél, amelyek az erkölcsi személyiséggel mint az európai individualizmus alapjául szolgáló fogalommal kapcsolatosak. Miután röviden áttekinti az individuum hagyományos metafizikai koncepcióját, Descartes jelentőségét emeli ki, akitől kezdve „az individualitás, az egyedi szubsztancia archetípusa az Én lett, az első személyű vizsgálódás pedig kitüntetett szerepre tett szert a metafizikában" (9. old.). A reflexív tudatosság az individualitás egyik fő kritériumává válik, az ettől elválaszthatatlan reflexív kontroll pedig valamilyen mértékben elengedhetetlen a tudatos erkölcsi személyiséghez. Az ezzel kapcsolatos filozófiai problémák taglalása a „vajon autonómok vagyunk-e?" kérdésbe torkollik (19. old.). Kiderül: „Nemcsak az egyén képtelen az autonómiára, akit saját vágyairól, motívumairól alkotott ítélete nem motivál, hanem az is, akinek vágyairól alkotott ítélete indoktrináció, agymosás vagy bármely más manipuláció eredménye." (21. old.) A reflexív ítéletek megléte még nem biztosítja az erkölcsi integritást, szükséges ehhez „a szabad, indoktrinációtól és manipulációtól mentes környezet". Hogy miért épp ezek a környezeti feltételek szolgálnak az európai individualizmus alapjául – erre a kérdésre a szerző, saját bevallása szerint, nem tudja a választ (22. old.). Arra gyanakszom, hogy a fentebb felvillantott, legalább XV. századi gyökerű tradíció eszmetörténeti vizsgálata nélkül aligha lehet választ remélni, hiszen a modern európai individuum legalább annyira történeti, mint logikai (metafizikai) konstrukció.

Vajda Mihály *Retteg, s ezért a természet urává és birtokosává akar válni* című hozzászólása kicsit zavarba ejtő. Egyrészt nem világos, hogyan is kapcsolódik a kötet (a konferencia) témájához, ha csak az európai kultúra expanzív uralmi törekvéseinek leírását nem valamilyen „önző individualizmus" bírálatának értjük. Másrészt az elővezetett tézisek némelyike is problematikusnak látszik. E meglehetősen nagy léptékű összehasonlító művelődés- és vallástörténeti eszmefuttatásban az európai keresztény kultúra legalapvetőbb jegyének a természet és más kultúrák leigázására tett sikeres erőfeszítés tűnik: a „mai világ minden még létező egyéb kultúrája intencióit tekintve behódol a globalizáló Európának" (36. old.). „Az Istennek tetsző élet pedig az *ora et labora* jegyében vezetett élet. Az európai kultúra még szekuláris, akár istentagadó formájában is ennek a kereszténységnek a megtestesülése. Az a kultúra, amely komolyan veszi a zsidó Isten parancsát: »…töltsétek be a földet és hajtsátok birodalmatok alá…«, amely mindenekelőtt az embernek a természet feletti uralmát megvalósító sikereiben való részvételen méri, hogy valaki Istennek tetsző életet él-e. Az európai kultúra embere, azért, hogy lét és létező szakadéka betemetődjön, hogy az egyén ne érezze minden pillanatban az egészben való elveszettségét, ne rettegjen, ne szorongjon, a létezők urává akar lenni." (39. old.) Nem vagyok vallástörténész, de a sivatagi atyáktól a fideisztikus és pietista kegyességi mozgalmakon át a gyógyító és tanító rendekig (és tovább) a kereszténységnek számos megkerülhetetlen szellemi-lelki áramlata, irányzata van, amelyben vagy nem az e világi cselekvést tartják elsődleges fontosságúnak, vagy a szorgoskodásnak semmi köze a természet uralásához. Még maga Vajda is elismeri, nem tudja, hogyan illeszthető a kereszténység és az aktív élet összekapcsolásának keretébe a keleti kereszténység és a (protestáns) predestinációtan (34. old., 13. jegyzet). Az utóbbi azért is érdekes, mert ugyanebben a lábjegyzetben Max Weberre hivatkozik, aki pedig éppen azt fejti ki meggyőzően, hogy a predestináció és az e világi szorgos munkálkodás nagyon is összeegyeztethető. Ráadásul éppen protestáns értelmiségi körökben születik meg (az európai individuum fogalmához szorosan kötődő) tolerancia-gondolat is, amely eminens módon az európai kultúra jellemzője, s amely aztán végképp nem illik bele a Vajda által rajzolt képbe.

Horkay Hörcher Ferenc készülő nagyobb művéből ad ízelítőt, amelyet kimondatlanul Alasdair MacIntyre és Charles Taylor, explicite pedig Scheler, Gehlen és más XX. századi filozófiai antropológusok ihlettek. Felvázolja a mérsékelt konzervatív politikai filozófiai állásponttal összeegyeztethető emberképet: az eredendően gyámoltalan embert, akinek szeretetre való képessége jelenti közösségalkotási törekvéseinek alapját, hiszen érzelemvilága „ősibb, elementárisabb, mint gondolkodásmódja, mentális struktúrája," s akinek számára a gondolkodás is csak „társas tevékenység" lehet (46–47. old.). Az ezt követő cselekvéselmélet-vázlat szerint az ember az egyetlen autonóm cselekvő a világon („olyan mozgatórugók határozzák meg, melyek csak belőle magából magyarázhatók"), akinek döntései, lépései mások által előre kiszámíthatatlanok. Innen volna érthető a személy szabadsága is mint „végső döntési szabadság", tehát az a lehetősége,

hogy akár „minden tapasztalata, beidegződése, elemi ösztöne és racionális megfontolása" ellenében döntsön (58. old.). Azt hiszem, amikor Edmund Burke (mint e politikai filozófiai irányzat atyamestere) „ésszerű és férfihoz illő szabadságról" beszélt az emberi jogokra hivatkozó liberalizmussal szemben, ennél jóval árnyaltabb szabadság-fogalmat gondolt.

A következő írás Gelenczey Miháltz Alirán *Önmegvalósítás és poliszdemokrácia: lázadás a törvény ellen* című tanulmánya, amely az egyén és a közösség, a személyes boldogság és a társadalmi elvárások közötti feszültséggel terhes viszonyról szól. Elsősorban Prótagorasz, Antiphón, Szókratész, Kalliklész, Lükophrón, Hippiász, Thraszümakhosz és Krítiász álláspontját ismerteti és hasonlítja össze törvényről és természetről, egyéni életről és jóllétről, a közösség szerveződésének elveiről és az erősebb jogáról. Az összevetések hálójában helyenként kissé elhomályosuló gondolatmenet „az erős ember kultuszának" felrajzolásában konkludál, hogy ezzel magyarázza, miért lehetett az i. e. V–IV. század fordulója az egyeduralommal kapcsolatos illúziók, „a *türannikus szellem* újjáéledésének kora" (73. old.).

Schmal Dániel a XVII. századi teodíceákkal foglalkozik hozzászólásában, amely az egyik legjobb ebben a kötetben: Bossuet, Malebranche, Arnauld és Leibniz gondolatmeneteit veti össze, amelyek a világban lévő rossznak és a végtelen hatalommal, bölcsességgel és jósággal felruházott Isten feltételezésének – vagy másképpen: a természet és a kegyelem rendjének – az összehangolására irányulnak. A kérdés körül kialakuló zavar az individuum fogalmának megváltozásához, „az egyetemes harmóniával nem mérhető individuum kialakulásához vezetett" (77. old.). Szemben ugyanis az említett teodíceaírókkal, akik minden különbözőségük ellenére „az egyéni tapasztalatot egy harmonikus egész kontextusában helyezik el", Pierre Bayle az „ember szubjektív tapasztalatát meggyőzően állította szembe az ész *a priori* állításaival". Így törés jön létre az egész és a rész, a célokok rendszere és „az egyén szubjektív reprezentációi" között; s ezt a rést legfeljebb a minden racionális támaszától megfosztott hit tömheti be. Leibniznél a monasz még képes volt kifejezni az egészet, „Baylenél e kifejezés útjai elgondolhatatlanná válnak. E *rupture* [szakadás] része az individualitás modern fogalmának." (92. old.) S talán folytatásként érdemes ismét Bäumlert ajánlani, aki szerint az – egyetemes egésztől elszakadt – individuum jogait már az *egész ember* (a nem pusztán racionális létező) képzése kedvéért kell elismertetni a XVIII. században: Baumgarten *Aestheticá*jában az „érzékiség (és vele az individuum) felfedezése […] a theodícea gondolatának mintájára történt. Az új tudomány az érzékiség *igazolása*." (*Az irracionalitás problémája*… 207. old.)

Sümegi István *A rejtőzködő én* címmel Descartes-ról és Berkeley-ról ír. Miután hosszan ismerteti a két filozófusnak az én-re vonatkozó szöveghelyeit, így összegez: „mind a két elgondolás ugyanazt a feloldhatatlan ellentmondást hordozta: az én-t a gondolkodás alanyaként határozta meg, de közben attól sem tágított, hogy közvetlen, intuitív tudásunk van róla." (112. old.) Sümegi egy olyan „megélt tapasztalatot" sejt meghúzódni a „rejtőzködő én" e fogalma mögött, amelyet azóta sem sikerült világosan kifejezni, s amelyet ő „a rejtőzködő én (viszonylag) teljes elméletével" fog megnyugtatóan rendezni másutt. Itt tehát be kell érnünk ennek a tapasztalatnak a provizórikus leírásával (úgymint szolipszista életérzés), valamint Descartes és Berkeley e tapasztalat fogalmi megragadására tett kísérleteinek további elemzésével.

Ludassy Mária – mintegy a Rousseau és Condorcet nyelv- és történelemfilozófiájának összefüggéseit bemutató tanulmányának (*Holmi*, 2002. 1. szám) folytatásaként – az antiliberális és antiindividualista Louis-Ambroise de Bonald nyelvelméletének és tradicionalizmusának viszonyát elemzi részletesen. E minden ízében premodern gondolkodó éppen a Herdertől és Humboldttól eltanult nyelvfilozófia társadalombölcseleti alkalmazása miatt lehet érdekes. De Bonald a XVIII. századi liberális individualizmust módszertani oldalról támadja. Szerinte értelmetlen szabadon lebegő individualitásról beszélni, hiszen aki kimarad a társadalom minden tagja által folyamatosan megtapasztalható nyelvi kontinuumból, „az sohasem válik gondolkodó és gondolatait kifejezni képes lénnyé". Az isteni eredetű nyelv használatának alaptörvénye, hogy „csak társadalmi közegben lehetséges" (147–148. old.), így ennek elmélete kiválóan felhasználható a módszertani individualizmussal szemben. Mindenesetre e derék ultramontán tradicionalista szerző legalább fenntartja „az emberi nem sztoikus-keresztény elvét, s »mindig, mindenütt és mindenkire« érvényes módon hirdeti a kötelességek primátusát a jogokkal szemben, a hagyományos struktúrák elfogadásának parancsolatát a nyelvi szabályok reflektálatlan elsajátításának analógiájára" (160. old.). S így elkerüli Joseph de Maistre vagy Charles Maurras ultranacionalista aktivizmusát, amely éppen az emberi univerzalizmust tagadja. Tehát van olyan perspektíva, ahonnan még de Bonaldnak is lehet örülni!

Tatár György a német idealista rendszerfilozófiák két kritikusáról, Kierkegaardról és Schellingről ír (az utóbbiról jóval részletesebben). Az idealista „rendszer nem eszköze a tudásnak, hanem maga is tudás. Ha egyszer lezárul, kívüle immár semmi sincs: a filozófiai tudásban önmagát tudó Mindenség minden »mindenben«." Erre Kierkegaard azt fogja mondani, hogy ha individuumként őt elnyelheti is ez a rendszer, „ő ezen túlmenően még *saját maga* is, sőt elsősorban az". Ebből a *saját magá*ból – amely mintegy a felvezetőben említett goethei *ineffabile* vonalán halad tovább – ugyanúgy csak egy van, mint a mindenségből, „s ha ő odaáll Isten elé, akkor saját maga áll ott, nem hogy nem a mindenség, de még csak nem is valamely magasabb emberi általánosság egy individuális példánya" (162–163. old.). A „kései" (a harmincéves korán túli) Schellinget pedig éppen Isten rendszeren kívülisége érdekli: „Van-e Istennek a természettől különböző »természete«? Micsoda Isten *saját maga*?" (164. old.) Schelling a szabad, tevékeny, önmagát eltökélt aktivitással okozó valósá-

gos Istenről akar számot adni újra és újra, nem véve tudomást arról, amit Kierkegaard már tud, tudniillik hogy „a személy mint *saját maga* egyszerűen nem gondolható. [… M]ert az egyes lénynek nincsen fogalma.” (166. old.) Schelling kísérleteinek elemzése után Tatár így összegez: „Kierkegaard felől tekintve azt mondhatjuk, hogy mivel hinni csak az ember saját maga tud, és csak ott, ahol ez a saját maga van, Schelling minduntalan rossz irányt választ. A tudható Istentől akar eljutni a hitt Istenig.” (174. old.)

Némedi Dénes tanulmányában érdekes paradoxonokat vet fel, amelyek Émile Durkheim szociológiájában az individualizmus belső problémává válása kapcsán merülnek fel. Azt vizsgálja, hogyan szembesíti a szociológia atyja „saját módszertani antiindividualizmusát [■] az i■dividua■zmus politikai és etikai problémáival” (178. old.). Durkheim nem hajlandó lemondani a felvilágosodás értékein alapuló, republikánus erkölcsi individualizmusról, s nagy ötletességgel emeli be szociológiai műveibe ezt az értékrendet. Ez nála nem az egyének „haszonmaximalizáló” cselekedeteit középpontba állító individualizmust jelenti, nem is az elidegenítő modernitással szembeállítható magányos, heroikus individualitást (mint például Webernél), hanem a „filozófusok idealista individualizmusát”, amely „az értékek mércéjévé az ember eszméjét, az általános emberit tette, az emberi személyiség értékét hangsúlyozta” (182. old.). Durkheim ezt az eszményt egyfajta vallásnak is tekintette, integratív hiedelemrendszernek, amely képes közös célokat felmutatni a társadalom tagjai számára. Az ebben az elképzelésben rejlő belső feszültség feloldására tett kísérletei különböző belátásokhoz vezetik, amelyek közül talán a legérdekesebb és – Némedi szerint –, legsúlyosabb, hogy „az individualista morál követelményeinek megvalósítása kollektív, antiindividualista cselekvést, államilag vagy közösségileg vezérelt reformokat kíván” (188. old.). E morális eszmény maga is „teremtő forrongásként” jellemezhető korszak eredménye, s az ilyen forrongás mindig kollektív társadalmi cselekvést jelent.

Tallár Ferenc *Struktúra és communitas* című tanulmánya zárja a kötetet. Ennek első része George Herbert Mead és Axel Honneth az én interszubjektív konstitúciójáról szóló elméleteinek bemutatása. (Csak megjegyzem, kínálkozott volna csatlakozási pont mind Horkay Hörcher, mind Ludassy írásához.) Az interszubjektív viszonyokra antropológiai sajátosságai miatt ráutalt embernek, aki tekintettel van másokra, s így a másik személyével tekint önmagára is, mindig azonosítania kell „az életvilágnak azt a már strukturált szituációját, mely szerepeinket mintegy kijelöli. [… A]z elvárásokat, amelyeket [a többiek] legitim módon támaszthatnak velem szemben, illetve amelyeket én támaszthatok legitim módon velük szemben, […] a közös gyakorlat határozza meg. Nem ez vagy az a másik, hanem az *ál■talános ■másik.*” (■93. old■) A má■dik rész egy átmenet pillanatának megragadását tűzi ki célul. Amikor az egyén a konvenciók és saját kreativitása között feszültséget érzékel, akkor idealizálni kezd: „az általános másik tekintete előtt álló, struktúrán-belüli-embert félretolva egy olyan ideális általános másikat tételez, aki egy idealizált struktúrán-belüli-ember alakjában elismeri a reaktív én deviánsnak tetsző újításait”. Ebben az átmeneti pillanatban „megjelenik a megragadhatatlan, megfogalmazhatatlan és összehasonlíthatatlan struktúrán-*kívüli*-ember”, akit a „feltartóztathatatlan *fejlődésfolyamat*tal szemben az örök *megújulás* átmeneti rítusainak *communitásában*” pillanthatunk meg (210–211. old). E Victor Turnertől átvett fogalom megértéséhez Nietzsche dionüszoszija, Bahtyin karneválija és Buber Én-Te alapszava szolgál megvilágító párhuzamként: mindhárman az „összekapcsolódásnak” olyan másik világáról tudósítanak, amely túl van „az általános másiknak a kölcsönös elismerési viszonyain”: ezt a kettősséget fejezi ki Turner „*communitas* és *struktúra*” oppozíciójával (214. old.). (Talán érdekes lett volna egy rövid utalás Tatár rendszeren kívüli individualitására, még ha rendszeren természetesen egész mást ért is.) Az általános másikkal jellemzett struktúra repedésein mindig újra megjelenő *communitas* az újjászületés ígérete. Tallár szerint a struktúrán-kívüli-ember *communitása* „az ideális általános másiknak, s ezzel az identitást biztosító elismerésnek egy új formáját” jelentheti, amelynek az európai kultúrában intézményesült formáját éppen a kereszténység nem hivatalos, hanem karneváli formáiban lehet felfedezni (218–219. old.). (Ezen a ponton kiváló alkalom kínálkozott volna Vajda hozzászólására reflektálni.)

A végére értünk. Ha a fenti ismertetés egy kissé *ad hoc* módon építkező kötetet sejtet, az nem a véletlen műve. Összességében elmondhatom, hogy az írások többsége hasznos és kellemes olvasmány, de az *egészet illetően* bosszúság vegyül az elégedettség érzésébe, elsősorban a „szellemi”, másodsorban a szerkesztésbeli összeszedettség hiánya miatt.

■ **SZÉCSÉNYI ENDRE**

Rákai Orsolya–Z. Kovács Zoltán (szerk.): A narratív identitás kérdései a társadalomtudományokban

Gondolat Kiadói Kör–Pompeji, Budapest–Szeged, 2003. 254 old., 1800 Ft (deKON-könyvek 27.)

„A konferencia tárgya ezért nem egyszerűen egy közös (ködös) tárgy volt, melynek különböző aspektusai az egymástól távoli területekről érkező résztvevők […], hanem sokkal inkább egy közös kérdésfelvetési mód” (251. old.). A recenzens kötelező, tárgymeghatározó feladatának terhét a fentiekben átvállaló megfogalmazás a szerkesztők jegyezte *Utószó*ból származik, amelyet a magam részéről szívesebben kereszteltem volna *Előszó*ra, hiszen a kötetben szereplő tanulmányokról szolgál néhány olyan ma-