

## „Tűnő varázslat”: Oakeshott a társalgás és a költészet szerepéről az emberi életben<sup>1</sup>

Prológus: a társalgás és a költészet mint filozófiai stílus [*style*] és mint autonóm szólam [*voice*]

Michael Oakeshott írásmódjának legszembetűnőbb vonása esszéisztikus stílusa. Elég csak felületesen beleolvasnunk valamely szövegébe, hogy észrevegyük, Oakeshott mindig is elutasította az akadémiai normákat, melyek megpróbálták mondandójának kifejtésmódját korlátozni. Úgy tűnik, Oakeshottnak mindvégig sikerült megőriznie távolságtartó beszédmódját: szabad gondolkodó volt a szó legszorosabb értelmében véve, s ennek is akart megmaradni, gondolkodásában és nyelvében is szabadnak. Híres volt stílusának eleganciájáról, mely, ha kellett, magyarázó volt, de nem vált soha sem lapossá, választékos volt, de soha nem homályos, a filozófiai hagyományban gyökerezett, de soha nem vált szcientistává vagy „professzionálissá”.

E stílári függetlenség vezette Oakeshottot arra, hogy elutasítsa a különbségtételt, amely szigorúan elválasztja a beszélt nyelvet az írottól.

A szerző egyetemi tanár a Nemzeti Közszolgálati Egyetemen, a BTK Filozófiai Intézetének tudományos tanácsadója. Email: Horcher.Ferenc@btk.mta.hu

- 1 Az esszé első változata *The Ciceronian Element in Oakeshott's Conception of Conversation* címen előadásként hangzott el a Michael Oakeshott Társaság 11. Oakeshott-konferenciáján (2006. június 7–11, Colorado College, Colorado Springs, Egyesült Államok). Köszönettel tartozom Corey Abelnek, amiért bátorított, hogy megírjam a végső változatot, és mert segített az írás szerkesztésében, illetve Timothy Fullernak, a konferencia házigazdájának a nagylelkűen felajánlott utazási támogatásért, amely lehetővé tette, hogy részt vegyek a konferencián. Angol nyelven megjelent változata: Ferenc Hörcher: *A Brief Enchantment: The Role of Conversation And Poetry in Human Life*. In Corey Abel (ed.): *The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*. Imprint-academic.com, Exeter, 2010, 238–254.

A filozófia – a bölcsesség szeretete a szó ókori görög értelmében – kétségkívül mindig is szóbeli hagyomány volt. Akár az agorán, akár az Akadémia kertjében zajlott, elsősorban élőbeszédként művelték, nem pedig leírva. Ami benne igazán fontos volt, az a résztvevők egymással folytatott párbeszéde volt, amit a görögök véget nem érő tanulási folyamatnak tekintettek. Platon legjobb műveinek szókratikus párbeszédei képesek voltak megőrizni még írott formájukban is ezt a szellemi többértelműséget: bennük a szereplők szabadon társalognak fontos ügyeikről, de e szokást soha nem változtatják olyan véges játszává, melynek nyertesei és vesztesei vannak.

Ha Oakeshott ezt a – persze bizonyos fokig idealizált – gyakorlatot akarta követni, akkor figyelembe kellett vennie a tényt, hogy alapvetően kétféleképp lehet megőrizni az élőbeszéd eredeti frissességét. Vagy arra hajlunk, hogy megtartjuk közvetlen párbeszédes jellegét, vagy konvencionális szépirodalmi műfajok szabályait követve formáljuk át. Amikor egy írás párbeszédes formájú – anélkül, hogy szükségszerűen megmaradna a dialógusforma keretei között –, azzal azt akarjuk elérni, hogy az olvasó ne érzékelyen valamely előre lefektetett célt, amely felé a gondolatnak haladni kellene. Inkább látszódjon folyamatban levő, semmint befejezett műnek, inkább szellemi torna legyen, semmint szigorú logikai következtetés. Kerüljessük a témát, mint macska a forró kását! Olyan legyen, mint a legintimebb szeretkezés: soha nem szabad elsietni. Legyünk fesztelenek, tárgyilagosak, és inkább kissé szkeptikusak annak tekintetében, hogy sikerül-e teljes mértékben kifejtenuk mondandónkat. Ahogy látni fogjuk, Oakeshott igyekezett megértetni velünk ennek az írás- és gondolkodásmódnak a fontosságát, és ezért nem túlzás azt állítani, hogy stílusa sokat megőrzött e platonikus filozófiai beszédmód fő vonásaiból.

Ugyanakkor bizonyos szépirodalmi műfajok is, melyeket Oakeshott – Arisztotelészt követve – gyakran összefoglalólag költészetnek hív, alkalmassak lehetnek arra, hogy legyőzzék az írott nyelv kommunikációs rendszerére jellemző távolságot a szerző és az olvasó között. A költő az örök jelenlét illúzióját kelti: velünk tart legbensőségesebb pillanatainkban, miközben mi is közvetlenül értesülünk az ő legbensőségesebb, leggyöngédebb módon fülünkbe suttogott érzelmeiről. A költő megnyilatkozása meggátolja, hogy azt higgyük, a kimondott szó leválasztható arról, aki kimondta. A versbe foglalt szó a költőé marad, még akkor is, ha a hallgató fogadja be. A költő nyelvi megnyilvánulása személyre szab minden így váltott üzenetet: élő és egyéniesített üzenet marad, és nem válik a személytelen nyelvi rendszer részeként mechanikussá és semlegessé. A régi időkben a költők „élőben” mutatták be műveiket a jelen levő hallgatóságnak, s ezért minden egyes szónak elevennek és feltűnőnek kellett lennie. A költészet ennél fogva mindig is nyelvi *tour-de-force*-nak számított, és írott formában is az marad: egy olyan *ars*, mely voltaképpen tovatűnő, soha meg nem szilárduló szavakat hoz létre.

Bár nehéz lenne eldönteni, hogy Michael Oakeshott prózastílusát a társalgás vagy a költészet archetípusához áll-e közelebb, nincs is szükség rá, hogy erőltessük ezt a megkülönböztetést. Nekünk elég annyit állítani, hogy Oakeshott a társalgást és a költészetet egymás stilisztikai alternatívájának tekinti. A következőkben azonban elhagyom a stilsztika területét, és rátérek szerzőnk gyakran nehezen értelmezhető leírásaira, melyek a társalgást és a költészetet tapasztalati módusoknak, szólalomoknak tekintik.<sup>2</sup> Arra fogok rákérdezni, hogy Oakeshott milyen funkciót tulajdonított ezeknek az emberi tevékenységi formáknak vagy képzelet-alakzatoknak, és mivel indokolta választását. A probléma kifejtése során betekintést nyerünk Oakeshott episztemológiájába és az emberi identitásról vallott elméletébe is. Először a társalgásról alkotott eszméivel foglalkozom, majd az esszé második felében Oakeshott költészetfelfogását vizsgálom. Mindkét esetben hasonló problémába ütközünk: Oakeshott fő kérdése ugyanis az, hogy képes-e az ember lerázni magáról a gyakorlati élet igáját. Noha az általa javasolt elnagyolt válaszok és sejtetések [*intimations*] inkább szkeptikusnak tűnnek, mégis annak leszünk a tanúi, hogy a társalgásnak és a költészetnek megdöbbenő, és radásul nagyon is hasonló előnyei vannak: mindkettő átmeneti felszabadulást hoz a *praxis* terhe alól.

## A társalgás elsődleges jelentése

Szakfilozófiai szempontból nézve a társalgás tág, jobban mondva szándékosan tágan hagyott fogalom. Elsődleges funkciója tulajdonképpen az, hogy ellensúlyozza a megalapozatlan feltételezéseket, melyek szerint

- 2 Az Oakeshott esztétikai írásairól szóló, egyre növekvő mennyiségű szakirodalomból a következő műveket volt alkalmam felhasználni: Elizabeth Campbell Corey: *Being Otherworldly in the World: Michael Oakeshott on Religion, Aesthetics and Politics*, D.Phil. dissertation, Louisiana State University, 2004., Glenn Worthington: *Poetic Experience and the Good Life in the Writings of Michael Oakeshott*. *European Journal of Political Theory*, 2005 (4): 1, 57–66., a Michael Oakeshott-monográfiák idevágó fejezeteit: Paul Franco: *Michael Oakeshott. An Introduction*. Yale University Press, New Haven and London, 2004, 116–133., Efraim Podoksik: *In Defence of Modernity. Vision and Philosophy in Michael Oakeshott*. Imprint Academic, Exeter UK, Charlottesville VA, 2003, 103–120., illetve a következő fejezeteket: Martin P. Thompson: *Intimations of Poetry in Practical Life*, 281–292., Robert Grant: *Oakeshott on the Nature and Place of Aesthetic Experience: a Critique*, 293–305., Wendell John Coats, Jr.: *Michael Oakeshott and the Poetic Character of Human Activity*, 306–315. In Corey Abel – Timothy Fuller (eds.): *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*. Imprint Academic, Exeter UK, Charlottesville VA, 2005.

szükségszerű, hogy a filozófus lapos és egyenes nyelvezetet használjon. Ha egy filozófus a társalgási stílusra tér át, akkor azzal a szakfilozófusok (beleértve a szakma legjobbjait is) nyelvi habitusának merevségére kíván rámutatni. Lázadás ez a pedantéria, a dogmatizmus vagy az ideologikus beszédmód ellen. Az Oakeshott-ra jellemző nyelvi univerzumban a társalgó stílusnak van egy további célja is: hogy szembe szálljon a filozófus által racionalistának nevezett, és szerinte a huszadik századi mentalitásra olyannyira jellemző politikai beszéddel is.

A társalgás fő témaként először Oakeshott posztumusz kiadott *The Voice of Conversation in the Education of Mankind*<sup>3</sup> című esszéjében bukkan fel, és a híres *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*<sup>4</sup> című esszében vált általánosan ismertté. Noha a második változat sokkal gazdagabb és komplexebb, a korábbi esszé jobban tükrözi a szerző társalgásról alkotott eredeti nézeteit. Az alábbiakban az alapfogalmakkal kapcsolatban mindkét szövegre hivatkozni fogok.

A korábbi esszé határozottan provokatív állítással indít. Oakeshott a társalgást már a legelső mondatban szembeállítja az étellel: „Az emberek azt mondják, élni kell; de én inkább a társalgást választom.”<sup>5</sup> Noha elsőre úgy tűnhet, hogy ez alatt azt érti, a társalgás az élet negációja, vagy legalábbis egyik lehetséges alternatívája, valójában erről szó sincs. A meglehetősen erős állítás értelme egy későbbi ponton válik nyilvánvalóvá: „Minden élet szükségszerűen tökéletlen; tele van ugyan lehetőségekkel, de a bizonyosságokkal takarékoskodik. Egyedül a társalgás politikája ismeri fel ezt a szükségszerű tökéletlenséget.”<sup>6</sup> Itt egy szkeptikus filozófus hangját halljuk. Ez a hang ezer nehézséget, és ezzel szemben csak csekély számú örömet tulajdonít az emberi állapotnak. De az élet ígéreteivel szembeni szkeptikus realista ítéletét Oakeshott igencsak

3 Michael Oakeshott: *The Voice of Conversation in the Education of Mankind*. In Uő: *What is History? And Other Essays*. Edited by Luke O’Sullivan, Imprint Academic, Exeter, 2004, 187–199. A kötet bevezetője szerint „úgy tűnik, a mű kevéssel az 1939–45-ös háború után íródott.” (Uo., 15.) Mindenesetre a 13-as lábjegyzet szerint „Akár sokkal korábban is íródhatott”, míg a tartalomjegyzék az 1948 körüli időszakot vélelmezi.

4 Ez a tanulmány 1959-ben látott önállóan napvilágot, majd 1962-ben megjelent a *Rationalism in Politics and Other Essays* című kötetében (Methuen, London – New York, 1962, 197–247). Én a Liberty Press kiadását használtam: Michael Oakeshott: *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*. In Uő: *Rationalism in Politics and Other Essays*. New and expanded edition. Liberty Press, Indianapolis, 1991, 488–541.

5 Michael Oakeshott: *The Voice of Conversation in the Education of Mankind*. Id. kiad., 187.

6 Uo., 196.

szelíd hangon mondja ki. A szkepticizmust nála az önfegyelem szelídíti meg, és a szerző végül is csupán arra szólítja fel az olvasót, hogy az olvasás során hagyja maga mögött a mindennapi élet sürgető ügyeit.

A szkeptikus szólam az alsó regiszterben szólal meg. Általa lehetővé válik, hogy madártávlatból pillantsunk rá életünk valóságára. Olyan nyelvi konvenciót követ, mely az érzelmeket nem engedi szabadon. Azon a feltételezésen alapul ugyanis, hogy az élet tele van meglepetésekkel, de nem szabad megengednünk, hogy a körülmények kerekedjenek felül mindenkori kedélyállapotunkon. Sokkal inkább arra az egészséges fesztelenségre vagy játékos könnyedségre van szükségünk, amely biztosítja, hogy ne legyen részünk kegyetlen kiábrándulásokban az életünket befolyásoló véletlen körülmények hatására.

Figyelem, Oakeshott nem azt ígéri, hogy a társalgás meg fogja tudni változtatni az emberi élet tényeit. Állításának érvényességi köre szűkebb, inkább sztoikus jellegű: a társalgásban az ember olyan intellektuális esz-köze lelhet, amelynek segítségével edzheti magát, hogy ne győzzék le teljes mértékben az élet mindenkori véletlenei. Épp azáltal segít, hogy szavakat bocsájt rendelkezésünkre, melyekkel a különböző kérdéseket könnyedén és fesztelenül tudjuk megtárgyalni beszélgetőtársunkkal (ez a terminus egykor a barátságához hasonló, de annál kevésbé meghatározó emberi viszonyt jelentett). Ha követjük az úgynevezett „társalgási etikettet”, olyan tettet hajtunk végre, amely fontosnak bizonyulhat mentális higiéniánkra nézve. Összességében Oakeshott sugallata az, hogy a társalgás felszabadítja az egyént a gyakorlati élet kötöttségei alól.

Ezen a ponton egy kitérőt kell tennünk. Előbb meg kell vizsgálnunk az összefüggést a társalgás és a civilizáció oakeshotti fogalmai között, majd ezután rekonstruáljuk a fogalmak történeti gyökereit.

## Társalgás és civilizáció

Ahhoz, hogy a két terminus közötti fogalmi kapcsolatot tisztán lássuk, el kell fogadnunk az emberi viselkedés kétféle értékrendje, a civilizált és a barbár viselkedés között feszülő radikális ellentétet. Az emberi tapasztalat e két formája közötti különbség az emberi léthelyezethez fűződő kétféle viszonyból fakad. A barbár csak a gyakorlati dolgokkal, vagyis a túlélése biztosításával törődik. A civilizált ember meghatározó vonása ellenben az, hogy amellet, hogy biztosítja túlélése feltételeit, arra is törekszik, hogy az élet örömeiben is legyen része: „»Civilizált« módon élni azt jelenti, hogy az ember elfogadja az élet megváltoztathatatlan

feltételeit, és a legtöbbet hozza ki belőlük.”<sup>7</sup> Ez a „legtöbb” nem más mint az „intellektuális élvezetben”<sup>8</sup> való közös részesedés, és Oakeshott nézete szerint a társalgás pontosan ilyen élvezet.

Oakeshott a civilizációt úgy értelmezi, mint ami lehetővé teszi, hogy túl lássunk a gyakorlati élet kiszámíthatatlanságain. A civilizáció az emberi öntudatnak az az állapota, mely fesztelenebb hozzáállást enged meg az emberi élet alapszükségleteivel kapcsolatban. Míg a gyakorlati ember az élet kiszámíthatatlanságait olyan lencsén keresztül nézi, amely használati értéküket vizsgálja, addig a civilizált ember nem korlátozza figyelmét az alapvető életfeltételekre, és már a nem haszonelvű értékek megvalósítására is törekszik.

Ha a civilizált lét jellemzőit a korábbi, szókimondóbb szövegváltozatban vesszük szemügyre, abban az angol vidéki úr eszményített portróját ismerhetjük fel. A civilizált ember vadász, aki „pusztán a lovaglás kedvéért vesz részt a hajtásban: nála a vadászatnak nincs áldozata.”<sup>9</sup> Abban az értelemben arisztokratikus a felfogása, hogy nem veszi túlságosan komolyan az élet dolgait, mert nemcsak hogy unalmasnak, de olcsónak és ízléstelennek is találja őket. Az ideális gentleman azért úz olyan merőben haszontalan tevékenységeket, mint például a társalgás, hogy megerősítse magát az élet viszontagságaival szemben, a nélkül, hogy közvetlenül harcba szállna ellenük.

De Oakeshott sem vádolható inkább sznobizmussal, mint a többi értelmiségi, és ennek megfelelően számára a civilizáció is több, mint az angol arisztokrácia és dzsentri szokásai és erkölcei [*mores*]. Ő a *gentleman*nek azt az ideálját vallja ugyanis magáénak, amely magába foglalja e karakter típus ókori görög-római modelljét is. A társalgás eredetileg a görög-római vidéki földesúr fényűzése volt, csak a szabad időtöltésre [*leisure*] való igény ezúttal átkerült az angol vidéki tájba. A továbbiakban megpróbáljuk kifejteni az angol nemes és ókori előképe közötti történeti kapcsolatot.

## A társalgás az európai intellektuális hagyományban

A *conversatio* terminus a késő klasszikus kori latinból, Senecától származik.<sup>10</sup> Eredetileg mindössze közvetlenséget, baráti kapcsolatot jelentett. A francia *conversation* sokat megőrzött a kezdeti értelemből, és mai

7 Uo., 198.

8 Uo., 188.

9 Uo., 187.

10 Peter Burke: *The Art of Conversation*. Cornell University Press, Ithaca, 1993, 92.

napig társadalmi viszonyokat jelöl. Míg korábbi jelentése a társadalmi rétegződésre és a társadalmi szerkezetre vonatkozott, ma már egyszerűen szóbeli nyelvi tevékenységet jelent. A szó két jelentésrétege természetesen szorosan összefügg. A társas viszonyok vagy a társadalom általában emberek közötti kapcsolatot jelent, és ezt „gyakorlatba ültetni” annyit tesz, hogy szóba állunk egymással, megszólítjuk egymást. Avagy megfordítva: azáltal, hogy a felek szóba elegyednek egymással, ugyanahhoz a közösséghez tartozókként ismerik el egymást, mint akikben van valami közös (legalábbis a kommunikáció eszköze, a nyelv és általa a kultúra szintjén).

Amennyiben igaz, hogy a kommunikáció révén emberi közösséget teremtünk, akkor nem lepődhetünk meg azon sem, hogy a rómaiak ennyire fontosnak tartották a társalgást. A komplex társadalmakban a beszéd elárulja az adott személy társadalmi pozícióját, és társadalmi presztízst közvetít. Miközben valakivel beszélgetünk, ideiglenesen az illető társadalmi rétegéhez tartozóként tekinthetnek ránk. De nyelvi magatartásunk ugyanígy el is választhat minket másoktól. A római szónoki tudomány hosszú időn keresztül részletesen tanulmányozta a beszédstílusokat és beszédbeli magatartásokat. Az így felállított szabályrendszer előfeltevése szerint a nyilvános beszéd a szónok feladata, míg a magánbeszélgetés minden felnőtt férfi (néha akár nő) polgári kötelessége volt. Hogy használhassa a médiumok valamelyikét, az illetőnek a nyelv mesterének kellett lennie. A szónokokat ezért speciális nevelési intézményekben oktatták. De nemcsak a szakemberek, minden polgár részt vett a „társalgás művészetének” terjesztésében. A társalgás művészete, kétségtelenül részben Cicerónak köszönhetően, aki a kor legnépszerűbb szónoka volt, a római társadalom visszatérő témájának számított. Cicero *A kötelességek* című írásában tárgyalja ezt a kérdést.<sup>11</sup> Az ott közölt felosztásban az ékesszólás a nyilvános eseményekhez (a törvényszéki és a közgyűlésekhez) tartozik, míg a társalgás leginkább az informális társasági összejövetelekhez, különösen a barátok közti eszmecserehez illik. Formaságok határozzák meg az ékesszólás merev szabályait, a kötetlenség a privát érintkezés közvetlenségét és hatékonyságát garantálja. A társalgás a kommunikációnak az a formája, amelyben nem követünk kötött szabályokat, de közben mégis ügyelünk az illendőségre. („Különösen arra legyen gondunk, hogy látható módon tiszteletet és megbecsülést tanúsítsunk azokkal szemben, akikkel társalgunk”).<sup>12</sup> Cicero egyenesen azt állítja, hogy az igazi társalgás egyféle szókratikus gyakorlat:

11 Cicero: *A kötelességek*. Ford. Havas László. In: Marcus Tullius Cicero: *Válogatott művei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1974, 259–309.

12 Uo., 301.

[A társalgás] legyen könnyed és csöppet sem merev: hassa át finom humor. De a társalgásból ne hiányozzanak egyéb elemek se, ne mozogjon szűk körben, mert ahogy más dolgokban, a közös beszélgetésben is helyes a változatosság.<sup>13</sup>

A tehetséges társalgó mindvégig tartja magát a társalgás tárgyához, és nem engedi, hogy „társalgásunk elárulja valamilyen jellembeli fogyatékoságunkat”.<sup>14</sup> Figyelembe kell venni továbbá a beszélgetésben részt vevő társaságot is, és azt, hogy ők hogyan fogadnák a hozzájuk intézett szavakat. Végül „tudjuk [a társalgást] alkalmas pillanatban abba is hagyni”.<sup>15</sup>

Ezek voltak tehát Cicero irányelvei, melyeket saját tapasztalatai alapján, mint hivatásos szónok és közéleti szereplő fogalmazott meg. De az általa megtestesített alak [*persona*] a társalgást tárgyaló műveinél és leveleinél is nagyobb hatású volt, arra ösztönözve a reneszánsz Európa elitjét, hogy Cicerót tekintse a mintatársalgónak, a civilizált ember archetípusának. A 16. századi humanista Itáliában Cicero követőjének lenni olyan magatartási módot jelentett, amelyre úgy tekintettek, mint ami mintaszerűen képviseli az udvari embert. Az itáliai városállamokban, melyeknek mikrokozmoszát a versengés határozta meg, s ahol a társadalmi elitet szüntelenül átalakították a váratlan fordulatok, a korábbi udvari etikettel szemben új erényeket kezdtek méltányolni. Az új, később piaci cserekereskedelemnek nevezett rendszer nagyobb alkalmazkodó képességet és korábban soha nem látott társas együttműködést kívánt meg. A gazdasági előnyöket megbecsüléssel lehetett elérni, ezt pedig a másokkal való könnyed és elegáns kapcsolatba lépés képessége alapozta meg, s itt már sem a saját, sem a másik társadalmi státusa nem számított önértéknek. A társadalmi mobilitást a társas viselkedés új etikettjére, a civilizált társalgásra alapozták.

Az aktuális ideált a kor legtökéletesebb úriembere, a született udvari ember, Baldassare Castiglione testesítette meg. Eseménydús élete során e művelt és előzékeny, humanista műveltségű nemesember beutazta egész Itáliát és a korabeli Európát, és gazdag tapasztalatokat szerzett katonaként és diplomataként is. Bár ő személyesen még a hagyományos keresztény lovagi értékrendet képviselte, e szerepnek új formát adott azáltal, hogy humanistaként az ókori kultúrát és társas szokásokat terjesztette. Castiglione volt a szerzője a népszerű, dialógusban írott tanácsadó könyvnek, amelyben udvaronc társait arra tanítja, hogyan érjenek el

13 Uo., 300.

14 Uo.

15 Uo., 301.



sikereket a világi életben.<sup>16</sup> A könyv egyik legfontosabb, a beszélgetésekben szüntelenül hangsúlyozott pontja a társalgás művészete. A már korábban újra felfedezett ókori retorika művészetére összpontosítva Castiglionénak az a célja, hogy megmutassa, a világi életben elért sikerhez szükség van a mások iránti nyitottságra, ami lehetővé teszi a kapcsolattartást a barátokkal és az idegenekkel egyaránt. Nem elég nemesnek születni vagy jártasnak lenni a harcművészetekben: az udvari embernek új kihívásokkal kellett szembenéznie, beleértve az asztali szokásokat, az udvari viselkedést, és azt a tehetséget, hogy az ember nyelvi képességeivel a legkülönbébb társas helyzetekben is jó benyomást tegyen a társaságában lévő férfiakra és nőkre egyaránt.

A korszak másik két népszerű, a társalgás művészete iránt érdeklődő olasz szerzője Giovanni Della Casa<sup>17</sup> és Stefano Guazzo volt.<sup>18</sup> Peter Burke is rámutatott, hogy e szerzők más kisebb írók egész sorával együtt jelzik azokat a fontos változásokat, amelyek a reneszánsz Itália nyilvános viselkedési szokásaiban, valamint nyilvános beszéd- és írásmódjában álltak be. A társadalomtörténész Norbert Elias szerint a fejlődés legfontosabb lépcsőfokai az „udvariasság” [*courtesy, civility*] felé vezetnek. Az udvariasság fogalma szorosan kapcsolódik a politikai közösség vagy társadalom belső viszonyaihoz. A kis itáliai udvarokban és városokban a közösség elvárta tagjaitól, hogy felettébb szigorú viselkedési szabályrendszer szerint éljenek, s hogy ezzel fejezzék ki a közösségi értékrendhez való alkalmazkodásukat. Ám ez nem tarthatott sokáig. Idővel a növekvő iparnak és a virágzó távolsági kereskedelemnek köszönhetően az emberek egyre nagyobb területen érintkeztek egymással. Az utazónak, kereskedőnek, katonának, diplomátának és kalandornak meg kellett tanulnia, hogy hogyan bánjon a helyi közösségekkel. Az új európai mobilitás folyamányaként a közösségeknek is ki kellett nyíltniuk, és a társadalmi osztályok utat engedtek a társadalmi presztízs és státus új kifejeződési formáinak. A kézművességre és az iparművészetre, illetve magasabb szinten a képzőművészet új irányzataira a kor már úgy tekint, mint a társadalmi presztízs és a politikai hatalom jelképeire. Az újonnan meggazdagodott városokban a gazdagságot nem lehetett volna egyenesebben módon kifejezni, mint a fényűzés élvezetével, ami a divatipar új fellendülését vonta maga után. Bár a gazda(g)ság mobilitása rugalmasabbá tette a társadalom szerkezetét, a társadalmi rend felügyeletéhez új ellenőrző pontokra volt szükség. A beszédmódor és fegyelmezett viselkedés a társadalmi hovatartozás ismérvévé vált: a sűrűn lakott városi központokban az ember sokkal könnyebben fejezhette ki nemesi származását szavaival és

16 Baldassare Castiglione: *Az udvari ember* (1528)

17 Lásd *Galateo* (1558)

18 Lásd *Civil conversazione* (1574)

gesztusaival, mint vagyonának felmutatásával. De a társadalmi mobilitás is felgyorsult: a születési előjogok helyett az illetőnek saját érdemeit kellett szellemdús magán- és nyilvános vitákban bebizonyítania. A *via moderna* felsorolt elemei mind hozzájárultak a társadalmi viszonyok új értékrendjének megszületéséhez, és legvilágosabban a társalgás művészete iránt tanúsított új érdeklődésben fejeződtek ki.

Az udvariasság cicerói normáinak itáliai újjászületése hosszú távon hatással volt a 17. századi Franciaországra és a 18. századi Angliára is. Mindkét társadalmi szintér hozzájárult az eredeti mátrix ezúttal szélesebb európai kontextusban való újrafogalmazásához. A francia „civilite” eredetisége a fogalom arisztokratikus jegyében rejlik. Bár az *ancien régime* sokáig megőrizte politikai hatalmát, a társalgásról és udvariasságról szóló értekezések szerzőinek társadalmi presztízse egy lassan érlelődő, de ellenőrizhetetlen társadalmi lázadáshoz követte ki az utat, amely Versailles udvari maximáit a felvilágosult Párizs szalonjaiba, majd később a vidéki akadémiák és vitatársaságok termeibe is bevezette.<sup>19</sup> A franciák jelentős szerepet vállaltak a társalgás művészetének kifinomulásában. Ugyancsak meghatározó jelentőségük volt a felvilágosodás filozófiájának létrejöttében, amely a társas hajlamot sokszor egyenesen az értékhierarchia csúcsára helyezte.

Franciaországban a társadalmi elit szellemi légkörének és rétegződésének fokozatos megváltozása legalább két évszázadot vett igénybe. Ezzel párhuzamosan zajlottak a 18. századi angol szintér meglehetősen drámai eseményei is. Míg a franciák fényes szalonokat látogattak, hogy ott adják elő kis hazugságaikat, az angolok sötét és füstös klubokba és kávéházakba húzódtak vissza, ahol politikáról beszélgettek, és dühösen vagy mohón olvasták azokat a hírlapi kacsákat, melyek az újonnan alapított hírlapokban jelentek meg. Ebben a kontextusban kell elhelyeznünk az Addison, illetve Steel által szerkesztett *Tatler* és *Spectator* című lapokat. Ezeknek az irányadó lapoknak az volt az érdemük, hogy a társas hajlamot népszerűsítették a morózus és marhahúsevő britek között, *à la mode de Paris*. Ezáltal „csiszolódott és alakult az, amit a franciák *Bel Esprit*-nek neveznek, és amely alatt a társalgás, az elmélkedés és a legillendőbb szerzők olvasása által kifinomult géniuszt értik.”<sup>20</sup> De senki sem tett annyit azért, hogy a morózus angol dzsentri a 18. századi

19 A társas élet és a társalkodás elterjedéséről a 18. században lásd: Ulrich Im Hof: *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*. C.H. Beck, München, 1982.

20 No. 160, Monday, 3 September 1711, *The Spectator in three volumes: volume 1, A New Edition, Reproducing the Original Text Both as First Issued and as Corrected by its Authors with Introduction, Notes, and Index*, edited by Henry Morley, 1891. Én a 2007 februárjában letöltött internetes változatot használtam: <http://www.gutenberg.org/files/12030/12030-h/12030-h/SV1/Spectator1.html#section160>

elegáns és társaságkedvelő dandy-vé váljék, mint a fiatal és művelt Anthony Ashley Cooper, Shaftesbury harmadik grófja. A részben a francia moralisták, részben a hazafias későhumanizmus cicerói utánérzésének hatása alatt álló Shaftesbury-nek kulcsszerepe volt abban, hogy a római szónoki kultúra az angol regény vidéki társasági világává alakult át. Olyan családba született, hogy a korszak leghíresebb filozófusa lehetett a házitanítója, és születése jogán örökölte meg azt a politikai paktumot, amely a „dicsőséges forradalmat” eredményezte. Így lett Shaftesbury az ideális közvetítő, aki a kései humanisták polgári diskurzusát a György-kori szellemes társalkodásba fordította. Életrajzírója nagyon találóan foglalja össze e nemzedék vívmányait, mikor azt írja: „Az angol whigek kulturális ideológiájukat a társalgás és udvariasság fogalmai köré építették, s ezzel legitimálták az új politikai és kulturális rendet, mely akkoriban (1688-ban) jött létre és egészen a 19. századig fennmaradt”.<sup>21</sup> Shaftesbury a szociokulturális komponenst adta hozzá ehhez a politikai ideológiához. Fellázadt az előző generáció tudósainak és filozófusainak, beleértve magántanárának, Locke-nak mechanisztikus világnézete ellen, és írt egy vastag kötetet, melybe elegendő írásait, többek között dialógusait gyűjtötte, hogy ezzel mozdítsa elő a filozofálás nem tudományos, a beszélt nyelv elevenségét megőrizni hivatott formáját. A társalgásról és udvariasságról vallott eszménye az úriember modern fogalmát körvonalazza. Shaftesbury képes volt népszerűvé tenni a kultúrát a társadalmi és politikai elit soraiban is azáltal, hogy meggyőzte honfitársait (és Európa nagy részét), hogy az udvarias társalgás rugalmas szabályain alapuló társadalom minden más alternatívánál jobban megfelel a modern kor megváltozott igényeinek. A társalgás messze sokkal kellemesebb, mint a forradalmak, noha legalább annyira, ha nem még inkább érzékeny a társadalmi igazságtalanságokra. A társadalomban csak a szabad művészetek [*liberal arts*] segítségével valósítható meg egy szabad politikai rend, s ezzel biztosíthatja a szükséges feltételeket, hogy felülemelkedjen a 17. századi Angliát és a 18. századi Franciaországot olyannyira jellemző anarchia veszélyein. Ilyen formában ez a gondolat egy idealizált platonizmuson és cicerói humanizmuson alapuló társadalom-oktatási programnak minősül. A következőkben a klasszikus, szabad művészeti képzésen alapuló oktatástervezetre vetünk egy pillantást, hogy megvizsgáljuk, hogyan illeszkedik ez a tervezet a civilizáció kora modern ideáljába. Ez pedig a társalgás, a civilizáció és az oktatás oakeshotti fogalmainak kapcsolatrendszeréhez vezet el bennünket, de mielőtt megmagyaráznánk, mit is jelent ez utóbbi kifejezésbokr, előbb ellenőrizzük,

21 L. E. Klein: *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early 18th-Century England*. Cambridge UP, Cambridge, 1994, 155.

hogy vajon maga a szerző hajlandó lenne-e elfoglalni helyét az általunk számára kijelölt humanista hagyomány panteonjában.

## Az udvariasság diskurzusa Oakeshott társalgásról adott leírásában

A történeti áttekintés során igyekeztem kimutatni az eszmetörténeti folytonosságot, amely a társalgás cicerói fogalma és az udvariasság koramodern felfogása között húzódik. Alapállításom az volt, hogy a társalgás művészetéről szóló reneszánsz és posztreneszánsz alapművek terminológiájukat a modern kommentátorok által értelmezett arisztotelési és cicerói hagyományból vették át. Most összehasonlítjuk az általuk használt nyelvet Oakeshott saját leíró eszközeivel.

Oakeshottnak az ideális társalgásról adott jellemzései, mint láttuk, olyan felhangokkal bírnak, melyek az angol vidéki nemes Addison vagy Shaftesbury írásaiból ismert ideáljára emlékeztetnek. A nemes lord híres példájában a filozófiát a jó modorhoz, a filozófust pedig egyféle morális arisztokratához hasonlította. Léven maga is amatőr filozófus, aki a római moralisták választékos modorában írt, Shaftesbury mondhatni saját eszményképének volt a megtestesítője, kinek személyiségében egyesült a filozófiai gondolkodás és a társalgási gyakorlat.

Alakját Oakeshott az amatőrrel és a virtuózzal szóló jellemzésében idézi meg. A latin „virtus”-ból származó virtuózó fogalma Shaftesbury korában új jelentést kap: „A társalgó embernek legalábbis amatőrnek kell látszódnia. És akárcsak a zongorajáték, a társalgás is művészet, amelynek hallgatása közben úgy érezzük, valami lényegi hiányzik belőle, ha művelőjében nincs meg a virtuóz elem.”<sup>22</sup> Fentebb láthattuk Addison utalását a „*Bel Esprit*”-re, és ez a fogalom megjelenik Oakeshott leírásában is: „A társalgás géniuszt csak abban a bel-ésprit-ben találjuk meg, akinek érintése könnyed, elméje rugalmas és jól berendezett...”<sup>23</sup> Jellegetes rokokó hangulatot idéz meg az, ahogyan Oakeshott szerint a társalgás művészetéhez „többre van szükség a gráciák ihleténél; de kevesebbre, mint a múzsákéra”.<sup>24</sup> A másik fogalom, mely viszont a felvilágosodás

22 Michael Oakeshott: *The Voice of Conversation in the Education of Mankind*. Id. kiad., 188.

23 Uo., 190.

24 Uo., 191.

diskurzusából származik, a szimpátia, melyet, akárcsak a skót morál-filozófusok, a társalgás meghatározó jegyének tart.<sup>25</sup> Sőt egészen odáig elmegy, hogy beismerje, a társalgás „egyszerre igényli az udvariasságban és a taktikai szerénységben való jártasságot”.<sup>26</sup>

Ha ezek a megegyezések még mindig nem lennének eléggé meggyőzőek, elég felidézni, hogy Oakeshott számára a társalgás művészetének hőse Montaigne. Utóbbit „e karaktertípus emblémájának” nevezi, megkülönböztetve a „történelem nagy szónokaitól [talkers]”, ideértve „Dr. Johnstont, Burke-öt vagy Coleridge-et”.<sup>27</sup> Mármost nem szükséges különösebben hosszan érvelni, hogy kijelenthessük, Montaigne a *par excellence* társalgó filozófus. Az is kétségtelen tény, hogy a francia esszéíró jelenti a kapcsolatot az antik moralisták és a modern társalgók között. Ha úgy esett, hogy Montaigne lett Oakeshott számára a társalgás modern művészetének hőse, ez arra utal, hogy az angol filozófus ugyanabba az intellektuális hagyományba tartozik, mint francia társa.

## A civilizáció mint az én [self] nevelője

Montaigne nem csak briliáns társalgónak számított, de neki tulajdonítják a modern szubjektivitás elmélyítését és az én önreflexív leírását is. Ezért nem meglepő, hogy Oakeshott leírása a társalgásról szintén kitér az én kérdésre. A mai olvasónak könnyen elkerüli a figyelmét, hogy Oakeshott nagy és újszerű erőfeszítéseket tett azért, hogy a költészetről és a társalgásról írt 1959-es esszéjében számot adjon erről a témáról. Lenyűgöző mind a bátorsága, hogy megpróbálja újra feltalálni azt a nyelvet, mely leírja az ént és ennek viszonyát a külvilághoz, mind az az elavult és ügyetlen szóhasználat, melyet e jelenségek megfogalmazásakor végül is alkalmazott. De túlmutat a jelen dolgozat keretein, hogy ezt a mesteri erőfeszítést minden részletében bemutassuk. Csak arra a tényre szeretnék összpontosítani, hogy szemben a fiatal filozófus idealista realizmusával, Oakeshott karrierjének csúcán az „én” stabilitását illető kérdésben úgy tűnik, nominalista álláspontra jutott. Ebben a narratívában az „én” úgy ölt formát, hogy képek sorozatát képzelet el, szemben a korábbi elmélettel, mely szerint a külvilágot a tapasztalat csatornáin (vagy ahogy ő nevezte őket: módjain) keresztül észelve jön létre. Ahhoz, hogy képekkel rendelkezünk, két

25 Vö. uo., 193.

26 Uo., 193–194.

27 Uo., 193.

dologra van szükség: egy aktorra, aki elképzei őket (ezt nevezi ének) és elképzelt képekre (ezt nevezi nem-ének).<sup>28</sup> De Oakeshott története radikálisabb annál, mint amit ez az egyszerű dualitás sugall. Úgy tűnik ugyanis, megkérdőjelezi mind az én, mind a nem-én létét. Pozíciója túl van a romantikus szubjektivizmuson, amit tagad, az ugyanis az én állandósága. Ahogy ő írja: az én cselekvésként [activity] mutatkozik meg. „[Az én] nem egy „dolog” vagy egy „szubsztancia”, mely aktivitásra képes: ő maga az aktivitás.”<sup>29</sup> Joggal juthat itt eszünkbe Ryle-nak az „elme” fogalmára tett utalása.<sup>30</sup> Oakeshott állítása ugyanis az, hogy nem létezik más, csak a képzelet aktivitása és ennek eredményei, s ezek alkotják meg az ént, illetve a nem-ént. Más szavakkal nem létezik az én, aki belső reprezentációi révén viszonyulhatna ahhoz, ami rajta kívül esik: azaz nem létezik tudat és nem léteznek tudattartalmak. Oakeshott univerzumában egyáltalán nem léteznek dolgok, melyeket aztán a képek reprezentálhatnának: csak képeink vannak, melyek vagy összeállnak, hogy az ént megformálják, vagy szétesnek, hogy a nem-ént formázzák meg.

Az ének ebben a forradalmi leírásában az a lényeges, hogy az a külső mechanizmusok által radikálisan aluldeterminált marad. Egyáltalán nem létezik én a képzeleti tevékenység előtt, ami azt jelenti, hogy kizárólag saját cselekedetei hozzák létre. Ez olyan emberi személyiséget állít elénk, aki arra van ítélve, hogy szabad legyen: még a saját identitását is önmaga, saját tettei határozzák meg. Ebben az esetben azonban, amennyiben az embernek az a sorsa, hogy maga adjon alakot énjének, kulcsfontosságúvá válik, hogy hogyan formálja meg önmagát.

Kétségtelen, hogy a képzeletnek különböző módjai léteznek, melyek a képzelet és a képekkel bánni tudás konvencionális „módszertanát” alkotják. A korai írásban például Oakeshott a gyakorlatot, a tudományt és a történelmet sorolja e szólamokhoz, de a későbbiekben ezeket kiegészíti a filozófiával és a költészettel, vagyis nemcsak a költészetet sorolja ide, hanem a filozófiát is inkább e módok vagy szólamok közé, és nem föléjük helyezi. Ahhoz, hogy valaki egészséges és sokoldalú személyiséggé váljék, meg kell őrizni az egyensúlyt e különböző képzeleti módok között. És talán nem meglepő, hogy Oakeshott itt újra bevezeti a társalgás fogalmát, hogy megtartható legyen a különböző szólamok egyensúlyi állapota, vagyis hogy meghatározza a civilizált egyensúlyt e szólamok között, melyek a modern világban egymással vitában állnak, a főhatalomért vívott intézményesült küzdelemben.

28 Ez a megkülönböztetés nyilvánvalóan problematikus. Mi van például, ha az elképzelő és az elképzelt ugyanaz a személy?

29 Michael Oakeshott: *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*. Id. kiad., 496.

30 Feltételezhetően Ryle volt az egyetlen Oakeshott által nagyra becsült szakfilozófus.

A társalgást korábban Oakeshott úgy határozta meg, mint a kommunikáció pártoktól független formáját egyenlő és egymásban kölcsönösen megbízó felek között. Ez a leírás a társalgás fogalmának absztraktabb változatához vezetett, amely alkalmas volt arra, hogy az emberi képzelet különböző formái közötti ideális viszonyokra utaljon. Ahhoz, hogy egyensúlyt érjünk el a szólások között – és az egyensúly fogalma kapcsán fel kell hívnunk a figyelmet az arisztotelészi nyelvezetre, melyet Oakeshott a társalgásról szólva alkalmaz, amikor a középárany és a végletek közötti közép fogalmait használja – az embernek leginkább civilizáltnak kell lennie. Civilizáltnak lenni pedig az jelenti, hogy az ember képes szkeptikusan szemlélni saját cselekvéseit, és nem válik hajlíthatatlan szószólójává egyik szólamnak sem. Továbbá azt is jelenti, hogy képesek vagyunk nevelni magunkat, amint észrevettük, hogy tévúton járunk.

De a nevelés nem pusztán egyéni ügy. Noha úgy tűnhetett, hogy a fő hangsúly az éber öntudatosságra esik, a kérdésnek van társadalmi komponense is. Oakeshott leginkább a – szóhasználata szerint – liberális nevelésről szóló írásaiban ragadja meg az alkalmat, hogy összefoglalja nézeteit a nevelés európai hagyományáról. A liberális nevelés terminus kétségtelenül a humanista hagyományra utal vissza. De ezt ki kell egészíteni Oakeshottnak az egyetem középkori intézménye – a kereszténység (akaratlan?) találmánya – iránti nagyrebecsülésével. Az egyetemi oktatással kapcsolatban Oakeshott mindig két dolgot hangsúlyoz. Az egyik szerint az egyetem számos különböző tudományágnak ad otthont, melyek közül egyik sem tarthat igényt elsőbbségre a többivel szemben. Az egyetem jellegzetesen multidiszciplináris oktatási rendszer, ahol mind a hallgatók, mind az oktatók előnyükre használhatják az egymással sok úton-módon dialogizáló diszciplínák kohabitációját. Vagyis az egyetem a konvencionális szólásoknak azt a sokféleségét képviseli, ami az ember képzeleti módjait eleve is jellemzi. Ebben az értelemben kell interpretálnunk kijelentését, miszerint „a nevelés voltaképp beavatás ezen társalgás képességébe és közösségébe, s ennek során megtanuljuk felismerni a szólásokat, meghatározni a megszólalásra alkalmas pillanatokat, és ennek segítségével elsajátítjuk a társalgáshoz illő intellektuális és morális szokásokat”.<sup>31</sup> Ez azt a lényeges dolgot jelenti, hogy a tudományágak, melyekbe egyetemi éveink alatt bebocsátást nyerünk, kevésbé fontosak annál, hogy látni tanulunk.<sup>32</sup> Nem a tananyagot, hanem a „társalgás

31 Michael Oakeshott: *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*. Id. kiad., 490.

32 Michael Oakeshott: *The Idea of a University*. In *Uő: The Voice of Liberal Learning*. Foreword and Introduction by Timothy Fuller, Liberty Fund, Indianapolis, 2001, 105–117, 110.

módját” kell megtanulnunk. Az intézmény alapeszméje a partnerség: az egyetem „együttműködésen alapuló vállalkozás”, ahol „a tudósok testülete” „tartósan egymás közelségében él”, „az a hely, ahol a tanulás/tanítás hagyományát megőrzik és kibővítik”.<sup>33</sup>

De létezik egy további ok is, ami miatt Oakeshott számára az egyetem kiemelkedően fontos hely. Az egyetem biztosítja mind az elsőéves hallgatónak, mind a professzornak azt a fesztelen légkört, amely leveszi vállunkról a mindennapi szükségleteinkről való gondoskodás terhét. Az emberi élet kivételes szakasza ez, egy olyan szabadság megtapasztalása, melyhez foghatóra később nem lesz példa. Alapjában véve „intervalum”.<sup>34</sup>

Sőt mi több, noha a hallgatóktól azt várják, hogy beleássák magukat a tudás valamely kincsesbányájába, és a professzoroktól kutatást várnak bizonyos szakterületeken, ezeket a tevékenységeket nem haszonelvűen közelítik meg, és a kiértékelésbe sem számít bele a hatékonyság.<sup>35</sup> Az egyetem tehát érdektelen és elfogulatlan légkört biztosít tagjainak. Az itt végzett munka során úgy vehetjük számba kutatási területünk jelenségeit, hogy nem kell mindjárt a következő pillanatban valami háttározottat kezdenünk azzal, amit találunk, míg ennek nyomása a mindennapi élet csúcsidejében elkerülhetetlen. Egyetemen kutatni és tanulni azt jelenti, hogy egy hosszú és alapos tanulási folyamat során – melyben nem előre meghatározott célokat tartunk szem előtt – megismerkedünk az adott kutatási területtel, de anélkül, hogy feladnánk a lelkesedést, hogy minden egyébről tudomást szerezzünk, amivel menet közben véletlenül találkozunk, vagy amiről hallunk. A tanulásnak ez a formája abban a nagyon konkrét értelemben szabad, hogy az ember szabadon garázdálkodhat a tudás széles mezején, miközben nem kell attól tartania, hogy birtokháborításon kapják.

## A költészet kétféle fogalma Oakeshottnál

Ahogy eddig láthattuk, Oakeshott a társalgás, civilizáció és nevelés közös nevezőjét a szabadságban találja meg. A képzelet és cselekvés e formái teszik lehetővé számunkra, hogy felszabadítsuk magunkat a

33 Uo., 107.

34 Uo., 114.

35 „Nem lehet világos okát adni, például a hasznosságát, amivel egyes részeit megindokolnánk” Uo., 109.



gyakorlati élet kényszere alól. De a szabadság lesz a legfontosabb komponens abban is, amit Oakeshott költészetnek nevez, és ebben az értelemben számít majd kései filozófiájában a költészet szabadsága a társalgás alternatívájának.

A költészet szabadsága különböző dolgokat jelent Oakeshott korai és kései gondolkodásában, noha a két megfogalmazás nem teljesen független egymástól. *An Essay on the Relations of Philosophy, Poetry and Reality*<sup>36</sup> című írás korábbi, valószínűleg 1925-ben írt változatában Oakeshott szembeállítja a költészetet a filozófiával. Az elemzés arról próbál meggyőzni minket, hogy míg a filozófiára jellemző tudás a dolgok külső vonásaira összpontosít, és ezért nem adhat a valóság természetére vonatkozó kielégítő leírást, mivel semmi sem ismerhető meg igazán jól kívülről, addig a költészet és általában a misztikus intuíció, amelybe a költészet mellett a vallás is beletartozik, lehetővé teszi az embernek, hogy közvetlenül kerüljön kapcsolatba a valósággal. A kétféle megközelítésmód különbségének magyarázata természetesen messze nem kielégítő. De ez a tény maga is összhangban van magával az állítással. Hiszen valóban, nem lehet cáfolhatatlanul érvelni amellett, hogy filozófiai érveléssel nem lehet teljes mértékben kielégítően magyarázhatóvá tenni a valóságot. Ha ugyanis ez lehetséges lenne, akkor ez magát cáfoló érv lenne. Ebben a szövegben sokkal inkább érdekes mozzanat egy felfedezendő (nagy kezdőbetűvel írt) Valóság feltételezése. Az 1959-es változatban, mint láttuk, nem létezik képzeleti aktusoktól függetlenül létező külvilág. Következésképpen itt a költészetre vonatkozó kijelentés sem annyira jelentős. A költészet meghatározó vonása itt az lesz, hogy „megszabadít a tettek halálos súlyától”.<sup>37</sup> A *The Voice of Poetry* című szövegben a költészettel a gyakorlat áll szemben, amely lehetőségeit megghiúsító akadályként jelenik meg az egyén számára. A költészet viszont átmeneti enyhülést hoz, amikor az emberek a maguk alkotta képek gazdagságát élvezhetik.

A költészet mindkét leírásában Oakeshott a régiek bölcsességéből indul ki. Nagyon is tudatában van a görög „poiesis” terminus jelentésével és funkciójával, melyből a költészet fogalma származik. (A poiesis” „készítést” jelent, olyan cselekvést, amely révén az emberek képesek alakítani a környező világot.) De az ő költészetfelfogása, szemben görög

36 Michael Oakeshott: *An Essay on the Relations of Philosophy, Poetry and Reality*. In *Uó: What is History? And Other Essays*, Id. kiad., 67–115. A cikket valószínűleg 1925-ben írta.

37 Michael Oakeshott: *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*. Id. kiad., 538.

megfelelőjével, kevésbé cselekvő, sokkal inkább kontemplatív. Nézzük meg, miért választja Oakeshott ezt a költészetértelmezést.

## Megnyilatkozás és szólam [*utterance and voice*] a költészetben

Mindenekelőtt egy látszólag pusztán technikai kérdést érdemes tisztáznunk. Oakeshott rengeteg energiát fektet abba, hogy rámutasson, a költészet által létrehozott tárgy nem pusztán egy jel, ami valami rajta kívülre utal. Az emberek által működtetett mechanizmust, amely jeleket használ és értelmez, szimbolizmusnak nevezi. A szimbólum utaló funkcióval rendelkező tárgy: többet jelent önmagánál. Szemben a jelekkel, a költészet szavai csak pusztán képek, melyek saját élvezeti értékkel rendelkeznek, függetlenül bármilyen külső referenciától. A költői szónak ezt az autonómiáját és önreferencialitását nevezi Oakeshott metaforikus nyelvnek.

Mivel a költői szó jelentésének körkörös természete okozhat némi nehézséget a megértésben, talán könnyebben megértjük a szerző szándékát, ha egy másik nézőpont felől közelítünk a kérdéshez. Oakeshott igyekszik elhatárolódni a kifejezés központú költészetelméletektől. Elutasítja azt a nézetet, miszerint a költészet a tapasztalat kifejezése lenne, ahol a költői szó eszköz, külsődleges jel, mely egy belső érzést vagy egy külső fenomént ír le. Oakeshott itt azon kifejezés központú elméleteket szeretné elutasítani, amelyek azt állítják, hogy miután a költő megtapasztalt valamit, előbb elgondolkodik ezen, majd ennek eredményét költői formában fogalmazza meg. Oakeshott nem fogadja el e kreatív eljárás létét, hanem inkább a költői tapasztalat egysége mellett foglal állást: semmi egyéb nem létezik, csak az, ami a költői szóban adva van – a költői szó önmagáért áll jól, és nincs semmi szüksége költői létét igazoló bizonyítékokra.

Összefoglalva Oakeshott költői szóról vallott nézeteit, azt mondhatjuk, hogy a szerző az elemzés hagyományos eszközeinek számító tartalomnak vagy szubsztanciának a formával való szembeállítását a költői megszólalás [*utterance*] és a szólam [*voice*] kifejezéseivel váltja fel.<sup>38</sup> Előbbit a doktrínával, a másikat a cselekvéssel azonosítja. Szerinte a két

38 Itt ismét a „knowing how” (tudni, miként) és a „knowing that” (tudni, hogy) ryle-i megkülönböztetésére érdemes gondolnunk.

aspektus mind a tudományban, mind a gyakorlatban könnyen megkülönböztethető. De nem ez a helyzet a költészet esetében. Itt a két aspektus elválaszthatatlanul egybefonódik. Semmi sem létezik az önmagába zárt költői képen kívül, az magára/magába zárul.

## Szemlélődés és öröm [*contemplation and delight*] a költészetben

Ezzel az állítással eljutunk Oakeshott költészetleírásának központi eleméhez. Ismét ki kell mondanunk, hogy nála már magának a kifejtésnek is költői minősége van. A költészet mint szólamtípus legfontosabb sajátossága, állítja, az általa kifejtett hatásokban érhető tetten: a befogadót szemlélődésre indítja, és olyan örömet hív elő belőle, amelyet nehéz lenne más forrásból megszereznie. Ez Oakeshott elméletének egyik legmerészebb állítása. Az európai hagyományban ugyanis a szemlélődés rendszerint a valláshoz vagy a filozófiához tartozott. Platónnál a filozófus sajátos kiváltsága, hogy szemlélődés által ragadja meg a Jó ideális formáját. De Platón nem választja el a filozofálás aktusát a vallásos áhítattól. A kereszténységben a szemlélődés a misztikus kiváltsága lesz, és ez a tevékenység a misztikust közvetlen kapcsolatba hozhatja Istennel. Amint láthattuk, az 1925-ös szöveg a költészetet a misztikus intuíció címszava alatt tárgyalta, és a szemlélődés fogalma nem áll túl messze az ott használt szókincstől. Az *An Essay on the Relations of Philosophy, Poetry and Reality* lapjain Oakeshott elválasztja a teória görög fogalmát a latin *contemplatio* fogalmától, melyek egyébként etimológiailag egymással összefüggésben állnak. Ez a korai nézete a teóriát a filozófiának tartja fenn, míg a szemlélődés költői aktusnak számít.

A szemlélődés megmarad a költészet céljának a kései Oakeshottnál, még ha a szerző általános ismeretelmélete radikálisan át is alakul. A költészet képeket teremtő aktivitás, amely képekkel kapcsolatban nem tehető fel a kérdés, hogy tényekre vonatkoznak-e vagy sem. Ha feltűnnek, határozottan nem tényszerűségekre, lehetőségeikre vagy valószínűségeikre vagyunk kíváncsiak, mert ezek a kérdések éppen a képek lényegét veszítenék szem elől. A lényeges bennük ugyanis az, hogy örömet [*delight*] okoznak. Nem állnak logikai kapcsolatban más képekkel, nincs előtörténetük vagy utóéletük, nincsenek okozati viszonyban semmivel. Önmagukban kell őket tekinteni, és értékük abban áll, hogy a tartalmat

és a formát sajátos egységbe vonták – azt hogy „mit” mondanak, elmondásuk „hogyan”-jával.

Mind ezt fontos még azzal kiegészíteni, hogy késői munkásságában Oakeshott egyértelműen elutasítja azt a korábbi állítását, miszerint a szemlélődés révén a költészet egy magasabb rendű valóságba kalauzol minket. Számára nem létezik többé közvetlenül elérhető, magasabb rendű valóság. Elhatárolja magát azoktól az íróktól, akiknek „a szemlélődés a »valósághoz« való sajátos és közvetlen hozzáférés örömét jelenti”.<sup>39</sup> Ezek közé a szerzők közé sorolja Platón mellett egykori kedvencét, Spinozát, valamint Schopenhauert, akinél a „a *Kontemplation*-ban az énnel a *species rerum*-mal való egyesülése valósul meg”.<sup>40</sup> Oakeshott megnevezi e fordulat okát is: szeretné elkerülni „az »igazság« és »valóság« kategóriáiba, mint már előzetesen kitüntetett kategóriákba vetett hitet”.<sup>41</sup> Vagyis a kései Oakeshott a külvilág létezésének tekintetében meglehetősen szkeptikus lesz, s ezért szemlélődés-fogalma nem vezetheti el őt – egy ismeretelméleti rövidzárlaton keresztül – a valósághoz.

A költészet a szemlélődés révén tehát semmi egyébhez nem vezet, pusztán örömhöz [*delight*]. Ez szintén antik fogalom, mivel már Horatius is a „*delectare*”-ban látta a költészet egyik legfontosabb szerepét. De úgy tűnik, Oakeshott magasabb szintre emelte a fogalom jelentését. Nincs benne semmi az örömelemből, mivel ez megtörné a költészet varázsát. De nincs benne semmi morális sem. „Készen állni a költészet szólamának befogadására annyit tesz, hogy készen állunk arra, hogy az örömet [*delight*] válasszuk, szemben az élvezettel [*pleasure*], vagy erénnyel, vagy tudással.”<sup>42</sup> De akkor honnan származik az emelkedettségnek az örömmel kapcsolatos érzése? Miért gondolunk a költői képzeletre úgy, mint egyféle „megérintettségre”, miért társítjuk a költészetet az „isteni ihlettel”?<sup>43</sup> Oakeshott magyarázata meglehetősen kiábrándító: a költői képzelet felsőbb státusza „pusztán a kontemplatív tevékenység szükség-szerű mulandóságát tanúsítja”.<sup>44</sup>

Másképp fogalmazva, Oakeshott arra hajlik, hogy a költői képzeletet a gyakorlati képzelőerő birodalmában beálló szünetként gondolja el, mint a szemlélődő aktivitás momentumait, még ha nem is létezik olyan,

39 Michael Oakeshott: *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*. Id. kiad., 511.

40 Uo.

41 Uo., 512.

42 Uo., 540.

43 Uo.

44 Uo.

hogy „*vita contemplativa*”.<sup>45</sup> Azaz a költészet összefügg az emberi élet időhiányával, a szabad választás valódi lehetőségének hiányával. A költészet pusztán a „tűnő varázslat” néhány pillanata.<sup>46</sup> A *Voice of Poetry* esszé utolsó részében Oakeshott olyan metaforákat hoz, melyek ezt a sajátos kegyelmi állapotot írják le.

## Barátság, szerelem, játék és gyermekkor: a gyakorlati költészet metaforái Oakeshottnál

Oakeshottot leginkább konzervatív filozófusként ismerjük. Joggal állítható, hogy a filozófiai konzervativizmus magvát az emberi élet időbeli kiszolgáltatottságával való elégedetlenség képezi: az ember nem tud megbarátkozni a múlt idő által okozott veszteségekkel. Ez azt jelenti, hogy a konzervatív hangnemnek mindig van egy elégikus felhangja. Zárásképpen amellett szeretnék érvelni, hogy Oakeshott számára a társalgás az emberi élet idilli momentumának, a költészet pedig az elégikus momentumnak felel meg.<sup>47</sup>

Az elégia mint irodalmi műfaj a görög *elegeiakos*-ból származik. Többet jelent, mint amit általában hozzá kapcsolunk, vagyis többet, mint nosztalgikus, melankolikus tónust. Az elégia műfaja eredetileg a gyászt vagy a visszahozhatatlan múltat sirató bánatot kifejező irodalmi forma volt. Az Oakeshott hangjában rejlő inherens szkepticizmus azt sugallja, hogy ő az emberi állapotot olyannak látja, amely visszavonhatatlanul elveszítette az eszményit. Az eszménynek csupán részei maradtak meg, és ezeket is a hamuból kell összekaparnia annak, akinek még van ereje hozzá. A költői tevékenység nem sokkal több, mint ennek az elvesztett eszménynek a keresése. A leletek pedig nem tökéletesek, de még így is magukkal ragadóak.

45 Uo., 541.

46 Vö. uo., 540.

47 Itt az idill és az elégia Schiller által a *Naiv és szentimentális költészetéről* című írásban használt fogalmaira hivatkozom: „A természet és az eszmény vagy szomorúság tárgya, ha amazt mint elveszettet, emezt mint el nem értet ábrázolják, vagy pedig öröm tárgya mindkettő, amennyiben valóságosként jelenítik meg őket. Az első adja a szűkebb értelemben vett *elégiát*, a második a legtágabb értelemben vett *idillt*.” In Friedrich Schiller: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Ford. Papp Zoltán. Atlantisz, Budapest, 2005, 296–297.

Mindenekelőtt vegyük a két ember közötti, szerelemnek és barátságnak nevezett ikerviszonyt. A baráti viszony *differencia specificája*, hogy a barát „örömet okoz” és „(majdnem) megszólítja a szemlélődő képzeletet” is.<sup>48</sup> A szerelem sajátossága, hogy egy „egyedi én” ébreszti fel ezt a vonzódást.<sup>49</sup> Még mindig a gyakorlati képzelet világában vagyunk, de mindkét esetben működésbe lép egy-egy kegyelmi mozzanat is: mindkét viszony azzá válhat, ami „mint kiderül, mindig is volt”.<sup>50</sup> A viszony költői elemei garantálják, hogy noha nem lépünk ki a gyakorlati cselekvéseink birodalmából, ezek mégis létrehozhatnak valamifajta „kapcsolatot a költészet és a gyakorlat szólamai között”.<sup>51</sup>

A korábban elveszített, de aztán a költészet által mégis újra megtalált eszmény következő metaforája a „morális jóság”. Oakeshott ez alatt egyáltalán nem a kanti kötelességet, az „erényes viselkedést” vagy „a jellem kiválóságát” érti. Sokkal inkább olyan cselekvés ez, „amely eloldódott saját helyétől és feltételeitől, s amelynek keretei között minden kezdeményezés független attól, ami korábban történt és attól is, ami később jöhet”.<sup>52</sup> E leírás révén a morális jóság ismét a szemlélődéssel és örömmel társul, a képzeletnek azon módjaival, amelyek nem veszik számításba az előzményeket és az okokat, és amelyek felszabadítják az elmét a gyakorlat terhe alól.

A barátság, szerelem és erkölcsi jóság motívumai az ember legjobb oldalait mutatják: mind az emberi virágzás vagy kiválóság formái. De valóban ritka pillanatok ezek az ember életében, és nem mindannyiunknak és nem gyakran adatik meg, hogy részesüljön ezen képekből. Ezért hiánypótló a társalgásról és költészetéről szóló oakeshotti filozófiának egy visszatérő témája, amely általánosabb, és minden emberre vonatkozik. Az élet meghatározott periódusáról van szó: a gyermekkorról és ennek legjellemzőbb tevékenységéről, a játékról.

A játékoságot Oakeshott a társalgással összefüggésben tárgyalja.<sup>53</sup> Bármit tegyen vagy mondjon az ember a másoknak, elvárás vele szemben, hogy ne indulatosan tegye – a szenvedély és komolyság a tudományos

48 Michael Oakeshott: *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*. Id. kiad., 537.

49 Vö. uo.

50 Uo., 538.

51 Uo.

52 Michael Oakeshott: *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*. Id. kiad., 538.

53 *A What is History? And other essays* című kötetben a munkát és játékot külön esszé/tanulmány tárgyalja. Vö. Michael Oakeshott: *Work and Play*. In *Uő: What is History? And other essays*. Id. kiad., 303–314.)

és gyakorlati vállalkozások része, és semmi közük a társalgáshoz. A társalgás résztvevői játszótársnak tekintik egymást, akik lojalitással és ragaszkodással tartoznak egymásnak, tekintet nélkül arra az álláspontra, melyet a társalgásban képviselnek. De a játék iránt való elkötelezettség a jó játékostól megkövetel egy bizonyos mértékű komolyságot is. A társalgás tehát a játékoság és komolyság közötti feszültségben bontakozik ki. Játékosnak lenni egy társalgásban annyit tesz, hogy megtanuljam úgy felismerni magamat, mint aki a társalgás egyik szólamát képviseli a sok szólam között. Ebben a játékban semmit sem kell túl komolyan venni, és mindenekelőtt az „én”-t kellene játékosan kezelni. De a játék szabályai nagyon is komolyak, a fair play megköveteli, hogy betartsuk őket, különben épp az értelmét veszti el a játéktevékenység.

A játék motívuma életbevágó általában véve a kultúra számára – ezt a belátást Oakeshott idejében Johann Huizinga tette általánosan ismertté, aki a második világháború előtt jelentette meg a *homo ludens*-ről írott könyvét.<sup>54</sup> Huizinga mondandója az volt, hogy a kultúra antropológiai alapja a játékban lelhető fel, és nem létezik olyan magas kultúra vagy fejlett civilizáció, ahol a játék ne jutna ilyen vagy olyan szerephez. Következésképpen a náci ideológia, amely üldözte a játékot, valóban komoly fenyegetést jelentett a civilizációra nézve. Oakeshott osztotta Huizinga aggodalmát, és a kritikát kiterjesztette minden olyan formára, melyet ő racionalista politikának nevezett, vagyis minden totalitárius rezsimre, amely át akarta alakítani vagy figyelmen kívül hagyta az emberi természetet. A tökéletlenség az emberi élet szükséges velejárója, állította, és a játékoság segít abban, hogy megbarátkozunk ezzel a gondolattal. Hasonlóképpen, amennyiben az emberi élet szükségszerűen veszteségekkel teli élet, akkor az ember csak úgy élheti túl, ha képes megfedkezni önmagáról – a játék az élet azon formája, melyben megőrizhetjük méltóságunkat és személyes identitásunkat.

A legjobb társalgók és a legjobb játékosok természetesen a gyerekek. Azáltal, hogy értékhierarchiájának csúcsára helyezi a gyereket, Oakeshott a kései romantika szakadékanak szélére sodródik. De jó ízlése megmenti őt attól, hogy ilyen túlzásokba essen. A gyermekkort Oakeshott nem idilli, hanem elveszített paradicsomként mutatja be, hiszen ha felidézük, az tele van fájdalommal. De a gyerekkor még mindig őriz valamit mindannyiunk költői karakteréből: „Mindannyiunk fiatalokora álm, örömteli örültség, a költészet és a gyakorlati

54 Johan Huizinga: *Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spelelement der cultuur, 1938 – Homo Ludens: A Study in the Play-Elements in Culture*. Trans. by R.F.C. Hull. The Beacon Press, Boston, 1955.

tevékenység csodálatos zűrzavara”.<sup>55</sup> Nem is annyira az örömök, hanem a tökéletlenség az, ami a gyerekkort emlékezetessé tesz számunkra. Nyelvi kompetenciánk még messze áll attól, hogy tökéletes legyen, ami segít abban, hogy megőrizzük a nyelv költői (azaz metaforikus) karakterét és a kimondott szó örömét. A gyermek nyelve megmarad költőinek, mivel társalgásra kész – a gyerekek jeleskednek abban, hogy részt vegyenek a társalgásban, s inkább a szavak dallamára, mint szigorú jelentésére van fülük. A gyerek határozottan nem veszi túl komolyan a dolgokat, még az oktatás is játék számára. Ezért teljes mértékben jogos, és ez Oakeshott utolsó szava a társalgást és költészetet illetően, ha a gyerekek attitűdjét költőinek és társalgásra késznek tekintjük – még akkor is, ha ennek az attitűdnek a legnyilvánvalóbb manifesztációja a csapongás. A gyerekkor ilyenfajta meghatározása vezet el a költészet költői leírásához: „a költészet amolyan csapongás, álom az élet álmában, búzaföldön nőtt vadvirág”.<sup>56</sup>

*Fordította Molnár Péter*

55 Michael Oakeshott: *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*. Id. kiad., 539.

56 Uo., 541.