EGY

BRETTER GYÖRGY

A KORTUDAT KRITIKÁJA

KRITERION

ROMÁNIAI
MAGYAR ÍRÓK

MEGJELENT

ÁPRILY LAJOS
ASZTALOS ISTVÁN
BALÁZS FERENC
BALOGH EDGÁR
BÁNFFY MIKLÓS
BÁNYAI LÁSZLÓ
BARTALIS JÁNOS
BENEDEK ELEK
BERDE MÁRIA
BÖZÖDI GYÖRGY
BRASSAI VIKTOR
BRETTER GYÖRGY
CSEHI GYULA
DADAY LORÁND
DIMÉNY ISTVÁN
DSIDA JENŐ
ENDRE KÁROLY
FÖLDES LÁSZLÓ
FRANYÓ ZOLTÁN
GAÁL GÁBOR
GAGYI LÁSZLÓ
GELLÉRT SÁNDOR
HORVÁTH IMRE
HORVÁTH ISTVÁN
JANCSÓ BÉLA
JANCSÓ ELEMÉR
KACSÓ SÁNDOR
KAHÁNA MÓZES
KARÁCSONY BENŐ
KÁROLY SÁNDOR
KEMÉNY JÁNOS
KORVIN SÁNDOR
KOVÁCS DEZSŐ
KOVÁCS GYÖRGY
KOVÁTS JÓZSEF
KUNCZ ALADÁR
KURKÓ GYÁRFÁS
LIGETI ERNŐ

BRETTER GYÖRGY

A KORTUDAT KRITIKÁJA

BRETTER GYÖRGY

A KORTUDAT KRITIKÁJA

KRITERION KÖNYVKIADÓ
BUKAREST 1984

AZ UTÓSZÓT MOLNÁR GUSZTÁV ÍRTA

A BORÍTÓ CSEH GUSZTÁV MUNKÁJA

SZEMINÁRIUM

A NEVEKEN TÚL

Egyszerű dolgokkal vagyunk körülvéve és mi ismerjük az egyszerű dolgok neveit. Fa — mondjuk könnyedén, s szerencsénk, hogy a fa nem szólalt meg és nem mondja azt, amit olyan sok ember válaszol, ha egyszerűen nevével jellemzik: „Nevemet készen kaptam, ám magamért megküzdöttem; rólam beszéljetek, ne a nevemről."

Mit jelent a fáról beszélni? Neve egyszerű, ismerjük, de mit tudunk a fáról mondani? Ismereteink sommásak: besoroljuk a fát, jellemezzük talán, ám rejtett életfolyamatairól csak homályos képzeteink vannak. Nem vagyunk szakemberek, nekünk elég annyit tudni a fáról, hogy ő fa, tavasztól őszig itt él zölden és számunkra kedvesen, aztán közömbös kóróként várja a tavaszt.

Tudjuk a fáról, hogy tetszik nekünk, hogy hasznos számunkra. Egyszerű dolgokkal vagyunk körülvéve és tudjuk az egyszerű dolgok hasznát és érezzük őket. De nem vagyunk szakemberek, a dolgoknak neveit, hasznát és a dolgok-kiváltotta érzelmeinket tudjuk. S ha jól vagyunk tájékozódva, akkor még költői metaforákat is tudunk a fáról.

A fa ha tiltakozni tudna, mint az emberek, most ezt mondaná: „A nevemből a szó mágiája jelképet készített, de én nem vagyok saját jelképem, én fa vagyok!" Szerencsénkre a fa nem szólal meg, csak az emberek olyan neveletlenek, hogy állandóan zavarba hozzák a beszélőt.

Egyszerű dolgokkal vagyunk körülvéve, tudjuk is neveiket. De ha ilyen keveset tudunk az egyszerű dolgokról, akkor inkább neveikkel vagyunk körülvéve; a dolgok homályosak maradnak neveikhez képest. A nevek birodalmában nem kell attól tartanunk, hogy az élet harsány jelenléte ellentmond nekünk. Végre nyugodtan beszélhetünk, semmi és senki nem szólal meg, tehetjük a nevekkel azt, amit nem tennénk meg soha az egyszerű dolgokkal: keverhetjük, egymáshoz illeszthetjük őket, csinálhatunk sellőt, képet, gyönyörködhetünk benne, s mondhatjuk azt is,

hogy „te sellő, te vagy a szerelmem“, a sellő nem mond egyetlen tiltakozó szót sem.

Most már mindenki mindent tud: csak éppen mindenki mindent másképp tud. Igaz és hamis csodálkozva találkozik, név és név furcsán ölelkezik. Vita helyett, tiszta beszéd helyett csak bólogatunk: igen, megegyeztünk abban, hogy a fa neve „fa“, az élet neve „élet“, és a filozófia neve „filozófia“; most már tudjuk, hogy mi a fa, az élet, a filozófia. A fa mondjuk zöld, az élet szép, a filozófia pedig elvont, keverjük most össze az így jellemzett neveket és máris bölcsek leszünk. „A zöld fa szép“; „az élet is szép“; „a filozófia is szép“; „a zöld — élet“; „az élet — zöld“; „a filozófia — élet — a filozófia — zöld“.

Ujjongjunk? Nocsak, talán még nem érdemes. Hátha megszólal valaki és azt mondja, hogy a filozófia nem zöld, hanem fehér! Vagy egyszerűen azt mondja: tisztázzuk talán e fogalom tartalmát — jó, tisztázzuk! Csak felejtsük el a mindentudás előítéleteit: ne tudjuk eleve azt, hogy a fa „filozófia zöld“ és ne higgyük, hogy a filozófia egyenlő saját elnevezésével, jellemezzük a filozófiát.

Persze, nem lesz könnyű dolgunk, ha lemondunk a pusztán a nevekre vonatkozó álismereteinkről: a mindennapos életben is lemondunk róluk, amikor bánunk a tárgyakkal, amikor alakítjuk a dolgokat. A fogalmakkal bánni csak fogalmi elemzéssel lehet: s azt is meg kell tanulnunk, amit eddig természetesnek találtunk: a logikai eszközök használatát. Figyeljünk hát a szemináriumon, kíséreljük meg a közértés igényében gyakran megbújó mindentudó gőgöt, a szellemi csiszolatlanságot kompenzáló ágálást érvek keresésével helyettesíteni.

Kérdezzünk és vitatkozzunk tehát.

KÉTELY?

Kételyek és bizonytalanság: miért vállalja a kételyt és a bizonytalanságot? Többnyire kényelmesebb volna egyszerűen hinni a dolgok és a mondatokban rögzített ítéletek egybeesésében. Azt mondjuk például, hogy ez a szeminárium — ez a szeminárium. Itt nincs kétely, minden problémánk megoldódott; hit is csak annyiban van, ameny-

nyiben a szó és a valóság közötti összhangot minden bizonyítás nélkül elfogadom.

Végre — ezzel a minimális megalkuvással — révbe érkeztünk? A szeminárium tagjai most olyan mondatokat mondanak, amelyek egyszerű bizonyosságát evidenciaként mindenki elfogadja: „ez a pad", „én — én vagyok", „itt neoncsövek vannak".

Magyarázkodni persze nem szabad. Időnk nem végtelen, azt megkérdezni tehát, hogy milyen ez a pad, ez az én, ez a neoncső — illetlenség volna. Azt sem kérdezzük, hogy mi a pad, ki az én, mi a neoncső, hiszen ha meghatározásokat adunk, akkor kételyeink ismét felébrednek.

Rámutattunk a dolgokra, kimondtuk a kételyektől megváltó szavakat, már nem is kellenek szavak, elég némi jelzés, már átélhetjük a valóságot, akár a többi élőlények. Most hasonlítunk a madarakhoz, a halakhoz és a növényekhez: ezek számára a világ éppen az, ami, vagyis az a tárgy, amely környezetünkben éppen kivált belőlük bizonyos reflexeket. A világ végül is három alakzatot vesz fel: a barátságos, az ellenséges és a közömbös tárgyak (az élőlény is tárgy: ösztönök és reflexek tárgya) léteznek csupán.

Úgy tűnik, hogy vegetatív, (pusztán vegetatív) lényként szubjektívebbek vagyunk, mint emberi mivoltunkban. A világot most csak magunkhoz való viszonyában érzékeljük, a világ számunkra most csupán reflex. Persze, ez nem a személyes én szubjektivitása: az én itt nem létezik: a vegetatív lény „önfenntartó reflexrendszer", amelynek semmi köze sincs az én fogalmához.

A hármas alakzatban bennünket körülvevő világgal szemben reflexeink nem engedhetik meg maguknak azt a luxust, hogy az önfenntartást szolgáló válasz helyett mással kísérletezzenek: a kíváncsiság itt maga a halál. Persze, kétely sincs: ha nem kérdezzük, hogy mi ez vagy az a tárgy, ha nem kérdezzük, hogy milyen, akkor nincsenek kételyeink.

És ha mégis kételkedünk, ha vállaljuk a bizonytalanságot? A szeminárium tagjai lázadoznak a vegetatív lét gondolata ellen: kíváncsiak, kérdezni akarnak, úgy érzik, hogy legemberibb vonásaiktól fosztanák meg őket, ha hallgatniuk kellene. Most van valami nagyon szép ezekben a

fiatal emberekben, csillogásuk a vállalkozó értelem logikájából fakad.

Kérdezni akarnak, mert kíváncsiak és ezért képesek vállalni a kételyt is. De miért ilyenek, miért ennyire természetesen emberiek? A válasz nem egyszerű, s a szeminárium vezetője bevallja, hogy ebben a kérdésben sem tart igényt a csalhatatlanságra.

Valószínűleg a lét közömbös zónájának meghódítása tette a tisztán egyedi, (mindent a reflexeivel élő) lényt emberré. Sorsa taszította: nem tehetett mást. Miközben a környezet megváltoztatásának feladatát végezte, hozzátett valamit a világhoz, valamit, ami eddig nem volt meg benne: a közömbös környezet átalakításának célzatát, a céltudatot. A világ most egy új objektív mozzanattal gyarapodott: a tudattal, a természet eddig sohasem látott formájával. Ám a cselekvésben a tudat nem marad ilyen hidegen objektív állapotban: a tettben szubjektív köntöst ölt magára és a tett eredményében önmagát vizsgálja. Helyes volt a cél? Összhang van a szándék és az eredmény között? Az eszközök megfelelnek-e a célkitűzésnek (célravezetők-e)?

Kérdezünk, mert kíváncsiak vagyunk, kíváncsiak vagyunk, mert egyszerűen kíváncsiaknak kell lennünk. Ez nem óhaj kérdése, hanem a létünkből fakadó igény. Ott kezdődünk, ahol kérdezni tudunk, s ott végződünk, ahol kipusztul emberi kíváncsiságunk. Közben a kétely és bizonytalanság marcangoló poklán keresztül vezet az út. Megéri? Ez rossz kérdés: nem választottuk ezt az utat, hanem ez az, ami bennünket emberi élménnyé tett. Ez van.

VITA

A filozófia, furcsa módon, indulatokat vált ki, noha természetében mindig volt valami tiltakozás a pszichologizálás ellen. És itt nem annyira a filozófia egyes problémáinak ideológiai vetületére gondolok, hanem inkább a filozófia egészének türelmetlen vagy túlságosan derűs megítélésére. Úgy tűnik, hogy a mindennapi élet körén kívül eső szellemi jelenségek sem kerülhetik el a mindennapi életben oly természetes indulatokat. Persze, éppen

az indulatok, a pszichikai megnyilvánulások, az ideológiai következmények révén válik a filozófia a mindennapi élet részesévé.

A szemináriumokon a filozófia indulatokból fakadó megítélése természetes dolog. Felvetődik egy kérdés, ehhez többen is hozzászólnak a vitában, kialakulnak az érvek. Ám az érvek: ítéletek. Az ítéletek: mondatok. A mondatok fogalmakból tevődnek össze. Határozzuk meg tehát fogalmainkat.

Íme egy fogalom: mondjuk az objektivitás fogalma. Ilyen vagy olyan formában a köznapi beszéd egyik fontos kifejezése. „Objektív vagyok" — mondjuk, „objektív okok miatt történt" — mondjuk, és mondjuk, mondjuk, anélkül hogy tisztáznánk e kifejezés objektív tartalmát. Ám még így is jobban jártunk azoknál, akik a fogalmat egy egyszerű viszonyból akarván megérteni, azt mondják, hogy objektív az, ami nem szubjektív. Mert míg az első példánkban tele voltunk az objektivitással, most már csak annyit tudunk róla, hogy mi az, ami ő — az objektivitás — nem lehet. De semmi pozitívet sem tudunk róla.

Most tehát a fogalmon vitatkozunk: e nélkül nem tudunk mondatot fogalmazni. Érvelünk. Érvelésünket ítéletben rögzítjük, az ítéleteket fogalmakból fűzzük össze, a logika szabályai szerint. Ismét fogalmak, ismét meghatározások, érvek, ítéletek, fogalmak. Úgy tűnik, véglegesen zsákutcába jutottunk: felizzik a harag, a kétségbeesés, a lemondás hangulata. Indulatok, mindenütt csak indulatok.

A kérdés, amit felvetettünk, egy egészen más tájra vezetett bennünket, most már azt feszegetjük, van-e egyáltalán létjogosultsága a filozófiának, ha már kiindulásában is ilyen ellentmondásokat hordoz. A széplelkek azonnal válaszolnak: persze hogy van. Illik tudni a filozófiát, érdekes, az általános műveltség része, tanulságos a filozófia. A szkeptikusok viszont tudják: létjogosultság és szükségszerűség között különbség van. A sellőknek is van valamilyen létjogosultságuk, ám szükségszerűsége a százlábúnak van. A százlábú többnyire ronda a gusztusos sellőhöz viszonyítva, és mégis!

Vagyis szükséges-e a filozófia? Van-e egy olyan ítélet, amelynek minden eleme meghatározott, és amelyben

a filozófia fogalma egyértelmű logikai szükségességét tanúsítja? Ha van egy ilyen ítélet, akkor ezt egybevetjük az élettel (a kultúrában értékké lett élettel) és döntünk: szükségünk van, avagy nincs szükségünk a filozófiára. De most csak annyit tudunk, hogy van filozófia. Ujjongunk vagy bosszankodunk, elégtételt érzünk vagy lesújtottan szemléljük azt, ami van, őt: a Filozófiát.

Mit mond a szeminárium? „Jó, hogy van" vagy „nekem nem kell". Szubjektív megítélések, de senki sem mondhatja rá, a filozófiára, hogy nincs. Elismertük valami létét és máris azt nézzük, mire jó, mire kell nekünk, vagy ellenkezőleg, miért nincs rá szükségünk, miért taszítjuk kívül köreinken. Érvelünk, ítéleteket — mondatokat mondunk, fogalmakat használunk. Határozzuk meg fogalmainkat!

Ismét zsákutca, lehervadnak az indulatok. Valami végsőt, egyszerűt kell keresnünk, egy kiindulópontot, valami szilárdat. Úgy tűnik, az egész filozófiatörténet egyetlen nagy óhajt sugall: a világmagyarázat szilárd elve utáni sóvárgást. A szeminárium most már tudja, hogy végleges megoldást ugyan nem találunk, keressük a választ, hiszen tudnunk kell, szükségszerű-e a filozófia. Keressünk hát! Miért? Egyszerűen: kíváncsiak vagyunk.

OLVASUNK

A szeminárium Marx-szöveget olvas: a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*at. Elemezzük a szöveget: Marx módszerét vizsgáljuk. Marx, eltérően Engelstől, nem ismerte a munkások életének közvetlen formáit. A jogi viszonyok tanulmányozása pedig nyilván nem volt elegendő indíték dr. Marx számára, hogy elszakadjon világától, és elinduljon egy új kontinens felfedezésére. A történelem kontinensét sem azért fedezte fel, mert előre tudta, hogy van egy ilyen kontinens. Eszközei indították útnak: az elmélet eszköze pedig a módszer.

Az indulás ideje: 1844. Íme a szöveg: „A nemzetgazdaságtan (a polgári közgazdaságtanról van szó) a magántulajdon tényéből indul ki. Nem magyarázza meg nekünk

ezt a tényt. A magántulajdon anyagi folyamatát, amelyet a valóságban végigcsinál, általános, elvont formulákba foglalja, amelyek azután neki törvényekként számítanak. Nem ragadja meg formailag ezeket a törvényeket, azaz nem mutatja ki, miképpen származnak a magántulajdon lényegéből."

Meghökkennek a szeminárium tagjai: ne volna szabad kiindulni a tényből? A tényből, a szent és sérthetetlen tényből, abból, ami biztos, megragadható, leírható? Igaz, a tény leírása, lefényképezése még semmit sem mond a dolgokról. Ha a világ összes emberét most lefényképeznők, leírnánk, hogy mit tesznek ebben a pillanatban az emberek — még mit sem tudnánk meg az emberiségről. De akkor sem, ha semmi mással nem foglalkoznánk, mint a tények leírásával. Valami többről van szó itt: a részek összegénél többről. Az egészről.

Az egészről? Igen, arról, ami szükségszerű az egyesben, a tényben. A tény törvénye ez, amely meghatározza szerepét, a többi tényekkel való viszonyát. A tényből a funkció a lényeg, az a sajátos szerep, amelyet a struktúrában betölt. De ezt a szerepet csak akkor érthetjük meg, ha fogalmilag megragadjuk az Egészet, és a fogalmi kép birtokában felismerjük a tények nyugtalan nyüzsgésében azt, ami szükségszerű.

A szeminárium tagjai csodálkozva figyelik a szöveget: a nemzetgazdaságtan már Marx előtt is jól ismerte a magántulajdon, a munka, tőke- és föld, a munkabér, tőkeprofit-földjáradék, a konkurrencia és a csereérték fogalmát. Marx felfedezése: egy olyan módszer felfedezése volt, amely a „mozgás összefüggésének" felismerését tette lehetővé számára. A tények között bukdácsoló tudós közgazdászok módszere alkalmatlannak bizonyult az összefüggések felfedezésére.

— Miért sikerül az egyik kutatónak a helyes módszer kialakítása, másoknak pedig nem? Talán az elvi kiindulópont megválasztása dönti el a kérdést?

— De az elvi kiindulópont megválasztása is módszertani kérdés!

— És a meggyőződés?

— A meggyőződés, ha nem puszta hiten nyugszik, csak

a tények ilyen vagy olyan értelmezéséből következhet! Marx akkor helyezkedik a munkásosztály álláspontjára, amikor felismeri, hogy „az egész társadalomnak két osztályra: a tulajdonosok és a tulajdon-nélküli munkások osztályára kell szétesnie", és hogy ezt az elidegenedést csak a munkásosztály harca szüntetheti meg — egy új társadalmi struktúrában, és hogy e harc szükségszerűen elvezet egy új társadalomhoz.

— Marx a győztesek oldalára állt?

— Igen, a győztesek oldalára: de ő azt is tudta, hogy a valamikori győzteseknek szükségük van rá, mert ő az, aki tudatosíthatja a győztesek hivatását már akkor, amikor a későbbi győztesekből még csak a nyomor látszik, és a csatakiáltások helyett pusztán a fájdalom nyögése hallatszik.

— Mondhatjuk akkor, hogy az intellektuális teljesítmény és a morális következetesség találkozásakor születik meg a helyes módszer? Hogy a felismerés (elméleti tett) és a harc vállalása (morális tett) tette Marxot — Marxszá?

— Úgy tűnik, ezt így kell értelmezni.

— Jó volna, ha gyakran olvasnánk Marx szövegét: annyit hivatkozunk rá, hogy nem ártana időnként olvasni is.

A PÉLDA (I.)

— Tessék példát mondani a rügyező fára.

— Ez az almafa itt, az ablak előtt, rügyezik.

— Tessék példát mondani a jó emberre.

— X elvtárs jó ember.

— Tessék példát mondani az emberiségre.

— Ez az emberiség, akarom mondani: az az emberiség, amelyhez mindnyájan tartozunk.

Itt nyilván nincs szó példáról: az emberiség azonos önmagával, anélkül hogy a különböző emberiségnek egyik alesete volna.

— Vannak tehát jelenségek, amelyek önmaguk példái?

— Igen: ilyen esetben nem elegendő az a kényelmes megoldás, hogy egy általánosabb fogalomból magyarázzuk a körébe tartozó kevésbé általánost.

— A filozófia általános fogalmai sem példázhatók, ezek sem szemléltethetők?

— A kérdésben a válasz. Olyan fogalom, mint a lét fogalma, nem szemléltethető. A lét — az van. Nem ez a lét, vagy az a lét, hanem a lét.

— Ha ennyire általános, van-e értelme beszélni róla?

— Az általános — nem ködös, hanem konkrét: konkrét az általános, ha leírjuk szerkezetét, struktúráját, ha az általánosnak egy olyan modelljét hozzuk létre, amely kielégítően magyarázza a lét alapvető funkcióit.

— A modell tehát egyszerű, közvetlen és konkrét. Az általánosban ne volna meg az absztrakció?

— De igen: az absztrakció jelen van. De az absztrakció nyelvi tény, mennyire vagyunk képesek a nyelvben kifejezni az egyetemest, amely konkrét.

— Nincs itt valami misztifikáció? Az absztrakt, úgy tűnik, az ember kifejezési lehetőségeire, míg a konkrét a létre vonatkozik!

— Igen: a létet, amely konkrét, az absztrakcióban, egy nyelvi tényben ragadjuk meg. Hozzáteszünk valamit — önmagunkat, mint nyelvi, kifejezésbeli tényt — a világhoz. Mi, emberek, elkészítjük a lét modelljét, vagyis egy absztrakciót. Alkotunk. Többek vagyunk most, mint az általános, mert azt kívülről szemléljük, mert leírjuk. Önmagunkat alkotjuk. De csak absztrakt módon: úgy teszünk, mintha kívül állnánk, de tudjuk, hogy ez nem lehetséges.

— Játszunk?

— Igen, játszunk: az önépítés komoly emberi játékát játsszuk. Mert nem csak a világot akarjuk megérteni, hanem önmagunkat is, azt az embert, aki képes az alkotásra, vagyis azt, aki képes hozzátenni valamit a léthez.

— Ez a valami a lét modellje?

— A lét modellje, vagy a lét képe; mindegy. Önmagunkat, alkotó embereket megérteni annyi, mint megérteni azt a világot, amely lehetővé tette, hogy létrejöjjön a tudat, avagy a plusz a meglevőhöz képest.

— Most már egyszerűbb a dolog: a filozófia általános fogalmaiban egy modell részeit látjuk, egy különben nem szemléltethető modellét; a filozófiában pedig azt a módot, ahogyan hozzáteszünk valamit a világhoz azért, hogy megértsük a világot.

— Tessék példát mondani a jurtára.

— A mongol jurta.

— Tessék példát mondani a mongol jurtára.

— Nem tudok példát: sohasem jártam Mongóliában, nem mondhatom, hogy az a bizonyos jurta, mondjuk Ulan Batortól 372 kilométerre balra, az első kősivatag szélén. És egy ábra sincs a kezem ügyében, hogy legalább arra rámutathatnék.

— Lám mégis mondtál példát: egy fiktív példát. Vagyis, a képzeleted egy sohasem látott tárgyat elhelyezett egy sohasem látott tájban.

— De olvastam a jurtáról, példám reális fikció!

— Reális, de nem igaz. A tudás (az ismert) elemeiből készítettél valamit, ami nem igaz. Igazat mondtál, hogy hazudhass.

— Mondhattam volna csak annyit, hogy nem tudok példát a mongol jurtára, s akkor nem érhetne a lódítás vádja.

— Ezt nem mondhattad: tudomásod volt a mongol jurtáról, olvastál róla, ismeretedet nem hallgathattad el.

— Szórványos ismereteimmel még nem szemléltethetem a megjelölt tárgyat.

— Vagyis nincs jogom azt mondani, hogy „például".

— Dehogynem, a köznapi beszédben elkerülhetetlen a példa, a rámutatásban pedig nyugodtan állíthatom, hogy ez a jurta egy mongol jurta.

— Akkor javítok: az általam csak olvasmányokból ismert jurta — mongol.

— Tudod egyáltalán, hogy mi a jurta?

— Sohasem tanulmányoztam a jurta „fogalmát".

— Vagyis példát mondasz valamire, amit nem is ismersz!

— Rossz volna a példám?

— Nem, a példa jó, csak azt nem tudod, mi az, amit példáz.

— Úgy tűnik, meg kell tanulnom az általános természetét, különben vagy a példám lesz rossz, vagy nem lesz példa, mert nem tudom, mit akar példázni.

— Igaz: meg kell tanulni az általánost: pontosabban, meg kell érteni az általános természetét. Az általános a filozófiában — nem szemléltethető; ismerni kell struktúráját, különben téves — homályos fogalmi ködbe vész. A filozófia nem példák halmaza, hanem az a mód, ahogyan birtokba vesszük, ahogyan megragadjuk az általánost.

— Tehát ne példálózgassak.

— A filozófiában is lehet példát használni, de előbb ismerni kell a lét struktúráját, különben nem lesz kielégítő elméleti alapja e fogalom használatának, vagy a lét konkrét formáival kapcsolatos példáknak. A tudás hiányát elködösíteni példákkal nem szabad.

MÉRTÉK

— Mérték: az a határ, amely között a mennyiségi változások nem vezetnek minőségi változáshoz.

— Ez filozófiai közhely!

— Valóban az, de mit szólnál egy ilyen ismert nyelvi fordulathoz: „betelt a mérték".

— A „mérték" fogalmát itt a filozófiával azonos értelemben használtuk.

— Persze hogy azonos értelemben: csakhogy a fogalmakkal kapcsolatos képzeteink már nem feltétlenül azonosak. A filozófiában egy fogalmi rendszer határozza meg az egyes fogalmakhoz tapadó képzeteket, a köznapi nyelvben az empíria.

— Tehát azt mondhatjuk, hogy a filozófiai fogalom csak a filozófiai szövegben egyértelmű, szemben a köznapi nyelvben használatos fogalmakkal, amelyek az empíriában nyernek kielégítő és egyedi értelmet.

— Csak ne feledkezzünk meg a képzetekről; a fogalom a kapcsolódás ilyen vagy olyan képzetét váltja ki. A „pénz" fogalma a mindennapi életben, ha közgazdaságilag ismerem is tartalmát, az „én pénzem" képzetével társul, viszont a közgazdasági fogalmak rendszerében a „pénz" az áru képzetét váltja ki és ez a képzet azonnal fogalmivá válik. Két szövegtípusunk van tehát: az egyikre a fogalom—képzet—fogalom szerkezet jellemző, a másik pedig

a fogalom—képzet—konkrét dolog szerkezetben mutatható ki.

— És mi köze van mindennek a „mérték" problémájához?

— Azt mondtad a mérték meghatározásáról, hogy az filozófiai közhely, majd egy köznapi társításban („betelt a mérték") ismét a mérték filozófiai értelmére ismertél.

— Így történt!

— Azután elismerted, hogy két szövegtípusunk van, a mérték fogalmát tehát kétféleképpen használhatjuk.

— Ezt nem így ismertem el: a „mérték" értelme önmagában nem változott, csak a szövegben kapott sajátos perdületet.

— Irányt?

— Minden bizonnyal irányt, vagyis valamit, ami azelőtt nem volt benne a fogalomban.

— Erről most ne vitatkozzunk: fontosabb lenne tisztázni, hogy a szöveg két típusa valóban megváltoztatja-e a fogalom értelmét, vagy csupán elkülöníti — formai szempontból — az említett két értelmet. Mire gondolsz például, ha rád szólok: „betelt a mérték?"

— Pofonra.

— Ez aztán alaposan különbözik a „mérték" meghatározásától, amelyre azt mondtad, hogy közhely. A különbség nem csupán formai: két szintről van már szó. Az egyik a fogalmiság logikája, a másik a fogalmi és az empirikus kapcsolatok logikája. Az első esetben a szöveg önmagát szövegként értelmezi, a másodikban az empíria és a fogalom szövege egy konkrét és meghatározható dologban (pofonban például) az irányt is önmagában fogalmazza.

— Van ennek valami jelentősége?

— Úgy tűnik, van. Vegyük elő ismét a mértéket: ha filozófiai szövegben használom, akkor — elvileg — nincs jogom megjelölni azt, hogy hol, milyen irányban van az a határ, amelynek meghaladása a mérték változásához vezetne. Csak ennyit mondhatok: a változás maga szükségszerű, de ennek elvileg nincs megkülönböztetett iránya. A második esetben a változásnak egy megkülönböztetett iránya van. Ha ezt a második szövegtípust az elsővel azonosnak tekintem, akkor a filozófiai fogalmak is perdületet

kapnak, irányt, amelyet én írok elő. Vagyis szubjektívek lesznek még akkor is, ha ezt tagadják magukról, vagy éppen elleplezik.

— Maradjunk tehát a szövegen belül: mindig azonos típusú szövegen belül; ne kényszerítsünk fogalmainkra valamilyen szubjektivitást, de a dolgokat se nyomorítsuk agyon a fogalmi tisztaság képzetével.

— Ez volna a tanulság?

— Nem: tanulságról nem beszélhetünk: ez volna a logikus, de ami logikus, az még nem tanulságos.

— Nem ártana akkor, ha a „tanulság" fogalmát is tisztáznánk. Esetleg legközelebb.

KERET?

— Az életnek van filozófiai tartalma?

— Nem értem a kérdést. Forma volna az élet, különféle tartalmakkal?

— Miért ne! Mondják, hogy homo politicus, homo oeconomicus, miért ne kérdeznék meg, van-e homo philosophicus?

— Gondolod, hogy az élet önmagától különféle tartalmakkal rendelkezik?

— Igen: az élet keret, amelyben tartalmak vannak; szerintem az a feladat, hogy ezeket a tartalmakat megragadjuk.

— Vagyis elsajátítsuk azt, ami van, vagyis történelmünket.

— Így is mondhatnám...

— Engem zavarna, ha az élet azonos volna azzal a kerettel, amelyet a múlt tartalmaival kell kitöltenem: úgy tűnik, ezzel csak — bármennyire is furcsán hangzik — előrelátnám a múltamat, hogy igazoljam a jelent. Vagy másképp: a különféle tartalmakban, amelyeket készen kapok, hogy telerakjam vele életem biológiai kereteit, a tanulás lehetőségét kellene látnom, és levonnom ezt a tanulságot: tanulnom kell!

— „Holtig tanul a jó pap" — ezt nem én találtam ki!

— És utána jön ismét egy jó pap, aki holtig tanul?

— Miért ne jönne?

— Nem veszed észre, hogy akkor az elsőben már „benne van“ mindaz, amit tudni lehet; miért volna szükség újabbra?

— Szükség van rá, mert az életet folytatni kell.

— Mint keretet?

— Lehet, hogy az élet pusztán keret, de én nem ezt akartam mondani, nem is hiszem, de akkor, hogyan magyarázod az említett látszatot: az élet biológiailag folytatódik, és minden nemzedék elölről kezdi a már meglevő értékek elsajátítását, hozzátesz valamit azokhoz, majd átadja a „keretet“ az újabb nemzedéknek?

— Talán nem mondanám, hogy mindez látszat; csak éppen nem kielégítő, mert túlságosan egyoldalú magyarázat. Az élet biológiai adottság, de az emberi életet mégis szakadatlanul előállítjuk, mint értékes, értékkel rendelkező életet állítjuk elő.

— Az élet önmagában nem érték?

— Az élet önmagában érték, de éppen azért az, mert értékteremtésre képes.

— A képesség érték?

— Félreértettél. A képesség — lehetőség, de éppen lehetőségei révén válik az élet emberi életté. Az emberi élet előállítja magát mint gazdaságot, művészetet, filozófiát. Ez nem az élet biológiai keretének tartalma: az emberi élet csak azzal — van, hogy előállítja magát mint gazdaságot, művészetet, filozófiát. Éppen ez az élet. Az élet — most ne ijedj meg a szótól — élő, mert előállítja magát mint gazdaságot, művészetet, filozófiát.

— Vagyis minden, ami akadályozza vagy gátolja, hogy az ember előállítsa magát mint gazdaságot, művészetet, filozófiát — életellenes.

A köznapi tudat számára az életellenesség csupán a biológiai életet fenyegető tendenciában és cselekedetben nyilvánul meg; ez így nem kielégítő. Az élet pusztítása az emberi élet pusztításában jelentkezik, abban, hogy manipulációk révén az eldologiasodott tudat és az elidegenedett világ az életet a biológikumban láttatja, s közben meggátolja az élet gazdasági, művészi, filozófiai előállítását.

— Most szeretnék jobban fogalmazni: az élet — emberi élet, mert gazdasági, mert művészi, mert filozofikus.

— Úgy tűnik, így van; de azért hozzátenném; az élet —

emberi élet, mert gazdasági, mert művészi, mert filozofikus, és az önteremtésben azt is tudja, hogy mi az, ami a gazdasági, művészi, filozófiai önteremtés akadálya. Sokszor éppen ebben a tudásban emberi az élet.

TANULSÁG

— Betelt a mérték: eddig már sok mindenről beszéltünk, csak éppen azt nem tisztáztuk, hogy mi a filozófiai szeminárium tanulsága.

— Nem tudom, mire vagy kíváncsi: arra, hogy tanulsága van-e a szemináriumnak, avagy tanulságos-e a szeminárium?

— Van valami különbség, vagy talán szójátékkal ködösíted a kérdést és válasz helyett a megfogalmazásokon lovagolsz?

— Úgy gondolom, a tanulság és a tanulságos között érdemes különbséget tenni, mert az rávilágíthat a filozófia természetére.

— Ám legyen. Ha tisztázzuk, melyik kifejezés mit jelent, akkor majd döntök, hogy mit is akartam kérdezni.

— Kérdeztél, anélkül hogy biztosan tudnád, mit is akarsz megtudni.

— Ugyan már, ne feszegesd, hogy miért és mit kérdeztem, válaszolj!

— Mire?

— A kérdésre... vagyis arra, amire akarsz...

— Tehát azt kérdezted, van-e tanulsága szemináriumunknak. A tanulság valamilyen biztos ismeret elsajátítása, valamié, ami az eddig ismertekre épül és kiegészíti azt. A tanulság mindig az eddigiekhez kapcsolódik: a tudományban tanulság egy új elmélet, az iskolában pedig az az új ismeret, amely az eddigiek helyes értékeléséből származik.

— Akkor nem tudom, mi különbség van tanulság és tanulságos között. Ha valamilyen új ismeret a tanulság, akkor ez az ismeret ne volna tanulságos?

— Talán az lenne, ha — az ismeret mindig jelentékeny volna. De nem az! Valami tanulságot jelent, mert tanulságunk (új ismeretünk) helyes, reális ismeret. Tanulságos

viszont a módszer, illetve a helyes módszer alkalmazásának módszere. Tanulságos, anélkül is, hogy tanulságot nyújtana.

— És hol van itt a mi szemináriumunk problémája?

— A filozófia szemináriuma nemigen nyújt ismereteket, tehát nincs közvetlen tanulsága. De tanulságos — ez a tanulsága. Ne gyanakodj szójátékra: a filozófia eredményei annyiban teoretikusak (annyiban van tanulságuk), amennyiben a filozófia a világra vonatkozó kérdések feltevésének módszertana — elmélet. A módszertan tehát, ebben az esetben, a helyes módszer megválasztásának módszertana, és éppen ebben tanulságos. Persze: tanulsága nincs, legalábbis abban az értelemben, ahogy ezt a tanulmányoktól, sőt az iskolától is elvárjuk. A filozófia a kérdések feltevésének teóriája, igazsága pedig a kérdésre adható válaszok egyikének vagy másikának logikailag ellentmondásmentes felépítésében van.

— Akkor tanulsága nincs ugyan, de mégis tanulságos lehet szemináriumunk?

— Minden bizonnyal didaktikus a szeminárium, ha új ismeretekhez juttatja részvevőit. Tanulni szeretnénk: a tanulságokért meg kell küzdenünk. De a tanulság mégis csak információ: egy jól sikerült komputer mindig többet fog tudni, mint mi. A filozófiaszeminárium nem csupán ismereteket kíván nyújtani: ezt a feladatot jobban elvégzik a filozófiai szakszótárak. Többet akarunk: szeretnénk tanulságosak lenni, szeretnénk a filozófiai kérdésfeltevés jogosságáról meggyőzni szemináriumunk tagjait.

VÁGY

Valószínűleg létezik a teljességgel való egyesülés határozatlan és meghatározhatatlan vágya. Határozatlan ez a vágy: mert tárgya, a teljesség — megragadhatatlan. És meghatározhatatlan, hiszen többek volnánk, mint maga a teljesség, ha végleg birtokba vehetnénk bár fogalmainkban is.

És éppen ezért kompromisszumot kötünk a végtelennel: elfogadjuk, hogy végtelen, és leírjuk, mintha véges lenne; rámutatunk: ez a végtelen s mi vagyunk, akik le-

írtuk őt; a végtelent; tudjuk, hogy nem lehetünk többek és hozzátesszük ezt az ismeretet, megtoldjuk ezzel a negatívummal; ezzel a semmivel vagyunk többek, mint ő.

De többre vágyunk: valami pozitívra, egyesülésre vele, a végtelennel; egyesülésre, amelyről tudjuk, hogy egyesülés, az Egyre, amelyről tudjuk, hogy egy. Most vágyaink irányt kapnak: valami pozitívra vágyunk, felemelőre, egyesítőre; a meghatározatlan és meghatározhatatlan kitüntetett irányba perdült, és vágyunk tartalma maga a perdület: most a zenében magunkra ismerünk, s úgy érezzük: sikerült a lehetetlen.

Vágyaink egyesültek érzelmeinkkel: érzelmeink már nem bírják a terhet: felemelkednek és találkoznak önmaguk tehetetlenségével. Ismét csak a negatívum kívánkozik: pozitív tartalmakat kíván. Éppen ez most a negativitás értelme: vágya a pozitívra, a megragadhatóságra, a végtelennel való tudatos egyesülésre. Vágyik a vágy: látja önmaga ürességét, és vágyában tudja, hogy ő nem pozitív. Tudása: pozitívuma.

Ezt a tudást most ismét a végtelenre vetíti és kétségbe esik: mindenem a negativitás, tudom, hogy ez a mindenem: ebben vagyok én, ebben a tudásban vagyok én pozitív: ha én pozitív vagyok, akkor nincs végtelen, legalább számomra nincs. Vagy nézzek önmagamra és önmagamban találjam meg azt, amire hiába vágytam? Mi van bennem?

A vágy. A végtelenséggel, a teljességgel való egyesülés vágya. A vágyat most logikailag a szubjektivitás, az aktivitás elméletévé építem: hiszek vágyam igazában, noha tudom, hogy az igazság és a vágy találkozása esetleges. Hitem van: lehetőségemben felfedeztem a világot: önmagam és a világ most egy és oszthatatlan. Egyesültünk; egyesültünk? Leírom a világot: tárgyaiban önmagam ábrázolom. Nincs különbség: egymagam vagyok, vagy ami ugyanaz: csak tárgyak vannak.

De akkor ismét feltámad a teljességgel való egyesülés határozatlan vágya. A tárgyakat leírtam: most önmagam értelmezem. Az értelmezésben lemondok a hitről: megtévesztett. Lemondok a vágyról: eltérített a világtól. De a lemondásban ott remeg az egyesülés vágya: nosztalgia; öntagadásomból, vágyaim tagadásából származó fájdalom. Értelmezem magam: lebontom magam. Már nem vagyok

különálló: része vagyok a teljességnek; tudom, hogy része vagyok.

Mégis: megértem a teljességet. Fogalmaim felépítik a teljességet. Modellt készítek: beletáplálom ismereteimet és értelmezéseimet. A modell: működik. Alkalmas a teljesség magyarázatára. Jó modell. Tudom, hogy jó. Logikájában egységes — és mégis más, mint a világ. Vagyis egyesültünk a teljességgel: objektív modellünkben megragadtuk, magunkévá tettük a teljességet.

És most? Most hol a világ? Amellyel küszködünk. Hol a világ? És hol vagyok én? Az, aki egyesülni kíván a teljességgel, s aki oly „törékeny, mint a nádszál"? Lemondjak: nem szükséges; már fogalmaimban megragadtam, érzelmeimbe zártam, ábrázoltam. Nem kell lemondanom: a teljességgel szakítani nem lehet, csak kompromisszumot kötni a végtelennel.

Igazolom önmagam: ezt a kompromisszumot. Az egyetlent: az egy érdekében. S közben tudom: nem tehetek a világról; az sem tehet rólam. Benne vagyok: mégsem adom fel magam, hiszen nem tehetek róla; létezik a teljességgel való egyesülés vágya — ez a határozatlan és meghatározhatatlan vágy.

KÖLTÉSZET?

— Madáchot idézném. *Az ember tragédiájá*ban olvasom:

„Tanítvány: Lényegében semmit sem fogok fel.

Ádám: No látod, én sem — s hidd el, senki más. A bölcselet csupán költészete Azoknak, amikről még nincsen fogalmunk."

— Idézeted szép idézet, szép, mert költői gondolat van benne.

— Igaz vagy nem igaz — ez a kérdésem, és nem az, hogy költői-e, vagy sem.

— Igazsága költőiségében van, és semmilyen absztrakt kritérium sem alkalmas arra, hogy ezen a költői igazságon kívül más igazságot találjunk ebben a nyelvi szövetben.

— De az, amit mond, igaz-e?

— Érts meg végre: azt mondja, amit mond, nem mást,

nem igazat vagy hamisat, hanem egy költői gondolatot közöl. Arról beszél, hogy van valami kifejezhetetlen, valami absztrakciókon túli. Önmaga teljességét még a legáltalánosabb modell is csak sugallni tudja: ha leírhatná önmagát mint teljességet, akkor már nem volna teljesség, s ha ezt ismét mint a teljességet teljességgel leírót írnánk le, akkor sem járnánk jobban, s a leírást tulajdonképpen a végtelenségig folytathatnók. A teljesség tehát sugallja önmagát: ez az, ami túl van az absztrakciókon.

— És mi köze van ehhez Madáchnak?

— Madách nem a filozófiáról beszél, hanem arról, ami nincs meg a filozófiában, csak azokban, akik komolyan veszik a filozófiát: a teljesség sugallatát megérezni azok előjoga, akik már birtokba vették az absztrakciókat. Persze, a költészet és filozófia itt valahogy találkoznak: a költői gondolat tulajdonképpen két olyan szó (mondat), amely kölcsönösen felfüggeszti egymás információs tartalmait (a tudomány értelmében vett jelentést) s mindezt azért, hogy a költői jelentésben egy metainformációt sugallhasson. Nem azt mondja, hogy ilyen avagy olyan a világ, hanem azt, hogy a megismert világban van még valami: több a világ, mint amit tudunk róla, magában hordozza teljességének tehetetlenségét, illetve a tehetetlenség teljességét is. A filozófia, ha akarod, a fogalmakon túl, a költészet pedig az információkon innen sugallatos.

— De Madách nem sugall: mondja, rögzíti azt a gondolatot, hogy a filozófia csak költészete a számunkra ismeretlen dolgoknak!

— Épp ezzel a megállapítással sugall, ebben van a költői gondolat. Figyeld meg, két kulcsmondat szerepel a szövegben: 1. nem fogok fel semmit (én sem és más sem); 2. nem is foghatok fel semmit, mert a filozófia (a bölcselet) csak költészete a meg nem ismertnek. Csak a megismertet foghatom fel; ha valamit nem fogok fel, akkor az nem ismert. De a nem ismertről is joga van beszélni a költészetnek, ha a nem ismertnek valamilyen jelentése van. A nem ismert nem azonos a semmivel, hanem valami olyan, aminek nincs közölni valója számomra, csak annyi, hogy ő létezik. A költészetnek nincs információs jelentése (mert a nem ismertet fejezi ki), a filozófia viszont a fogalmak költészete, mert a nem ismert fogalmat mint fo-

galmat sugallja, holott, ezt már láttuk, ilyen fogalom tényleg nem lehetséges.

— Vagyis abszurd dolog volna, ha a Madách-szövegből közvetlenül akarnánk kiolvasni a költő véleményét a filozófiáról, hogy azután ezt a véleményt igazságtartalma szerint vizsgálhassuk. Jobb, ha a költői gondolatot nem tekintjük információnak, és talán az a helyes, ha a filozófiát sem analógiák alapján ítéljük meg!

— Te mondád . . .

A JÓRÓL

— Milyen ember szeretnél lenni?

— Jó lenne, ha igaz, becsületes és jó emberré lennék!

— Miért fogalmazol feltételes módban, nem vagy igaz, becsületes és jó?

— De igen. És mégis: jobb szeretnék lenni.

— Jobb, igazabb, becsületesebb? Nem gondolod, hogy a jó fokozása már eleve azt jelenti, hogy titokban nem tudod magad egészen jónak, és ezért a „jobb" a te megfogalmazásodban nem egyéb, mint törekvés a jóra.

— Nem tudom, de jobb szeretnék lenni, noha jó vagyok, legalábbis azt hiszem.

— Jónak hiszed magad, és jobb szeretnél lenni; ez nem valami meggyőző. Hitedből vágy fakad, amelyet azután követni akarsz, s közben a hitedet azonosítod a valósággal és kijelented: jó vagyok.

— Furcsának tűnik, de bizonnyal a jóra törekvés örök emberi vágya magyarázza személyes óhajomat is.

— Na, most alaposan megmagyaráztad! Örök emberi vágy? Miért volna örök, honnan származik, hogyan és mire irányul?

— Én csak annyit tudok, hogy jó ember szeretnék lenni.

— Nem vagy biztos abban, hogy jó ember vagy?

— Abban biztos vagyok, de abban már nem, hogy az is leszek.

— Vagyis szándékaid és lehetőségeid között érzed a különbséget: arra gondolsz, hogy vannak helyzetek, amelyekben szándékod ellenére sem lehetsz jó.

— Igen, ilyesmiről van szó: cselekedeteimből néha más sül ki, mint amit előre láttam; ilyenkor úgy érzem, hogy az események egy számomra áthatolhatatlan, érthetetlen és ezért kiszámíthatatlan erőtérrel vesznek körül.

— Ezek szerint általános formában azt mondhatnám, hogy a jóra való törekvésben van valamilyen ontológiai háttér: a lét maga pusztítja az erkölcsöt, és a jóra való törekvés tulajdonképpen a védekezés módja, az, ahogyan megőrizzük azt, amit különben el kell veszítenünk. Ebben „általános-emberi" ez a törekvés.

— A tiltakozásban?

— Igen, a tiltakozásban. Az eszmény (példánkban a jó) pozitív tartalma a tiltakozás, ugyanis mintegy megtestesül benne mindaz, ami a valóságban hiány, űr. Ha mindig a jó érvényesülne-diadalmaskodhatna, akkor nem létezhetne egy ilyen erkölcsi eszmény sem.

— A jó szükségképpen vereséget szenved?

— Dehogy, nem erről van szó: ha győz is — mert győz is —, akkor sem végleges ez a győzelem mindaddig, amíg csak létezik egy ellenőrizhetetlen közeg az emberek közötti viszonyokban, amely eltorzítja a szándékot és a cselekvésben visszájára fordítja azt.

— De ha a „jó" egy ilyen közeg függvénye, miért nem erről a közegről beszélünk?

— Beszélhetünk erről a legközelebb, de te a jóról kérdezgettél, és én válaszoltam. S ha válaszomból egy újabb kérdés támadt, az ne zavarjon. Engem sem zavar.

A JÓRÓL

— Tehát a jóról, önmagában véve, nem lehetnek szilárd fogalmaink; a jóról csak képzeteink vannak. Az, amit jónak nevezünk, egy társadalmi közeg sajátos megnyilvánulása, ezért a jó fogalmát e közeg értelmezésével közelíthetjük meg.

— Kissé nehézkesen fogalmazol, de igazad van. A jó valóban nem egy meghatározott állapot, de nem azonosítható az előre elképzelt állapotváltozásokkal sem.

— Állítható vajon, hogy jó az, ami hasznos, vagy jó az, ami hasznos lehet?

— Kérdésedre kérdéssel: jó az esernyő, mert hasznos, mert megvédi a ruhát és esetleg az egészséget?

— Ne vezess félre: ebben a kérdésben a jó kifejezésnek nincs semmi erkölcsi tartalma, csak a hasznosságra vonatkozik.

— Rendben van, de eredetileg te kérdeztél, és én csak azt akartam bemutatni, hogy az erkölcsi élet és a hasznosság között bizony kevés érintkezési felület van.

— És ha az a társadalmi közeg, amelyben a jó érvényesül, hasznos az emberek többségének?

— Erre is érvényes előző viszontkérdésem, válaszolj te magad. Jó a kannibalizmus, csak azért, mert hasznos hitet meríthet belőle a kannibálok közössége?

— Végleg nem értem: eddig arról beszéltünk, hogy a jó a társadalmi közeg sajátos megnyilvánulása, most pedig kiderül, hogy ami a közösségnek hasznos, az még nem kötelezően jó.

— Nem is értheted, mert nem tisztáztad a hasznosság természetét: a hasznos maga is csak egy szubjektív állapot, ha emberek közötti viszonyokra vonatkoztatjuk. Hasznos nekem és neked, nekünk, mert pillanatnyi érdekeinknek vagy szükségleteinknek megfelel. De hol van itt a moralitás?

— Induljunk ki talán az emberi kapcsolatokból?

— Úgy vélem, ez jobb lesz: a társadalmi közeg a viszonyoknak egy meghatározott halmaza, amelyben az én és a más között közvetlen, torzulásoktól mentes kapcsolatok lehetségesek.

— Ha én — én lehetek, egyéniség, anélkül hogy ez téged mint egyéniséget lehetetlenné tenne — ez volna a jó?

— Ez is. De vedd észre: az egyéniség kifejezés csak akkor tartalmas, ha nem egyszerűen egyénieskedést fejez ki, hanem az én-nek azt a tulajdonságát, hogy önmagát, képességeinek-tehetségének színvonalán, a társadalmon keresztül veszi birtokba. Nincs ebben semmiféle egyoldalú befeléfordulás. Az egyéniség birtokba veszi a világot, mert enélkül nem veheti birtokba önmagát.

— Tiszta utópiát regélsz; birtokba venni a világot, önmagunkat. Nagy szavak!

— Emlékezz múltkori beszélgetésünkre. Akkor azt állítottam, hogy a jó fogalma mindig a hiányt, az űrt fejezi

ki, vagyis ontológiai háttere van. Az egyéniséget tömegméretekben termelő társadalmi viszonyok: íme a kommunizmus eszménye. Marxnak nyilván nem voltak illúziói az emberek erkölcsi arculatával kapcsolatban; nekünk se legyenek. A jó és a rossz szembeállítása ősi erkölcsi illúzió: de Marxtól tudjuk, hogy nem a jó és a rossz áll szemben egymással, hanem a jó létrejöttét megakadályozó objektív viszonyok a jó eszméjével.

— Én akkor nem lehetek jó?

— Jó vagy?

— Igen, jó vagyok, de jobb szeretnék lenni!

— Légy jó továbbra is, de ne hidd, hogy a szándék jósága elegendő ehhez. Törekedj. Csak ne téveszd össze az óhajt és a valóságot.

NYARI PROBLÉMA?

— Mi ér többet, egy szép macska, vagy egy jó macska?

— Nem értem; határozd meg, milyen macska a szép macska, és milyen az a jó macska.

— A szép — az egyszerűen szép macska, egy tetszetős macska; a jó macska pedig a háziasított macska, amely hasznos tevékenységre, például egérfogásra nemcsak alkalmas, de egérfogásra rendeltetett macska, vagyis egy kultúrmacska.

— Ha elfogadom meghatározásaidat, akkor nem tudok válaszolni kérdésedre. Két önálló minőség ugyanis összemérhetetlen, ha csak nem alárendelt esetei egy harmadik, átfogó minőségnek.

— Tegyük fel akkor, hogy a szép macska és a kultúrmacska egy macskaprototípus alesetei, hogy mindkettő egy ideál-típus megnyilvánulása.

— Rendben. A te macskaideálod szép is és hasznos (jó) is, macskáid egyike szép, a másik hasznos. „Ideáltípusod" tartalmazza ugyan a szépet és hasznosat is, de e kettő egyszerű összege, és ezért alkalmatlan arra, hogy önálló, átfogóbb minőségként összemérje a szépet és a hasznosat.

— Összemérhetetlen volna a szép és a hasznos?

— Ezt nem állíthattam; pusztán arra kértelek, hogy találj egy olyan átfogó minőséget, amely meghatározásában tartalmazza a szép és a kultúrmacska általad adott meghatározását. De ilyen átfogóbb meghatározást nem mondhatsz, mert elködösíted a szép és a jó (macska) fogalmát. A szépről azt mondtad, hogy tetszetős. Miért, ki számára? Őszintébb lettél volna, ha azt állítod: szép, mert neked tetszik. Csakhogy tudtad: a szubjektív tetszés még nem biztosítéka a szépségnek; neked tetszik, mert sima a szőre, szürke, vörös, fehér vagy zöld...

— Zöld macska nincs!

— Az mindegy. Mondjuk akkor, hogy számodra a zöldre festett macska a szép macska, és másoknak más színű, formájú a szép. Azt is állítottad, hogy a jó macska — egeret fog; vagyis azért jó, mert neked jó, másnak esetleg azért jó, mert elefánttal szeret fogócskázni, és ez hasznos az elefánt általunk megállapított ideális testsúlya szempontjából. Vedd észre, a mérték te vagy; te vagy az átfogó minőség, amely a világot értékesre és hasznosra osztja, s te fogod megállapítani, hogy mi ér többet, a szép vagy a hasznos.

— Félelmetes szerep!

— Valóban az. Már csak azért is, mert felvetődött benned ez a „mi ér többet". Vagyis igazságot akarsz tenni ott, ahol nem lehet, de ez téged nem érdekel, te mégis „igazságot" teszel. Valamit persze kiirtasz: és ez a valami a szép lesz.

— Miért éppen a szép?

— Korunkban mindenki teljes joggal törekszik a modern termelés és technika által biztosított fogyasztási (pláne tartós fogyasztási) javakat megszerezni. De közben, igen gyakran, le kell mondani valamiről; az emberek többnyire a kultúra értékeiről, illetve ezek fogyasztásáról mondanak le.

— Ezek szerint a hasznos macska többet ér, mint a szép macska.

— Úgy tűnik, egyre inkább azonosítják a hasznosat a széppel — szépnek számít az, ami hasznos.

— A szép csak ebben az „alkalmazott" formában marad fenn?

— Ez is lehetséges. A hasznos macska egyszerűen

megeszi a szépet. Csakhogy a két macskából egy marad, és te, a dolgok mértéke, többé nem két minőség racionális mérlege leszel, hanem egyetlen minőség súlyát méred csupán, és azt dadogod: hasznos, hasznosabb, még és még és még hasznosabb.

HASZNOS? ÉRTÉKES? (I.)

— A hasznos és az értékes tehát igen gyakran szinonimává válik a köztudatban.

— Nem csupán a köztudatban, de a köznyelvben is.

— Különleges jelentősége volna ennek a megállapításnak?

— Mondj csak egy olyan mondatot, amelyben az alany és az állítmány között „értékviszony" van.

— A hűtőszekrény szép és hasznos...

— És ha a hűtőszekrény elromlik?

— Akkor már nem hasznos.

— Szép?

— Nem, nem szép; a szépség és a hasznosság összekapcsolódik mondatomban.

— Mondjuk van neked egy jól működő hűtőszekrényed.

— Akkor ez a hűtőszekrény hasznos és szép.

— Kinek az?

— Nekem; az én hűtőszekrényem jó (hasznos) és szép.

— Vagyis az értékminőség a veled való személyes kapcsolattól függ.

— Úgy tűnik, így van. De mi köze ennek a köznyelv problémájához?

— Azt állítottad, hogy hűtőszekrényed szép és jó; de állítsd most az ellenkezőjét!

— Nem tehetem, hiszen a hűtőszekrényem szép és jó, nem állíthatom, hogy rossz (értéktelen, csúf).

— Kérdezd akkor...

— Nem tehetem; én ugyanis tudom, hogy milyen a hűtőszekrényem.

— Te tudod! Egyetlen mondatod van, egy kategorikus állítás, amelynek semmilyen más igazságkritériuma nincs,

csak te magad. A dolgok nem fejeznek ki többé számodra mást, mint egyetlen ál-alternatívát: jók, hasznosak-e számodra, vagy nem azok. Mondatodból már eltűnik az „alternatíva"; csak egyetlen kijelentés marad; vagy-vagy. Nem tudod többé a dolgokat faggatni, létük, természetük nem érdekel. Érdek, a személyes érdek és az érték egybeesik tudatodban. Mondataidban az alany elveszti jelentőségét, teljesen mindegy ugyanis, hogy mi az, ami hasznos számodra, pusztán az a fontos, hogy hasznos legyen. Csak te maradsz, aki rámutatsz a dolgokra. És mi marad belőled? Csupán az érdek, amely a pillanatnyilag hasznosnak elismert dolgokban látja meg önmagát. Az állítmány, mondatod állítmánya is hamisnak bizonyul: nem a dolgokról állítsz (vagy tagadsz) valamit, hanem magadról: érdekel-e, hasznos-e számodra valami.

— Tehát egy ilyen mondat: „az én hűtőszekrényem hasznos", azt jelentené, hogy a semmiről semmit állítok, s az, aki ezt állítja, maga is senki?

— Ne torzíts! Te valami nagyon pontosat állítsz hűtőszekrényedről, de ha nem veszed tudomásul, hogy mondataid ennek ellenére is meghamisítják a dolgok viszonyát, akkor nyelved egy rendkívül pontatlan, mások számára érthetetlen nyelvvé válik. Ebben nem különbözöl azoktól, akik a köznyelv elszegényítésével tulajdonképpen elfelejtetik magukkal a gondolkodást. Az a furcsa helyzet alakul ki, hogy ez a nyelv alkalmatlanná tesz az alternatívák megfogalmazására és ezzel a reális dilemmák megragadására. A kizárólagosságok nyelve ez.

— Nem szeretnék ilyen nyelven beszélni . . .

HASZNOS? ÉRTÉKES (II.)

— Állítsam talán azt, hogy értékes az, ami hasznos nekünk?

— Kik ezek a nekünk?

— Mi, a társadalom. Számunkra értékes az, ami hasznos.

— Van valami objektív kritériumod annak megállapítására, hogy mi a hasznos a „ti" számotokra, a társadalom számára?

— Hasznos az, ami a fejlődést szolgálja.

— Nem fogalmaznád meg valamivel pontosabban? Vagy talán megmondod, mi szolgálja a fejlődést, mi az a fejlődés?

— Nem szeretnék most újabb fogalomtisztázásba keveredni, elégedj meg annyival, hogy hasznos a társadalom számára mindaz, ami polgárainak jólétét növeli.

— Te polgár vagy, tehát a te jólétedet!

— Így is mondhatnám.

— Ezek szerint létezhet a megszerezhető javaknak egy olyan listája, amely az állampolgári jólét kritériuma.

— Elvileg — miért ne létezhetne egy ilyen lista.

— Ki állítja össze ezt a listát?

— Mondjuk, egy népszavazás révén...

— És akkor ki képviseli a közérdeket, azt, ami túl van az egyéni érdek szféráján?

— Képviselje, mondjuk, egy választott testület.

— Az egyéni érdek és a közérdek összehangolása kire marad?

— Nyilván a testületre.

— Összefoglalnám: hasznos az, ami a társadalom tagjainak jólétét a testület által megállapított színvonalon szolgálja. Egy ilyen mondat: „az én hűtőszekrényem jó és szép", most így módosul: „a hűtőszekrény jó és szép". Vagyis most ismét van hasznos és szép — tőled függetlenül. De ez a hasznos és szép csak annyiban objektív, amennyiben nem te döntöd el, hogy van-e ilyen minősége vagy nincs. A döntés joga most a testületé.

— Ha így van — és miért tagadnám, hogy így van —, vajon milyen kritériumok teszik lehetővé a testület számára a helyes döntést?

— E kritériumokról te többet tudsz, hiszen a társadalmi szempontból hasznosról, a fejlődés igényeiről beszéltél. Én sem szeretnék újabb fogalomtisztázásokba keveredni, ezért csak azt a mondatot vizsgálom, amely kifejezi az objektív helyzetet. „A hűtőszekrény hasznos és szép" esetünkben azt jelenti, hogy a társadalom nevében megfogalmazott mondatban az alany egy olyan tárgy, amely a fejlődésfogalom ideológiáját képviseli, és léte csak annyiban kívánatos, amennyiben a társadalmit kifejező testület ezt hasznosnak minősíti. Ha ez a minősítés

elmarad, akkor a tárgy egy ellenséges ideológiát testesíthet meg. A mondat állítmánya kategorikus: hasznos és szép, mert ilyennek ítéljük, avagy még pontosabban: erre ítéljük.

— És mi lesz az alternatívák nyelvével?

— Roppant egyszerű dolog: az alternatíva valóban hiányzik, de csak azért, mert az alternatívák után vagyunk. A testület a fejlődés nevében döntött.

— Egy új metanyelv ez?

— Minden bizonnyal. Az ideológia is egy nyelv; kategorikus állításaiban egy társadalmi csoport érdekeit egy testület fogalmazza meg. Ebből kiderül, hogy ez miképp látja helyzetét a jelenben, és a jelen meghosszabbításában, a jövőben.

— Lám, mégsem úsztuk meg új fogalmak felvetése nélkül; tisztázzuk ezeket is, különben a mi beszélgetésünkről is elmondható, hogy értelmetlen.

AZ ÉN ÉS A MÁS

Megragadni magunkat a másban: és ez a más is mi legyünk. Semmi sem vagyok, csak a másban vagyok magam. Nem más által, nem valami más révén: magamat kell létrehoznom, mint valami mást, akiben magamra ismerek. Önmagam megteremteni abban, amit létrehozok.

Teremtményemben a más — idegen erő: le kell győznöm azzal, hogy magamévá teszem. Ellenáll. Megaláz azzal, hogy más. Több, mint én, jobb, mint én. Más, de kegyetlen. Nem akar kegyetlen lenni, de azzal, hogy más — mégis az. Elérhetetlen. Hideg. Nem akar egyesülni velem; önmaga kíván lenni.

Most meghatódom: én hoztam volna világra ezt a fenséget? Szeretetéért esedezem, de tudom, hiába. Hiszen idegen: más. Van benne erő, de nincs semmi szeretet. Pedig azért teremtettem, hogy szeressen. Biztos akartam lenni magamban, s most már más vagyok. Én vagyok a más.

Gyűlölöm ezt a másságot; magamat gyűlölöm. Cselekvésem értelmetlen volt, a legjobb, amit kívántam, megváltoztatott; más lettem. Idegen vagyok önmagam szá-

mára, csak azért, mert mást kívántam; nem azért vagyok idegen, mert más vagyok, hanem más vagyok és ezért idegen. A hideg, a kegyetlen, az értelem nélküli — én vagyok. Ez a gyűlöletes értelmetlenség — én vagyok.

Vágyaim ellen küszködöm. Nem akarok más lenni. Magam akarok lenni. De lehetek-e magam, ha nem vagyok más? Tudni kell, tudnom kell, ki vagyok. Vagyok? Látnom kell őt, aki az énem viseli: létében nincs semmi titokzatos, csak léte, csak az, aki én vagyok. Vagyok? Tudnom kell; viselnem kell azt, aki én vagyok.

Vállalom: legyek más, valaki, aki engem lát, aki engem érez. Tudnom kell: bizonyosságáért a másban önmagam fogadom. Betelni saját bizonyosságommal. Ennyi: saját bizonyosságom. Az, amiben önmagam meglátom. Az én — mint más. Az, ami az bennem, ami én vagyok.

De bizonyos-e, hogy az, ami bennem az, ami engem tesz, az éppen az, ami én vagyok? Most ezt a bizonyosságot keresem. A más ismét más lesz, majd ez is más, aki emennek bizonyosságát keresi. Sokszorosan a végtelen részévé szakadozom, már nincs bennem semmi egész, csak a bizonytalanság kérdez.

Leselkedem: van-e valami más bennem, mint a bizonytalanság? Ez volna a bizonyosság? Nem: a bizonyosság csak pozitív lehet. Én volnék ez? Nem; csak keresem a pozitivitást. Megragadni magam a másban; keresni magam, kétségbeesetten és mindig keresni magamat, ez volna a más?

Bennem van a képtelen; a csend nincs bennem, a csendet keresem, az önmagammal való azonosságot. A hajsza tart, mindig tart a hajsza. Szubsztanciája a lehetetlen. Létem igazolása ez. A képtelenség, az, amit rációm gyűlöl; a csendbe forduló rációm. Vállalja önmagát, ezt a folytonos zajt. Önmagára talál ebben a zajban?

Megragadni magamat a másban; és ez a más is én legyek. Ehhez békét kell teremtenem önmagammal; békét, amelyben eloszlik a csend, önmagam megragadni, s közben rációm küzdelmeiben ismét és újra önmagam után nyúlni. Kegyetlenül és tudatosan beleharsogni önmagam csendjébe, elítélni vágyamat a másra, ami nem önmagam, egyesülni a mással, végigszenvedni a tehetetlenség fájdalmát és vállalni a tehetetlenséget. Nem hallgatni; gyű-

lölni a csendet, amely a mélységek kábulatába ránt, keresni a mélységet, amelyből nincs menekvés. A másban a hazugság én vagyok, ha önmagam lenni félek.

META...

Úgy tudom, hogy a metanyelv a különböző nyelvek szabályaival, illetve törvényeivel foglalkozik...

— Meghatározásod többé-kevésbé helyes, a „meta" képző valóban olyat jelöl, ami „túl" van valamin, ha tehát metanyelvről beszélsz, akkor olyan nyelvről szólsz, amely túl van a köznapi nyelven, márpedig a nyelvi törvény túl van a beszélt nyelven.

— Akkor miért „kevésbé"?

— Mert a köznapi nyelv is felfogható metanyelvként. Azt mondom például: „szarkaláb". Megszokott nyelvi közegben ez egy kijelentő mondat, „ez van egy szarkaláb", amely egy általánosabb kijelentés alesete: „a szarkaláb — van". Az első kijelentés azon az egyszerű hiten alapszik, hogy a „szarkaláb" szó egybeesik azzal, amit jelöl, vagyis a szarkalábbal. De az általánosabb forma: a „szarkaláb — van" — már egy sor kétértelműséget tartalmaz; állításunk ugyanis egyaránt vonatkozik a szarkalábra, a virágra, és a szemünk körüli ráncokra. Ez a sokértelműség a mondat általános voltának következménye: most már nem tudjuk, hogy mit jelöl a „szarkaláb", mert a „van" mindenféle szarkalábra érvényes. Ezért mondható el a köznyelvről is, hogy metanyelv; a közvetlen rámutatás („ez egy szarkaláb") helyett az általánosítást választja, ha pedig az általánosítás nyelvi törvény, akkor a köznapi nyelv is metanyelv.

— Nem értem. Mi szükség van a metanyelv fogalmára, ha a nyelv tulajdonképpen metanyelv?

— A metanyelv mindig valamihez képest játssza ezt a metaszerepet, és így módot nyújt egy meghatározott nyelv értelmezésére. A köznyelv felfogható ugyan mint metanyelv — a jelölő és a jelölt közvetlen kapcsolatát biztosító szónyelvhez képest —, de a köznyelv többnyire mégsem metanyelv, mert nem tudatos, nem állapítja meg az előbbi törvényszerűségeit, nem értelmezi a szónyelvet.

— Vagyis a nyelv logikája a metanyelv; a logika ismerete annyi, mint tudatosság... a metanyelv ismerete ezek szerint a tudatos nyelvi érintkezés feltétele.

— Minden bizonnyal így van. Ám a nyelv nem csupán logikai, de pszichikai jellegű képződmény is. A metanyelv kifejezés ezért nem pusztán a nyelv-logikára vonatkozik: a nyelvben kifejeződő pszichikai tartalmak tudatos elemzését is metanyelvi feladatnak tekintjük.

— Tudnál erre példát mondani?

— Jó példát nem. Mégis a gyakorlati tevékenységben megvalósuló pszichikai tartalomelemzés legjobb példája az ideológiai.

— Mert az emberek érzelmeinek elemzését az érzelmi ráhatásokban közvetlenül megvalósítja.

— Jobbára tényleg ezért. A nyelv társadalmi képződmény, és az ideológia — mint metanyelv — az emberek társadalmi (közösségi) érzelmeihez kapcsolódva a logikai elemzés előtt egyesíti az elemzés tárgyát (a társadalom tényeit) az elemzés érzelmeket kiváltó, pszichikumot módosító módszerével.

— A logika előtt, vagy ellenére?

— Mondhatnám: is-is. Az ideológia a megvalósultat és a meg nem valósultat egy színvonalra hozza azzal, hogy a megvalósultból levezeti a meg nem valósultat. Így önt hitet az emberekbe, bizalmat kelt bennük, hogy cselekvésük helyes, hogy küzdelmük jogos. Hiszünk abban, hogy az emberiség jobb jövőjéért harcolunk, hiszünk abban, hogy a jobb jövőt a kommunizmus képviseli...

— Az ideológia „metanyelv", de van-e az ideológiához képest egy újabb, az ideológia törvényeit tanulmányozó metanyelv?

— Úgy gondolom, ez éppen a tömeglélektan... mindannyian tudjuk ugyanis, hogy a tömegek a történelem mozgatói, és a pártpolitika az ő ideológiájuk.

EGYÉRTELMŰ? (I.)

— Azt mondják, hogy az emberek közötti kapcsolat legfontosabb eszköze a nyelv. Vajon egyéb eszközök is szolgálják ezt a célt?

— Igen, nyilván minden tömegkommunikációs eszköz.

— Csakhogy én nem „tömegkommunikálhatok", míg nekem tömegkommunikál a rádió, a tv...

— Valóban, ezekben az esetekben meglehetősen egyoldalú az érintkezés; az üzenetet fogó ember ugyan nem válaszol, de közben mégis alakul: ízlésében, ismereteiben és ítéleteiben a statisztika része lesz, többnyire elfelejti önmagát.

— És a termelőeszközök?

— Hogyhogy a termelőeszközök?

— Jól értetted: a termelőeszközök. Szerintem ezekben valósul meg a reális kommunikáció, amely mentes a nyelv kétértelműségeitől és a valóság—szókép megfelelésének vagy meg nem felelésének kínzó dilemmájától.

— Miféle kommunikáció lehetséges ott, ahol az egyik „fél" élettelen?

— Ha az „élet" volna a kommunikáció kritériuma, akkor remekül érintkezhetnél az amőbával, de tudtommal erről nincs szó...

— Rendben van, efogadom, hogy nem az élet a kommunikáció kritériuma, sőt, még csak a válasz egyéni jellege sem, hiszen, amint láttuk, a tömegkommunikáció uniformizálja a közlésre adott válaszokat...

— Módosítsam első kérdésemet, és mondjam azt, hogy az emberek közötti érintkezés egyedüli eszköze a nyelv?

— Nem hinném, hogy ez megoldaná a problémát; a tömegkommunikációs eszközök léteznek, tehát az emberek közötti érintkezés fogalmát meghatározva figyelembe kell venni a kommunikáció valamennyi formáját és eszközét.

— Mégis a termelőeszközök?

— Nem bánom, csak mondd el, miért volnának ezek is részei a kommunikációnak.

— Arra gondolok, hogy a termelőeszközökben jelen van a megelőző nemzedékek tapasztalata, vagyis ezek mintegy közlik a termelési lehetőségeket...

— Ha értünk a termelőeszközökhöz, vagyis ha képesek vagyunk megfejteni üzenetét.

— Ez igaz — de a termelőeszköz mindig üzen.

— Ha ez igaz, akkor minden tárgyról elmondható, hogy kommunikál.

— De az emberek közötti érintkezés eszközeiről beszélünk. A termelőeszközök üzenetét meg kell fejteni, pontosan kell dekódolni, tudatosan kell vele bánni, s akkor nyilván alkalmassá válunk arra is, hogy a magunk üzenetét rábízzuk. Értelmesebben és egyértelműbben, mintha a szóra bíznánk magunkat.

— Ezek szerint az emberek közötti érintkezésben te elsőbbséget tulajdonítasz a termelőeszközöknek. Tegyük fel, így van. A tudatosságot állítod kritériumnak: tegyük fel — így van. De miért csupán az egyik oldal tudatos — és a másik nem? A termelőeszköznek nincs tudata...

— Persze hogy nincs, ha a tudatot csak egyéni tudatnak ismered el. Ilyen fogalomhasználatnak megfelelne az is, ha a múltat tudattemetőnek minősítenéd!

— A tudat objektivált formáiban, mint az emberiség kollektív tudata fennmarad — ezt én is tudom...

— A termelőeszközzel való tudatos viszonyom tehát a kollektív (objektiválódott) tudat, és az én tudatom viszonya. A tömegkommunikációs eszközök üzenetéhez viszonyítva a termelőeszközöké értékes, egyéni reagálást követelő üzenet. Egyértelmű és egyéni reagálást követelő tudatos viszony; vajon nem éppen ez az emberek közötti érintkezés valódi meghatározása?

EGYÉRTELMŰ? (II.)

— A múlt alkalommal azt állítottad, hogy az emberek közötti valódi kapcsolat kritériuma az egyértelműség, az egyéniség és a tudatosság. Itt nyilván sok tisztázni való volna még, de csupán egyetlen kérdést vetnék fel: lehet-e tudatosság — nyelv nélkül. Mert ha nem, akkor ismét csak ott vagyunk, ahol elkezdtük; a nyelv az emberek közötti kapcsolat legfőbb eszköze, a többi eszköz csupán másodrendű.

— Valóban, közhely számba megy a tudatosság összekapcsolása a nyelvvel. Emberi tudat egyenlő gondolkodás, gondolkodás egyenlő beszéd, beszéd egyenlő nyelv. Máris kész az ügy. Nem hinném, hogy ez az azonosítássor igaz volna.

— Én is gondoltam erre. A tudatosságot ezért haj-

landó vagyok feláldozni és az információs energia fogalmával helyettesíteni.

— Ez meg mit jelent?

— Az időegység alatt átvitt információmennyiség révén a bizonytalansági hányad módosul, csökken vagy megszűnik — ezt nevezik információs entrópiának (Shannon) vagy információs energiának (Onicescu). Az optimális információ-felvétel — vagyis a bizonytalanság kiküszöbölése egészen a lehetséges határig — minden bizonnyal az emberek közötti közlekedés egyik kritériuma, amely helyettesíti meghatározásomban a tudatosság fogalmát.

— És mi lesz az egyértelműséggel meg az egyéniséggel?

— Szerintem maradnak. Csakhogy az információ — a vétel pontos volta —, tehát az egyéni válasz is attól függ, hogy az információ forrása, illetve a leadó és a vevő közötti közeg mennyire „egyértelmű".

— Egyértelmű az, amit pontosan ismerünk...

— ...igen, erről van szó: pontosan kell ismernünk...

— az információt?

— Alaposan belekavartál... ha ismerjük, akkor már nem információ!

— Miért ne volna: éppen azzal válik információvá, hogy megismerjük.

— Jaj de jó, mégis igazam van. Tehát: az információ egyértelmű forrása a termelőeszköz, amely működtetés közben kiküszöböli a közvetítés hibalehetőségeit, és ezzel, ha működésbe hozzuk őket, akkor az emberek közötti kapcsolatokat kétértelműségek nélkül testesítik meg.

— Ha ismerjük a termelőeszközt!

— Igen, ha ismerjük!

— Vagyis most egy újabb kritérium bukkan fel; a termelőeszköz ismeretének fogalma...

— Egész gondolatmenetem hibás volna?

— Nem tudom! De világos számomra, hogy a termelőeszközöket ismerni kell, sőt, a termelő tevékenység társadalmi következményeit is.

— Ezek szerint a tudás előbb van az emberi kapcsolatokban, mint a termelés?

— A termelőeszközökre vonatkozó tudás, és ha ez egyáltalán lehetséges, akkor a termelő tevékenység követ-

kezményeire vonatkozó tudás. Valószínűleg a valódi emberi kapcsolatok ott kezdődnek, ahol ez a tudás mindenki számára lehetséges, vagyis ott, ahol a legemberibb tevékenységre vonatkozó tiszta fogalmiság kidolgozását és e fogalmak tömegméretű elsajátítását semmiféle társadalmi-ideológiai korlát sem akadályozza.

— Szinte az következik beszélgetésünkből, hogy a tiszta fogalom valóságos termelőeszköz: az igazi emberi kapcsolatok termelő eszköze.

— Vedd észre: ahol a történelem lehetetlenné tette a fogalmak következetes kidolgozását, ott a társadalom az ámítás és önámítás társadalma volt...

— Ebből a beszélgetésből, ha egyebet nem is, de annyi tanulságot leszűrhetek, hogy érdemes a fogalmakat tisztázni, még akkor is, ha semmi biztosítékom sincs a sikerre. És mégis.

MARX FELJEGYZÉSEIBŐL
1857—1859-ből

— Végre megjelent magyarul és románul is az egyik legfontosabb Marx-szöveg, *A politkai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. Ebben foglalták össze *A tőke* előmunkálatait tartalmazó feljegyzéseket.

— Miért annyira fontos ez a vázlatos anyag? *A tőke* kész változata nem teszi feleslegessé az előkészülethez tartozó jegyzeteket?

— Nincs igazad, de persze, ezt bizonyítanom kell. Gondolom, tudod, hogy a *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, majd *A német ideológia* idején Marx a politikai gazdaságtant még egy átfogó filozófiai világkép részeként értelmezte. A gazdaság csak egyik része, igaz, hogy megkülönböztetett része az általános ontológiának. Marx ugyanis a gazdaságban kívánja megtalálni azt az elméleti kiindulópontot, amely axiómaként a filozófiai építkezés eszköze lehet. Ilyen axióma az, amit a Feuerbach-tézisek között olvashatunk: az ember lényege társadalmi viszonyainak összessége.

— Úgy tudom — egy alkalommal beszéltünk is erről

— az axióma valamilyen evidencia, de nem értem, miféle evidencia van az idézett tézisben.

— Egy kis kitérőt, hogy világosan lásd. A filozófiának, ha rendszeres és logikailag végigvitt kíván lenni, valamiből ki kell indulnia, mégpedig úgy, hogy ez a kiindulás lehetővé tegye az előbb említett feltételek betartását. Ezért szükség van egy axiómára, amelyről Enyvvári Jenő *Philosophiai szótárá*ban (Franklin Társulat, 1923) ezt olvashatjuk: „közvetlenül érvényes (evidens) tétel, alaptétel, amely nem szorul bebizonyításra és amely nem is bizonyítható be, mert biztosabb, szükségesebb, általánosabb, mint minden, ami által bebizonyítható volna. Axióma az egy bizonyos területhez tartozó bizonyítékok alapja." Az axióma keresése tehát logikailag szükséges, és szerepe rendkívül sokrétű. Legyen egészen általános (általánosabb „mint minden, ami által bizonyítható volna"); legyen közvetlenül érvényes (azonnal be kell látnunk azt, hogy igaz) és legyen szükségesebb „minden reá vonatkozónál", vagy másképp: a jelenségek adott halmazánál. A filozófiai axiómát sem kell bizonyítani, de azt, hogy valóban szükségesebb (mert általánosabb) az összes reá vonatkozó jelenségeknél, azt ki kell mutatni, ugyanis értelmezni kell segítségével — egy logikailag indokolt építményben — a világot, az Egészet. Ezért az axióma módszertanilag is alkalmas evidencia.

— Értem. Marx tézise evidenciaszerű és egyúttal a logikai építkezés módszertani kiindulópontja. Marx a társadalmi viszonyok szerkezetét kutatja, hogy az emberre vonatkozó evidenciát demonstrálni tudja.

— Valóban így történt: felvett egy axiómát — amelynek evidenciáját csak az zavarja, hogy nem eléggé általános —, és *A tőke* tulajdonképpen a felvett axióma igazságának logikai demonstrációja. Persze, abban az értelemben, hogy a demonstráció érveinél az axióma köre mindig általánosabb.

— Azzal általánosabb, hogy a végeredmény (a társadalmi viszonyok logikai elemzése) nem azonosítható a kiindulópont körével: azt nem állíthatjuk, hogy a társadalmi viszonyok összessége (lényeg) azonos volna az emberrel. Az ember ennél kevesebb és több is. Marx nyilván

tudta ezt, és *A tőke* előmunkálatai során szakadatlanul figyelmeztette magát: a társadalmi viszonyok elemzését össze kell hangolni az ember szubjektív lényegének, öntudatának, morális lényének elemzésével, vagyis vissza kell utalni a kiinduláskor homályban hagyott kérdésekre...

— Ha ebben a figyelmeztetésben van a kéziratok jelentősége, akkor alig várom, hogy olvashassam. De addig is jó volna, ha bizonyítanád ezt az állításodat is.

— Rendben van, ezt teszem legközelebb.

SZUBJEKTÍV LÉNYEG

— Azt állítod, Marx szakadatlanul figyelmeztet: a gazdasági viszonyok elemzését össze kell kapcsolni az ember szubjektív lényegének, öntudatának, morális lényegének elemzésével...

— Valóban így van, s ezúttal egy hosszabb idézettel az ember szubjektív lényegére vonatkozó marxi álláspontot illusztrálnám. Az idézetet bevezetendő csak ennyit még: az ember mint egyed, mint önmagában és önmagáért való szubjektivitás nem egészen azonos az élvező lény fogalmával, de az egyéni lét egyik lényeges oldala éppen ez.

— Nem túlságosan vulgáris ez az álláspont?

— Vulgáris? Az élvezet nem pusztán a köznyelvben kifejezett tartalmakat jelenti, sokkal inkább a világra irányuló emberi képességek lehetőségét arra, hogy velük a szubjektum asszimilálja, magához ragadja az érzékien csillogó világot.

— Ezek szerint a gazdasági viszonyok és a szubjektív lényeg elemzésének összekapcsolása azonos az ember képességeinek teljességét működtető gazdasági viszonyok felmutatásával?

— Van ebben valami, de ez így túlságosan utópisztikus. A mai viszonyokban kell kimutatni azokat a reális tendenciákat, amelyek lehetővé teszik a szubjektív lényeg megvalósítását.

— Gondolom, az ígért idézetben szó lesz e reális tendenciáról, különben nem beszélnél róla...

— Következzen tehát az idézet Marx 1857—1859-es feljegyzéseiből: „A valódi gazdaságosság — munkaidő megtakarítása azonos a termelőerő fejlesztésével. Tehát semmiképpen sem az élvezésről való lemondás, hanem a termelésre való erő, képességek kifejlesztése, és ezért az élvezés képességeinek, valamint eszközeinek kifejlesztése."

— Valóban az élvezés képességéről van szó!

— Figyeld csak tovább az idézetet: „Az élvezés képessége feltétele az élvezésnek, tehát első eszköze annak, és ez a képesség egy egyéni adottság, termelőerő kifejlődése. A munkaidő megtakarítása egyenlő a szabad időnek, azaz az egyén teljes fejlődésére szolgáló időnek a gyarapításával, amely maga mint a legnagyobb termelőerő megint visszahat a munka termelőerejére... A szabad idő — amely éppúgy pihenőidő, mint magasabb tevékenységre való idő — a birtokosát természetesen más szubjektummá változtatta, és e más szubjektumként lép ez be azután a közvetlen termelési folyamatba is."

— Élvezés képessége — szabad idő — szubjektivitás — termelés: most már csak az hiányzik, hogy az embert e szubjektív teljesség nevében a termelés döntő mozzanatának minősítsük...

— ... igaz, igaz! Marx ugyanitt írta: „Ez a közvetlen termelési folyamat álláspontjáról úgy tekinthető, mint állótőke termelése; lévén ez az állótőke maga az ember." Remélem, most már bizonyítva látod múltkori állításomat.

— Azt hiszem, igazoltad. De nem értem, miért ábrándult ki Marx a filozofálás hegeli módjából; erről is beszélhetnénk egyszer...

KIÁBRÁNDULÁS

— Mondtad, hogy Marx kiábrándult a filozofálás hegeli módjából, és filozófiájának a gazdaságon belül keres konstrukciós elvet, axiómát.

— Valóban ezt állítottam; a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban olvastam azokat a szövegeket, amelyek e kiábrándulást magyarázzák. Feuerbach „nagy filozófiai tet-

tét" méltatva azt írja, hogy a magát teljesen pozitívnak állító tagadás tagadásával „szembeállítja az önmagán nyugvó és pozitíve önmagán megalapozott pozitívot".

— Nem értem. Ha Marx pozitívnak tartja, hogy Feuerbach támadja Hegel immanens fejlődéssémáját, és pozitívnak látja az „érzékileg bizonyosból való kiindulást" (e megállapítás az általad idézett sorok után következik a kéziratban), akkor nem tudom elképzelni Marx ismert fejlődéselméletének elméleti indítékait.

— Én viszont értem aggályaidat. Ha figyelmesen nyomon követjük Marx kiábrándulásának okait, talán ezekre is választ kapunk. Marx a reális élet megragadhatóságának feltételeit kereste, mert a reális nyomort akarta értelmezni, illetve leküzdeni. A hegeli konstrukció a reálisban a Szellem elidegenülését ismerte fel, de az Öntudatban ez a felismerés csak teoretikus megoldáshoz jutott, Marx viszont a tudatos harcban kereste a teória végső értelmét.

— Eddig úgy gondoltam, hogy a tudatos harc a marxi elmélet kiindulópontja.

— Nincs igazad: Marx a társadalom struktúráját csak *A tőke* idején elemzi a harc lehetőségeinek szempontjából, de 1844-ben a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* korszakában az objektum (a társadalom gazdasági viszonyai) és a szubjektum (az ember lehetőségei a sorsszerűen uralkodó viszonyokkal szemben) kölcsönviszonya érdekli. Hegelnél a szubjektum csak következmény, amely önálló tevékenységében valami tőle kívülállót valósít meg, és ezért nem a gyakorlat világában, hanem az elméletben talál önmagára.

— Feltételezem, hogy Marx a szubjektum külsővé-válásának és elidegenedésének problémáját felvetve „az érzékileg bizonyost" kereste, ami nála, úgy tudom, a szubjektum—objektum kölcsönviszonyát fejezi ki.

— Valóban erről van szó. A hegeli filozófiából ennek szenvtelen objektivitása miatt ábrándult ki. Az említett szövegből idéznék most néhány sort: „Amikor Hegel pl. a gazdaságot, államhatalmiságot stb. az emberi lényegtől elidegenült lényegekként fogta fel, ez csak gondolati formájukban történt . . . Gondolati lényegek ezek — ezért csupán

a tiszta, azaz elvont filozófiai gondolkodásnak elidegenülései. Az egész mozgás ezért az abszolút tudással végződik... A filozófus magát — tehát úgyszintén az elidegenült ember egy elvont alakját — alkalmazza mércéül az elidegenült világra. A külsővé-idegenné válás egész története és a külsővé-idegenné válás egész visszavétele ezért nem egyéb, mint az elvont, azaz abszolút gondolkodásnak, a logikai spekulatív gondolkodásnak termelési története."

— És a fejlődés problémáját hogyan oldja meg?

— Elemzi a kapitalizmus struktúráját, és hisz abban, hogy a „külsővé-idegenné válás visszavétele" fejlődést eredményez.

— Szeretném, ha előbb-utóbb ezt a sokat használt fogalmat is megvitatnánk. Ha most felidézem mai beszélgetésünket, kénytelen vagyok tudomásul venni, hogy a külsővé-idegenné válás problémájának kulcsszerepe volt a vitában, noha ezt eddig „ügyesen" elkentük...

— Rendben van, kíséreljük meg majd ezt is.

KÉSZENLÉT

— Ismeretlen szavakba ütközöm: de nem teljesen ismeretlenek. Hallottam már őket, sőt használtam, most mégis ismeretlenek. Jelentésük homályos, mert a mondat összefüggésében már nem azt fejezik ki, mint önmagukban...

— Azt akarod mondani, hogy a mondatszerkezet valami mást visz a szavak jelentésébe, mint ami a szavakban (fogalmakban) eleve jelen van?

— Igen. És ez kétségbe ejt. Olvasom (vagy hallgatom) a szöveget, de nem értem, noha önmagában minden szót értek.

— Most már többet mondtál, mint az előbb. Ha szöveget olvasol, akkor több mondat kölcsönviszonyát kívánod megérteni. Nem érted a mondatot, de nem érted a szöveget sem?

— Ha így akarod — ám legyen. Értem a szavakat, de nem értem a mondatot, tehát még kevésbé a szöveget.

— Mondanál egy mondatot?

— Mondatot mondok!

— Mondd!

— Ez az a mondat, amit mondani akarok: „Mondatot mondok."

— És ezt nem érted?

— Tudom, hogy mi a „mondat", és azt is, hogy mi a „mondani", azt viszont nem tudom, mi köze van a mondatnak ahhoz, hogy mondom-e vagy sem. Hozzátartozik a mondat lényegéhez az, hogy mondom? Végy elő nyelvtankönyveket és rögtön kiderül: a mondat szerkezete (ez lényege) nem tud arról, hogy mondják-e vagy sem...

— A mondat fogalma mondatokban különös célt kapott: azt, hogy elmondjad. Minden más tartalma homályba marad; a fogalom most már nem csak önmagát jelenti, hanem olyasmit hordoz, ami a tied: mondod, ezzel célja lesz, az, hogy elmondják. Ezt tetted hozzá, és azt nem érted, amit te tettél hozzá?

— Lehet, így van. Azt akarod rám bizonyítani, hogy magamat nem értem, ha a mondatot nem értem?

— Erről nincs szó. A mondatba célszerűséget csempésztél, de nem is tehettél másképp. Nincs szükséged egy objektív világra, számodra-, neked valóra van szükséged. És amikor fogalmaidat a mondatokban a célszerűség irányába perdíted, tulajdonképpen azt teszed, amit tenned kell: fennmaradásod szolgálod.

— És akkor miért nem értem?

— Mert az objektivitás (a fogalom tartalma) és a szubjektivitás (célszerűség) kölcsönviszonyát értelmezed, és az értelmezést ismét a szubjektivitás szempontjából végzed. Ez az újabb szubjektivitás már nagyon távol van a fogalomtól, eltakarja a fogalmat. De te szeretnél visszajutni a fogalom jelentéséhez, tehát először az értelmezésben rejlő szubjektivitást kell leküzdened. Ezt nevezzük a mindennapi élet kritikájának. Ezután meg kell értened, hogy milyen célszerűséget vittél mondatodba; ez pedig nem más, mint az ideológia kritikája. Végül fogalmaidat kell tisztáznod. A fogalom kritikája: filozófia.

— Állandó szellemi készenlétet kérsz tőlem?

— Fárasztó talán?

— Igen! De önmagam vigasztalására kitaláltam egy gusztusos paradoxont. Figyeld. Az ember a szellemi készenlétből származó fáradságot a szellemi készenlétből származó fáradsággal leküzdő lény. Mit szólsz hozzá?

— Elég vacak, de legalább célszerű.

MÓDSZERTANI „NEM"

— A szeminárium — vitafórum. Kérdezed, hogy miképp kell vitatkozni; de jómagam sem ismerek olyan vitakódexet, amelyből pontosan kiírhatnám a vitaszabályokat. Mégis, legalább egy dologban biztos vagyok: érvre érvvel kell válaszolni...

— De ha nincs érvem?

— Akkor mondj ellent, mondj egy módszertani „nem"-et az érvekre... Vagyis kérdezd meg, hogy az érvet mi teszi érvvé, meddig és milyen körben érvényes...

— Nem mondok nemet!

— Érved nincs és még egy ilyen „nem"-re sem telik tőled?

— Ne érts félre, eleget tettem a kérésednek: arra kértél, mondjak nemet és én kijelentettem, hogy nem mondok nemet, és most kíváncsian várom a módszertani „nem" tanulságait...

— Jó kis válasz! Tényleg arra késztetsz, hogy kijelentsem, miért van szükség a vitában erre a konstruktív „nem"-re. Ha te az én felszólításomra egy igennel válaszolsz, akkor kénytelen lettem volna a vitával előzetes megállapítást, vagyis azt a tartalmatlan kijelentést megismételni, hogy az érv híján lévén ugyan, de a vitapartner érveinek alapos megfontolásáért legalább egy „nem"-et kell mondani. De te kimondtad a nemet, s ezzel felszólítottál, mondjam el véleményemet ennek pozitív tartalmáról.

— Igen, erről van szó, győzz meg érved igazáról akkor is, ha ellenérvem nincs.

— Tehát esetünkben a „nem"-et azért mondtad, hogy

felszólításomat módszeresen visszautasítsd; a felszólítás — járj el így, mert ez a helyes! — csak konklúziója lehet az érveknek, amelyeket a „nem" révén tőlem követelsz.

— Halljam végre azokat az érveket!

— Ez az érvem! A módszertani nem értelme: nincs olyan érv a vitában, amely önmagában felszólítás, parancs formájában kielégítő — racionális — lenne; az érvek logikus rendszerére van szükség, vagyis meggyőzésre. A meggyőző érvelésnek abból kell kiindulnia, hogy a dialógus-partner szintén tud beszélni, s ha egyebet nem, hát nemet tud mondani.

— Persze, ennek a „nem"-nek semmi köze sem lehet a teljes negációhoz, mert akkor nincs vita!

— A nem, ezt már említettem, az érvek logikájára vonatkozik, vagyis ez tulajdonképpen a figyelmes érvelemzés pozitív kiindulópontja.

— Azt tapasztaltam, hogy annak ellenére, amit mondtál, a vitapartnerek valósággal utálják a konstruktív nemet.

— Ebben van valami. Sokan azt kívánnák, higgyünk nekik becs-szóra, ezért összevonják a szemöldöküket, szigorúan-megvetően ránk néznek, majd valami felszólítás következik.

— „Érv" is, nemcsak felszólítás; csakhogy egy olyan általános érv, amely nem a vitatott kérdés sajátossága felé, vagyis problematikusságába vezet, hanem ellenkezőleg, egy már eldöntöttnek tekintett általánosságra hivatkozik.

— Ezek szerint ilyen esetben tótágast áll a logika. Míg a helyes érvelésben az érvek érvényességi körét állandóan szűkítjük, hogy maga a logikai folyamat igazolja azok helyességét, a hamis érvelés — esetünkben az utálkozó, a nem-től émelygő érvelés — mind meghatározatlanabb érvekre mutatva az érzelmi hatásoktól várja érveinek elfogadását.

— Valahogy így. De tegyem hozzá: mi történelmi materialisták vagyunk, tehát tudjuk, hogyha jelentős dolgokról folyik a vita felkészült emberek között, akkor az effajta érvelést kapcsolatba kell hoznunk azzal a társa-

dalmi közeggel, amely a hamis érvelést, és persze az émelygést is determinálja.

— Légy szíves, ne késztess arra, hogy a vita kedvéért nemet mondjak; és engedd meg, hogy szójátékkal zárjam...

— Bocsánat, bocsánat, de mit csinálsz, ha én erre nemet mondok?

A MÍTOSZ HALÁLA?

— Marx írja — ismered a szöveget *A politikai gazdaságtan bírálatának alapjai*ból —, hogy „minden mitológia a képzeletben és a képzelettel küzdi le, tartja uralma alatt és alakítja a természeti erőket; eltűnik tehát a feletttük szerzett valóságos uralommal". Mi a véleményed, napjainkban eltűnik a mítosz?

— Miért éppen napjainkban, miért nem százötven évvel ezelőtt, amikor a gőzgép forradalma lejátszódott?

— Ne válaszolj kérdésre kérdéssel!

— Eddig egyáltalán nem válaszoltam, csak a kérdést nem értettem és azt, hogy miért engem kérdezel. Vizsgáld meg, eltűnt-e vagy sem, és kész...

— Környezetem és kultúrám szerint eltűnt.

— Rendben van, te megállapítod a mítosz eltűnését, mert környezetedben nem Zeusz a beszédtéma és kultúrád — úgy tűnik — teljesen racionális tény-kultúra, de Marx mítoszmagyarázatát — az imént idézted — fogalma szerint nem vizsgálod.

— Most én nem értelek: eddig az volt a kifogásod, hogy a mítosz létezéséről kérdezlek, most meg te kérdezel. Ám legyen. Marx a mítosz keletkezését és eltűnését a természet feletti uralom problémájával köti össze. Képzeletbeli uralom: mítosz, valóságos uralom: nincs mítosz.

— A kérdés most már világos: létezik-e reális emberi hatalom a természet felett, uraljuk-e valóságosan a természetet, vagy nem.

— Persze hogy uraljuk...

— ...persze, persze, biológiai egyensúly, demográfia, környezetfertőzés...

— Tudom, ismerem ezeket a problémákat, de azt hiszem, ezek a kérdések megoldhatók jelenlegi „uralmi" eszközeinkkel... a jövőben. Meg kell oldanunk, mert különben...

— Érdekes kis antimitikus helyzetet vázoltál. Hiszed, hogy megoldódnak e kérdések, meg kell oldanunk, majd a jövőben. Képzeletben már kitűnően uralkodsz, de valóságosan! De nem akarnék rosszmájú lenni, felteszem tehát, hogy igazad van — bár az ellenkezőjét is állíthatnám —, és egyéb valamit kérdeznék tőled.

— Jó, hogy feloldoztál, jöhet az újabb kérdés.

— Mi a véleményed a társadalmi erők feletti uralomról, hiszen Marx a társadalom objektív törvényeit is természetieknek nevezte...

— Tudhattam volna, hogy a problémát most már azért sem ejted! Szóval: jó véleményem van.

— Vagyis szerinted a törvények spontán uralmát felváltotta a törvények tudatos felhasználása?

— Részben. Persze, mindenütt arról beszélünk, hogy e törvények mechanizmusát tanulmányozni kell, a tudatot a törvények átlátásának szintjére kell emelni...

— Nyilván ezen az úton kell haladni, és akkor elérjük a társadalmi törvények feletti uralom birodalmát. Ez a mi társadalmi eszményünk, eszmény, amely képzeletbeli.

— Arról beszélsz, amit Marx a dologi függőség viszonyainak nevezett?

— E viszonyokról is. Az „egyénekkel önállóan szembelépő társadalmi vonatkozások, azaz a velük magukkal szemben önállósult kölcsönös termelési vonatkozásaik" — Marx így határozza meg a dologi függőség viszonyait idézett munkájában — nem merítik ki az uralmat kívánó objektív viszonyokat. A dologivá lett felépítmény is felveti a felette való uralom igényét, vagyis ez a probléma is az eszmény szerinti megoldás körébe esik. Meg kell oldanunk, hiszen uralmunk nem maradhat a látszólagosság szintjén!

— A látszólagost fel kell váltani... lám, te is az eszmény nevében beszélsz.

— Így van, és ezt nem is tagadom, de miért is ta-

gadnám? Marx nagyon pontosan fogalmaz: ha valóságos uralom váltja fel a képzeletbelit, eltűnik a mítosz.

— És hogyan állunk Vulcanusszal, Jupiterrel meg a többiekkel?

— Nem értem a kérdést; azt sem értem, miért kérdezed tőlem. Vizsgáld meg a helyzetet és kész.

— Nincs Vulcanus, nincs Jupiter!

— Nincs mítosz?

— Idézzem újra Marxot? Teljesen egyértelműen beszél: „Minden mitológia a képzeletben és a képzelettel küzdi le, tartja uralma alatt és alakítja a természeti erőket; eltűnik tehát a felettük szerzett valóságos uralommal."

ÖNZETLEN CÉL

— Régi könyvecske került kezembe, címlapján dr. Somló Bódog nevét láttam. Azután kiderült, hogy Somló csak Herbert Spencernek *Az etika alapelvei* című munkáját kivonatolta, nyilván egészen fiatal korában, mielőtt eredeti nagy filozófussá érett volna. Nos ebben a munkában olvasom: „Tapasztalat mutatja, hogy teljesen önzetlen célok is a legélénkebb érdeklődést kelthetik, és a jövőben mindegyre nagyobb lesz azok száma, akiknek önzetlen célja az emberiség további fejlődése lesz."

— Nagyon kifejező idézet!

— Én is így gondoltam. Mennyire előre látott Spencer, és milyen jó, hogy Somló észrevette a munka jelentőségét!

— Én nem így gondoltam. Képzeld csak el: egyre több az önzetlen célú ember, egyre többen kívánják a társadalom fejlődését, egyre több a vágy és a hit — és a társadalom nem engedelmeskedik az óhajoknak.

— Miért ne engedelmeskedhetne? Ha az emberek nagy többsége mást akar, miért ne következhetne be az a más?

— Mondhatnám, hogy az emberek bizonyos körülmények között képtelenek mást akarni, hogy csak a lehetséges akarható, márpedig a társadalmi mozgás nem

mindig tesz lehetővé valami mást (a radikálisan újról van szó!). De ez nem érv, mert bizonyíthatatlan. Inkább feltételezem, hogy mindenki radikális megújulást kíván, tehát mindenkinek „önzetlen célja az emberiség további fejlődése".

— Helyes, pontosan erről van szó. Mindenki a fejlődés szolgálatában!

— Vagyis a szubjektumok akaratának (vágyának, erkölcsi céljának) összegéből indulunk ki, vagy másképp az összemberi akaratból. Vajon ez a szubjektivitás-summa milyen viszonyban van a társadalom objektív mozgásával — ez a probléma. Ha a társadalom maga is a társadalom alanyainak, az embereknek summája, akkor az összemberi vágyak valóban a társadalom reális mozgatói. De a társadalom nem az emberek összege: más minőség. Az összemberi vágy nem a társadalom szintjén „működik", hanem a summa, az összeg szintjén. Ez azt jelenti: én is akarom, te is, ő is, és így tovább, de végül is mindenki magának akarja, anélkül hogy az akarat képes volna az egyetemes szintjére emelkedni, vagyis a valóságban reális erőként megváltoztatni azt a másikat, a társadalmat.

— Mi az a másik minőség, a társadalom, amelyről itt beszélsz?

— Egyszerű meghatározását adom. Marx nyomán: a társadalom a termelés történelmi szervezete. Éppen az emberi alkalmazkodás (az emberi nem fennmaradásának, életének) formájaként más a társadalom, mint az emberek egyszerű összege. Az összemberi vágy nem változtat a fennmaradás logikáján.

— Akkor nem is érdemes mást kívánni...

— Erről nincs szó. Óhajtani kell; nem tehetünk mást. Csakhogy az óhajt ne képzeljük valóságnak. A társadalom objektív törvényei határozzák meg cselekvésünk eredményeit, de az a mód, ahogy megvalósítjuk az emberi alkalmazkodást, már tőlünk is függ. Dönteni tudunk az utak megválasztásában.

— Kitűnő; akkor mégis igaz: az önzetlen célok eredménye az emberiség fejlődése lesz.

— Az utak megválasztásáról beszéltem, de arról nem, hogy az utakat sem lehet önkényesen megválasztani. Az

út megválasztása a társadalom intézményi rendszerének kiváltsága, a szubjektum célja csak az intézményeken keresztül válhat társadalomalakító erővé. Tehát az intézményeket kell az óhaj szolgálatába állítani. De az intézmények életének is van logikája, és az emberek szubjektív óhaja beleütközik ebbe is.

— Azt hiszem — értem. Önzetlen céljainkat az emberiség fejlődésének reális erejévé változtathatjuk, ha az intézményeket a tömeges cselekvés révén arra késztetjük, hogy az alkalmazkodás megszervezésének legemberibb útjait válasszák.

— Látod, érdemes Marxot olvasni; következtetéseink ugyanis egészében tőle valók. És ez nem az intézményeken múlik.

EGYSZERŰ BESZÉD

— Hogy lehetne egyszerűbben beszélni a filozófia problémáiról?

— Egyszerűbben vagy világosabban?

— Ahogy akarod. De tudnod kell: szemináriumunk részvevői nem mindig értik vitáinkat, beszédünk logikáját.

— Tudom, hogy így van. Pedig világosan beszélni bonyolult dolgokról is lehet, ha a bonyolultságot nem a gondolat kuszasága okozza.

— Bonyolult dolgokról világosan beszélni azt jelenti, hogy megértetjük, egyszerű fogalmakkal leírjuk az összetettet, a komplexet?

— Szerinted mi az az összetett?

— Az, ami sok elemből áll!

— Mondjuk elfogadom álláspontodat, sőt, azt mondom, hogy két jelenség, amely valamilyen kötelező viszonyban áll egymással — összetett rendszer, vagy ha ez is kevés, hát egy jelenség belső viszonyrendjét veszem összetettnek, és ezt is leegyszerűsítem két oldal kölcsönviszonyára. És most, figyelj!

— Figyelek, de nem látom, hogy miért volna ez az egyszerű viszony összetett, vagy ha mégis az volna, akkor miért ne lehetne erről világosan beszélni...

— A két oldal — összetartozik, egyetlen, önmagával azonos jelenség két oldala, tehát kölcsönösen feltételezik egymást.

— Igen.

— Az egyik oldal hat a másikra, amely visszahat az elsőre...

— ...minden tankönyv legegyszerűbb tétele...

— ...az, ami visszahat, már nem abszolút azonos azelőtti volt önmagával, mert hatást szenvedett el. A visszahatás eredményeképpen most az első is módosul azért, hogy újabb hatásában a módosultat módosítsa és így tovább.

— Hallatlanul bonyolult: a hatások végtelen számúak, tehát leírásuk is...

— Nem kell azért kétségbeesni. A filozófia sajátos fogalommal jellemzi a helyzetet: minden jelenség konkrét totalitás, s a jelenséget megragadni annyi, mint megadni a kölcsönviszonyok konkrét meghatározottságait.

— Ez már világos, de nem egyszerű.

— Igazad van: világos, de nem egyszerű. Ugyanis a konkrét meghatározottságot megragadni annyit tesz, hogy leírjuk a jelenség lényegi struktúráját.

— Újra túl bonyolult.

— Eddig is az volt, de mégis világos. Most is az marad, és ismét világos lesz, ha elmondom, mit értünk struktúrán, illetve ha a konkrét meghatározottságok struktúrájának konkrét meghatározását adom. „Egy jelenség autonóm egységként való megragadása — egy totalitás belső analízise —, szerkezetének mint elemi egységekből álló egyezésekre és különbségekre épített rendszernek a felfogása, e szerkezet belső törvényszerűségeinek — rétegződésének — leírása." Szabolcsi Miklós szerint így kell a struktúrát megragadni. Sok meghatározás közül ezt választottam ki, mert ez a legegyszerűbb.

— Igen világosnak tűnik, noha eléggé bonyolult. Egyszerűsíteni tehát nem szabad. Ha jól értem azt, amit sugallsz, akkor azt mondhatnám, hogy az egyszerűsítés csak kuszává teszi a gondolatot, a világosság viszont a bonyolultság konkrét megragadásából fakad. Egyszerűbben beszélni a filozófia problémáiról csak annyiban lehet, amennyiben a konkrét meghatározottságok leírása — ha

helyes ez a leírás — eloszlatja a tartalmatlan absztrakciókat, de a totalitás bonyolult voltát nem szünteti meg.

— Valóban ezt sugalltam. Arra kérlek, figyelmeztess, ha megsérteném az említett kritériumot, de ha nem sértem meg, akkor ne panaszkodj a filozófia bonyolultsága miatt, inkább figyelj. Én is ezt teszem, mert érteni akarom a beszédet.

UJEV TÁJÁN

— Hitték a görögök, hogy káoszból lesz a kozmosz, a rend. Szeretnék én is rendet teremteni magamban, tevékenységemben, tehát elkészítem kozmoszom tervét.

— És mi lesz ebben a tervben?

— Az, amire törekszem, amit meg akarok valósítani.

— Az, amit meg tudsz valósítani?

— Persze...

— Vagyis az, ami jó benned, ami pozitív, ami törekvés, ami vágy, az mind benne lesz tervedben, de a visszahúzó erők, az ellentmondások, szóval mondjuk, mindaz, ami szerinted rossz belőled, az már nem kerül bele.

— Valahogy így!

— Akkor te most saját magad ideál-típusát körvonalazod, márpedig ezt megvalósítani nem tudod. Azt mondhatnám tervedre, amit Raymond Poincaré állított: „Programot készíteni annyi, mint csődöt előkészíteni."

— Ne készítsek tervet? Maradjon bennem a rendetlenség?

— Azt nem mondtam. Csak éppen a felesleges munkától és a veszélyes illúzióktól óvtalak.

— Veszélyes illúziók? Miért volnának azok?

— Mert az év elején szembenézel velük, és vagy letörsz tehetetlenségedet látván — hiszen a terv csak elképzelés maradt —, vagy ami rosszabb, azzal áltatod magadat, hogy már azonos vagy terveddel, fölényt érzel a többiekkel szemben...

— Jól van: tartózkodni fogok saját ideál-típusomtól, de azért szeretnék tervet készíteni. Ragaszkodnék a kozmoszhoz.

— Rendteremtés szent őrülete! De ismered saját kis káoszod?

— Azért akarok rendet teremteni, hogy megismerjem.

— Nem értem: előbb a rend, azután a megértés! Azt kérdeztem tőled, ismered-e különbejáratú kis káoszodat?

— Ha ismerném, nem kellene rendet csinálnom, mert ha ismerem belső törvényemet, akkor ez már maga a kozmosz.

— Tovább kérdezlek, de nem a szójáték kedvéért: káoszodban az a káosz, hogy nem kozmosz, és a kozmosz minősége az, hogy nem káosz?

— Úgy tűnik, így van.

— Furcsa. Nálad mindkettő negatív minőséggel rendelkező fogalom: vagyis tartalmatlan. A káosz is, a kozmosz is csak annyiban olyan, amilyen, amennyiben a másik létezik. De önmagában egyik sem minőség. Miért lenne kozmoszod, ha minősége csak annyi lesz, hogy nem káosz? Ez nem lenne értékesebb amannál.

— Teljesen összekeveredtem, a legjobb lesz talán, ha lemondok tervemről.

— Nem tudsz lemondani: észrevetted már magadban a rendetlenséget, csak éppen szembenézni nem kívánsz vele. Jobb, ha megkerülöd saját problémáidat is, kényelmesebb és persze megnyugtatóbb is...

— Kérlek, ne vádolj. Hajlandó vagyok.

— Nosza, tessék. Lásd magad úgy, ahogy vagy; mérd fel magad. Mindent mérj fel, azt is, ami jó, de azt is, ami rossz célkitűzéseid szempontjából. Lásd meg, hogyan egészítik ki egymást a benned munkálkodó erők. Értsd meg: ez a te kozmoszod, s lehetőségeid abban vannak, ami vagy.

— Akkor miért készítenék tervet? Ha úgyis az maradok...

— Engedd, hogy befejezzem: értékeld lehetőségeidet és válassz, dönts. Ne lehetőségeid ellen, hanem lehetőségeidért. A legjobbakért. Döntésedben van a kozmoszod. Terved arra vonatkozzon, ami vagy, mert benned van az is, ami más: legalábbis annak lehetősége. A terv: értékelés. El kell döntened, mi a legértékesebb benned, s ezt a legértékesebbet csak akkor tudhatod, ha szembenézel

mindazzal, ami vagy. Tervedben nincsen újév: mai magad vagy, aki önmagával szembenéz és aki talán megláthatja önmagát.

TÖBBNYIRE

— Januárban többnyire szép téli idő van.

— Most január van, és még sincs szép téli idő. Miért nincs?

— Mert januárban többnyire szép téli idő van...

— De ez nem magyarázza a mai időt!

— Nem magyarázza, de értelmezhetővé teszi. Statisztikáról van szó. A tapasztalatok felhalmozódásával a meteorológusok kialakították a „sok évi átlag" fogalmát, amely a január havi időjárás fő tendenciáját jelzi, vagyis értelmezi a tapasztalatokból származó adatokat.

— Ha jól értem, akkor a „sok évi átlag" nem vonatkozik az időjárás okaira, csak valószínűségére. Tehát inkább azt mondanám, hogy januárban valószínűleg szép téli idő lesz. Persze, ebből még semmi sem derül ki az időjárás okairól.

— Gondolom, észrevetted, mennyire banális a meteorológiai intézet napi jelentése: a kelet felől érkező meleg légáramlat találkozik az észak felől érkező hideggel, s ennek következtében az időjárás csapadékossá válik. De hogy tényleg csapadékos, azt csak akkor tudjuk, ha már csapadékos, vagyis ismerjük azt az elvet, hogy azonos okok azonos okozatot hoznak létre, mégsem láthatjuk előre pontosan az időjárást.

— Tehát a statisztikai viselkedés és az egyedi okság egyaránt problematikus?

— Úgy tűnik, hogy így van. Csak éppen másképp és másképp problematikus. A valószínűségnek skálája van, amit elég egzaktan ábrázolhatunk. Például: január x napján a szép, hideg téli idő valószínűsége 63%, a nedves, 0° körüli idő valószínűsége 27%, de a +5 fok körülié 9%, sőt, a +10 valószínűsége is 1%. A valószínű viselkedés nem zárja ki a kevésbé valószínűt, amely, láttuk, szintén valószínű. Az ok—okozat, amely az egyedi jelen-

ségre vonatkozik, s annak létrejöttét hivatott magyarázni, nem mutat rá a lehetőségekre, csak arra, ami már létrejött, mert az ok éppen azzal válik okká, hogy létrehozza az okozatot...

— De úgy tudom, hogy az okozat, mielőtt valósággá válna, lehetőségként benne van az okban...

— Ez igaz; de a lehetőség is statisztikailag viselkedik. A feltételeknek megfelelően — és a feltételek sohasem egyformák, nem változatlanok — a lehetőségekből egyik vagy másik válhat csupán valósággá, s ha ismerjük is őket, csak annyit tudhatunk, hogy milyen valószínűsége van az egyik vagy a másik lehetőség valósággá változásának. Mikor azután valósággá lett a lehetőség, már elmondhatjuk: ez és ez az ok ezt és ezt az okozatot hozta létre.

— Akkor egy ilyen kérdés: „miért van (vagy nincs) szép idő?" — értelmetlen?

— Ezt nem állítottam. Csak tudni kell, hogy szép idő van, mert szép az idő, hiszen statisztikailag éppen ez volt a valószínűbb, s a szép idő, konkrét (de banális) magyarázatát, ha tényleg szép az idő, már készen kaphatjuk a meteorológusoktól.

— Nem elégít ki magyarázatod. Ha a meteorológusokhoz fordulok, és az időjárás valamennyi változatának valamennyi okát leírom, akkor semmi meglepetés sem érhet, január x napjának lehetséges időjárási viszonyait okuk szerint ismerni fogom.

— Így van. Ismerni fogod a lehetséges okokat és a lehetséges okozatokat, de nem fogod tudni, hogy milyen lesz az időjárás, csak azt, hogy milyen, vagy milyen volt.

— Ezen a dilemmán a statisztika sem segít!

— Segíteni nem segít, de más síkra teszi át a dilemmát, és ezzel értelmezhetővé változtatja...

— Rendben van, de én mégis azt szeretném tudni, milyen lesz az idő!

— Javasolom, fordulj időjóshoz, vagy vedd be végre: a valószínűségek — vagy ha akarod: a lehetőségek — számbavétele módot nyújt arra, hogy egyáltalán beszélhess időjárásról.

— Másképp nem is beszélhetek róla?

— Csak múlt időben vagy társasági modorban: jaj de szép idő van, milyen jó a szép idő... milyen rossz a csúf...

— Most nincs szép idő!

— Éppen erről van szó.

EGZAKT TUDOMÁNY

— Olvasom valahol, hogy a filozófia egzakt tudomány. Bátor és a józan észnek kedves kijelentés ez, ugyanis a józan ész örvend, ha az, amit tud, vagy amit tudni vél, a véglegesség formáját mutatja, márpedig az egzakt kifejezésnek ilyen hangulata van...

— A józan ész örömét én sem kívánom elrontani, tehát nem fogalmazom át állításodat...

— Nem az én állításom, de ha az enyém volna, akkor is átfogalmazhatnád, ha ez jó valamire. Nem értem, miképp akarod átfogalmazni.

— Egyszerűen. Kijelentem, hogy a filozófia nem egzakt tudomány. Szerintem bátor és a józan észnek kedves kijelentés ez, ugyanis a józan ész örvend, ha az, amit tud, vagy amit tudni vél, a véglegesség formáját mutatja, márpedig a nem egzakt kifejezésnek ilyen a hangulata.

— Így nem lehet vitatkozni, legalábbis úgy képzelem, hogy valami pozitívat is kell mondani a vitában.

— Szerinted nem pozitív, ha azt mondom: valami nem az, aminek mondják?

— Ezzel még semmit sem tudunk a jelenségről!

— Dehogynem: tudom azt, ami nem mondható az illető jelenségre. Persze eléggé korlátozott ez az ismeret, hiszen végtelenül sok mindenről elmondható, hogy nem tulajdonsága a jelenségnek.

— Akkor miért fogalmaztad át a kérdést?

— Mert roppant tartalmatlan valamit bizonyítás nélkül kijelenteni, vagyis egy jelenségnek olyasmit tulajdonítani, ami nem különíti el a többitől. Teljesen mindegy, hogy végtelen sok tulajdonságot tulajdonítunk a jelenségnek, vagy végtelen sokat tagadunk. Azt kell megmondani, mi a jelenség. A meghatározásban azután pozitív mó-

don valósul meg a tagadás: ha éppen ez a jelenség, akkor semmi más.

— Ezt elfogadom, de amikor átfogalmaztad a kérdést, egy pozitív tartalmat tagadtál, azt ugyanis, hogy a filozófia egzakt tudomány.

— Csak Abélard módszerét követtem. Ez a kitűnő skolasztikus 150 pontban összefoglalta kora vitás problémáit, feltüntetve 150 állítást és az ennek megfelelő tagadást, hogy az állítások abszurd voltát érzékeltesse. Esetünkben azért jártam el módszere szellemében, mert állításodban a tulajdonságok esetlegesek, nem a filozófiára kizárólag jellemző sajátosságok. A matematikára, a fizikára, sőt Endre szeplőinek pontos leltárára is alkalmazható az egzakt jelző.

— De Endre szeplőinek jegyzéke még nem tudomány!

— Igaz, a szeplőtan még eléggé fejletlen tudományág, de nem is erről van szó. Ha azt állítom, amit állítok, akkor meg kell mondanom, miért állítom valamiről éppen ezt. Így erkölcsös. Vagy pontos meghatározást adok, amely a jelenség specifikumát tartalmazza. Így jobb.

— Nem is gondoltam az álmeghatározás és az erkölcs ilyen kapcsolatára.

— Pedig te is tudod: a ködösítés mindig determinált. Vagy a kor maga homályosítja a látást, vagy az ismeretek színvonala a ludas...

— Esetünkben?

— A kérdés nem egyszerű. Egyrészt rengeteg meghatározási kísérlet forog közkézen, ami a filozófia létének problematikusságára utal korunkban. Viszont a meghatározás igényének helyettesítése valamilyen negativitással, amit kizárólag pozitívnek tüntetnek fel, már a kutatás etikumának problémáját veti fel...

— De az etikum is a kor függvénye!

— Pontosan. Ha valamivel nem kívánunk szembenézni, ha mellébeszélünk, akkor vagy hiányoznak a tárgyra vonatkozó ismereteink, vagy nem kívánjuk, és ha kívánnánk, akkor sem tudjuk ezeket az ismereteket felhasználni a jelenség meghatározásához. Ilyenkor a józan ész az alkalmazkodást diktálja, és az önigazolás igénye elhomályosítja a kérdést, amelyre válaszolni kell.

— Mindketten használtuk, beszélgetésünk e körül forgott, tehát jó lenne, ha megmondanánk, mit értünk a józan ész kifejezésén.

— Igazad van, ezt tesszük a legközelebb.

JÓZAN ÉSZ

— A józan észről beszélni nem is könnyű dolog; ha meghatározzuk fogalmát, akkor ezt egy deduktív láncba iktatjuk be, és máris megfosztjuk áttetsző közvetlenségétől, ami sajátjának tűnik.

— Ha jól értem, akkor a józan ész sajátja szerinted a megfontolásmentes, közvetlen és evidenciaszerű ítélet.

— Valóban így látom, de hozzátenném: a józan ész közvetlenségét a célszerűség, illetve az emberi alkalmazkodás vágya diktálja.

— Miféle alkalmazkodásról beszélsz?

— Rögtön megmagyarázom, de előbb mondanék egy-két ilyen ítéletet: „holnap is nap lesz", vagy: „ne menj fejjel a falnak". Amint látod, az első ítéletben a célszerűség uralkodik, és teszi ezt az emberi alkalmazkodás érdekében. Ha ugyanis nem hinnénk, hogy holnap is nap lesz, nyilván képtelenek volnánk tervezni, márpedig a cél elsőbbsége a tetthez képest a cselekvés megszervezését követeli tőlünk. Eltérő a helyzet a második ítélet esetében. Ebben az alkalmazkodás uralkodik és közben elnyeli a célszerűt, azonosnak minősíti magát a célszerűvel. Nem a cselekvés megszervezését célozza, hanem a cselekvés bizonyos fajtáit tiltja.

— Ha ez így van, akkor a józan ész — erkölcstelen!

— Túlzás. Csak bizonyos esetekben az. Ha a cselekvés lehetőségeinek tágítása helyett csökkenti, a megfontolás nevében szűkíti a cselekvésmezőt.

— Úgy gondolom, hogy a szűkítés nem mindig káros, sőt, ha a pusztító cselekvést iktatjuk ki vele, akkor egy ilyen ítélet egyenesen pozitív tartalmú.

— Minden bizonnyal. Csak az a probléma, hogy mit tekintünk pozitív vagy negatív cselekvésnek. A józan ész ezt gyakran azonnal képes helyesen megítélni, ám más

esetekben a józan ész maga is negatív eszményeket szolgál.

— Hogyhogy eszményeket? Arról volt szó, hogy a józan ész meghatározásához nem veszünk igénybe egy általánosabb fogalmat (itt az eszményt), mert ezzel megszüntetjük azt, ami sajátja. Közvetlenségét.

— Igen, ezt mondtuk. A meghatározásból igyekeztünk kiküszöbölni minden deduktív elemet, de a józan ész eleve deduktív észként viselkedett, tagadta ugyan, de mégis előfeltevésekből vezette le magát. Amikor ilyen ítéletben nyilvánult meg: „ne menj fejjel a falnak", akkor a közvetlen alkalmazkodás, az emberi perspektíva feláldozásának eszménye deduktív mozzanatként jelen volt az ítéletben.

— Rossz dedukció ez...

— Valóban rossz. Mert bevezetés helyett, amely igazolná vagy tagadná az ítélet helyességét, a magatartás kész sémáját igazolja. Nem megyek fejjel a falnak, lemondok a perspektíváról, ezt a lemondást egyetemes eszménynek minősítem, és ebből vezetem le minden magatartás követelményeit.

— Zavaros kis ügy. Bizalmatlanná teszel; a józan ész nem is olyan józan.

— Nem hinném, hogy ennyi szkepszis indokolt volna. A józan ész, ha megfelelő kritikával „használjuk", igen alkalmas lehet, csak éppen nem kell megváltó erejűnek tudni. A józan ész ugyanis nem érv, csak megállapítás.

— Nem értem. Ha nem érv, akkor miért játssza a vitákban a döntő érv szerepét?

— Éppen azért, mert nem érv, de az érv minden külső jegyével rendelkezik. Említettem már: a célszerűség és az alkalmazkodás igénye az evidencia erejével hat, tehát nehezen vonjuk ki magunkat bűvköréből, nem vesszük észre az érvként tálalt ítélet mögött a követelést.

— Gyakran mondtad, és én egyetértettem ebben veled, hogy az ilyen követelést történelmi-materialista módon kell megítélni, tehát a kor objektív struktúráiból kell levezetni. Nyilván minden korban más a józan ész ideológiai indítéka, más struktúrák határozzák meg tartalmát. Minden korban más a józan ész.

— Így van, és éppen ezért kell minden korban a kor

lehetőségeihez képest legteljesebb kritikai apparátust kifejlesztenünk. Érteni a kort, és a korhoz tapadó ítéletstruktúrát csak akkor lehet, ha kritikai gondolkodásunk az érvek és álérvek mögött egyaránt felfedi a meghatározottságot.

ANYAG? TUDAT?

— Rémlik, hogy az anyag önmagát tartalmazza és semmi mást, és ez a legfőbb tulajdonsága, a szellem pedig önmagán kívül, de önmagával összefüggésben az anyagot is. Vajon ez a megkülönböztetés elegendő-e azonosságuk és különbözőségük megértéséhez?

— Nem tudom ilyen futólagosan eldönteni; a problémának óriási irodalma van, ezt is át kellene futni. De úgy gondolom, hogy keveset mondottál az azonosságról és a különbségről. A szellem például azonos nálad a tudattal...

— Rendben: mondjuk tehát másképp. A tudat önmagával összefüggésben tartalmazza az anyagot is.

— Túl gyorsan adtad fel az első megfogalmazást, s most már azt sem tudom, van-e szerinted szellem, vagy nincs.

— Kérlek, most ne erről beszéljünk.

— Szerintem erről kell beszélni. A tudat, megismerve tartalmát és ezzel önmagát is, öntudattá változik, de amikor mint öntudatot tudja magát és megkeresi helyét a világban, akkor már több, mint azelőtt. Helye ugyanis nincs még, hiszen éppen most tett valamit hozzá a világhoz, ami még nem volt adva abban. Helyét megkonstruálta, és ezzel reálissá változott valami eddig nem létező. A teremtő aktusban szellem született.

— Érdekes dolgokat mondasz, és én kénytelen vagyok ismét megváltoztatni véleményemet. Tehát marad kérdésem eredeti formája.

— Most már én mondom, hogy nem jól fogalmaztál. A szellem ugyanis nem tartalmazza „önmagát és önmagával összefüggésben az anyagot is". A szellem is önmagát tartalmazza; ő konstrukció, az alkotás folyamatában létre-

jött realitás. A tudat tartalma a világ, amelyre irányul, amit megismertünk a világból, vagyis a tudat önmaga tartalmaként ismert fel valami tőle függetlent, vagyis az anyagot. Az öntudat számára a világ teoretikus ténnyé változik: problémája az, hogy milyen a világ struktúrája, milyen az a struktúra, amelyben meghatározott viszony van külső és belső, anyagi és ideális között.

— Ezt a viszonyt a materialista öntudat világosan eldönti: a tudat tartalma az anyagi világ, formája pedig a szubjektivitás. Az öntudatban ezt a szubjektivitást haladja meg a tudat, amely most önmagát a valóságos világ részének tudja, és a létezőben oldja fel az objektív—szubjektív ellentétét.

— Valóban így van; erről szokták mondani, hogy az anyag az öntudatban saját tudatára ébred. Persze, nem feledkezünk meg az idealistának nevezett megoldásról sem: az öntudat a létezőt mint saját tudatának tartalmát láthatja, így oldván fel az objektív és szubjektív ellentétét.

— Ha a világ pusztán teoretikus tény az öntudat számára, akkor úgy tűnik, az öntudat ismét egy kínzó ellentmondás elé kerül: hogyan viszonyuljon a gyakorlati világhoz, hogyan értse meg azt! Ha ugyanis a világ struktúrája az öntudat tartalma, akkor tartalmaznia kell a gyakorlatot is, ám a gyakorlat nem teoretikus mozzanat, az öntudat számára tehát külső és idegen marad.

— Éppen itt van a szellem szerepe: megkonstruálja önmagát mint alkotó tevékenységet, így a gyakorlatot is értelmezni tudja, mert a gyakorlat is alkotó tevékenység. A világ struktúráját felnyitja a szellem, és azzal, hogy hozzáteszi önmagát a világhoz, értelmezhetővé teszi azt.

— És a gyakorlat? A gyakorlat több, mint értelmezés.

— Igaz. De a szellem azzal, hogy értelmez, egyúttal céltudatot kölcsönöz az anyagi-átalakító tevékenység számára.

— Ezek szerint a gyakorlat és a teória kínzó ellentmondása megszűnik?

— Arról nincs szó, hogy az ellentmondás megszűnjön: csak idegenségük tűnik el. Most már felismerik egymás szükségességét és ellentmondásukat az alkotó folyamatban leküzdik és újraszülik, anélkül hogy idegenné válnának egymás számára.

— Valaki közölte velem, hogy vitáink gyakran tartalmatlanok, mert álláspontjaink nem eléggé ellentmondóak. Szerintem mondjunk határozottan ellent egymásnak.

— Tegyük! Mondok is valamit, gondolom, élesen ellentmondasz. — Kelkáposzta. Ezt mondom: kelkáposzta.

— Nem jó! Ha erre azt mondom: ez nem kelkáposzta, akkor ellentmondok ugyan, de csak az ellentmondás kedvéért, nem tartalmilag. Mondj valami mást.

— Mást, és általánosabb tartalmú ítéletet mondok: a világegyetem habcsók alakú képződmény, önburjánzó gömbség.

— Kérlek, ne tréfálj. Állításod a legjobb esetben hipotézis, és fel kell sorolnod minden ismert tényt, egységesen kell interpretálnod a tudományos eredményeket, ha azt kívánod, hogy vitatkozni lehessen állításoddal. Erre is azt mondhatom, amit az előbb mondtam: nem az, aminek mondod.

— Úgy látom, nehéz ellentmondani. Fordítsuk meg szerepkörünket, hátha úgy jobban megy majd. Ez nem kelkáposzta!

— Igen, ez nem kelkáposzta. De ezzel az ellentmondás teljességgel formálissá vált: igent mondtam a nemre, de ez az igen csak a nemet tartalmazza, vagyis üres, jobb lesz, ha abbahagyjuk.

— Most már én kérlek, folytassuk. Világos eddig, tagadni csak tartalmas állítást lehet, ugyanis a tagadás a formális ellentmondáson túl azt jelenti, hogy valami pozitívat (tartalmi mozzanatot) új összefüggésbe helyezünk, és nem magát a jelenséget, hanem eddigi összefüggését tagadjuk.

— Akkor a tagadás maga is állítás!

— Valóban az, ha ... különben láttad, nem ismétlem az eddigieket. Egy ilyen állító—tagadó gondolatmenetet (rejtett vitáról van szó!) idéznék, hogy még inkább megértsük egymást. Canterbury Anselm (1033—1109) a következőképpen érvel a legfőbb jó létezése mellett: „a tárgyi világban számtalan jó van, melyek jóságuk tekintetében ismét nagyon különbözőek. Ez pedig csak úgy lehetséges, hogy azok nem önmaguktól jók, hanem az által, hogy kü-

lönféle módon participálnak egy olyan jóban, mely magától és magában véve is jó. Kell tehát egy önmaga által jónak léteznie, és mint ilyen, egyszersmind a legfőbb jó, mert semmi olyan, ami egy másik által jó, nem állhat fölötte azon jónak, mely magától jó." (Idézet Stöckl *Bölcselettörténete* nyomán.) Látod, Anselm maga is ellentmondásosan építkezik, s ha mi vitatkozni kívánunk megállapításaival, akkor a legfőbb jó fogalmát kell új összefüggésbe hoznunk.

— Anselm nem titkolja, hogy a legfőbb jó létezése nem bizonyítható tényekkel, ennek csak egy gondolatmenet konklúziójaként van léte. A gondolatmenet logikai szerkezetét kell cáfolnunk tehát, ha Anselmet cáfolni akarjuk?

— Minden bizonnyal; hiszen nem cáfolat, ha azt mondjuk — nincs legfőbb jó, mert ezt sem lehet tényekkel igazolni. Sőt, az sem cáfolat, ha Anselmet csacskának nevezzük, szóval az átok sem cáfolat.

— Szeretném, ha Anselm gondolatmenetét új összefüggésbe vinnéd át, és akkor megnyugszom — ez alkalommal nem követelem, hogy élesen és határozottan harcolj nézeteim ellen.

— Máris. A tárgyi világban számtalan jó van, melyek jóságuk tekintetében ismét nagyon különbözők. Ez pedig csak úgy lehetséges, hogy azok nem önmaguktól jók, hanem az által, hogy különféle módon participálnak egy olyan jóban, amely magától és magában véve is jó. Ez maga a harc, amelyet a jóért folytatunk, a harc, amely maga a legfőbb jó.

PRAGMA?

— Úgy vélem, hogy az egészen általános fogalmak használata riasztja el az embereket a filozófiától. Manapság a tárgyszerű információk tömegében szinte banálisnak tűnik az általánosság. Valószínűleg devalválódnak a hagyományos filozófiai fogalmak.

— Ebben van valami. A pragmatikus magatartás és gondolkodás valóban tért hódít. Ezzel, persze, nem minősítettem: nem mondtam, hogy ez jó vagy rossz dolog.

— De a pragmatizmus eleve értékítéletet jelent! Ha ugyanis a fogalmaknak, ítéleteknek csak úgy van értékük, ha valamilyen gyakorlati-hasznos tartalmuk van, akkor a pragmatizmus eleve azt jelenti, hogy értéktelennek minősítjük a hagyományos filozófia általános fogalmait.

— Vagyis azt kívánod tőlem, hogy állást foglaljak: minősítsem a pragmatikus szemlélet térhódítását. Rendben van. De előbb tisztázni szeretném: ha a hagyományos filozófia fogalmainak devalválódása tény, akkor van-e értelme a minősítésnek; változtat-e valamit a dolgon az én értékelésem?

— Nem valószínű. A tényt ugyan tényként kell kezelni — ahogy mondani szokás —, de ha ezt a tényt tényként fogjuk fel, máris életünkhöz természetesen kapcsolódó valóságnak fogjuk fel, vagyis értékeltük. A tény, persze, nem önmagában jó vagy rossz, hanem azzal lesz az, hogy mi szükségképpen kapcsolódunk a tényhez, életünk részeként kezeljük a tényt.

— Látom, mindenképpen értékelnem kell. Én nem tartom jó dolognak!

— Miért? Nem magyaráznád meg, hogy miért?

— Nehéz feladat; de elmerülünk az információözönben, ha nem ragadjuk meg formailag, struktúrájában azt a világot, amely ezt a kozmikus mennyiségű tényt termeli.

— Éppen erről van szó. Az információk ilyen tömegét és erejét a kommunikációs eszközök elterjedésével és tökéletesedésével szokták magyarázni, vagyis a XX. század második felében világszerte lezajló tudományos-technikai forradalom nyakába varrják. Kevés szó esik arról, hogy a társadalmi létben végbemenő atomizálódás segíti uralomra az információt. Hiányzik a szűrő, az, ami az információt mennyiségből egy egységes világkép minőségi mozzanatává változtatná.

— Nem értem; miféle atomizációról beszélsz?

— Arról a folyamatról, amely az egyén életét egy meghatározott körbe kényszeríti, és ebben a körben teszi gazdaggá, esetleg anyagiakban és információkban egyaránt. Az egyén nagy árat fizet ezért: kiszorul a döntési szférából. Helyette kapja a bennfentesség szubjektív örömét, a töredékes lét gyönyörét.

— Látom, nem vagy oda a filozófia általános fogalmainak helyzetéért. Viszont most én mondom, hogy kár háborogni: a tény végül is tény marad.

— Félreértettél: én a tényt tudomásul vettem, de a tényeket magyarázni próbáltam éppen az általános fogalmak segítségével. A tényeknek értelme van: értelmük az, amit kifejeznek. Önmagukon kívül kifejezik azt a struktúrát is, amely létrehozza, kitermeli őket. A tényt érteni tehát annyi, mint érteni a tény szerepét, helyét a struktúrában. A struktúrát kell érteni, azt, amelynek kifejeződése a tény.

— Nem gondolod, hogy túlságosan messze mentél következtetéseidben? Én csak ennyit mondtam vitánk kezdetekor: úgy vélem, hogy az egészen általános fogalmak használata riasztja el az embereket a filozófiától — te pedig már a struktúránál tartasz.

— Lehetséges. Ám a probléma számomra így tevődik fel: ha tény az, amit mondasz, vagyis az általános fogalmak háttérbe szorulása, akkor ezt nem lehet undorral, értelmetlenséggel, információ-robbanással magyarázni. Valamilyen létbeli determináció van itt, a létnek nincs szüksége arra, hogy általános fogalmakban lássa magát. Azt kell tehát tudnom, milyen ez a lét, s majd azután ítélkezhetek.

MARX, A RADIKÁLIS

— Gyakran hallom: radikálisnak kell lenni. Ez persze óhaj. Azt is tudom, hogy Marx szerint radikálisnak lenni annyi, mint a dolgokat gyökerüknél megragadni. De az is világos, hogy Marx metaforájának tartalmáról vitatkozni lehet.

— Marx esetében nincs mit tisztázni. Ő nagyon pontosan meghatározta a radikalitás fogalmának tartalmát. Politikailag radikálisnak tekintett minden olyan (reális vagy lehetséges) mozgalmat, amely a magántulajdonon alapuló társadalmat a köztulajdon társadalmával kívánta felcserélni.

— Ez politikai célkitűzés. Marx viszont a politikát felépítménynek mutatta be, tehát nem hiszem, hogy meg-

elégedett volna egy ily soványka tartalmú radikális fogalommal.

— Tény az, hogy Marx elméleti tevékenységével alapozta meg radikális politikai célkitűzéseit és azt a gyakorlati politikai munkát, amelyben ezt a politikumot érvényesítette. Elméletben radikálisnak lenni számára enynyit jelentett: megragadni az egészet, a társadalom belső dialektikáját.

— Látom, te is metaforákban beszélsz: mi az, hogy megragadni?

— Bocsáss meg, tényleg hajlamos vagyok — esetleg mondhatnám többes számban is? — közhelyekkel helyettesíteni a kifejtést. Marx tehát radikálisnak tekintette azt az elméleti tevékenységet, amely a társadalom egészének működését írta le, és a társadalmi egész működéséből szűrte le a változásokra vonatkozó következtetéseket.

— Mondatod második részét jobban értem, mint az elsőt. Mi az — metafora? —, hogy „a társadalom egészének működését írta le"? Különben sem hiszem, hogy a gyakorlatilag végtelennek tekinthető társadalmi tényhalmaz ezer viszonyát, vagyis a működést le lehet írni. Ez valamilyen szociológiai leltár lenne. Ad absurdum: ha mindenki minden ténykedésről jegyzőkönyvet vezetne, majd a jegyzőkönyvvezetésről vezetne jegyzőkönyvet, majd ismét ez utóbbiról, és így a végtelenségig, akkor bizonyára leírhatnánk a társadalom működését...

— Persze, tudod — nem erről van szó. Marx a társadalom szerkezetének a társadalmi változások szempontjából döntő elemeit kutatta. Empirikus tényekből kiindulva azt az erkölcsi meggondolást alakította ki, hogy a fennálló világ erkölcstelen, rossz. Most már e rossz talaja érdekelte, azok a viszonyok, amelyek a rosszat létrehozzák. Kiderült, hogy a viszonyok hálójában van egy pozitív öndetermináció: a társadalom (az objektív és szubjektív viszonyok összessége), a világtörténelem szükségszerű állapota. A probléma az, hogy ez az állapot kezelhető-e úgy, mint egy végleges struktúra. Ha igen — akkor a világtörténelem (az emberi nem önmegvalósításának reális útja) megengedhetetlen absztrakció. Az addigi történeti folyamat elemzése szerinte az ellenkezőjét bizonyítja, s noha a további mozgásra vonatkozóan egzakt következtetéseket

nem lehet levonni, elvileg mégis leszögezhető, hogy a társadalmi struktúra sem végleges.

— De Marx éppen abból az empirikus tényből indult ki, hogy a világ rossz, és ehhez kapcsolta erkölcsi meggyőződését: a világot meg kell változtatni. Logikailag indokolható-e következtetése: a világ megváltoztatható?

— Radikalitása éppen abban van, hogy a struktúra fogalmi leírását kiegészítette az empirikus tényekből leszűrt hittel. Számára tehát a logika tényei — a meghatározottságok logikai elemzése — és az erkölcsiség összefonódása jelentette a radikális magatartást. A metaforákon túl — a cselekvésben, az elméleti cselekvésben és a gyakorlatban megnyilvánított erkölcsi cselekvésben, amelynek hatékonyságát a politikai mozgalommal kívánta megalapozni.

ÉRTELMES BESZÉD

— „Psittacizmus: utánzás, a hallott ismétlése, a szavakkal való visszaélés, értelmetlen beszéd" — olvasom Enyvvári *Philosophiai szótárá*ban, s úgy gondolom, hogy a gépies ismétlés valóban értelmetlen beszéd. Gyakran hallottam már ilyen értelmetlen beszédet.

— Persze, nem ilyen egyszerű a dolog. Ha a gépies ismétlés tudatos, akkor akár az irónia egyik forrása lehet. Nyilván te is ismersz eseteket, amikor a hanghordozás utánzásával — a szavak pontos ismétlésével nevetségessé tettek (persze, többnyire igazságosan) valakit. De a gépies ismétlés valóban értelmetlen beszéd, ha nem a gépiesen elmondottak tudatos utánzása, ha nem az értelmetlenséget hangsúlyozó értelmes beszéd.

— Nálad az ismétlés helyett a beszédre tevődött a hangsúly!

— Valóban: de többnyire a beszéd gépies, és ezért fordulhat elő a szavakkal való visszaélés.

— És milyen szerinted az értelmes beszéd?

— Remélem, nem várod, hogy az értelmes beszéd pontos követelményeit meghatározzam, erre nem vagyok képes. De van egy gyakorlati kritériumom, s ez számomra elegendő arra, hogy minden esetben eldöntsem, értelmes beszédet hallok-e. Amint mondani szokás: gondolatéb-

resztő-e az, amit hallok; pontosabban: kérdezni való kedvemet felébreszti-e, vagy sem.

— És ha fontos szövegeket hallasz (vagy olvasol), az adott területen műveltebb, okosabb, eredetibb emberektől? Kritériumod felmondja a szolgálatot, ha nem tudsz kérdezni?

— Nem! Ha nem tudok kérdezni, akkor a szöveg jelentését vizsgálom, s ha nincs számomra közvetíteni valója, akkor azt kérdezem, hogy miért hallgat a szöveg; nincs mit mondjon, vagy én nem értem, amit mond. Megkövetelem magamtól, hogy a nekem szóló szöveget magamévá tudjam tenni, kérdések révén, olvasás, művelődés segítségével be tudjam építeni világomba; ha azonban a szöveg érthetetlen, mert gépies, mert a látszatokat fogalmazza valósággá, akkor tartalmatlanságát is ki akarom mutatni — kérdésekkel.

— Rendben van, kérdezz... de ismered Wittgenstein megállapítását: „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell." Mit teszel, ha a szöveg hallgat, mert olyasmiről beszél, amiről hallgatni kell? A hallgatást tudod-e kérdezni?

— Persze: a legfontosabb a hallgatást kérdezgetni; a jelentéses hallgatást, a szöveget, amely elhallgat, mert amit meg akar nevezni, az kimondhatatlan.

— Érdekes, hogy ennyire komolyan veszed a hallgatást; sokak szerint a hallgatás egyszerűen a közölnivaló hiányát jelenti...

— Van ilyen hallgatás is, de én nem erről beszéltem, hanem a jelentésesről, arról, amikor a fogalmak egymás jelentését lerombolva eljutnak a megfogalmazhatatlanságig — erre van elég példa az irodalomban, vagy amikor a fogalmi építkezésben eljutnak a teljesség határáig — erre meg a filozófiában.

— Amíg hallgattalak, azt hittem, a hallgatást erkölcsi kategóriaként értelmezed, most látom, másról van szó.

— Is. Másról is. Mert a hallgatás a megvetés — némaság — kényszerű formája is lehet. Nem vagyok oda a hallgatás effajta formáiért. Inkább kérdezek: mi a csönd jelentősége, miért és miben meghatározott a csönd. Nagyon is izgalmas faggatózni, és megtudni a hallgatás genézisét.

— Psittacizmus — emlékszel —, a hallott ismétlése, a szavakkal való visszaélés. Nagyon messze kalandoztunk...

— Lehet, igazad van. Számomra meg világosnak tűnik, hogy az értelmetlen beszéd hallgatójának nincs mit megértenie, az értelmes viszont szóra bírja a kérdezőt, még akkor is, ha a hangos beszéd megszűnik, hiszen a hallgatásnak is jelentése van. A psittacizmus különben érdekes műszó: nem hinném, hogy meghonosodna a köznapi nyelvben.

A TÉNYEK SÚLYA

— Nem tudom, van-e értelme a gyakorlatban ellenőrizhetetlen elméletekkel foglalkozni. Néha nyomasztónak érzem a tények súlyát, és ilyenkor az elmélet szinte fényűzésnek tűnik. Zavaros számomra az elméleti igény, a tény és a gyakorlat viszonya...

— Töprengésed minden bizonnyal indokolt. A gyakorlat (az átalakító tevékenység) elsőbbségét sokan az elmélettel szembeállítva hangsúlyozzák, s azután, hogy a kecske is jóllakjon, az elmélet viszonylagos önállóságáról értekeznek. Úgy hiszem, többek között az a hiba, hogy a gyakorlatot (vagy annak eredményét) azonosítják a ténynyel, ezt pedig „erősebbnek" tekintik az ún. elméletnél.

— Szerintem tény mindaz, ami adva van, tehát ez a fogalom nem keverhető össze a gyakorlatéval, amely az ember céltudatos tevékenységét jelenti.

— És mi az, ami adva van?

— Amiről tudom, hogy akaratomtól (és másokétól) független, és éppen ezért tény.

— Miből tudod?

— Dolgom volt vele, megfigyeltem, vagy megtanultam.

— Tehát előbb „bántál" a valósággal — így vagy úgy megközelítetted —, és azután vált számodra ténnyé annak egyik-másik megnyilvánulása?

— Igen; a tény akkor született, amikor tudomást szereztem róla. Most látom, hogy a gyakorlat előbb van, mint

a tény, vagy jobban mondva a tény a gyakorlatból születik.

— Valóban így játszódhat le a folyamat, de hozzátenném: a gyakorlat, mint teleologikus (célszerű, célképi) tevékenység szükségszerűen létrehozza azoknak a dolgoknak a tudatosodását, amelyekkel mint rajta kívülivel bánik, amelyekre irányul, és amelyeket átalakít.

— De hogyan, és főképp miért születik az elmélet?

— A tény, a gyakorlati tevékenységnek ez a tudatosított előzménye—következménye most újabb tevékenység tárgya lesz, tehát ilyen vagy olyan formában, de értelmezni kell e tevékenység számára. Az elmélet tulajdonképpen a tények egységes értelmezése.

— Ismét nem értem. Az elmélet ezek szerint hozzátesz valamit a tényekhez, tehát valóban a fényűzés formája.

— Miért tenne valamit hozzá a tényekhez? Vajon a tudat nem tény? Azzal, hogy a tudat tudja magát, nem tényként tudja magát? Éppen arról van szó, hogy a hipotézis, amelyet a tények értelmezésének kedvéért dolgozunk ki, maga is „tény". A tudat tevékenysége az értelmezés, ám ez a működés szükségszerű, mert a célszerűség (az emberi nem aktivitásának legátfogóbb tulajdonsága) teszi lehetővé, hogy mint sajátos, önálló minőséggel rendelkező lények, alkalmazkodni tudjunk a környezethez. Márpedig a célszerűség csak akkor érvényesülhet, ha értelmezünk, ha a tényeket átfogóan értékeljük.

— A végén kideríted, hogy a hipotézis (az elmélet) termelőeszköz!

— Valóban az: a gyakorlati tevékenység szükségszerű része, s mint ilyen, tényleg termelőeszköz. Persze, ez nem átfogó jellemzés, de arra legalább jó, hogy a gyakorlat—elmélet viszonyát ne lássuk egyoldalúan.

— Azt hiszem, tulajdonképpen becsaptál: a tények értelmezéséhez nem kell elmélet; a gyakorlatban magában is benne van a tények értelmezése!

— Persze hogy benne van. Csakhogy a világot (társadalmat) egészében megragadni csak a tények összességének értelmezésével lehet. Szándékosan használom a „megragadni" metaforát: ahhoz, hogy hatékonyan cselekedhessünk, az egészet kell ismerni, de ha ezt a megis-

merést nem értelmezzük, akkor az egész nincs a birtokunkban, legfeljebb a részek összege, a tények rendezetlen halmaza. Az elmélet a „megragadás" eszköze, s mint ilyen termelőeszköz.

NYELVEK

— Azt mondják, nyelveket kell tanulni. Persze. Így van. De amikor a természettel és a társadalommal folytatott kommunikáció formáit nézem, kiderül, hogy nemcsak „idegen nyelveket" kell tanulni. Anyanyelvem nyelvtani szerkezetében állandóan új nyelvek jelennek meg: a különféle tudományok nyelve. Sőt: olyan mesterséges nyelvet is tanulok, mint a szimbólumoké.

— Tényleg egész életünkben nyelveket tanulunk, vagy ha erről már leszoktunk, akkor nyelveket fordítunk. A filozófia nyelvét is meg kell tanulni . . .

— Miért nem fordítjuk le a filozófia nyelvét számunkra érthetőbb nyelvre?

— Szakadatlanul ezt tesszük: sőt, elvárjuk, hogy a filozófia egyenesen a köznapi nyelven szólaljon meg. De a filozófia nem tud köznapiul — csak mi tudunk így. Tehát nem a filozófia, hanem mi beszélünk, amikor úgy tűnik, hogy „lefordítottuk".

— Tudtommal van tudománynépszerűsítés is, miért ne lehetne népszerű filozófia?

— Persze, ez is van: egyébként szemináriumunk is efféle akar lenni. De ha a népszerűsítésnek haszna van, ára is van. A fogalmak kölcsönviszonyának gazdagságából a népszerűsítés vajmi keveset tud megőrizni, helyette egy-egy fogalom tartalmát az empíriához való közelítéssel kísérli magyarázni, és így megcsonkítja az átmeneteket, a fogalmak logikai rendszerének azt a tulajdonságát, hogy rendbe szerveződve egységes fogalmi struktúrával az egészet érzékeltesse.

— Miért ne tudná a „népszerűsített" filozófia az egészet érzékeltetni?

— Egyszerű. Ha azt mondom: 1 tojás, meg 1 káposzta, meg 1 fa, meg 1 óceán, vagy több, vagy akárhány, ha tehát a világ összes tárgyait egy eszményi leltárba ve-

szem fel, akkor még semmit sem tudok arról, amiért ezt a fárasztó műveletet elvégeztem, és újra feltehetem a kérdést: mi a világ? Tehát leírással semmire sem megyek, értelmeznem kell. Ha viszont értelmezni akarok, akkor előbb le kell írnom. Így sem megy a dolog. Tehát azt teszem, amit ilyen helyzetben tehetek: fogalmakkal megkonstruálom a világ modelljét, és ezt a modellt értelmezésre használom.

— Készíts akkor egy mindenki számára érthető modellt!

— Miből?

— Hát fogalmakból!

— Nem hiszem, hogy népszerű modell sikeredne abból, ha a világ eddig ismert főtendenciáit leíró fogalmakból építkeznék... ugyanott volnék, ahol eddig. De ha konkrét fogalmakra gondolsz, akkor kiderül, hogy a modell ugyan népszerű lesz, csak éppen alkalmatlan a filozófia funkcióinak betöltésére. Ugyanis a konkrét fogalmak összessége sem képes az egészet érzékeltetni. Gondolj csak az előbbi példára: a tojás, a káposzta, a fa, az óceán és az összes többi fogalmak együttvéve sem mondanak semmit a világról mint egészről.

— Lemondunk a „népszerű" filozófiáról?

— Erről nincs szó: csak a „lefordítás" tényét, a kompromisszum tényét tudatosítjuk. Nem lépünk fel azzal az igénnyel, hogy egyes fogalmak ismeretében a filozófia birtokába jutottunk. A fordítást nem tüntetjük fel eredeti nyelvnek.

— Tudtommal te is szoktál példálózni — a hagyma számodra kedves fogalmával gyakran találkoztam nálad.

— Így van: a hagyma fogalmával (vagy bármely más konkrét fogalommal) érzékeltetni lehet az elvont nyelv és az általunk leírt valóságdarabka részlegessége miatt támadt feszültséget. A lét mindig konkrét, tehát részleges, tehát töredezett, tehát „hagyma": csak a változás, a tevés végtelen, ahogy már Hérakleitosz sejtette. Marx is ebből indul ki, amikor a logikai konkréthoz való „felemelkedésről" beszél. Mert éppen erről van szó: a felemelkedésről.

— Furcsa dolog, de a filozófia fogalmai mindig azt az érzést keltik bennem, mintha nem volnának „teljesek", mintha meghatározásukból hiányozna valami. Talán ezért lehet minden korban átértelmezni ezeket a fogalmakat.

— Valóban van valami paradoxális a filozófiai konstrukcióban. Egyrészt a logikus építkezés azt követeli, hogy pontosan meghatározott fogalmakkal dolgozzunk, vagyis lépésről lépésre haladva minden újabb fogalmat szorosan kapcsoljunk a már meghatározotthoz, másrészt a filozófia fogalmai összességükben az Egészet értelmezik, vagyis tartalmaznak olyan vonásokat, amelyek ennek hordozóivá teszi őket.

— Ha jól értem, arról van szó, hogy az építkezés egyrészt, akár a ház esetében, alulról felfelé történik: abban az esetben minden tégla egy másikhoz illeszkedik, s csak annyi értelme van, amennyit ebben a kapcsolódásban kap, másrészt ha kész az épület, akkor az egésznek a jelentése a ház, a részletek pedig a ház részei, és a kérdés most már az, hogy ezeknek a részleteknek van-e értelmük az Egész szempontjából.

— Talán nem is rossz szemléltetés ez; az építkezésben téglák vannak, a házban viszont alkatrészek. Persze, más szempontból nagyon pocsék a példa: nem tűnik ki belőle az, ami csak a filozófiára jellemző, a filozófiai konstrukcióra, illetve a filozófia épületére. A filozófia számára ugyanis mindenképpen szükséges egy olyan kiindulópont, amely az egész logikai konstrukciót képes hordozni, sőt miután az építkezést a szellem végzi, szükséges az is, hogy ez a kiindulás egyszerű, közvetlen és evidens legyen.

— Ha ilyen a kezdet, vagyis ha a kezdetnek eleve olyannak kell lennie, hogy az Egészet hordozni tudja, akkor már a kiindulásban benne van az épület, legalábbis főbb vonalaiban látni kell az épületet, mielőtt elkészült volna!

— Így van. Ezért szokták a filozófiát deduktív tudománynak mondani: az axiómákból, ezekből az egészen általános evidenciákból dedukció útján levezetjük a filozófiát. Vannak olyan gondolkodók, akik el akarják kerülni ezt a spekulatív utat, és az Egészet eleve adottnak minősítik, hogy ebből analitikus úton előállítsák a részeket.

— Tényleg gyakran lehet olvasni az „életidegen“ spekulációt elítélő megjegyzéseket. Az igazi probléma persze az, hogy lehet-e másképp, s ha nem, akkor van-e jövője a filozófiának.

— A tiszta dedukció, úgy tűnik, analitikus formákban talajra talált századunkban is, a nyelvfilozófia, a szimbolikus logika és a modern tudományt reálisan befolyásoló más formák révén. Persze, az élet sokkal gazdagabb, mint a tudomány, az élet pedig nincs benne az analízisben. Ezért van létjogosultságuk azoknak a törekvéseknek, amelyek az Egészet nem minősítik eleve adottnak, hanem felépítik azt.

— Ismét spekuláció?

— Nem ismét: még mindig. Csakhogy a spekulációnak az a formája, amit Hegel Arisztotelésznél vesz észre, az a spekuláció, amelyet Marx is alkalmazott. Ők az empirikus meghatározásokból indulnak ki, de ezekbe mindig belefoglalják az Egészre utalót.

— Vagyis a fogalmaknak tartalma és jelentése van, tartalmuk az empíria, jelentésük viszont az, ami ezt a tartalmat az Egészhez kapcsolja?

— Valahogy így. Nyilván ezt a kettősséget érezted meg, amikor arról beszéltél, hogy a filozófia fogalmai furcsán hiányosnak tűnnek számodra. Nem hiányról, többletről van szó: arról a jelentésről, amely bizonyos értelemben „megsemmisíti“ az empirikus tartalmat. De enélkül el lehet-e jutni a teljességhez? A végtelen totalitást meg lehet-e másképp ragadni? Ha extenzíven járunk el, akkor a részleteket — a megismerés adott színvonalán — leírhatjuk, de hol marad az Egész? Az extenzitást intenzívvé kell tennünk: fel kell áldozni a részletekből mindazt, ami esetleges, külső a jelenség egészéhez képest.

— Így feloldódik az a bizonyos feszültség?

— Miért oldódna? Végül is a világot éljük, és le is írjuk, de érteni is szeretnénk, miért volna baj, ha ezért vállalnunk kell valamit?

— Haragszol, ha szakadatlanul arról faggatlak, mi a filozófia létjogosultsága napjainkban? Sokat beszéltünk erről a témáról, de az a benyomásom, hogy kevés pozitív tudás az eredmény. Gondolhatod, nem könnyű elfogadni egy olyan diszciplína státusát, amely nem nyújt ismereteket...

— Persze hogy nem haragszom, sőt! Kérdésed életbevágó, bár nem fogalmaztál pontosan. Mi az, hogy pozitív tudás? Ha azonos az ismerettel, akkor mire vonatkozó ismeret? Mégsem faggatlak, értem kérdésedet. Egyetlen cáfolhatatlan kijelentéssel válaszolni most sem tudok. Többször említettem már: a filozófia inkább a kérdezés, a módszeres kérdezés technikája, ezért nehéz pozitív tartalmat kimutatni benne.

— Ha csupán kérdez a filozófia, akkor mi magyarázná történelmi fennmaradását? Még mindig nem tanultunk meg kérdezni?

— Módszeres kérdezésről beszéltem, ez pedig azt jelenti, hogy a filozófia minden korban a kor önmagáról alkotott tudatát faggatja: miért olyan, amilyen. A kortudat a megismerés eredményeit értelmezve kialakítja azt a világképet, amely céljainak a legjobban megfelel. A filozófia a kortudatot önigazolásra szólítja, arra készteti, hogy koherenciára törekedve feladja illúzióit és szabad utat nyisson a tényeknek.

— Ezek szerint a filozófia, a módszeres kérdezés technikájaként pusztán „negatív" szerepet játszik: a kortudatot reális tudattá változtatja szakadatlan „érdeklődésével".

— Nem tudom, miért volna ez „negatív" szerep. Ha csupán arról van szó, hogy az elmélet hiánya miatt gondolod negatívnak a filozófia szerepét, akkor megnyugtatlak: a filozófia éppen azért, mert kérdez, kidolgozza a kérdezés elméletét is.

— A technika elméletét?

— Azt is: a logika a filozófia kérdezéstechnikájának elmélete. De másról van szó, csodálkozom, hogy nem vetted észre. Ha a filozófia tárgya a módszeres kérdezés, akkor tisztázni kellene, mit értünk kérdezés alatt...

— Mi van ezen tisztázni való?

— A kérdés, ha pontosan tesszük fel, így vagy úgy már tartalmazza a felelet körvonalait is. Ha a kérdés tartalmas, akkor valamilyen hipotézisből származik: ez a hipotézis az elmélet. Vagyis a kortudattal szemben ott áll a hipotézis, amely szintén része a kortudatnak. Csakhogy a kortudat lebontásából, kritikájából indul ki, és a „célszerűségen" túl az igazság foglalkoztatja.

— Ha az igazságot kutatja, akkor előbb-utóbb véglegesen célhoz ér, és akkor mi lesz?

— Félreértesz! Az igazság nem csupán pozitív és változhatatlan tartalom, hanem mindenekelőtt az a határ, amely a jelenségek érvényességi körét meghatározza, vagyis annak tudása, hogy a jelenség mennyiben nem az, aminek vélik. Ez a látszatra ismét negatív tartalom az egyetemes filozófiai modell szempontjából pozitív; ha a jelenségek határai világosak, ha a filozófia kategóriái ennek megfelelően pontosak, akkor a kategóriák közötti viszonyok logikai igazságot képviselnek.

— Látom, a tiszta negatívumból — tiszta pozitívumot állítasz elő...

— Nem én teszem: a filozófia teszi. Láttad: a filozófia kérdez, módszeresen lebontja a kortudat képzeteit. Kérdéseinek alapja egy hipotézis, vagy ha így jobban hangzik: egy modell, amely akár a kortudat, egységesen interpretálta a világot. A különbség abban van, hogy a filozófia a célszerűségek szolgálatát ellátó képzetek helyébe a logikai igazságot állítja — tehát kénytelen kategóriáiban a határokat pontosan megállapítani.

— És mit szólnak mindehhez a tudományok?

— Manapság gyakran berzenkednek. A tudományok igyekszenek kategóriáik érvényességi körét kiterjeszteni, de részlegességükből nem származhat egyetemesség. Tartalmuk amúgy is a pozitív ismeret, ám, amint láttad, a filozófia más: a módszeres kérdezés technikája.

IRÁNYZATOK?

— Sohasem értettem, milyen jogon beszélhetünk igazságról, ha a filozófiában annyira eltérnek a vélemények

nem csupán a filozófia fő kérdéseiben, de magának az igazságnak a kérdéseiben is.

— Nem hiszem, hogy egy rövid beszélgetésben megvitathatnánk ezt a problémát, én tehát szűkíteném a kört: azonos filozófián belül is találhatunk ellentmondó véleményeket. Ha e vélemények képviselői önálló logikai érvrendszert dolgoznak ki, akkor azonos filozófia irányzatairól szokás beszélni. Mondanék mindjárt egy ismert példát is, amely a marxizmus kialakulásában játszott nagy szerepet: a hegeli filozófia ortodox és ifjú-hegeliánus irányzatairól van szó.

— Úgy tudom, a marxizmus nevében is többféle álláspont lépett fel már a századforduló körül: a reformizmus és a leninizmus. Sőt, napjainkban is nagyon sokszínű a magukat marxistáknak tekintők tábora. A kérdésem azonban nem ez. Ha egyetlen igazság nevében ennyire különböző álláspontok lehetségesek, van-e egyáltalán igazság?

— Szónoki kérdés! Előbb egy anekdotát mondok, csak azután válaszolok. Valaki azt mondta, hogy ő marxistának tekint mindenkit, aki önmagát annak vallja. Ezek szerint a saját álláspontunkkal kapcsolatos illúziók határozzák meg elméleti magatartásunkat. Furcsa! De nincs vége az anekdotának. Az előbbi álláspontra valaki azt válaszolta, hogy szerinte nem elegendő a hitvallás; meg kell állapítani azoknak a tételeknek a minimumát, amelyeknek elismerése minden marxista számára kötelező.

— És nincs ilyen minimum?

— Gondolhatod, ha egy filozófia nem egyéb, mint néhány tétel elismerése, akkor tényleg nem léphetne fel az igazság kimondásának igényével. Tehát nincs szó minimumról.

— Ebből az következik, hogy a marxizmus Marx teljes álláspontjának elismerését jelenti, holott köztudott: egyes tételei elavultak, túlhaladta őket az idő.

— Igaz, egyes tételeivel ez történt, de ha tartalmilag vizsgáljuk az elavult tételeket, akkor kiderül: taktikai, alkalmazott-ideológiai tételek ezek, míg a marxista radikalizmus, a társadalmi praxis radikális megváltoztatásának igénye nem változott. A marxizmus: e változtatás módszere, illetve az az elmélet, amely ezt a módszert mint logikai szükségességet kívánja indokolni.

— És ha a taktikai meggondolások dominálnak egy korszakban, akkor a marxizmus ezek elméleteként nyilvánul meg?

— Én inkább azt mondanám: ideológiájaként! A marxizmus ilyenkor „terjedelmi" formákat és meghatározásokat keres, és önmagát, a szituációt ellensúlyozandó, egyetemes tudománynak fogja fel.

— Talán nem helyes egy ilyen álláspont?

— A marxizmus a radikális praxiselmélet következtében az, ami: egyetemessége azt jelenti, hogy a társadalom radikális megváltoztatását permanens követelménnyé változtatja, ezért leleplez minden olyan reális erőt, amely ellentmond egy ilyen praxisnak.

— Rendben van, de hogyan állunk az igazsággal?

— Az eddigiek alapján, kicsit szofisztikusan, kicsit szónokian ezt mondhatnám: a marxizmus igazsága a permanens radikalizmus. Erre persze azt mondhatnád, hol van itt az igazság . . .

— Azt is mondom!

— Tehát: a marxizmusnak mint teóriának igazsága csakis módszerének következetes logikai indoklásában kereshető. Ez pedig építkezést jelent: egy olyan teória építését, amely minden radikális változtatást logikailag indokol. Napjainkban ez a maximum a marxizmus „minimuma".

FOGALOM-BOTANIKA

A filozófia az általánosságok diszciplínája, mert tárgya az egyetemesség . . .

— Idem per idem . . .

— Nem értem, mi a kifogásod?

— Egyszerűen az, hogy megállapításod logikai képtelenség: tételedet önmaga által bizonyítottad, amit a helytelen következtetések egyik nemeként tartanak számon.

— Ha ilyen kényes vagy, rengeteg hibát, helytelen következtetést figyelhetsz meg a köznapi nyelvben.

— Miért kellene a köznapi nyelvhez fordulnom? Kéz nél van a filozófia folklórja

— Mi az, hogy a filozófia folklórja? A végén még fogalom-botanikáról fogsz beszélni!

— Nem én találtam ki ezt a kifejezést. Gramscitól vettem át. Ő abban az értelemben használja, hogy a filozófia érvelési rendszerét gyakran a tételekig koptatják, s miután ezeknek nincs semmiféle evidenciájuk, a kijelentéseket idem per idem „bizonyítják".

— És ez baj? Arra gondolok, hogy a cselekvés számára szükség van ilyen kijelentésekre, hiszen a töprengés, amint tudod, a tett halála, tehát a célokként megfogalmazott kijelentések mozgósító erővel rendelkeznek.

— Ismét folklór!

— Ha szabad érdeklődnöm, miért?

— Például azért, mert azt mondod: „a cselekvés nem töprengés, hanem cselekvés", meg azt is mondod, hogy a cél — amelyre a cselekvés eleve irányul — cselekedtet.

— Filozófiáról kívánsz beszélni és ehelyett laza szerkezetű kijelentések egymásutánjával helyettesíted az érvelést. Szerintem az ilyen beszéd rontja az elvont gondolkodás képességét, hiszen a gondolkodás önvédelemből kiveti önmagából az értelmetlenségeket, és az empíria, a konkrét tapasztalat kifejezésében talál mentsvárra. Filozófiai hitelrontás az, amit csinálsz, hiszen ha a filozófia műszavait tartalom nélkül használják, ezek előbb-utóbb elvesztik tartalmukat.

— Mentségemre legyen mondva, nem is gondoltam ilyen merényletre!

— Éppen ez az. Miért nem gondoltad végig kijelentéseidet, miért nem kívánsz következetes lenni? Nyilván te már a hitelét vesztett terminusokban gondolkodsz, s nem is vagy képes, esetleg nem is akarsz érvekre bukkanni. Beszélgetsz, mert beszélgetni jó dolog, pontosabban mondasz-mondasz-mondogatsz, mert ez még jobb dolog. Legalább nem kell felelni semmiért, verba volant.

— Remélem, látod: vita helyett szemrehányás, dialógus helyett monológ ez a beszélgetés. Tévedtem, de nem túl nagy a hűhó?

— Lehet. De az ilyen tévedések láttán aggódom. Nyilván nem csupán velem beszélgetsz, és ha csak most veszed észre a képtelenségeket, akkor ez azt jelenti, hogy mások még nem figyelmeztettek, de azokat sem figyelmeztették;

és így tovább. A folklór burjánzik, rejtett utakon behatol a gondolkodásba és egyre inkább lerontja, amint már említettem, a filozófiai absztrakciók hitelét.

— Nem mentség gyanánt, de felhívnám a figyelmed arra, hogy napjaink roppant gyorsan zajló, rendkívül változékony élete nem kedvez a nagy elméleti építkezéseknek, és — kicsiben — nem kedvez az érvrendszereken való töprengésnek sem.

— Valóban nem mentség, de amit mondasz, az tény. Az események azonban szubjektívek is: előkészítik őket, végrehajtják őket, s akkor válnak eseménnyé. Ha ez a szubjektív tényező az események mélyebb, tehát csak absztraktabb formákban megragadható összefüggései helyett azok egyedi, konkrét voltát kívánja láttatni, akkor azok felgyorsításával és az azonnal mozgósító tételek megfogalmazásával az absztrakciókat el tudja kerülni.

— Tehát nem is követtem el hibát?

— Félreértettél. Éppen azt magyarázom, hogy miért követtél el hibát. Azt hitted, ha a konkrét dolgokban meríted meg gondolkodásod, akkor tulajdonképpen nem is kell gondolkodnod. Pedig az absztrakció lehetővé teszi, hogy megértsd a tényeket, hiszen a mélyebb összefüggések megkerülése csak újabb meg újabb konkrétség felé hajszol, s már elveszted ellenőrzésed alól azt, amit csinálsz!

RÉSZESEDÉS

— Úgy tudom, Platón szerint a dolgok értéke az eszmékből való részesedésükből származik. Methexis e részesedés neve. Vajon e név is részesedik az eszméből? Ha nem részesedik, akkor nem fejezheti ki a részesedést, ha viszont maga is részesedik, akkor puszta metaforája a részesedés tényének...

— Miért probléma ez számodra?

— Nagyon egyszerű: A mindennapi életben gyakran megtörténik, hogy magát az elnevezést tekintjük értéknek; azt mondjuk: hagyma, s eszünkbe sem jut, hogy ez az elnevezés semmiféle gasztronómiai értékkel sem rendelkezik. Ez a hagyma — ha olyan minőségű és mennyiségű —,

akkor igen. De azt is mondjuk: „kristályt szerzett", s máris értéket tulajdonítunk az elnevezésnek. Az a gyanúm, hogy az érték eszményéből való részesedés szerint ítéljük meg a dolgokat, és innen már csak egy lépés a név és a reális összekeverése, a névnek tulajdonított érték.

— És ez nagyon egyszerű? Rettenetesen sokat mondtál ebben a néhány mondatban. Persze, a legfontosabb az a köznapi hiedelem, amely a reális tevékenységet és az ebből születő objektivációkat mintegy levezeti valamilyen dolgok felett álló ideálisból. Ilyen esetben az ideális elnevezése válik ideologikus tényezővé, azonosul a cselekvés céljaival és a cselekvést — mintegy önmagával szemben — transzcendenssé változtatja.

— Most te vagy bonyolult. Én egy magatartásról beszéltem, te pedig már a transzcendensnél tartasz!

— Rögtön visszatérek a magatartás problémájára, de előbb erről a transzcendenciáról. Ez egyszerűen a dolgok felettit jelenti, de olyan dolgok felettit, amely a dolgokhoz viszonyul, mert önálló léte van azokhoz képest. A cselekvés mindig létrehoz valamit, ami az aktushoz képest külső, de ami sajátos viszonyok között válik csak transzcendenssé. Tevékenységünk eredményét vagy önmagunk ellenőrizzük, vagy az általunk létrehozott dolgok uralkodnak felettünk.

— Ezek szerint a methexis az elidegenedés formájaként is felfogható; nem tudom, miért beszélsz köznapi hiedelemről.

— Nem állítottam ilyesmit a „részesedésről", ugyanis az egységes cselekvésstruktúra neveként az ideális értelmezi az egészet, s az elidegenedés csak akkor van jelen, ha az ideális a cselekvéssel szemben, mint a cselekvés egyetemes ellenőre fogalmazódik meg.

— Ha jól értem, a methexis lehet pozitíven hatékony és lehet az elidegenedés egyik forrása is. A hatékonyság viszont nem azonosítható az értékkel!

— Így van. Képzeld el, ha mértékhivatal foglalkozna a részesedés mennyiségének megállapításával, az értékek ilyen alapon történő kijelölésével. Tehát a hatékonyság még nem dönti el valamiről, hogy érték-e, vagy nem az. De előfordulhat, hogy az ideologikus tényező az elnevezés

formájában közvetlenül hat, és szembeállítja a cselekvést annak eredményeivel, az aktust az objektivációkkal.

— Azt mondtad, hogy csak sajátos viszonyok között jön létre ilyen helyzet...

— Igen. Ha a cselekvésstruktúra olyan intézményi keretben nyilvánul meg, amely képes annak átfogó és teljes ellenőrzésére. Ilyenkor az intézmény az ideális letéteményeseként transzcendenssé változtatja a cselekvést, a cselekvőt pedig egy deduktív rendszer részeként kezeli. Nyilván a köznapi hiedelmek valóságos hálója alakul ki: az érték ezek szerint mintegy emanálódik az elnevezésből, a dolgok csak részesednek a névből.

— Kérlek, jussunk el végre a magatartásig!

— Már vissza is jutottunk.

— Hogyhogy vissza?

— Végig a magatartás problémájáról volt szó. Az ember cselekvése, vagy akár teoretikus álláspontja is mindig ilyen vagy olyan magatartást fejez ki, illetve követel. Az objektivációban, az objektivációval kapcsolatban emberek közötti viszonyok hordozójaként is megnyilvánul az ember. Ha ezeket a viszonyokat alárendeli az elnevezéseknek, akkor ez is magatartás, ha viszont a reálist a cselekvéssel az emberek számára teszi hatékonnyá, akkor ez is magatartás.

— Tényleg végig erkölcsi kérdésről beszéltünk...

— Is. Erkölcsi kérdésről is.

FILOZOFIKUS ÉLET?

— Szeretném filozófiai ismereteimet „saját nyelvemre" lefordítani, vagyis szellemi és gyakorlati magatartásom közvetlen alapjává tenni. Azért mondom, hogy „szeretném", mert azok az általánosságok, amelyekről beszélgetni szoktunk, ellenállnak fordítási kísérleteimnek.

— Szeretnél „filozofikusan" élni?

— Miért ne! Úgy gondolom, a filozófia finalitása az élet, sőt az én életem — magatartásom — átalakítása. Ilyen befolyás nélkül az egész ügy túlságosan éterikus az én számomra.

— Akkor „fordítsd le"....

— Nem megy; a filozófia nyelve és az én életem nyelve sehol sem találkoznak.

— Szerintem — bizonyos értelemben — találkoznak. Gondolj arra, hogy a filozófia többé-kevésbé homogén közeg, belső logikával rendelkező önálló terület. Ha a saját életedet önálló — vagy viszonylag önálló — homogén közegnek tekinted, akkor a „fordítás" már lehetséges.

— Mit jelentene egy ilyen fordítás, kérdezném, ha egyáltalán elmondanád, mit értesz azon, hogy az én életem homogén közeg. Mondjuk, a filozófia az igen, az homogén közeg, de az élet heterogén, nincs egységes nyelve. Csoportnyelv, a váratlan események nyelve, az egyén számára a kiszámíthatatlanságok nyelve. Ha a „fordítás" csak két homogén közeg viszonyában valósítható meg, akkor nem tudom, mi a teendő.

— Egyszerűen az, hogy homogén közegként kell értelmezned az életet; olyan homogén közegként, amely a véletlent, az egyén számára gyakran áthatolhatatlant, a csoportnyelvet, az intézmények nyelvét egységében tartalmazza, s mint ilyen önálló nyelvet beszél.

— Légy szíves, nevezd meg ezt a paradoxális nyelvet...

— Miért volna paradoxális?

— Mert a te homogén „életnyelved" tartalma a heterogenitás; úgy látom, ebbe minden belefér, ami csak részleges...

— Valójában a homogenizálás mindenképpen racionális művelet; amikor értelmezel, akkor homogenizálsz, s akkor teljesen mindegy, hogy heterogén tartalmakból indulsz ki. Az élet értelmezése spontán módon mindennap és minden cselekvésben megtörténik; ideológia jön létre, amely a cselekvést igazolja. Az ideológia értelmezése — homogenizálás. Ha tudod, hogy miért olyan, amilyen, ha tudod, hogy mit fejez ki, ha ismered pontos jelentéseit, akkor homogenizáltál, s máris birtokodban van az „élet" nyelve.

— A filozófia nem az élet nyelve?

— Ezt így nem állítottam! A filozófiát mint homogén közeget valószínűleg azért dolgozta ki az emberi szellem, mert szüksége volt egy egységes nyelvre, s ehhez ismernie kellett a homogén közeg szabályait, törvényeit, az értel-

mezésnek mint értelmezésnek logikáját. Ha akarod, hát az ideológia létrejöttének, alakulásának értelmezéséhez tudni kell, mi az, hogy értelmezés, sőt az ideológia keletkezésének általános törvényeit is tudni kell.

— És a filozófia nem ideológia?

— Lám, megtanultál fordítani! A filozófia maga is ideologikus, amennyiben az eszmeképződés bonctanaként maga is alá van vetve e folyamat törvényeinek. Éppen ezért törekszik homogenitásra, hogy ezt a születési szabályt lefordítsa, saját életének törvényévé tegye, és ezt úgy éri el, hogy logikáját egységes nyelvvé alakítja. Ha már most a filozófiát kívánod „lefordítani" saját életed nyelvére, akkor egyetlen követelménynek kell eleget tenned, igaz, ez elég fárasztó! Állandóan, következetesen elemezned kell saját ideológiai helyzetedet, s ami ezzel összefügg, azt a világot, amelyben élsz, s amely szakadatlanul termeli az ideológiát.

MI ÁLL VITÁN FELÜL?

— Tudnál valamit mondani, ami végleges, ami vitán felül áll, tehát amit szemináriumainkon egyszer s mindenkorra tisztázni lehetne?

— Rengeteg ilyesmit mondhatnék, de nem hinném, hogy a véglegesség boldogítana.

— Valamilyen elméleti támaszra volna szükségem, amely lehetővé tenné, hogy mindig értékelni-értelmezni tudjam a felbukkanó jelenségeket, eseményeket, összefüggéseket.

— Ezek szerint téged nem az érdekel, hogy értelmezni tudj!

— Igazán furcsa következtetés.

— Csak azt hiszed! Te eleve tudni akarsz valamit, amit csak igazol az, amit éppen igazolni kívánsz. Olyan igazságokra van szükséged, amelyek éppen átfogó jellegük miatt eleve alkalmasak a részlegesebb események-összefüggések értelmezéséhez. Ám az ilyen értelmezés inkább a „hozzáigazítás" elnevezést viselhetné. Te eleve tudsz valamit, ami érvényesebb mindannál, ami eléd bukkan, vagy eléd bukkanhat.

— Lehet, hogy igazad van, de a filozófia történetéből tanultam, hogy az igazságot kell keresni, és én éppen erről kérdeztelek, amikor valami véglegesről, vitán felül állóról érdeklődtem.

— Azt mondod, a filozófia történetéből tanultad, de úgy hiszem, hogy nem gondoltad végig a filozófiatörténet egyik, talán legfontosabb tanulságát. Azok az igazságok, amelyek a gondolkodás tartalmát, a kérdések megoldását jelentik, többnyire csak ideiglenesnek, csak részlegesnek bizonyultak; ahogy mondani szokás, többnyire a kor tudásszínvonalát, a kor-kötöttségeket fejezték ki. Maradt viszont az a mód, ahogyan a világot faggatták, kérdezték. A kérdésfeltevés technikája, illetve a válaszkeresés módszertana az, amiből tanulnod kell, ha helyes válaszokat kívánsz. Igaz, hogy korhoz kötötteket, igaz, hogy ismeretek színvonalától függőeket, de ehhez képest mégis helyeseket.

— És az igazság?

— A filozófia több mint kétezer év alatt kidolgozott egy sor eléggé rugalmas kategóriát és eljárást ahhoz, hogy a látszatokban felfedezhesse a valóságot. A valóság „leleplezése" e kategóriák felhasználásával nem egyéb, mint kritika, és pontosan a kritika igazsága az, ami állandónak bizonyult. Szerintem ebben van a filozófiatörténet tanulsága.

— Elfogadnám azt, amit mondasz, ha pozitív oldaláról is kifejtenéd azt, amit kritika alatt értesz. Marx saját módszerét kritikainak nevezte; nála a kritika mégis mindig pozitív tartalmú . . .

— Nyilván arra gondolsz, hogy a kritika mindig konkrét, és ha a világra irányul, akkor éppen arra a világra, amelyre irányul. Amikor értelmezem a világot, akkor felépítem ennek a világnak elméleti modelljét, így a kritika eredménye egy olyan kategóriarendszer lesz, amely felfedi ennek valamennyi alapvető tendenciáját. Ebben a modellben válik a kritika pozitív tartalommá. Miközben lebontja a látszatokat — a partikularitásokban felfedezi a kapcsolatokat, viszonyokat. Amikor lebontja ezeket a kapcsolatokat — viszonyokat —, felfedezi ezek funkcióit. Amikor e funkciókat működésükben vizsgálja, akkor építkezik: modellt alakít ki. Most már az újabb tényeket-ese-

ményeket be kell táplálni a hipotetikus modellbe, s azt kutatni, hogy a funkciókat megzavarják-e, vagy egyszerűen kapcsolódnak az eddigiekhez. Ha a modell most nem működik, akkor módosítani kell rajta, esetleg új modellel helyettesíteni.

— Rendben van, mindebben pozitív tartalom van, elfogadom, de talán fontos volna tisztázni azt is, hogy egyáltalán mi késztet bennünket a világ, az élet értelmezésére, miért nyugtalanítanak bennünket ezek a kérdések.

— Dehogy „nyugtalanítanak"! Kénytelenek vagyunk értelmezni a világot; ezt nem kerülhetjük el. Igaz, erről a problémáról már beszéltünk, de úgy látszik, érdemes visszatérni rá . . .

AZ EZ ÉS A MÁS

— A legutóbb azt mondtad, hogy kénytelenek vagyunk értelmezni a világot, hogy ez nem valamiféle kíváncsiság, vagy szellemi nyugtalanság kérdése, hanem szükségszerűség . . .

— Igen, ezt állítottam. Szerintem ez a szükségszerűség abból származik, hogy az ember teleologikus lény, vagyis célszerű tevékenységével alkalmazkodik a világhoz, amely létrehozta, s amelyet mint létezésének feltételét elsajátít.

— S hol itt az értelmezés szükségszerű volta?

— Várj egy pillanatig! A célszerű tevékenység azt jelenti, hogy az akció előtt már adva van az akció tudati képe. Ha ezt a tudati képet bár csak felületesen is elemezzük, akkor megkülönböztethetjük benne a célnak mint célnak a képét (ez tartalmazza az eszközök megválasztásával, a szervezési feladatokkal kapcsolatos előrelátást), és a célnak mint olyannak a képét, ami pontosan saját tartalmát tartalmazza.

— Iszonyatosan bonyolult, és azt sem tudom, mire jó az, amit mondasz. Mit jelent ez: a céltudatban benne van az a tudat, hogy a cél az ő saját tartalma?

— Nem egészen így mondtam; a céltudat annak a tudata, hogy ő éppen az, ami. Vagyis tud magáról mint céltudatról. Ne gondold, hogy bizonyos állatok nem rendelkeznek céltudattal: az eszköz használata eléggé elterjedt,

még a madárvilágban is. Ezek viszont nem tudják, hogy céltudatuk van.

— És ha tudnák?

— Így nem lehet kérdést feltenni; egyszerűen nem tudják. Mi, emberek, tudjuk. Ezért tudjuk, hogy mi az, ami más, ami nincs jelen, amire nem irányul céltudatunk, amitől eltekintettünk, amikor akciónk tárgyát kiválasztottuk.

— Ha jól veszem ki, most a megkülönböztetésről beszélsz.

— Pontosan! Ez és a más; a megkülönböztetés, amelyről tudom, hogy megkülönböztetés. A célom az, hogy megkülönböztessek, másképp céltudatom spontán tudat lesz csupán, nem tudatos terv.

— Érdekes, kétféle céltudat van, nem is gondoltam volna.

— Nem gondolnám, hogy kétféle, inkább a céltudat mint kép, és mint tudatos kép. A tudatosság a tartalom, amely a mástól való elvonatkoztatásban jön létre. Csakhogy a mást is tudnom kell, egyébként nem tudok tőle elvonatkoztatni. Tehát a céltudatom elvonatkoztat, és ezzel válik önmaga tudatos tartalmává.

— Úgy tűnik, a mást is tartalmazza a te céltudatod, ez pedig ellentmondás!

— Dehogy tartalmazza; csak önmagát tartalmazza, de mint saját tartalmának tudata, azt is tudja, hogy ő éppen az, ami, mert nem más. Érthető?

— Érthetőnek érthető, csak azt nem tudom, miért következne mindebből a világ értelmezésének szükségessége.

— Egyelőre csak az értelmezés szükségességéről beszélek; később majd szót ejthetünk a világ értelmezésének kényszeréről is . . .

— Mondd!

— Tehát: a tudatos elvonatkoztatás — ez az emberi céltudatban szükségképpen jelen való tartalom — lehetővé teszi a céltudat tudatosítását, de azt is, hogy a céltudat mint saját magáról való tudás megkülönböztesse magát a mástól. Éppen ebben van minőségének megértése, vagyis önmagának önmaga számára való értelmezése. Miután ez az értelmezés az emberi akció feltétele, az akciót magát is értelmezésnek tekinthetjük. Ám az akcióban valami mást

hozunk létre, változtatunk, s most már az értelmezettet fogjuk az újabb akcióban céltudatunk tárgyává tenni. A más ebben az értelemben jelen lesz céltudatunkban, amely most önmaga tudataként éppen ezt értelmezi...

— Nem mondanám, hogy egyszerű dolgok ezek, de mégis várom, hogy általánosabban, a világ értelmezéséről beszéljünk.

— Legyen. A legközelebb.

ÉRTELMEZNI KELL

— Utóbb azt mondtad, hogy a világ értelmezéséről, illetve ennek szükségességéről beszélgetünk. Kezdjük hát!

— Mit kezdjünk?

— A beszélgetést!

— Miért kellene beszélgetni?

— Másképp hogy akarod a világ értelmezésének szükségességét bizonyítani?

— Nem akarom másképp, csak éppen kérdeztél.

— Nem értem, miért kérdezel.

— Egyszerű; kérdezlek, mert beszélgetünk, szavakat, mondatokat mondunk, és vagy kérdeznek, vagy válaszolnak, igent és nemet mondtunk, tehát válaszolunk a világ jelenségei közül valamit, amire igent vagy nemet mondunk, vagy egészen közvetlenül az igent és a nemet válaszoljuk, és arra mondunk igent vagy nemet.

— És miért következne ebből a világ értelmezésének szükségessége?

— Mielőtt válaszolnék, felelj, kérlek, te egy kérdésre. Mondd, beszélni szükséges, szavakat, mondatokat mondani szükséges?

— Persze! Enélkül képtelenek volnánk megérteni egymást, vagy legalábbis képtelenek volnánk közvetlen környezetünkön túl is hatni, képtelenek volnánk kultúrát létrehozni, tapasztalatokat közvetíteni. Tehát szükséges.

— Arra nem gondoltál, hogy a szónak lételméleti funkciója is van? Ezzel különböztetjük meg magunkat a jelenségek más osztályaitól, mégpedig kettős értelemben: először, mert beszélünk és így mások vagyunk, mint a nem beszélők osztálya, másodszor, mert a szó maga is,

azzal, hogy megnevez, elkülönít egy jelenséget (a jelenségek egyik halmazát) az összes többitől.

— Ebből szerintem nem következik a világ értelmezésének szükségessége — a világ egészéről beszélek —, hanem ellenkezőleg, csupán a szóban megnevezett, tehát elkülönített, ezért egyedinek tekinthető jelenségek értelmezésének szükségessége!

— Valóban paradoxális helyzetben vagyunk. A világot csak akkor tudjuk értelmezni, ha az egyes jelenségeket elkülönítjük, az egyes jelenségeket viszont csak akkor tudjuk elkülöníteni, ha egy más jelenséggel való viszonyában meghatározzuk. A meghatározásban a szó (fogalom) tartalmát egy másik fogalom tartalmától kell elhatárolnunk.

— Ezek szerint az értelmezés szükségessége a szóban, a beszédben eleve adva van. Ha ezt elfogadom, akkor tagadnom kell a filozófia szükségességét. A filozófia, úgy tudom, éppen az értelmezéssel foglalkozik, s nagy szellemi energiapazarlás, ha külön diszciplína foglalkozik olyasmivel, amit már másvalami — esetünkben a szó, a fogalom — megvalósít.

— Áruld el, mit csináltunk mostanig?

— A világ értelmezésének szükségességéről beszéltünk.

— Miért tettük ezt?

— Mert értelmezni akartuk az értelmezés szükségességét.

— Akargattuk, akargattuk...

— Nem éppen; ha az értelmezés szükséges, akkor ennek értelmezése is az; így értettem.

— Tehát mégis szükséges egy olyan diszciplína, amely — többek közt — az értelmezés szükségességét értelmezi?

— Úgy tűnik, szükséges.

— Véleményem szerint a világ értelmezése legalább három síkon zajlik le: a gyakorlatban közvetlenül — de erről már a múlt alkalommal beszéltünk. A tudományokban és művészetekben a világról való tudásunk és látásunk formájában értelmezünk. Erről itt nem beszéltünk. A harmadik sík a filozófia; ez az értelmezést mint szükségeset értelmezi. A filozófia tehát azért szükséges, mert benne a beszélő lények osztálya saját specifikumát határozza meg.

— Furcsa dolgot olvastam: valaki szerint a tévedés a hamisnak az igazzal való összecserélése, hibás, helytelen, hamis gondolkodás, amelyet igaznak tartanak...

— Mi ebben a furcsa?

— Csak most következik. A tévedések okairól szólva, a következőket sorolja fel: előítéletek, az érzékek és emlékezet tökéletlensége, az ítélő- és következtetési képesség hiányosságai, a megfigyelés és a reflexió pontatlansága, elhamarkodottság. Tulajdonképpen az a kifogásom, hogy nem szerepel az okok között a társadalmilag meghatározott tévedés.

— Mit értesz ezen?

— A tévedések egyik oka szerintem a társadalmi helyzettel kapcsolatban az a mód, ahogyan egy-egy társadalmi osztály ideológusa a világot tévesen értelmezi, mert objektív helyzete erre determinálja.

— Ha jól értettem, a tévedést a hamisnak az igazzal való felcseréléseként határoztad meg.

— Igen!

— Tehát, ha elfogadom meghatározásodat, akkor az a bizonyos ok, amelyet te soroltál az olvasottakhoz — mondvacsinált, mert ahhoz, hogy a társadalmi, illetve osztálylehelyzet által determinált tévedést tévedésnek minősítsük, birtokunkban kell lennie a nem-tévedésnek, az igaznak. Ám erre biztosíték nincs: magunk is tévedhetünk.

— Ez így van, de azt hiszem, félreértettél. Én ezúttal nem az ideológiák viszonyáról beszéltem, hanem a társadalmi helyzetből, illetve a társadalmi struktúrában elfoglalt helyből származó tévedésről. Ez a tévedésfajta nem a hamisnak az igazzal való felcserélése...

— Vagyis feladod kiindulópontodat!

— Úgysem volt az enyém. Szóval a hamis ebben az esetben szükségképpen hamis, anélkül hogy valaki szándékosan vagy szándék nélkül az igazzal felcserélte volna.

— Eleve hamis!

— Igen, eleve az.

— Akkor módosítanod kell meghatározásodat, de nem tudom, megéri-e. Ugyanis szerinted a tévedés — tévedés. Csinos kis tautológia!

— Nem gondoltam erre, tehát módosító indítványom van. A tévedésnek egy olyan okáról van szó, amely a társadalmi helyzet következményeként elkövetett hamisítás, nem az igaz felcserélése a hamissal, hanem az igazságérték nélküli helyzet meghamisítása.

— Ha hamisítás, akkor miért tévedés?

— Mert ezt az „eljárást" objektíve meghatározza a társadalmi struktúrában elfoglalt hely, vagyis a helyes és helytelen alternatíváját eleve kiküszöböli, tehát tévedés.

— Nem tudom, így van-e, de meghatározásodat radikálisan meg kell változtatni. A tévedés e szerint az igazság szempontjából még közömbös esemény szükségszerű eltorzítása, mint a társadalmi szerkezetben betöltött hely következménye...

— Helyettem fogalmaztál, nem tudnám én sem jobban elvégezni, de mégsem tetszik nekem a meghatározás. Úgy tűnik, felmentést ad az ilyen tévedéseknek.

— Nekem sem tetszik. Valóban arról van szó, hogy az a tévedésfajta, amiről beszélsz, szintén az igaznak a hamissal való felcserélése. Csak éppen az a „felcserélés" társadalmilag determinált. Az „igaz" kimutatása pedig ebben az esetben is lehetséges — közvetett úton. Fel kell deríteni, pontosan leírni a társadalmi struktúrát, amelyben az ilyen determinációk szükségszerűek. Vagyis az igazat itt nem közvetlenül állítjuk szembe a tévedéssel, hanem a tévedés determinált voltának kimutatásával mondunk igazat a tévedésről.

— Vagyis marad az eredeti meghatározás?

— Marad, de az okok sorát tényleg bővíteni lehet.

— Már ebben sem vagyok biztos, de ha mondod...

SORS?

— Jó sorsom nem hagyott el: minden zavaró körülmény nélkül folytatni tudtam munkámat.

— Mit értesz azon, hogy sors?

— A körülményeket, amelyek között élek.

— Úgy tűnik, a magadra vonatkoztatott körülményeket nevezted sorsnak, amikor azt állítottad, hogy „jó sorsod nem hagyott el". Vagyis az élménnyé vált körülmé-

nyeket. Ebben különben nem is tér el álláspontod azokétól, akik a sorsot „egy lény élményeinek összességeként" határozzák meg.

— És miért volna ez rossz?

— Nem mondtam, hogy rossz, csak éppen azt nem tudom, hogy a szubjektíven átélt világ, mint a te élményed, milyen tartalommal rendelkezik. Maholnap azt mondod majd, hogy sorsszerűen kaptál romlott krémest, hogy minden, amit csak átéltél — a te sorsod.

— Még mindig nem tudom, miért rossz ez?

— Nem rossz, csak számomra éppen túlságosan eklektikus egy ilyen fogalom. Egyrészt azt állítod, hogy a körülmények határozzák meg sorsodat, másrészt viszont csak a személyedre vonatkoztatott, az átélt körülményeket tekinted annak. Mintha egy külső hatalom, azzal, hogy átéled, személyessé válna benned és szubjektív kívánságaidóhajaid szerint lenne jó vagy rossz.

— Kezdem érteni kifogásodat. Az objektív világ, mint személyes élmény, a szubjektivitás önkényének áldozatává válik.

— Hű, de ünnepélyes vagy! A szubjektivitás önkényének áldozata helyett inkább azt mondanám, hogy az ilyen módon felfogott sors nem egyéb, mint az egyéni célok, vélt és reális érdekek színvonalán felfogott világ.

— Tehát egy eltorzított világ?

— Persze hogy az. Nyilván minden külső körülményt szubjektíven élünk át, ez kényszer, és ha neked tetszik egy ilyen kifejezés, hát akkor „jó" kényszer. Ugyanis az emberi nem alkalmazkodásán kívül az egyénnek a világhoz való alkalmazkodása is megfelelő, szubjektív reflexeket követel. Egyébként csak egyetlen típusú egyed, az objektivitást a legteljesebb hűséggel átélő maradhatna fenn.

— Nem közölnéd velem most már azt is, hogy szerinted lehet-e egyáltalán sorsról beszélni?

— Beszélni... miért ne lehetne beszélni róla. Csak éppen jobb volna, ha e metafora helyett a körülményekről, az objektív feltételekről beszélnénk. A szubjektivitásnak, anélkül hogy megtagadná egyediségét, valamilyen általánosabb tartalomra kell törekednie.

— Tagadjuk meg önmagunkat?

— Dehogy! Csak tegyük tartalmassá önmagunkat. Na-

gyon pontosan arról van szó, hogy ne pusztán a szubjektív élmény formájában tegyük magunkévá a körülményeket, hanem annak objektív tartalma szerint is. Tehát ne csupán az egyéni célok és érdekek szerint ítélkezzünk, hanem racionálisan is.

— Tehát elemzést követelsz, az élményeken túl az élmények forrásának, a körülményeknek az elemzését.

— Valóban erről van szó: az élménnyé vált világ nagyon egyedi, nagyon szűk, ha csak szubjektív viszonyulást fejez ki. S passzív is ez a szubjektivitás, amely képtelen a körülmények realitását racionálisan felfogni, elemezni. Mert ha a cselekvést gyakran maga az objektivitás szorítása tereli is kényszerű mederbe, az mit sem változtat azon, amit Marx mondott: ilyen körülmények között a kifejtés az egyetlen racionális válasz a „sors" provokációira.

ÖNTÖRVÉNY

— A napokban valaki azt mondta, hogy a dolgokban törvény van, de amikor megkérdeztem, hogy mit ért ezen, akkor kitérő választ adott. Valami ilyenfélét: a dolgok azért olyanok, amilyenek, mert nem lehetnek másképp; rend, szisztéma határozza meg létüket...

— Szerinted ez kitérő válasz volt; de miért?

— Mert valami vagy törvénnyel rendelkezik, vagy törvénynek van alávetve. Mindkét esetben a törvény szerint viselkedik, de, gondolom, egymástól nagyon eltérő módon.

— Tehát vagy öntörvényű, ahogy mondani szokás, autonóm, vagy külső törvényeknek alávetett (heteronóm). Ez a megkülönböztetés különben Kant nevéhez fűződik. De te mit értesz öntörvényszerűségen?

— Azt, hogy a jelenség saját természetének megfelelően viselkedik.

— És ha más, erősebb jelenségek befolyásolják?

— Akkor külső törvények szabják meg viselkedését, tehát heteronóm.

— Lehetséges egymástól abszolútan elszigetelt jelenségeket tételezni?

— Nem! De miért kérded?

— Mindjárt meglátod. Ha nincsenek egymástól elszigetelt jelenségek, akkor a te teóriádnak megfelelően az összefüggés, amely kölcsönhatást fejez ki, a kapcsolatok két típusát hozhatja létre: két (vagy több) jelenség „békés" egymásmellettiségét, amely nem befolyásolja autonómiájukat, és ellenkezőleg, amikor az egyik olyan mértékben befolyásolja a másikat, hogy az már külső törvénynek engedelmeskedik, tehát heteronóm.

— Igen, így van, legalábbis szerintem.

— Még jó, hogy hozzátetted. De mondd, ezek szerint a jelenségek két csoportját különbözteted meg — elvileg —, az autonóm és a heteronóm jelenségeket?

— Igen, így van.

— És a heteronóm jelenségek mint heteronóm jelenségek jöttek létre?

— Nem értem; létrejöttek, mondjuk heteronómként jöttek létre.

— Az volt a törvényük, hogy törvénynek engedelmeskedtek?

— Persze.

— És ha így jöttek létre, vagyis egy jelenséghalmaz nem önálló részeként, akkor milyen alapon sorolod be ezeket a heteronóm jelenségek típusába?

— Rendben van, nem sorolom oda be őket. Tehát a heteronóm jelenségek — amennyiben jelenségnek az öntörvénnyel jelentkezőket nevezem — autonóm jelenségként jöttek létre . . .

— És mi lett belső törvényükkel?

— Elnyomta a külső.

— Megsemmisítette?

— Azt nem mondhatom; ha megsemmisítette volna, akkor meghatározásom szerint — a jelenség az, ami törvénnyel rendelkezik — a jelenség maga is megsemmisült volna. Tehát nem semmisítette meg.

— Akkor jelenséged most is autonóm?

— Dehogy; heteronóm . . . de autonóm is.

— Tudtommal vagy-vagy.

— Egészen összekavarodtam. Úgy tűnik, a heteronóm jelenségek megőrzik autonómiájukat, és autonómiájuk keretei között engedelmeskednek csak a külső törvényeknek.

— Tehát csak törvénnyel rendelkező dolgok vannak?

— Ezek szerint, igen. És nyilván addig vannak, míg képesek megőrizni autonómiájukat. Más jelenségekkel való viszonyukban is csak addig vannak. A jelenség csak a maga létének határáig képes külső törvényeknek megfelelni, de mindig a maga létének határáig. A határhelyzet nyilván a konfliktus filozófiai kategóriájával írható le; vagy képes kiszakítani magát a heteronómiából, vagy megsemmisül.

— Csak azt nem értem, miért volt szükség rám, hogy erre a megállapításra juss.

— Kérdeztél, és ez elég.

A FILOZÓFIA TERMÉSZETE

— A filozófia igazságaival kapcsolatban mindig eszembe jut, hogy milyen jó volna tartalmukat ad oculos demonstrálni, vagyis szemléletesen kifejteni, ezzel mintegy közvetlenül megragadhatóvá tenni az elvontságokat.

— Többszörösen nem értem, tulajdonképpen mit is kívánsz. Mi az, hogy szemléletessé tenni az igazságot? Megragadhatóvá tenni az elvontságot? Szerintem nem gondoltad végig a filozófiát, ha természetétől ellenkező dolgokat követelsz tőle.

— Azt mondod, nem érted kívánságomat, de azután valamilyen homályos dologra, a filozófia természetére hivatkozol. Dühösen, ami nem teszi meggyőzőbbé érvedet. Én csak felvetettem valamit, óhajként, tehát feltételesen. Anélkül hogy igazságainak szemléletessé tételét a filozófia kötelességévé nyilvánítottam volna, szeretném, ha a filozófia szemléletes lenne.

— Tehát a „filozófia természete" kifejezést homályosnak mondod. Fogadd el inkább, hogy a filozófiának természete van, egyébként nem maradhatna fenn, semmi esélye sem volna a szellem többi megnyilvánulása között. Van, tehát sajátossága is van.

— És ha ez a „természet" az az illúzió, hogy a létezőnek mindig specifikuma van?

— Maga az illúzió?

— Igen; abban az értelemben, hogy valaminek a létezését eleve indokoltnak tudjuk, mert van, és magunkat hibáztatjuk, ha e létező specifikumát képtelenek vagyunk megtalálni. Vajon nem lehetséges, hogy a filozófia éppen a specifikum kötelező létének illúziója, illetve az a diszciplína, amely indokolatlanul kiterjeszti a specifikum létével kapcsolatos hitünket, és ehhez az extrapolációhoz, sőt általában minden extrapolációhoz keres érveket.

— Rendkívül furcsa kérdésfeltevés; nem vagyok indiszkrét, ha megkérdem, mi indokolja?

— Egyszerűen az a könnyedség, amellyel a filozófia megváltoztatja tárgyát: ha van benne szükségszerűség, akkor minden korban azonos tárgyú volna és specifikuma sem volna „homályos". Ha viszont minden nagyobb történelmi korban megváltoztatja tárgyát, akkor a filozófia sokkal inkább kortudat, mint valami egyetemes szellemi megnyilvánulás. Ha mégis ilyen, akkor tartalma csakis az említett illúzió lehet. Specifikuma éppen ez, csakhogy létezése ebben a specifikumban negatív: akadályozza a reális vizsgálatát, és hitet terjeszt tudás helyett.

— Úgy tűnik, a filozófia szükségességét kellene igazolni, mint már annyiszor, hogy a filozófia sajátosságát pozitívan igazolhassuk.

— Valóban: vagy kifejted ad oculos ezt a sajátosságot, és akkor megszűnnek kételyeim, vagy pedig igazolod a filozófia szükségességét.

— Most visszalőhetnék neked, azt mondhatnám ugyanis, hogy az általad említett illúzió az, ami szükségszerű, tehát elfogadhatnám ellenérvedet és azt pozitív módon használhatnám fel a filozófia létjogosultságát igazolandó...

— Nem hiszem. Ilyen esetben igazolnod kellene az illúzió létjogosultságát, ezen pedig már, remélem, túl vagyunk...

— Miért volnánk túl? Az emberi lét problematikussága, a megismerés részlegessége illúziókat termel, létrejönnek, ha tetszik, ha nem.

— Most komolyan beszélsz? Tényleg az illúziók szükséges voltával akarod a filozófia létjogosultságát igazolni?

— Dehogy. Éppen ellenkezőleg; az illúziók szerkezetének pontos leírásában látom a filozófia sajátos feladatát. A filozófia történelmileg változó tárgya csak azt mutatja, hogy koronként eltérő lehetőségek, más és más eszközök állnak rendelkezésre az illúziók szerkezetének feltárására, szerepük leírására.

— Tudtommal a tudományos eredmények alkalmasabbak az illúziók szétfoszlatására.

— Szép kis jelző! De én nem az illúziók foszladozásáról, hanem szerkezetükről beszéltem. Sőt, tegyem hozzá: a létre vonatkozó illúziók szerkezetéről.

— Tehát?

— Nos, erről a legközelebb.

MINDENKI BELÁTJA...

— Utóbb állítottad, hogy a filozófia a létre vonatkozó illúziók szerkezetével foglalkozik. Roppant homályos számomra ez az ügy...

— Persze, homályos, ha eltorzítod azt is, amiben már megegyeztünk. Abban ugyanis, hogy a filozófia feltárja ezek szerkezetét és kimutatja az illúziók szerepét.

— Nem akartam torzítani, de emlékezetem szerint nem egyeztünk meg a lét egészére vonatkozó illúziók fogalmában. Szerintem erről a kérdésről nem is érdemes vitatkozni...

— Az más. Ha nem érdemes vitatkozni, akkor nyilván eleve eldöntöttnek, tehát banális kérdésnek bizonyul például az a kijelentés, hogy a lét, lényege szerint, racionális...

— Ez nem eldöntött kérdés, hanem mindenki által belátható tévedés.

— Jó; legyen. Nyilván az ellentétes állítás is mindenki által belátható tévedés.

— Miféle ellentétes állítás?

— Hát az, hogy a lét, lényege szerint, nem racionális.

— Persze, így van: a létet, lényege szerint, nem lehet racionálisnak vagy irracionálisnak tekinteni.

— Nagyszerű! De akkor milyennek?

— Egyszerűen létnek.

— Vagyis a lét, egyszerűen lét. Mi az ő lényege? Hát ő, a lét. Meg vagy elégedve ezzel az értelmes állítással?

— Nem is tudom hirtelen, mit mondjak. Ha a lét abszolút azonos önmagával, akkor nehéz lesz interpretálni, sőt nem is lehet.

— Ez az! A lét, amely egyszerűen és lényege szerint lét, azzal a tulajdonsággal rendelkezik, hogy nem interpretálható... De akkor miért interpretálod?

— Én aztán nem!

— Na, na. Habár egy tulajdonságot tulajdonítsz neki; még akkor is, ha ez a tulajdonság negatív — már interpretálod.

— És ha interpretálom?

— Mindenképpen eljutsz egy állításhoz: a lét az ember számára interpretálható, tehát az ember hozzátesz valamit a léthez, ami nincs meg eleve abban, nevezetesen az interpretációt?

— Vagyis a lét, lényege szerint, lét plusz interpterpretációt.

— Ezt én nem állítottam, de ha te mondod... Persze furcsa dolog ez a kettéhasadt lényeg. Szerintem vagy-vagy.

— Rendben. Maradjon a lét önmagában lényeg.

— Akkor viszont csak azt nem értem, hogy a léthez tartozó ember interpretációja, tehát a lét megértésére támasztott igénye miért ne volna lényeg; talán éppen ez a plusz a legfontosabb, hiszen ez is a lét része...

— Akkor legyen a lét lényege az interpretáció, a megértés.

— Tehát a racionalitás!

— Tőrbe csaltál. Most velem mondatod ki azt az állítást, amit nemrégen még mindenki által belátható tévedésnek minősítettem. Következetes leszek, most már legalább ahhoz ragaszkodom, amit utóbb állítottam, tehát: a lét, lényege szerint, racionális.

— Te, vagy a lét? Akarom mondani az ember, vagy a lét?

— Az ember a lét része — mondod —, tehát ez egy és ugyanaz.

— Racionális... úgy tűnik, ennek az állításnak ellentmondanak az empirikus tények. Világok keletkezése és elmúlása, természeti kataklizmák, háborúk, a ráció tömegméretű degradálódása és pusztulása. Még folytathatnám.

— Nem így gondolom; egész másképp: racionális alatt azt értem, hogy saját törvényeinek engedelmeskedik.

— Ez már más. Mielőtt folytatnók, legalább annyiban egyezzünk meg most: a létre mint létre vonatkozó illúziók egyike éppen az, amelyről eddig beszéltünk, és amely szerint a lét egészében és lényege szerint racionális. Legközelebb majd újabb állításodról beszélhetünk.

VAN

— Tehát arról van szó, hogy a filozófia a létre, illetve a lét egészére vonatkozó illúziók struktúráját elemzi, feltárván az ilyen illúziók szerepét is. Egy ilyen illúzióról beszéltünk legutóbb, majd én azt állítottam, hogy a lét legfontosabb tulajdonsága: öntörvényszerűsége. Vagyis az, hogy a lét saját törvényeinek engedelmeskedik.

— Valószínűleg. Persze, csak azt kellene még megmondanod, hogy mit értesz a lét törvényein, azután talán kiderülne, mennyire engedelmeskedik...

— Azt értem léttörvényen, amit általában érteni szokás, csakhogy kiterjesztem, tartalmilag az egészre vonatkoztatom a törvényeket.

— Tehát, amint minden tankönyvből megtudhatjuk, a törvény az ismétlődő szükségszerűség, tehát törvénynek, léttörvénynek nevezed azokat, vagy azt a törvényt, amely a létet mint ismétlődő szükségszerűséget meghatározza?

— Igen, így van!

— Érdekes; a létet meghatározza valami, amely belső és lényeges a léthez képest. Ha a lét egybeesik ezzel a szükségszerűséggel, akkor teljesen mindegy, hogy létnek vagy egyetemes szükségszerűségnek nevezem, ennek természetéről semmi újat nem tudok meg, akár egyik, akár a másik elnevezést használom, sőt ha egyiket a másik

jellemzésére használjuk, akkor csak elfedjük a reális problémát... Tehát csak úgy értelmes ez az állítás, ha ez a törvény belső és lényeges a léthez képest. Ám így rögtön felvetődik egy újabb probléma: van-e a létnek véletlen, a belső és szükségszerű által meg nem határozott szférája?

— Miért ne lenne?

— Az egyetemes törvény fogalmával nehezen férne össze, ha volnának jelenségek, amelyeket ez a törvény nem határozna meg.

— Ezeket is meghatározza!

— Rendben van; viszont egyetemes törvényed szférája így általánosabb, mint a lét szférája. Tehát?

— Így nem jó, tehát belátom, valami nincs rendben ezzel a fogalommal.

— Megint túl gyorsan belátsz, lemondasz, feladod álláspontodat. Inkább vizsgáld meg, hogy az egyetemes fogalma mit jelent, talán előbbre jutsz.

— Jutunk! Te sem mondtál eddig semmi érdemlegeset, csak kérdezgettél. Azt javasolnám inkább, hogy ma folytassuk azt, amit már elkezdtünk, és hagyjuk a legközelebbre ezt az új kérdést. Lásd, nem mondok le olyan könnyen, mint képzeled. Arra gondolok — ami különben szintén szerepel minden tankönyvünkben —, hogy az egyetemes szükségszerűséget fogjuk fel a véletlenek halmazán keresztül érvényesülő szükségszerűségnek, és akkor megszűnik a külső-belső ellentétekből adódó nehézség.

— Ezek szerint a kaotikus létet belülről szükségszerűség rendezi.

— Persze. A szükségszerű rendet teremt a különben véletlenszerű világban.

— Miért teszi ezt?

— Mert így tesz. A szükségszerű uralja a véletleneket...

— ....És a véletlenek hordozzák a szükségszerűt. Ezt tudjuk. Csak azt nem, hogy minden véletlen hordozza-e, mert ha nem, akkor a véletlennek mégis van önálló szférája. Ha viszont igen, akkor a „véletlen" kifejezésnek

nincs semmi értelme. Ha van véletlen, amely nem hordoz szükségszerűséget — és ami a léthez tartozik ugyan, de nem annak lényegéhez —, akkor meghatározhatatlan elemként kimarad az egyetemesnek tekintett meghatározásból. Ezek szerint a lét az az egyetemes szükségszerűség, amely más, egyéb, mint a szükségszerűséget nem hordozó véletlen.

— Abszurdum! A meghatározásban jelen kell lennie ennek is.

— Minden bizonnyal, hiszen ez is van, az is van, szükségszerű és véletlen is. Mindenféle van van. A lét — van. Mit szólsz egy ilyen megállapításhoz?

— Van? Csak így, egyszerűen? Egész jónak tűnik, csak lássuk, mire használható...

EGYETEMES

1

— Nem tisztáztuk az egyetemes fogalmát; talán nem ártana, ha ma ezzel kezdenénk.

— Nehéz dió, nem hiszem, hogy képesek volnánk megnyugtató megoldást találni. Múltkor csak annyit jegyeztem meg, hogy jó volna, ha megvizsgálnád az egyetemes fogalmának jelentését, korántsem mertem volna e fogalom tisztázását kérni tőled, de persze magamtól sem.

— Miért? Ha fogalom, akkor tisztázható, ha viszont mégsem vagyunk képesek erre, akkor bennünk van a hiba...

— Lehet, bizonyos értelemben igazad lehet. Van egy fogalmunk (az egyetemes fogalma), s vagy tisztázzuk, vagy bennünk van a hiba... Lássuk. Először is a „szokvány-meghatározásról" eleve le kell mondanunk. Ha volna az egyetemesnél általánosabb fogalmunk, akkor ez volna az egyetemes, amelyet most meg kellene határoznunk, ezt persze csak az egyetemesebb elnevezéssel illethetnénk, ami viszont abszurdum. Tehát a formális logika szabályai szerint ez a fogalom nem határozható meg.

— De nem találhatnánk egy másik, kevéssé általános

fogalmat, amely mégis eléggé általános ahhoz, hogy segítségével az egyetemes fogalmát megközelítsük?

— Például?

— Nem tudok erre válaszolni, nem tudok példát az egyetemest megközelítőre. Azt hiszem, hogy az egyetemest nem lehet példázni.

— Miért?

— Gondolom, mert minőség, amely semmilyen résszel sem azonosítható, mert több, mint a részek összege.

— Egészen misztikus; az egyetemes, amely több, mint részeinek összege, a világ, amely több, mint a világot összetevő részek összege! Azt még megértem, hogy egy működő rendszert, például egy csatahajót többnek tekintesz, mint részeinek összegét, de milyen elméleti alapod van arra, hagy az egyetemest, amit éppen meghatározol, működő rendszernek minősítsed?

— Így gondolom, ilyennek hiszem...

— Rendben; csak ne feledkezz meg arról, hogy egy előfeltevéssel közeledsz az egyetemes fogalmához, vagyis eleve tudni vélsz valamit arról, amit nem ismersz, hiszen pontos ismeretről a teóriában meghatározás nélkül beszélni nem lehet, márpedig te még nem határoztad meg az egyetemes fogalmát.

— És most mit kezdjek ezzel az előfeltevéssel?

— Nem tudom; csak arra kértelek, hogy ne feledkezz meg róla. Egyébként megpróbálhatod a működő rendszer fogalmát meghatározni.

— Ez manapság eléggé könnyű feladat, jó néhány elfogadható meghatározás található a szakirodalomban, csak éppen azt nem tudom, hogy közelebb visz-e a célhoz.

— Azt én sem tudom. De arra mindenképpen jó, hogy pontosabban lásd egyik előfeltevésed tartalmát. A világ ugyanis tele van működő rendszerekkel, ám ebből még mi sem következik a világ egészének szerkezetére vonatkozóan. Ez más kérdés. Persze, hipotetikusan elfogadható, hogy a világ maga is működő szerkezet, ennek nem mond ellent egyetlen ismert tény sem, ám ebből még semmi, de semmi sem következik arra vonatkozóan, hogy a világ mint önálló minőség több volna részeinek összegénél.

— Ha az egyetemes fogalmát azonosítom a világ egészének minőségével, akkor sem határozhatom meg kielégítően?

— Kíséreld meg, azután meglátjuk.

EGYETEMES
2

— Az egyetemes nem más, mint a világ egészének minősége, állítottam utóbb, és te mintha elfogadtál volna egy ilyen álláspontot.

— Én? Szó sincs róla! Csak beleegyeztem, hogy kifejtsed ezt a megállapítást. A legszívesebben megkérdeznélek: mi az a „világ egésze"?

— Nem is tudom hirtelen; úgy tűnik, a világ egésze kifejezés nem más, mint az egyetemes fogalma, pontosabban ez sem, az sem (filozófiai) fogalom, amíg meg nem határoztuk. Most már kezdek kételkedni abban, hogy egyáltalán meghatározható.

— De akkor miféle kifejezés ez?

— Ne várj tőlem választ: elég nehéz számomra most az is, hogy le kell mondanom az egyetemesről... valahogy nagyon is hozzátartozott világképemhez...

— Miért?

— Egyszerű: az egyetemes számomra mindig a végességen való felülkerekedést sugallta. Valahogy nem elégít ki az egyedi jelenségekhez való kapcsolódás: mindig azt képzeltem, hogy a jelenségek mögött van egy átfogóbb tendencia, hogy az egyedi csak része a végtelennek.

— Vagyis feltételezted, hogy a világ végtelen, és ezt úgy gondoltad el, mint a megszámlálhatatlan jelenségek láncát, amelyben az egyedi jelenség értelme pontosan abban van, ami őt a végtelenhez kapcsolja.

— Így van.

— Nem tudsz belenyugodni abba, hogy az egyedi jelenség értelme nem más, hanem éppen az, ami belőle származik. Rendben volna ez is, csak sejtésem szerint te a tudattal rendelkező ember vágyát, hogy ne pusztuljon

el nyomtalanul, és ezért egy végtelen sor kifejezőjének és hordozójának tudja magát, ráruházod az összes jelenségekre, majd az így általánosított vágyat a dolgok tulajdonságának nevezed.

— Lehet, hogy mindez közrejátszik az egyetemeshez való ragaszkodásomban, de szerintem a te pszichológiai magyarázatod sem teljes. Egész kultúránk néhány előfeltevésnek minősíthető gondolatra épül, arra, hogy az egyetemes, a végtelen, a törvény fogalma jelentőséget kölcsönöz az emberi tevékenységnek, a szellemi és anyagi alkotó törekvésnek.

— Nem tagadom. De valamikor azzal kezdtük egyik vitánkat, hogy a filozófia éppen a világgal kapcsolatos illúziók szerkezetét és szerepét tisztázza. Tehát szerintem semmi veszteség nem ér bennünket, ha tudjuk, melyek azok a fogalmak, amelyek az elmélet számára pontosan meghatározhatók, és melyek játsszák az előfeltevések szerepét. Ha azután kiderül, hogy miért van ezeknek a kifejezéseknek pontosan ilyen szerepük, akkor ismét eljutottunk olyan fogalmakig, amelyeket beépíthetünk az elméletbe.

— Úgy tűnik, a filozófia szempontjából te sokkal fontosabbnak tartod a kérdések feltevését, a lebontást, mint az építkezést, vagyis néhány premisszának tekinthető fogalom felhasználását egy fogalmi konstrukció kialakításához.

— Valóban, a kérdés megfogalmazása döntő jelentőségű. A dolgok szerkezetét ismerni kell ahhoz, hogy beszélni tudjunk róluk, de ehhez kérdezni kell: az ember vagy állít (tagad), vagy kérdez. Az állítás (tagadás) technikáját manapság a szimbolikus logika sokkal jobban ismeri, mint a hagyományos filozófia. De a kérdezés technikáját, illetve a kérdezés szerepét csak a filozófia tisztázhatja.

ISMERET?

— Ha jól értettem, te az egyetemes fogalmával kapcsolatban azt a kérdést tartottad fontosnak, hogy miért van egyáltalán ilyen fogalmunk.

— Igen, és azt, hogy mi a szerepe az efféle kifejezéseknek...

— ...ha tehát jól értettem, akkor a filozófia szerinted az indukció logikai eljárását használja fel, és nem általános fogalmakból, tehát nem deduktív úton...

— ...félbeszakítlak, ne haragudj, de teljesen félreértettél. Itt nem a következtetés ilyen vagy olyan logikai módjáról van szó, nem szeretném, ha azt gondolnád, hogy a filozófiai hagyományoknak e sokat (és ma már úgy tűnik, eredménytelenül) vitatott problémájáról beszéltem, hanem magának a filozófiának a státusáról.

— Miért volnának e hagyományos problémák ma már érdektelenek, talán megoldottnak kell tekintenünk őket?

— Nem a megoldottság vagy megoldatlanság kérdése ez, hanem magának a kérdésfeltevésnek a kérdése. Valamikor — és hosszan — azt hitték a filozófusok, hogy a filozófia a valóságról szóló ismeretek rendszere, és a filozófia fő problémája éppen az ilyen ismeretek megszerzésének módszere volt.

— A filozófia nem a valóság általános törvényeinek tudománya, nem a legáltalánosabb megismerése?

— Láttad, mennyire problematikus a legáltalánosabbról, az egyetemesről, az egészről érdemlegeset mondani, mennyire tekintheted tehát megismerésnek azt, ami végül is valami meghatározhatatlanhoz visz és nem pozitívellenőrizhető eredményhez. A filozófia egyszerűen kénytelen tudomásul venni, hogy az ismeret — a klasszikus értelemben vett ismeret — nem az ő kenyere.

— Akkor a filozófia a világ és ezen belül a társadalom egészével kapcsolatos felfogások, nézetek, elképzelések, élmények összessége?

— Egészen találó meghatározás — az ideológia meghatározása. Feltétlenül fontos, hogy tisztában legyünk az ideológia fogalmával; e nélkül nem lehet tájékozódni sem a teóriában, sem a köznapi szellemi életben.

— Örvendek, hogy végre elfogadtad az egyik meghatározásomat, sőt, fontosnak, nélkülözhetetlennek minősítetted. Szeretném, ha a következőt is ilyennek látnád. Tehát, ha a filozófia nem nyújt pozitív ismereteket, akkor nyilván az ismeretek megszerzésének problémáját tár-

gyalja, illetve azt, hogy megismerésünknek egyáltalán milyen feltételei, lehetőségei vannak.

— Ezt már nem! Kérdésfeltevésed most Kantra emlékeztet — persze, csak távolról, homályosan és pontatlannak tűnően —, aki pozitív ismereteket kívánt nyújtani a megismerés lehetőségeiről és feltételeiről, és ebben a vonatkozásban, talán szándékai ellenére is, kapcsolódott a filozófiai hagyományokhoz. Szerintem azt kell vizsgálni, hogy miért teszünk fel kérdéseket a világra, a társadalomra vonatkozóan.

— Tehát rögeszmeszerű visszatérés a kiindulóponthoz!

— Nem tudom, miért volna rögeszmeszerű, de ha ilyennek is tűnik, nem zavar különösképpen. Ha már olyan kérdéseket feszegetünk, amelyekkel két-három ezer év alatt sem birkózott meg kielégítően a filozófiai gondolkodás, akkor, gondolom, eljött az ideje, hogy azt vizsgáljuk: miért teszünk fel ilyen kérdéseket.

— Nem csodálkoznék, ha most még hozzáfűznéd: a filozófia az ilyen kérdések szerepét is megvizsgálja...

— Ne csodálkozz. Hozzáfűzted te, én már nem is fárasztom ezzel magamat.

KETTŐSSÉG

— Illúziók — vannak, előfeltevések — vannak, szerkezetüket most ne vizsgáljuk, mert az nyilván kevésbé érdekes, mint szerepük problémája. Szeretném, ha erről a szerepről beszélgetnénk.

— Csak azt nem tudom, miért teszel egyenlőségjelet közéjük. Az előfeltevés, például egy magyarázó elv felvétele, nem teljesen illuzorikus, még akkor sem, ha részlegességének nem vagyunk tudatában, ha inkább hiszünk igazságában, mintsem tudjuk igazságát.

— Az illúziót az különböztetné meg az előfeltevéstől, hogy magyarázó elvnek hisszük, de mégsem az, tehát alkalmatlan a tények megértésére?

— Nyilván nem ilyen egyszerű. Az illúzió az a nyelvi kifejezés, amely olyannak láttatja a világot, amilyennek

látni szeretnénk. Vagyis a tényekhez hozzáteszünk egy nyelvi tényt, amely átrendezi, vágyaink-óhajaink-érdekeink irányába perdíti őket.

— Akkor ez hamisítás!

— Az is lehet, de gyakran nem az. Megtörténik, hogy képtelenek vagyunk reális mivoltukban látni a tényeket. Hogy jobban megértsd, amit mondani akarok: a tények (dolgok) vannak, de létezésük nem csupán önmagukat, hanem helyzeti értéküket is kifejezi, azt, ahogyan más tényekkel kapcsolódva ilyen vagy olyan szerepet töltenek be. A vizsgálódás során ez a kettősség gyakran eltűnik: a tényeket ugyan pontosan vesszük tudomásul, de kapcsolataikat, szerepüket — minél jelentősebb-átfogóbb ez a szerep — csak akkor érthetjük meg, ha egy objektíven megalapozott külső pontból átfogjuk az egész jelenséghalmazt, amelyben a tények szerepet kapnak. Nos az illúzió az, ha a tények helye, szerepe helyett a saját helyünket, a saját szerepünket kényszerítjük azokra.

— És még azt mondod, ez nem hamisítás. Jobban tetszik, ha torzításnak mondom?

— Jobban. Ugyanis az a szerep, amelyet betöltünk, maga is rendelkezik helyzeti értékkel, tehát értelmezésünk eleve kapcsolódik valamihez, ami meghatározza objektivitásának vagy akár szubjektivitásának mértékét.

— Mégsem értem. Ha a magyarázó elv (előfeltevés) objektív nézőpont kialakítását jelenti, de ilyen nincs, mert a világra kérdező helyzete meghatározza a kérdés tartalmát, akkor miben különbözik ez az illúziótól?

— Abban, és talán mindenekelőtt abban, hogy a kérdező nem csupán a világra kérdez, hanem saját kérdésére is; megkérdi, hogy miért kérdezte éppen azt, amit kérdezett, miért sugallta vagy mondta éppen ezt vagy azt a választ kérdésével.

— Két kérdéssor volna? Egyik a világra, a másik magára a kérdésre vonatkozó sor?

— Így is mondhatnánk. Ha a filozófia a világgal, a társadalommal, az élettel kapcsolatos illúziók szerkezetét „fejti meg", és ezek szerepét tisztázza, akkor nyilván mindenekelőtt egy kritikailag tisztázott előfeltevésből kell kiindulnia, a magyarázatra-dekódolásra alkalmas ki-

indulópontot kell keresnie. Ezt találja meg, ha a kérdések két sorát következetesen végigviszi, „végigkérdezi“...

— És mi marad egy ilyen kritikai lebontás után?

— Az, hogy kérdezni lehet, az, hogy a kérdés a kritika kezdete az elméletben, tehát a kérdés tartalmi, nem pusztán technikai jellegű.

— Látod, ismét elkalandoztunk: szerettem volna, ha az előfeltevések, illetve — javítok — az illúziók szerepéről beszélünk, de erről most kevés szó esett.

— Nem csodálom. Te mondtad, hogy szerkezetük problémája kevésbé érdekes, mint szerepüké. Nem mondhattam ellent, azt hitted volna, kitérek a kérdés elől. Számomra éppen az illúziók szerkezete tűnik fontosnak, és gondolom, ha következetesen tisztázzuk ezt, akkor a szereppel kapcsolatos kérdésekre is választ kapunk.

— Tehát ezután erről fogunk vitatkozni.

— Igen, mint eddig is.

EGYSZERŰBB

— „Légy egyszerűbb — mondta a napokban valaki —, mert még a kérdéseidet sem értem, nem beszélve a válaszokról.“ Csak bólogattam, de semmit sem tudtam felhozni mentségünkre. Vitatkozunk, beszélünk, de értik-e mindezt azok, akik figyelemmel követnek bennünket? Mi a véleményed, hol van, és miben áll a hiba?

— Miféle hiba?

— Hát az, hogy...

— Nyilván nem tudod megfogalmazni, hogy hibáról van-e szó, mert nem tudod, értenek-e, és kik értenek, avagy nem értenek. Csak feltételezel valamit, de ha igaz is, amit feltételezel, még mindig nem tudod, hogy ez ki hibája. Szubjektív jószándékod szerint már magadra is vennéd a „hibát“, csak éppen nem tudod, mit vegyél magadra. Szerintem többnyire logikusan beszélünk megfogalmazható, tehát reális kérdésekről, tehát megérthetik azok, akik figyelmesen hallgatják.

— És ha mégsem értik, noha figyelmesen követik? Nyilván túlságosan egyszerű lenne valamilyen figyelmet-

lenséggel magyarázni azt a furcsaságot, hogy a szerinted reális kérdésekről logikusan...

— ... többnyire logikusan...

— ... rendben, tehát többnyire logikusan folytatott párbeszédünket egyesek minden igyekezetük ellenére sem értik.

— Provokálsz?

— Igen, provokállak.

— No látod, az élet maga is felfogható úgy, mint a provokációk szakadatlan sora, illetve szakadatlan válaszkényszer. Az ember az őt érő provokációkra újabb provokációkkal válaszol, vagyis egész élete a helyes (eredményes) válaszok keresésében telik el. Válaszadó lény, és csak annyiban tanul meg kérdezni, amennyiben a hatékonyabb válaszokhoz erre szüksége van.

— A tudományos kutatást nem tekinthetjük a természetnek és társadalomnak feltett kérdéseknek?

— Úgy tűnik, a tudományos alapkutatás valóban kénytelen tisztázni a provokációk természetét, hogy a javak termelését és a társadalom életét közvetlenül szolgáló kutatások hatékony válaszokat dolgozhassanak ki. Sőt, a válasz természetének, a lehetséges válaszok szerkezetének úgynevezett tudománya, a futurológia is elég csinosan virágzik manapság, de a kérdés „tudománya", a kérdezés természetével, magának a kérdésnek mint kérdésnek a szerkezetével foglalkozó tudomány nincs.

— Tudom, tudom. Véleményed szerint a filozófia az filozófia, és sajátossága, ami azzá teszi, ami, vagyis filozófiává, éppen az, hogy a kérdezés technikáját dolgozza ki, illetve választ ad a kérdezés természetére vonatkozó kérdésekre. Nem akarlak kétségbe ejteni, azért nem játszom most el azzal a kézenfekvő gondolattal, hogy ezek szerint a filozófia is válaszadó diszciplína, inkább felelj arra a kérdésre, amit beszélgetésünk kezdetén tettem fel.

— Vagyis?

— Arra, ha nem emlékeznél, hogy lehet-e egyszerűbben...

— Szerintem erre már feleltem. Válaszolni — nagyon nehéz, de kérdezni szinte nem is tudunk. Ezt megtanulni nem egyszerű, de ezen töprengeni még kevésbé. Tehát az, aki ilyen területre téved, annak viselnie kell a következ-

ményeket. Tény viszont, hogy erre senkit sem lehet kötelezni.

— Mentség?

— Nem. Mi is most tanuljuk, s néha bizonnyal nem találjuk meg a helyes szavakat. Ez azonban nem változtat a dolgokon.

KI KELL MONDANI...

— Az igazság mindig konkrét, miért nem mondod ki?

— Zavarba hozol; a konkrétság és a kimondhatóság két különböző probléma. Az első ismeretelméleti kérdés, a második ideológiai, illetve etikai. Melyikről akarsz hallani és tulajdonképpen mit akarsz tőlem?

— Azt, hogy az igazságot mondd!

— Csak azt mondhatom, amit ismerek, pontosabban, amit igazságnak ismerek, tehát az igazságot nem mondhatom.

— Makacs vagyok, nem szerelhetsz le: jó meggyőződésed szerint beszélj.

— Így már másképp hangzik. Persze, ebben az esetben már nincs szó igazságról, hiszen „jó meggyőződésem" korántsem biztosan igaz. A meggyőződés eleve szubjektív mozzanatokat tartalmaz. Ha azt kívánod, hogy meggyőződésem szerint beszéljek, akkor óhatatlanul szubjektivitásra szólítasz fel, márpedig mi sem áll távolabb az igazságtól, mint a szubjektivitás.

— Nem küszöbölheted ki meggyőződésedből a szubjektivitást?

— Bizonyos mértékig — igen. Ha kritikailag felülvizsgálom meggyőződésemet. Vagyis ha az általam evidensnek vélt premisszákat mindig szembesítem a tényekkel, s ha ez szükséges, elvetem-megtagadom-kiküszöbölöm őket mint meggyőződésem hordozóit.

— Miféle meggyőződés az, amely szakadatlanul módosul?

— Éppen ez az! Az igazság kérdéseire csakis a kritika válaszol, vagyis a meggyőződés logikai felbontása erre a végső elemre.

— Rendben van, legyen meggyőződésed az, hogy a meggyőződés végső eleme, amely lehetővé teszi az igazság megragadását...

— ... vagy megközelítését legalább...

— ... tehát az igazsághoz való közeledést, az nem egyéb, mint a kritika. De most már saját kérdésemet sem értem; töprengek, vajon mi az, amit egyáltalán ki kellene mondanod.

— Természetesen az igazság.

— Na tessék, gúnyolódsz. Eddig azt bizonygattad, hogy legfeljebb a meggyőződésedet fejezheted ki, mivel nem vagy az igazság letéteményese. Most pedig azt állítod, hogy az igazságot kell kimondani.

— Persze: meggyőződésemet és mások meggyőződését közben elvileg-kritikailag lebontottam, kételkedtem abban, hogy ezek eleve az igazságot tartalmazzák, azután a tényeknek megfelelő, azokat magyarázó hipotézist állítottam fel...

— Hipotézised maga az igazság?

— Azt már nem. Ha hipotézisem egy jelenséghalmaz valamennyi ismert tényét értelmezi, akkor valószínű, s lehet, hogy igaz is. Ez azonban csak utólag szokott kiderülni.

— Vagyis legfeljebb hipotézised megfogalmazására szólíthatlak fel!

— Igen, erre felszólíthatsz; de előbb te is tisztázd magaddal, hogy milyen premisszákból indulsz ki, amikor valószínűnek tartod egy ilyen követelés jogosságát.

— Ez meggyőződésem!

— Vagyis képesnek tartasz, és lehetőnek tartod, hogy kimondjam?

— Igen.

— Nagyszerű, s bizonyos mértékben hízelgő is. De rád nézve korántsem az, mert álláspontod szubjektív, meggyőződésed indulatokból táplálkozik, s nem veszi figyelembe még azt sem, amiről eddig beszéltünk.

— Azt, amit a kritikáról mondtál?

— Igen. Persze, ez nem akadályozhat meg abban, hogy amennyire tudom, mégis kimondjam.

— Ősz van; a srácok betódulnak az iskolába, s nyilván új részvevőkkel gyarapodik szemináriumunk is. Tudsz valami értelmeset mondani nekik?

— Csak annyit, amennyit te is mondtál: ősz van.

— Ezt ők is tudják, valami mást, frappáns igazságot...

— Habcsók!

— Miért volna a habcsók frappáns igazság?

— Nem láttál még Chaplin-filmet?

— De igen.

— Akkor tudod, hogy nincs édesebb módszer az ellenfél szájának befogására.

— Jobb lenne, ha komolyan beszélnénk.

— Azt tesszük. Tehát ősz van.

— Ez tény: kötelezően történik velünk az ősz. Benne vagyunk, mindannyiunk számára közös adottság. De ezt mindenki tudja.

— Így van; kötelező módon dolgok vesznek körül bennünket, mindannyiunknak egyformán adottak, de ezekre mindannyian másképp reagálunk, tehát mindenki másképp tudja őket. Az ősz mindenki számára az ő saját ősze.

— Elég soványka ügy.

— Lehet. Csak éppen tisztába kell jönni vele; milyen tartalma van az ősznek, annak, ami van.

— Rengeteg dolog van, nem ismerhetjük valamennyinek a természetét.

— Ez igaz: de a van természetét talán igen.

— Még mindig nem elég; hátha vannak olyanok, akik csak néhány dolog természetére kíváncsiak és nem a van természetére?

— Bizonyára vannak; szemináriumunkon részt venni egyébként nem kötelező dolog. De azért tudni kell, hogy a filozófia is van, mindenki számára, kötelezően és elkerülhetetlenül. A filozófia is egy dolog.

— Ha tudjuk. De ha nem?

— A nap kevésbé van, ha nem ismerjük sugárzásának természetét? Benne vagyunk a világban, de a világ nincs mindig bennünk, ám az mit sem változtat azon a tényen, hogy benne vagyunk.

— Vagyis legalább tudnunk kell arról, ami van.

— Persze; legalább. Ennyi manapság már az illendőséghez tartozik.

— És az illendőségen túl tudsz valami értelmeset mondani nekik?

— Igen, ősz van.

— Mintha már hallottam volna.

— Igazad van, nem tévedsz. A filozófia is van.

— Ha elsajátítom, akkor megismerem természetét...

— Azt már nem állítottam. A filozófia természete az, hogy ha foglalkozunk vele, akkor válaszok helyett kérdéseket kapunk. Tehát nem bemagolható diszciplína; egyszerűen van, de számunkra csak akkor lesz, ha magának a vannak a természetét vizsgáljuk, ha erre vonatkozó kérdéseket teszünk fel.

— A kérdésfeltevés, a világ, a dolgok természetére vonatkozó kérdésfeltevés szükségessége volna az az értelmes dolog, amit mondani tudsz nekik?

— Úgy látszik, csak ennyit...

KÖNYVEK

— Szeretnék értelmes dolgokról beszélni, de gyakran nincs témám, tehát nincs miről.

— Csevegünk, csevegünk...

— Nem erről van szó. Szeretnék fontos dolgokról beszélni, tudom, vannak fontos dolgok, de nehezen fogalmazom meg azt, amit gondolok.

— Bizonyára vannak dolgok, amelyekről könnyen beszélsz.

— Persze!

— Miért nem mutogatsz: ezzel is sok minden kifejezhető, sőt, ha valamire rámutatsz, az egészen jól elmondja magáról mindazt, amit el lehet mondani róla.

— Tudod, hogy nem erről van szó: a dolgokról szeretnék véleményt mondani; értelmezni kívánom őket.

— Ismered a dolgokat?

— Nem ismerem az összes jelenséget, nem ismerhetek minden dolgot.

— Ez így igaz. De azokat a fontos dolgokat, amelyek-

ről beszélni kívánsz, gondolom, ismered. Egyébként hogyan értelmeznél valamit is?

— Azt akarod mondani, hogy értelmesen csak az ismert jelenségről beszélhetek? Rengeteg olyan dolog van, amit nem ismerünk, mégis beszélünk róla.

— Az ilyen beszéd nem filozófia!

— Ezt én is sejtettem; nem árulnád el, mi a különbség a köznapi és a filozófiai beszéd között?

— Nem titok: a köznapi beszéd — ha értelmes — rámutat a jelenségekre, s miután e beszéd feltétele a hit abban, hogy az, amire rámutat, azonos saját magával, a köznapi beszéd nem értelmezi, hanem elfogadja a tárgyakat úgy, ahogy a beszélő ezt éppen látja.

— És a filozófia; talán a filozófia nem olyannak látja a tárgyat, amilyen? Tudtommal Engels jellemzése szerint a materializmus olyannak látja a világot, amilyen, anélkül hogy bármit hozzátenne...

— Nyilván semmit sem kell hozzátenni: a világ van, s csak azt kell tudomásul venni, hogy mi tudjuk ezt róla, míg ő valószínűleg nem tudja. E tudásunk teszi lehetővé, hogy értelmezzük a világot — persze, ha megismertük jelenségeinek ilyen vagy olyan csoportját.

— Vagyis a filozófia racionális tevékenység, amely az objektum—szubjektum viszonyból indul ki és a világot — a vant — értelmezi.

— Erről már többször is beszéltünk. A van értelmezése csak akkor filozófiai beszéd, ha kérdezzük a világot, a dolgokat, ha ki akarjuk deríteni értéküket, ha „értünkvalóvá" változtatjuk azokat a jelenségeket, amelyek amúgy is befolyásolják életünket.

— Szóval értelmesen beszélni annyit jelent, mint jól kérdezni...

— Minden bizonnyal ezt is jelenti; de az ismeretlent jól kérdezni a tudomány feladata. A filozófiai beszéd ezért nem a „milyenre", hanem magára a kérdésre kérdez.

— Tudom, vannak, akik ezt nem értik; én, azt hiszem, megértettem.

— S azt is, hogy a tudás előbb van, mint a kérdés?

— Nyilván; műveltség, olvasás, tanulás. Szóval könyvek és ismét csak könyvek.

Intézményekben éljük le életünket, s úgy tűnik, hogy minden viszonyunk intézményi jellegűvé változik. Vajon a magánélet számára milyen terület marad?

— Szerintem azt kellene meghatározni, hogy mi az a magánélet, s akkor választ kaphatnánk kérdésedre. Persze, ez nem könnyű dolog, mert, amint említetted, a magánélet szférája eléggé szűk a modern társadalomban, ezért nehezen határolható körül.

— A történelmi társadalmakban tágabb szférája volt a magánéletnek?

— Minden bizonnyal. A szakirodalomban rendkívül sok elemzést találhatunk a magánélet és a közösségi szféra, az intézményesült szféra viszonyára vonatkozólag, és ezekből az elemzésekből kiderül, hogy a polgári társadalomban az intézmények egyik fő funkciója az egyén belekényszerítése a magánélet körébe.

— Ezek szerint a magánélet szemben áll a közösségivel, illetve az intézményesült, intézményekben kifejeződő társadalmival?

— Az említett elemzések szerint kialakulhat egy ilyen helyzet. A magánélet, vagyis az élet és a megélhetés egyéni biztosítása és az érzelmi viszonyok feletti döntés szükségképpen hozzákapcsolja az embereket az intézményekben rendeződő közösségi szférához. Amikor a közösségi szférát kisajátítják azok az intézmények, amelyekben a hatalom egy szűk csoport birtokába került, akkor jön létre a paradoxális helyzet: e csoport érdeke az, hogy ne szóljanak bele ügyeibe, és ezért megteremti a magánélet zárt szféráját és abba kényszeríti a különben társadalmi igényű és szükségletű egyént.

— Hogyan képes ezt megvalósítani?

— Amint mondani szokás, manipulációval. S ha ez a kifejezés nem mondana eleget, akkor másképp mondva, azzal, hogy olyan gazdasági és kulturális viszonyokat támogat, fejleszt ki, amelyek elterelik a figyelmet a közösségiről.

— Még mindig homályos.

— Tehát leegyszerűsítve: az anyagi és kulturális (szórakoztató) javak megszerzését presztízskérdéssé téve arra

készteti az embereket, hogy ne törődjenek olyan kérdésekkel, amelyek az emberek egész közösségére tartoznak.

— Értem: mindez a hatalmat birtoklókat szolgálja.

— Nem egészen így van. Az egyén sok mindenben részesül, de óriási áron: le kell mondania a „nagy ügyekbe" való beleszólás jogáról.

— És a magánélet leszűkülést mutató tendenciái?

— Ugyanarról van szó, mint eddig is — nem veszed észre? Azzal, hogy a magánélet szférája látszólag kiterjed, tulajdonképpen, társadalmi szempontból szűkké, tartalmatlanná válik. Ennek brutális formája az, amikor az anyagi lehetőségekkel való manipuláció hiányában a magánélet egyszerűen felszámolódik.

— Most értem, miért mondja Marx, hogy az ember minden lehetőségének kifejlesztése a kommunizmus feladata. Nyilván a magán és a közösségi szféra közötti harmonikus viszony teszi ezt lehetővé. Csakhogy miképp állunk akkor az intézményekkel?

— Ez is sokat vitatott probléma, magam sem tudom véglegesen, bár megnyugtatóan megoldani. Mégis, egy dolog legalább világos: a partikuláris érdekeket kifejező intézményeket felváltják az össztársadalmat kifejezők. Persze, ez sem eredeti megállapítás: Marxnál olvasható.

VIGASZ?

— Bármit teszek, bennem van az ideiglenesség érzése; másképp mondva, a véglegesség értelmetlen voltának érzése.

— Nem értem pontosan, miről beszélsz.

— Egyszerű; arról beszélek, hogy amikor az igazságot keresem, akkor én, a kereső, érzem egyediségem határait, a kezdet és a vég tudásából származó lealacsonyító bizonyosságot. Ez az érzés megalázza az igazságot. Az elmélet „átemel" a mindennapi élet eseményein, de mit sem változtat az ideiglenesség érzésén, legfeljebb — pillanatnyilag — eltereli a figyelmet róla.

— Ha jól veszem ki, akkor talán arról beszélsz, hogy megkíséreljük felépíteni azt, amiről tudjuk, hogy lehetetlen.

— Pontosan erről az elviselhetetlen paradoxonról van szó!

— Miért volna elviselhetetlen?

— Mert egyéni életünk csak akkor lehet értelmes, ha többet hozunk létre, mint amit a mi kis végességünk képvisel.

— Talán a vég bizonyosságával szemben az alkotás bizonyosságát? Az egyéni lét végességével szemben a halhatatlan alkotást?

— Miért ne?

— Nem gondolod, hogy a nagy alkotás kivételes jelenség, tehát keveseknek van csupán esélyük a „halhatatlanságra"? Mi lesz a többiekkel, akiknek ez nem sikerül, mi lesz veled, ha neked sem sikerül?

— Nyilván nyomtalanul tűnünk el akkor...

— Ez megint túlzás. Egy kor építményeiben, teljesítményeiben mindannyian fennmaradunk.

— Nem nagy vigasz: személyiségünkből mit sem őriz meg a kor!

— Túlzás, túlzás... A korszellemből, amelynek mi mindannyian hordozói és kifejezői vagyunk, nagyon sok megmarad a jellegzetes teljesítményekben. Persze, az egyéni szubjektivitásból csak annyi, amennyi kifejezi a korszellemet, tehát az, ami a legkevésbé egyéni.

— Én is ezt mondtam!

— No, nem egészen, de mindegy. Inkább arra adj választ, hogy az alkotó számára vigasz-e az, hogy szubjektivitását átmenti a műalkotásba?

— Persze!

— Mikor „vigasztalja"?

— Hogyhogy?

— Nyilván a halál után semmi sem vigasztal; csak az életben vigasztalhat valami. Tehát számára is közömbös művének utóélete, csak arra az illúzióra van szüksége, hogy lesz ilyen utóélet.

— Ezek szerint az alkotás sem oldja meg az említett paradoxont, és kénytelenek vagyunk az előre látott vég keserűségében leélni életünket.

— Ilyesmit sem állítottam. Egyáltalán nem hiszem

azt, hogy vigaszra volna szükség. A vég bizonyosságával szemben egyetlen érvünk van: a tartalmas élet.

— Mit jelent ez a kifejezés?

— Erről talán legközelebb.

TARTALMAS

— Tehát: értelmesen élni; vajon mit jelent ez a kifejezés?

— Nyilván csak nagyon általános választ adhatok erre a kérdésre, de ennek ellenére is érdemes megvitatni. Valószínűleg azonos ez a két kifejezés: értelmes élet és tartalmas élet, noha úgy tűnik, helyesebb, ha a tartalmas kifejezést használjuk. Tartalmas, abban az értelemben, hogy értelmes cselekvéssel telített.

— Miért volna szinonima a „tartalmas" és az „értelmes"? Vajon nincsenek olyan emberi helyzetek, amikor a cselekvés eleve értelemellenes, tehát le kell mondani róla; az egyén cselekvési lehetőségét végképp megszünteti.

— Érdekes dolgokat mondasz, de ezek határhelyzetek. Az emberek túlnyomó többsége végigéli természetadta életét anélkül, hogy ilyen helyzetekbe kerülne. Sőt: noha különféle típusú viszonyok között cselekszenek, az emberek mégis cselekszenek, vagyis jogos az a követelmény, hogy értelmesen cselekedjenek, ha tartalmasan kívánnak élni.

— Nem kívánok akadékoskodni, hiszen igen szépen szónokolsz, de mégis megjegyezném: az emberek tartalmasan élnek, noha ezt nem kívánják, egyszerűen így élnek. S közben nem csinálnak teóriát életükből.

— Látod — ez az, amit nem hiszek. Az emberek korántsem élnek spontán módon értelmesen avagy tartalmasan, mert ehhez tudatosan kell alakítaniuk cselekvéseiket. Az egyén és a kollektivitás is valamilyen módon előrelátja cselekvéseinek következményeit és ez lehetővé teszi számára a tervezést, tágabb értelemben az élet megtervezését is. Azt mondhatnám, hogy a tartalmas élet a megtervezett élet.

— Nem veszed észre, mennyire viszonylagos terve-

zésről beszélni, amikor a cselekvés körét eleve megszabja a fennálló viszonyok rendszere?

— Ez tény...

— Tény, tehát számolni kell vele, ha a tartalmas életről elmélkedünk.

— Tartalmas élet volna, ha cselekvésünket a felismert és megismert viszonyokhoz igazítva kiküszöbölnénk a kudarc lehetőségét?

— Teljességgel félreértettél. Szó sincs a kockázat kiküszöböléséről. Ha ezt eleve az értelmes élet feltételeként állítanánk, akkor, amint mondani szokták, nem jöhetne létre semmiféle új az emberi közösségben. Inkább azt mondanám, hogy az értelmes cselekvés gyakran azonos lehet a kockázatossal...

— Tartalmas élet egyenlő értelmes és kockázatos cselekvéssel!

— Nem szeretem, mikor ilyen gyorsan eljutsz a konklúziókhoz. A dolgokat még korántsem gondoltuk végig. A kockázat kifejezés például teljesen tartalmatlan, ha nem vitatjuk meg, hogy miért vállalják, meddig értelmes és mikor értelmetlen.

— Nosza, vitassuk.

— Majd legközelebb erre is sor kerülhet. De még azt a problémát sem oldottuk meg, amely állítólag mai vitánk tárgya volt.

— Miért „állítólag"?

— Mert a probléma lényegét csak érintettük: az értelmes vagy tartalmas élet — akárhogy nevezzük — fogalmát nem tudtuk megadni. Persze, az élettel közvetlenül kapcsolatos kérdéseket roppant nehéz kielégítően értelmezni, s ezen csak az segíthet, ha minél több oldalról közeledünk a problémához és a részleges absztrakciók rendszerével kíséreljük meg a fogalmi kép kialakítását.

KOCKÁZAT

— Azt mondtad utóbb, hogy a tartalmas élet egyenlő az értelmes és kockázatos cselekvéssel. Bevallom, ez a meghatározás engem a futuristák programjára emlékeztet.

— Éppen ezért jeleztem: a kockázat kifejezés tartalmatlan, ha nem tisztázzuk, hogy miért vállalják, meddig értelmes és mikor értelmetlen...

— Szerintem ez az egész kockázat-ügy: illúzió. Ha a társadalom objektív viszonyok olyan rendszere, amelyeket intézmények fejeznek ki, akkor az egyéni cselekvésnek csak a szubjektum mindennapi élete szempontjából van jelentősége.

— Jó, hogy nem tetted hozzá: értelmiségi illúzió.

— Hozzáteszem! A szubjektivitás csak akkor törhet ki saját egyéni köréből, csak akkor válhat objektívvé, ha világtörténelmi jelentőségű cselekvésre-alkotásra képes. Ez pedig kevesek kiváltsága, és csak értelmiségiek hihetik, hogy ők pontosan e kevesek közé tartoznak.

— Határozott vagy, mert nem tisztáztad azt a kifejezést, amiből kiindultál. Feltételezted, hogy a társadalom objektív viszonyai, illetve az uralkodó intézmények rendszere mindig egyetlen tendenciát hordoz, illetve fejez ki. Ez nem igaz. Az objektív viszony — alternativikus, ezért az intézményi rendszer bármit is képviseljen, az alternatívák egyike vagy másika mellett dönt, és azután e döntést szükségszerűnek tünteti fel, hogy tömegek cselekvését hatékonyan szervezhesse, ellenőrizhesse.

— Te sem bizonyítottad, hogy kiindulópontod — amely az enyémmel ellentétes — helyes volna. Miféle alternatívákat képviselnek az objektív viszonyok?

— A viszonyok persze adva vannak, de csak az emberi cselekvés révén léteznek. A cselekvésben vagy lényegileg tagadjuk, vagy lényegileg elfogadjuk a kész viszonyokat, tehát maga a cselekvés teszi alternativikussá a viszonyokat.

— És az intézmények?

— Amint ezt tudod, hiszen olvastad Marxot, az uralkodó intézmények a folyamatosságot képviselik, a cselekvő tömegek viszont a radikális újítást. Persze, amikor az uralkodó intézmények rendszere demokratikus, akkor mód van arra is, hogy az újítást maguk az intézmények kezdeményezzék, persze, ez nem radikális újítás.

— Ha mindezt elfogadnám, akkor sem érteném azt

a fogalmat, amely — tudtommal — mai vitánk tárgya. Mi az a bizonyos értelmes kockázat?

— Nyilván nem lehet mindenki alkotó ember, de életvitelében mégis megvalósíthatja a radikális alternatívát. Pusztán arról van szó, hogy a történelemben az életvitel — tanúságtétel a választott alternatíva helyes volta mellett, avagy tanúságtétel annak helytelenségéről. Ez az a tömeges, mindennapi cselekvés, a szubjektumok nagy csoportjának az a magatartása, amely az intézményeket mindenképpen az objektív viszonyokban adott különféle lehetőségek vizsgálatára készteti.

— Tehát: az életvitel a demokratikus tömegcselekvés megnyilvánulása.

— Nem éppen; de az életvitelben megnyilvánuló tömegmagatartás az alternatívák tudatosulásának forrása, s miután a tömeg az azonos magatartást tanúsító szubjektumok summája, a kockázat nem egyéb, mint egyéni döntés a radikálisan új, a változtatás mellett.

— Remélem, tudod, hogy az életvitel fogalmával magyaráztad a kockázatét, tehát most már ezt a fogalmat is tisztázni kell.

— Ám legyen. Legközelebb.

ÉLETVITEL

— Az életvitel — mondottad utóbb — mód arra, hogy az emberek megvalósítsák a kor radikális alternatíváit, illetve a cselekvést szervező intézmények éppen a tömegek életvitele révén érthetik meg, tudatosíthatják választásuk — döntésük — tartalmát.

— Igen, erről van szó. Az intézmények úgy döntöttek és úgy orientálták, szervezték a cselekvést, amint ezt saját döntésük megkövetelte tőlük.

— Kötelező módon végrehajtói saját döntéseiknek?

— Természetesen; az intézmények a modern társadalomban a legjobb hatásfokra törekszenek. A modern társadalom bizonyos értelemben úgy is meghatározható, mint a feudális-patriarkális viszonyoktól mentes társadalom, amely a döntések végrehajtásában a legmagasabb hatásfokot valósítja meg — ez létének alapja és értelme.

— Az életvitel — a tömegek életvitele — nyilván gyengíti vagy erősíti az intézmények hatásfokát, és ezzel igazolja, vagy ellenkezőleg, nem igazolja a döntést.

— Nyilván. A tömegek életvitele az a mód, ahogyan felhasználják egy adott társadalom anyagi és szellemi javait, ahogyan energiáikkal és idejükkel gazdálkodnak az emberek...

— Álljunk meg egy pillanatra! A tömeg, legalábbis ezt tanultam, nem pusztán summája az egyedeknek, hanem az azonos helyzetűek közössége.

— Igazad van: a tömeg valóban közösség, amikor valamilyen közös cselekvésre orientálja az intézmény, viszont a mindennapi életben a tömeg mint a szubjektumok összege nyilvánul meg.

— Ezek szerint mondhatnánk-e, hogy a nem radikális alternatívákra orientált tömeg a mindennapi életben, energiái felhalmozásának módjában, az anyagi és szellemi javak fogyasztásának formáiban valósíthatja meg a radikalitást?

— Már a múltkor is említettem, sőt te is mondtad bevezetésképpen, hogy a radikális alternatívát megvalósítani mindenekelőtt az intézmények döntéseivel kapcsolatos állásfoglalást jelent. Ez az állásfoglalás a magatartásban nyilvánul meg. A helyeslés — igenlés — vagy az elutasítás a mindennapi életvitelben mint az erőfeszítésre való felkészülés vagy mint a lázításban való kiútkeresés van jelen. Ha ezeket a magatartástípusokat tanulmányozza, akkor az intézmény pontos következtetéseket vonhat le saját döntéseire vonatkozólag is.

— Nem hinném, hogy a radikális alternatívák megvalósítása pusztán abban állna, hogy az emberek a mindennapi életben ilyen vagy olyan magatartást tanúsítanak!

— Persze, nem csupán ennyiről van szó. A magatartás többnyire spontán reakció, márpedig a radikalitás tudatosságot feltételez. Ez a probléma: milyen legyen a radikális magatartást megnyilvánító életvitel.

— Te mondod mindezt? Azt hittem, tudod.

— Miért tudnám jobban, mint te?

— Ami azt illeti, én is tudhatnám... de nem vagyok

biztos abban sem, hogy mit fejez ki a radikalitás fogalma.

— Valamikor már beszéltünk e fogalomról, de úgy tűnik, vissza kell térnünk erre a témára, ha ennyire tisztázatlan maradt.

— Nyilván. Tegyük ezt.

NEM METAFORA

— Tehát mi az a bizonyos radikalitás?

— Ismert Marx-szövegre emlékeztetlek: radikálisnak lenni annyi, mint a dolgokat gyökerüknél megragadni...

— ... Ha jól emlékszem, már annak idején megállapítottuk, hogy ez a metafora, további értelmezés nélkül, pusztán képi erejével hat, de elméleti szempontból nem eléggé tartalmas.

— Persze, erről volt szó: de ha most azt vizsgáljuk, hogy Marx miképp volt radikális, ha tehát a metafora előtt működő logikát nézzük, akkor más lesz a helyzet.

— Rendben van. Mondd hát, miképp volt Marx radikális.

— Ismét közismert idézettel válaszolok, a 10. Feuerbach-tézis így szól: „A régi materializmus álláspontja a polgári társadalom; az újnak az álláspontja az emberi társadalom vagy a társadalmi emberiség."

— Nem idéztél pontosan; Marx tudtommal a „társadalmiasult emberiség"-ről beszélt.

— Valóban, Engels javított Marx szövegén, ugyanis ő adta először ki a *Téziseket*, barátja halála után. Én az eredeti szöveget idéztem. Marx az emberi társadalomról beszél, vagyis nem polgári, nem proletár társadalomról, hanem az osztálymentes, tehát csoporturalom nélküli társadalomról.

— És hol van itt a radikalitás?

— A kérdésfeltevésben. Marx csak osztálytársadalmat ismerhetett, és azoknak a forradalmaknak a történetét, amelyek, noha az egész emberiség nevében zajlottak le, mégis csak egy újabb osztályuralmat valósítottak meg. A cél tehát, Marx szerint, az a forradalom, amely az osztályuralom ellen, minden osztályuralom ellen, az emberi

társadalomért folyik. Az „emberi társadalom“ kifejezés nála gyökeresen új tartalmúvá válik: most már nem a beszéd vagy a szerszámkészítés az emberség egyedüli kritériuma, hanem a társadalom emberi volta dönti el, hogy az emberek valóban humanizált lényekként élhetnek-e, vagy sem.

— És a szöveg másik, kétféleképpen szereplő kifejezése?

— Az eddigiekből láthattad: nem az embernek kell társadalmiasulnia, hanem megfordítva, a társadalminak kell humanizálódnia. Nem az embernek kell „felemelkednie“ egy már meglévő magasabb „társadalmi“ szintre, hanem a meglévő társadalmat kell emberivé tenni.

— Úgy vettem észre, hogy a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* fogalomrendszeréhez jutunk. Ott beszél Marx az elidegenedésről...

— Tényleg. Az ember nem azzal lesz emberré, hogy az elidegenedés magasabb szférájába emelkedik, hanem azzal, hogy megszünteti azt.

— Ezek szerint radikálisnak lenni annyi, mint az illúziókkal szemben, a „felemelkedés“ illúziójával szemben a gyökeres változtatás feltételeit, elméleti és gyakorlati feltételeit kutatni, illetve e változtatásokért élni az erre alkalmas történelmi korszakokban.

— Örvendek, hogy te jutottál el a konklúziókig...

— Én viszont annak örvendenék, ha tisztáznád, mit tesz tartalmilag a „társadalmi emberiség“ kifejezés.

— Rendben, vitassuk meg ezt is.

KIFEJEZÉSEK

— A „társadalmi emberiség“ kifejezés tartalmáról volt tehát szó, arról, hogy nem egy már meglevő társadalmisághoz kell „felemelkednünk“, nincs szó „társadalmiasulásról“.

— Úgy gondolom, nem értelmezed világosan a két szöveg eltérését. Az első változat („társadalmi emberiség“) abban tér el a másodiktól, hogy az emberiség mozgását egységes folyamatnak ábrázolja: a személyiség kibontakozása, öntudatos gazdagsága és a társadalmiság

nem választható el egymástól. Tehát nincs arról szó, hogy valamilyen már meglevő szubjektivitást kellene a társadalom keretei közé szorítani...

— Nem látom, miért lett volna rossz az én értelmezésem.

— Hagyd, hogy befejezzem a mondatot. Tehát: a társadalmi emberiség kifejezésben nem csupán arról van szó, hogy nem kell felemelkednünk valamiféle ideális, meglevő, nyilván intézmények által képviselt társadalmihoz, tehát nincs szó társadalmiasulásról, hanem arról, hogy az emberiség és társadalmiság elvileg egyetlen valóság kettős mozzanata. A társadalom nem egyéb, mint az emberek viszonyainak rendszere, az emberiség e viszonyok hordozója.

— És az intézmények; ezek is realitások, tehát ne feledkezz meg róluk...

— Dehogy is feledkezem. Éppen arról van szó, hogy a már kialakult viszonyokat kodifikáló és védelmező intézmények megkísérlik „felemelni", a maguk képére formálni az embereket. Amint Marx erre rámutatott: az intézmények bizonyos érdekeket fejeznek ki, és ha ezeket az érdekeket eszményesítik, majd ennek nevében, saját céljaik megvalósítása érdekében manipulálnak, akkor egy reakciós utópia nevében akadályozzák a „társadalmi emberiség" kialakulását.

— Ezek szerint egyoldalú voltam, amikor csak a meglevő társadalmisághoz való felemelkedés mítoszát bíráltam...

— Nem te bíráltad; Marx bírálta. Már a *Feuerbach-tézisek*ben világosan kimondja: „az emberi lényeg nem valami, az egyes egyénben benne lakozó elvontság", tehát valami elvont társadalmiság sem lehet maga az emberi lényeg. A konkrét egyedek, szubjektumok minden korban konkrét társadalmi viszonyokat hordoznak. És az egyedek úgy társadalmiak, ahogy társadalmi viszonyaikat hordozzák. A probléma mindig az, hogy e viszonyok forradalmasítása nélkül nem válhatnak „társadalmi emberiséggé".

— Válhatnak? Nem értem, milyen alapon várod el, hogy az emberiség ilyenné vagy olyanná legyen, milyen

alapon mondtad valamivel korábban, hogy ki kell alakulnia a „társadalmi emberiségnek"?

— Lehet, hogy félreérthetően fogalmaztam, de korántsem kívántam valamilyen utópiát körvonalazni. Marxot értelmezzük, tehát a marxizmus fogalmi körében mozgunk. Marx a kommunizmusról beszél: ez a kifejezés — érték. Érték, mert lehetővé teszi, hogy az értékek hiányát észrevegyük és értelmezzük ezt a hiányt, hogy az értéknek önminősülőket kritikailag leleplezzük.

— Az értéknek ez a formája nem utópia?

— Is. De ezúttal nem erről volt szó, hanem arról, ahogyan egy ilyen érték birtokában új elemző-kritikai eszközre teszünk szert. Szerintem akarva-akaratlanul értéket kell választanunk, ha társadalmi analízist végzünk, márpedig ma mi sem fontosabb, mint a kritikai analízis.

REJTVÉNY VAGY REJTÉLY?

— Szereted a tudományos-fantasztikus regényt?

— Persze hogy szeretem, de miért kérded?

— Várj, mindjárt megtudod; még vannak kérdéseim. Miért szereted ezt a műfajt... vannak érveid is, vagy csak úgy szereted?

— Érveim? Én is, akárcsak az emberek többsége, igyekszem megérteni, tudatosítani érzelmeimet, szimpátiáimat... Tehát ez esetben: azért szeretem a tudományos-fantasztikus regényt, mert ez valamilyen rejtvényt fogalmaz meg.

— Ami rejtvényszerű, az már eleve kedves neked?

— Nem éppen. Ha néhány ellentmondásmentes axiómából indul ki a tudományos-fantasztikus regény szerzője, és ezekkel fantasztikus, de szigorú logikája következtében mégis elhihető építményt alakít ki, akkor rejtvénye érdekes, vonzó. Vonzalmam kritériuma, amint látod, nem a szerző kiindulópontjainak lehetséges igazsága, hanem építményének ellentmondásmentessége.

— Nagyon szép. Persze vitatkoznék, ha most éppen nem valami másról kívánnék beszélni veled. Inkább újabb kérdés. Hiszel-e a repülő csészealjak létezésében?

— Nem is tudom... azt hiszem, igen. Rengeteg hír terjeng, sokan látták... hajlok arra, hogy reálisnak tartsam ezt az ügyet...

— Miért?

— Hogyhogy miért? Már mondtam: sok terjengő hír, sőt talán, bár ezt biztosan nem tudhatom, szemtanúk is állítják létezésüket.

— Tudod, hogy vannak, vagy hiszed?

— Amíg nem bizonyították be létezésüket, addig inkább hiszem.

— Miért, jó neked ez a hit? Állítólag tudatosítani szoktad érzelmeidet.

— Jó? Nem, erre tényleg nem gondoltam...

— A kiindulópont, az, hogy léteznek ezek a titokzatos tárgyak, hasonlít a tudományos-fantasztikus regények előfeltevéseihez, de semmiféle logikus építmény nem igazolja ezt a fantasztikumot. Márpedig, ha valaminek nincs logikai igazsága, akkor legyen tényszerű igazsága, vagyis igazolni lehessen tudományos megfigyeléssel vagy olyan hipotézissel, amelynek nem mond ellent egyetlen tudományos eredmény sem.

— Tényleg, a rejtvény megfejthető, logikával „kibogozható", ezért szeretem, amint említettem, a tudományos-fantasztikus regényt...

— ...ezek a „tárgyak" viszont rejtélyesek, titokzatosak: létüket nem igazolja sem a megfigyelés, sem valamilyen tudományos hipotézis.

— A végén kideríted, hogy nincs ebben a hitben semmi fantázia!

— Ó, dehogy; fantázia van, csak éppen fantasztikum nincs. Lapos ügy; nem elég érdekes.

— Hó ha, de szigorú vagy! Miért hiszik akkor olyan sokan?

— Mert hit. És olyan jó dolog a realitás vizsgálata helyett hinni valamiben. A probléma tehát nem az, hogy éppen miben hiszel, hanem hogy hiszel.

— Egyre szörnyűbb dolgokat mondasz. Most, amint ismerlek, szociológiai tényként fogod kezelni csekélységemet, és messzemenő következtetéseket vonsz le múltamból, jelenemből és jövőmből.

— Jól ismersz, és te mondád. De úgy tűnik, fogalmad sincs arról, mi a szociológiai tény. Ezt valamikor tisztáznunk kell. Most csak annyit, hogy a szociológia számára nem annyira az emberek hite, érzelmei érdekesek, mint inkább az a társadalmi talaj, amely ezeket létrehozza. Az a társadalmi szükségszerűség, amely, amint Marx kifejtette, spontánul és nap mint nap létrehozza és alakítja a társadalom tudatát, benne a társadalmi pszichikumot is.

ÉRZELMEK NYELVE

— Légy szíves, közöld végre, hogy mi az a szociológiai tény. Állandóan szociologizálsz, tehát illene ezt is tisztázni. Különben sem ízléses dolog olyasmire hivatkozni, amit nem ismerünk, csak ismerhetnénk. Ilyenkor többnyire még kérdezni is szégyellünk: tudatlanságunk lelkiismeret-furdalást okoz, mintha saját hibánkból elszalasztottunk volna valamit, noha kötelességünk lett volna megtanulni.

— Alaposan lekaptál, bár azt hiszem, oktalanul. A szociológiai tény fogalmát tisztázni nem annyira bonyolult, és miért ne feltételezhettem volna, hogy olvasmányaid, vitáid erre elegendőek voltak. Sőt: manapság rengeteget beszélnek szociológiáról, és az ember már észre sem veszi, hogy nem tisztázta, mit is ért e fogalmon.

— Nincs igazad. Véleményem szerint a gyakori használatból származó megszokás nem akadálya a fogalmak tisztázásának. Csak jó lehet, ha a különböző diszciplínák nyelve a köznyelvhez közeledik és egyes fogalmakat a mindennapi életben is használnak az emberek.

— Gondolom, nem arról vitatkozunk, hogy mi jó, és mi nem az. Rengeteget lehetne akkor beszélni a hasznosról és haszontalanról — a haszon nélküliről —, arról, hogy mi marad a normális fogalmi környezetükből a köznyelv szavai közé átplántált fogalmakból, és így tovább!

— Én viszont nem kívánok másról beszélni, mint amiről beszélek. Tehát ismétlem: a gyakran használt fogal-

mak lehetnek elkoptatott fogalmak, avagy üres szavak, ám nem szükségképpen azok, ezért mi sem akadályozza tisztázásukat.

— Azt hiszem, nem veszel észre egy elvi ellentmondást: a köznapi beszédben eleve olyan szavakat használunk, amelyeket feltételezhetően mindenki egyformán ért, vagyis a mindennapi életben csak a nyelvi-grammatikai szabályok betartása érdekes, és semmiképp a szavakban kifejezett fogalmak tartalma...

— ... tehát a köznyelv elvileg alkalmatlan a fogalmak tisztázására?

— Nem a fogalmak tisztázására alkalmatlan — persze erről is lehetne beszélni —, hanem elvileg kizárja a tisztázás problémáját. A köznyelvnek nincs szüksége erre, nem is tesz ilyesmit. Amint felmerül a probléma, a köznyelvből azonnal átlépünk egyik vagy másik diszciplína nyelvébe.

— Akkor én a köznapi nyelven szégyelltem magam olyasmiért, ami nem is tartozik erre a nyelvre, pedig egyszerűen nem kellett volna kérdeznem, hogy mit értünk a szociológiai tény fogalmán.

— Minden bizonnyal így van. A vallomások nyelve, a szégyen, a tudatlanság miatt érzett homályos lelkiismeret-furdalás nyelve ez. Többek közt. De amint átváltunk, fogalom és a szó viszonyát tisztázni kell, ott a logikai feladat megoldása kerül előtérbe, és nem perdöntő többé a megszokás, a gyakori használat, sőt az érzelem sem.

— Mondjam akkor másképp: a szociológiai tény fogalmát kellene tisztáznunk, egyébként mindaz, amit a szociológiáról mondunk, homályos marad.

— Így már rendben. A legérdekesebb az, hogy még egy szót sem szóltunk arról, ami témánk volt. De ez nem baj. A kérdés feltevésének módja gyakran izgalmasabb, mint maga a válasz. Egyébként jómagam nem lévén szakszociológus, eléggé kockázatos dologra vállalkozom, ha válaszolni akarok. De veled együtt, közösen és szociológiában gondolkozva megkísérelhetem.

SZOCIOLÓGIA

I

— Tehát arról beszélünk, amiben megegyeztünk.

— A szociológiai tény problémája izgatott, bár még most sem tudom, miért.

— Roppant egyszerű: azt is tudom, mi az, hogy tény, azt is, mi a szociológia, csak éppen e két fogalom összekapcsolódását nem értem.

— Ha érted, nem világosítanál fel, mi az a tény?

— Az, ami van.

— És mi az, ami van?

— Minden...

— Lárifári! Az is tény, ami van, de amit nem ismersz?

— Azt hiszem, az nem tény. Persze, itt nem énrólam, az én tudásomról van szó; ha az emberek nem ismerik azt, ami van, akkor számukra az nem lehet tény.

— Ezek szerint a tény a megismerés eszköze. Vagyis valami, ami birtokunkban, a megismerés birtokában van.

— Igen, ismeret.

— Most már az, ami van, vagy ismeret?

— Kérlek, ne hozz zavarba. Az ismeret nem azt tartalmazza, ami van?

— De igen, csak ismeretként tartalmazza.

— És ez valami más?

— Persze. Ismersz valamit, ami van, de csak úgy ismerheted, ahogy ismerni egyáltalán tudsz.

— A tény ezek szerint a „van" és a megismerés egysége. Sőt, a szociológiai tény a társadalomban létező dolgok és a társadalmi megismerés egysége.

— Kiváló! Csakhogy a társadalomban rengeteg tény van... roppant nehéz lenne eldönteni például, hogy a macskád iránt érzett szereteted — ez tény — és a hatalmi struktúrához való viszonyod — ez sem egyéb — egyenlő súlyú és jelentőségű, vagy pontosabban azonos jelentésű-e...

— Tegyem hozzá, hogy a reprezentatív dolgok és a megismerés egysége?

— Nem tudom, mi az a reprezentatív dolog — gon-

dolj csak az előbbi példára. Nehéz eldönteni, melyik viszony a jellegzetes; a szemponttól függ.

— Igaz. Reprezentatívnak egy-egy társadalmi csoport viszonyainak és magatartástípusainak megnyilvánulásait tekintem.

— A statisztikailag is mérhető megnyilvánulásokat?

— Legyen. Eddig eljutottunk volna, csak éppen össze kellene mindezt egyeztetni a társadalmi megismerés fogalmával.

— Látom, most végre problémaérzékeny vagy. Valóban, elég nehéz ügy ez, hiszen a megismerés mindig szubjektív, és már az is viszonylag jó dolog, ha nem egyéni, hanem csoportszubjektivitás befolyásolja a megismerést.

— Ha a tény nem egyéb, mint a dolog plusz megismerés, és a megismerő ember — tény, akkor őt is egyfajta kettősség kifejezésének kell tartanunk.

— Hova akarsz kilyukadni?

— Oda, hogy a társadalmi megismerésben tisztáznom kell a megismerő szubjektivitás és a statisztikailag mérhető viselkedés kapcsolatát. Amikor vizsgálom, kettős viszonyt fejez ki (viszonyát a világhoz és magához), ha viszont emezt vizsgálom, akkor ismét megoldhatatlan kettősséghez jutok...

— No lám, mennyire szkeptikus lettél hirtelen. Erre nincs ok, hiszen vannak kitűnő és elég pontos szociológiai kutatások. Legközelebb majd bemutatok egy ilyet, hogy kétségeidet némileg eloszlassam.

SZOCIOLÓGIA

II

— Ígérted, hogy eloszlatod a szociológiával kapcsolatos kételyeimet. Türelmesen, sőt érdeklődéssel várom, sikerül-e olyan munkát bemutatnod, amely meggyőz igazadról. Ebből is láthatod: kételyeim oka inkább a tudatlanság, mintsem az előítélet.

— Ígértem, ígértem, de mégis rád bízom, hogy el-

döntsd: konkrét kutatásról akarsz hallani, vagy elméletiről?

— Mindegy, amíg azt sem tudom, mi az egyik és mi a másik.

— A konkrét kutatás egy meghatározott társadalmi csoport vagy egy csoportok közötti „minta" magatartásának vizsgálata.

— Mitől volna konkrét az ilyen kutatás? A magatartás csak úgy roppant elvont dolognak tűnik számomra.

— Ez igaz. A konkrét szociológia nyilván nem az általában vett magatartást vizsgálja, hanem a valamilyen konkrét tárgyra irányuló magatartást.

— Ha jól értem, akkor arról a magatartásról van szó, amit egy meghatározott tárgy (tény) kivált. De miért beszélsz akkor a tárgyra irányuló magatartásról?

— Fogas kérdés, de feltehetted volna — más formában persze — már akkor, amikor társadalmi csoportról beszéltem. A konkrét kutatásban ugyanis felvettem kiindulópontként a társadalmi csoport fogalmát, és az azonos társadalmi státusú — vagy általánosabban fogalmazva, az azonos státusú — emberek körülírható halmazát, és ezzel a magatartást bizonyos értelemben eleve determináltnak, vagyis valamire irányulónak minősítettem.

— Szerintem ez ellentmondás! Te a magatartást tartod vizsgálandónak, s közben te ezt a magatartást eleve ismertnek tudod... Nem látom be, hogyan tudsz meggyőzni az ilyen kutatások értelmes voltáról.

— Csak semmi előítélet. Az, hogy én a magatartást eleve determináltnak minősítem, még nem jelent egyebet, mint technikai hipotézist. Én ugyanis mit sem tudok e determináltság mibenlétéről, pusztán annyit, hogy van; éppen a különböző tárgyakra irányuló magatartásból fogok majd következtetni rá. A magatartásnak ez a centruma csak mozgásban ragadható meg, abban, ahogyan a csoport tagjai döntenek, ahogyan a lehetséges magatartás-alternatívák közül választanak.

— Kezdem érteni. A konkrét szociológia ezek szerint két dolgot kutat; egyrészt azt a konkrét, adott tárgyra irányuló magatartást, amit tulajdonképpen azért vált ki éppen így a tárgy, mert a magatartást a csoporthelyzet

determinálja; másrészt magát a determináló centrumot, amely azzal teszi a csoportot éppen ilyen csoporttá, hogy az alternatívák közötti választást a csoport tagjainak azonos státusa által meghatározza.

— Hurrá; nagyon jó... már szinte annyira elvontan fogalmazol, mint én. Ha eddig a közvélemény téged kedvelt, mert keveset mondtál és inkább kérdeztél, most kiderül rólad, hogy nem vagy jobb a Deákné vásznánál...

— Ne örvendezz — kérdezek. Mondd, mi az a bizonyos elméleti kutatás? Erről eddig nem szóltál, tehát még mindig nem tudom, melyiket szeressem.

— Könnyű dolgom van. Ha a konkrét kutatás előfeltevéseit, a magatartás feltételezett centrumát logikai-fogalmi modellben fogalmazom meg, akkor az elméletben ügyködöm.

— Most sem tudok dönteni, tehát azt javasolnám, ismertess meg egy színvonalas elméleti szociológiai munkával és egy konkrét szociológiai kutatással is.

ÚJÉVI INTERMEZZO

— Tehát végre megismertetsz néhány szociológiai munkával...

— Nem néhányról, csupán kettőről van szó!

— A kettő nem néhány?

— Nem. A kettő az vagy kettő, vagy több.

— A több nem néhány?

— Néha. Ha a kettőnél több, akkor néhány, ha az egynél, akkor nem az.

— Akkor a több vagy több, csak úgy, vagy pedig valaminél több, és ilyenkor két dolog, az is, aminél több, és több is.

— Így van...

— ...akkor kérlek ismertess meg két, azaz kettő szociológiai munkával.

— Miért azaz?

— Mert éppen kettőről van szó.

— A kettőről? Akkor nem lehet szó két szociológiai munkáról, hanem mindenről, ami épp kettő, vagyis

semmiről — mert a minden és a semmi egy és ugyanaz — tehát csak a kettőről, semmi egyébről.

— „Az“ kettőt nem mondhatok, mert ez értelmetlen volna.

— Azért használod az „azaz“-t?

— Ígérem, többé nem használom azt a fatális azaz-t, csak kezdd!

— Tehát két szociológiai munkáról kell beszámolnom!

— Erről van szó!

— De én csak egyről tudok beszélni, azután a másikról; csak amikor a másodikról is beszámoltam, akkor mondhatom, hogy kettőről beszéltem.

— A jelenben tényleg nem beszélhetsz kettőről, csak egyről, de miért ne mondhatnám, hogy kettőről beszélj?

— Mondhatni mondhatod, óhajthatod, de nem parancsolhatod: a jövőben nem parancsolhatsz, csak a jelenben.

— Azt óhajtom, kívánom tehát, hogy beszélj két munkáról!

— Akkor négy dolgot kívánsz: azt, hogy beszéljek egy munkáról, továbbá, hogy legyen jövő „csak úgy, általában“, mert ha nincs, akkor egyáltalán senki sem beszélhet, még továbbá azt is, hogy legyek akkor én is, aki beszélek, meg te is, aki kíváncsi vagy és hallgatod.

— Rettenetes; mindezt kívánom, ha enélkül nem mondhatom.

— Mondhatod! Csak ebben a kijelentésben mindez jelen van. Az óhaj is jelen van, sőt még valami.

— Többszörös óhaj, és még valami... még valami?

— Persze. Ha nem hinnéd, hogy lehetséges, akkor nem óhajtanád!

— Csak azt kívánhatom, amit lehetségesnek hiszek?

— Ezt nem mondtam. De amit lehetségesnek hiszel, azt feltétlenül.

— Tehát hit is van kívánságomban; legyen. Kérlek, kezdjed el.

— Fogalmazásod nekem is tetszeni kezd. Azt kívánod, hogy beszámoljak két munkáról és első beszámolómat megkezdjem.

— Valóban így van, tisztáztuk, remélem, immár minden rendben van.

— Eddig is rendben volt, csak éppen boldog új évet akartam kívánni neked.

— És ezért volt szükség ennyi bonyodalomra?

— Nem ezért. Enélkül is kívánhattam volna, de szeretem, ha e kívánságok tartalmát is megérted.

— És ha az ilyen kívánságok nem őszinték? Ha semmiféle lehetséges jövőt nem kíván valaki, hanem csak úgy mondja?

— Jaj, kérlek, ne térjünk el ismét a tárgytól. Kezdjük már el.

SZOCIOLÓGIA

III

Ismertetés

— Melyikkel kezdjem? Döntsd el, hogy elméleti vagy konkrét szociológiai munka ismertetését óhajtod-e?

— Legyen elméleti munka; gondolom, ez majd érthetőbbé teszi a másikat is.

— Márkus György *Marxizmus és antropológia* című munkájában olyan elméleti problémákkal foglalkozik, amelyek lehetővé teszik a szociológiai tények értelmezését...

— ... akkor nyilván valamilyen hipotézist dolgoz ki...

— Valóban: hipotézist Marx hipotéziséről, vagy másképp: metahipotézist arról, hogy Marx milyen logika szerint alakította ki hipotézisét az emberről, erről a társadalmi lényről, avagy esetünkben: erről a szociológiai tényről.

— Az ember mint szociológiai tény?

— Persze! De azért nem kell megijedni a kifejezéstől. Pusztán arról van szó, hogy az úgynevezett emberi lényeg kutatása nem egyéb, mint az ember állandó és történelmileg változó tulajdonságai között minden korban sajátosan alakuló viszonyok kutatása.

— Elég elvont megállapítás, de úgy tűnik, hogy az emberi lényegre vonatkozó kutatások, amennyiben szociológiai kutatások, nem nélkülözhetnek valamilyen elméleti előfeltevést, amely betájolja őket, vagyis alkalmassá teszi a tényeket az egységes értelmezésre.

— Igazad van. Márkus György kimutatja, hogy a munka, társadalmiság és tudatosság az elidegenedés viszonyai között nem fejezi ki az „emberi lényeget". Szerzőnk így írja le az említett hipotézist: „Véleményünk szerint »emberi lényegen« Marx mindenekelőtt az emberiség valóságos történetének azokat a jellemzőit értette, amelyek lehetővé teszik, hogy a történelmet meghatározott iránynyal, fejlődéstendenciával rendelkező, egységes folyamatként fogjuk fel. Az ember univerzalitása és ... szabadsága az emberiség történeti fejlődésfolyamatának általános irányát jelöli, míg az embernek társadalmi, tudatos és szabad munkatevékenységet végző lényként való jellemzése a társadalmi összfejlődésfolyamat azon szükségszerű jellemzőire, azon dimenzióira utal, amelyek alapján a fenti történelmi tendencia kibontakozik, és amelynek szféráiban egyben megnyilvánul."

— Ezek szerint Marx hipotézise az, hogy a társadalmi folyamat fejlődésfolyamat, mert a társadalmi mozgás olyan belső tendenciával rendelkezik, mint amilyen az ember univerzalitása és szabadsága.

— A konkrét szociológiai tényeket Marx szerint valóban e hipotézis birtokában értelmezhetjük. Persze, Márkus György e hipotézis jogosultságával kapcsolatban az elméleti előfeltevés logikáját vizsgálja.

— A hipotézis igazságát kívánja megállapítani?

— Dehogy! A hipotézis igazságával kapcsolatban nem lehet értelmes állítást megfogalmazni. A hipotézis vagy alkalmas, vagy nem jó; vagy képesek vagyunk értelmezni vele a tényeket, vagy nem. Marx hipotézise kitűnően alkalmas arra, hogy a tények fetisizálása helyett magyarázza azokat. Az empirikusan megragadhatót ugyanis mint hiányost, mint a fejlődéstendenciák lehetséges teljes kifejlődéséhez képest kezdetlegest értelmezze.

— Ha jól értem, arról van szó, hogy a tény értelmezést követel, a társadalmi tényt viszont csak a társadalmi folyamat egészéből lehet értelmezni. Ám a társadalmi folyamat egészét nem ismerjük, mert ez nem lezárt valami, hanem mozgás, amelynek mi csak egyik szakaszában élünk. Ezért a folyamat tendenciáiról beszélni — hipotézis. Viszont ebben a perspektívában, a feltételezett folya-

mat egésze szempontjából kiderült a „van"-ban meglevő hiány, a megvalósultság ideiglenessége.

— Azt hiszem, jól érted. Még sok mindent elmondhatnánk a hipotézisben rejlő értelmezési lehetőségekről s arról, ahogyan Márkus e hipotézis logikáját fejtegeti, tehát tegyük ezt a legközelebb.

SZOCIOLÓGIA

IV

Ismertetés

— Marx hipotézisével, mint mondottad, értelmezni lehet a társadalmi tényeket, sőt a hipotézisnek egyéb sajátosságai is vannak...

— Arra akartam felhívni a figyelmedet, ami az ilyen egészre vonatkozó hipotézisek elkerülhetetlen következménye. Ha a feltételezett teljes folyamat szempontjából vizsgáljuk a tényeket, akkor az, ami van, csak annyiban van, amennyiben az egészhez képest valamilyen hiányost képvisel. Tehát létezéséből, amit a hipotézis birtokában pontosan leírnak, csak az lehet az értelmezés kiindulópontja, ami a tényben nincs benne, de amit elvárunk hogy megvalósuljon.

— Miért nem abból indulunk ki, ami már megvalósult, összevetve azzal, amihez képest pozitív? Nem volna ésszerűbb, ha ezt a pozitivitást emelnénk ki?

— Nem megy... ugyanis akkor minden tény fétisszerűen áll előttünk; megváltoztatása szentségtörés és ésszerűtlen dolog, hiszen valamilyen pozitivitást semmisítenénk meg. Az ideológiatörténet tanúbizonysága az, hogy az uralkodó kaszt mindig a pozitivitást hangsúlyozta, míg a radikális gondolkodás legbiztosabb támasza az a feltételezett egész volt, amely a tények reális léte szempontjából azonos a semmivel.

— Ezek szerint az elméleti szociológia „negatív" tudomány!

— Nem tudom. De nem szeretném, ha félreértenél. Nyilván a hiányosnak is lehet pozitív mozzanata, az ugyanis, hogy van, létezik. A folyamat feltételezett egésze szempontjából az adott tény az összfolyamat meghatá-

rozott történelmi szakaszának megvalósításaképpen is értékelhető...

— ...és akkor?

— Akkor a marxi hipotézis elveszti legfontosabb gyakorlati követelményét, ami a hiány felismeréséből származik; a gyakorlati tevékenységre való mozgósító erőt. Ez a hipotézis ugyanis nem valamiféle elméleti célokat szolgáló feltevés, hanem eszköz a lét — az adott viszonyok összessége — megváltoztatásáért folyó harcban.

— Mégis, milyen elméleti-logikai feltételek teszik lehetővé a hipotézis kidolgozását?

— Tehát térjünk vissza Márkus György munkájának metahipotézis-elméletéhez... Rendben. A társadalmi folyamat egésze szempontjából a meg-nem-valósult, az tulajdonképpen még-meg-nem-valósult. Vagyis jövő. De a jövőről nem lehet logikailag indokolt módon beszélni, ahogy Márkus mondja: „A jövő nincs készen adva valamiféle társadalmi determináció vagy teleológia (célszerűség) eredményeként, nemcsak hogy nem jön létre, de fogalmilag sem ragadható meg másképpen, mint a forradalmi gyakorlat objektumaként."

— Ez nagyon érdekes, de ha nincs olyan erő, amely a forradalmi gyakorlat objektumává tegye?

— Akkor nyilván nem ragadható meg fogalmilag, akkor csak jövőhívás, várás vagy az uralkodó kaszt részéről a jelentől eltávolító prófécia. De ismét idézném szerzőnket: „Ha különböző konkrét körülmények következtében nincs olyan szubjektív erő, amely a »megoldás« forradalmi-gyakorlati feladatát következetesen meg tudná valósítani, a válság átmehet egy történelmileg is huzamos depresszióba, amely csak állandóan újratermeli az ellentmondásokat, vagy elvezethet az adott társadalmi alakzat, civilizáció történelmi visszaesést jelentő elpusztulásához is, s mindez, természetszerűleg, magával vonja magának a hosszabb távú történelmi perspektívának többé vagy kevésbé jelentős módosulását."

— Kezdem kapiskálni az elméleti szociológia jelentőségét a konkrét kutatás számára. Persze, most annál kíváncsibbá tettél, milyen is a konkrét kutatás.

— Valóban, szükség van arra is, tehát legközelebb ilyen jellegű munkát mutatok be.

V

Ígéret

— Utóbb egy tisztán elméleti munkát ismertettél, és megígérted, hogy valamilyen konkrét szociológiai kutatást is bemutatsz.

— Könnyelmű ígéret...

— Nincs ilyen munka a kezed ügyében?

— Nem erről van szó, sőt még arról sem, hogy tulajdonképpen nem értek a szociológiához, hiszen csak az eredményekről tudok, de nincs kutatói tapasztalatom. Azért voltam könnyelmű, mert az elmélet és az empíria közötti átmenet nehézségeivel nem számoltam.

— Ne haragudj, de nem értem. Gyakran olvastam az elmélet és gyakorlat viszonyáról, és úgy gondolom, ez sem más.

— Pedig az. Ugyanis más. Más, mint a séma, amely egyébként azt is meghamisítja, amire vonatkozik. Arról van szó, hogy az elmélet és az empirikus kutatás „között" ott van a módszer.

— Miért okozna gondot a kutatási technika?

— Nem figyelted mondókámat. Módszerről beszéltem, és nem technikáról. A kutatási technika egyszerűen néhány eljárás, az eljárásnak pedig önmagában semmilyen jelentősége nincs, hiszen a már feltett elvi kérdések lebontásából származik.

— Ebből arra következtetek, hogy a módszer a kérdések feltevésének módjára vonatkozik.

— Tényleg így van. A módszer a kérdés feltevésének elmélete és a válaszok kutatásának technikája.

— Rendben, rendben, de itt az ideje, hogy teljesítsd ígéretedet.

— Melyiket?

— Ez aztán furcsa kérdés: ezzel kezdtük, máris elfelejtetted?

— Nem felejtettem el, de rájöttem, hogy könnyelmű ígéret volt, s inkább egy módszertani munkát mutatnék be.

— Ismét valamilyen absztrakt gondolatfuttatás!

— Dehogy; szociológiáról van szó, társadalomkutatásról, itt a módszertan a valóban konkrét, amelyhez képest az empirikus kutatás inkább absztrakt eredményekhez vezet.

— Paradoxonokban beszélsz? Engem meghökkenteni igazán nem nehéz.

— Nem is akarlak meghökkenteni. A módszertant azért neveztem konkrétnak az empíria tényeihez képest, mert a végtelen számú tény „néma", ha elmulasztjuk a módszerből származó kérdések segítségével értelmezni az úgynevezett konkrétumot, a tényt.

— És honnan „akasztjuk le" a módszert, mármint a helyes módszert?

— Nem mi akasztjuk le, hanem a kutatók dolgozzák ki. Előbb vannak az elméletek, amelyek így vagy úgy magyarázzák a világot, utána következik az elszórt és ellentmondó tények tudomásulvétele. Ilyen helyzetben alakul ki a valóság (esetünkben a társadalmi valóság) módszeres „faggatásának" igénye. A kutatók erőfeszítése arra összpontosul, hogy a társadalom egészének elvont képe helyett az egész és a részek viszonyából kiindulva a részek funkciójára vonatkozó kérdéseket fogalmazzanak meg. E kérdések kutatása az empirikus szociológia: a funkciók reális szerepét a tények mutatják.

— Ezek szerint tényleg az volna a legjobb, ha módszertani munkát mutatnál be, s csak azután ismertetnél valamilyen empirikus kutatást. Csak nehogy közben még a technikáról is értekezni kezdj.

— Ne félj. Legközelebb fontos módszertani munkát veszek elő, és szó sem lesz a kutatási technikáról.

SZOCIOLÓGIA

VI

Tömegkultúra

— Módszertani szempontból fontos könyvről akartál beszámolni; halljuk.

— Nagyon hivatalos vagy, de menet közben talán felmelegszel. Egyébként Antonia Klaskowska *Tömegkultúra*

című munkájáról volna szó. Klaskowska tisztázza azokat a fogalmakat, amelyek nélkül semmiféle konkrét kutatás sem mutathat fel az általános statisztikákon kívül eső eredményeket.

— Ne is folytasd: ismert dolog. Mármint a téma. Kétféle kultúra van, úgynevezett magaskultúra, továbbá a tömegkultúra, és a feladat az, hogy a tömegkultúrát a magaskultúra színvonalára emeljük...

— Nagyszerű! Nyilván azt is tudod, mit nevezünk kultúrának.

— Képzeld — igen. Egyébként ismereteimet ezzel kapcsolatban a legújabb hazai kiadvány is megerősíti — a *Mic dicționar filozofic*ról van szó —, tehát abból idézem: „A kultúra az emberi munkában létrehozott anyagi és szellemi termékek összessége..."

— És ebben a meghatározásban felfedezed a tömegkultúra specifikumát is?

— Persze. „A tömegkultúra ama ismeretek és értékek összessége, amelyekkel így vagy úgy kapcsolatba kerülnek a tömegek" — idézem ugyanonnan.

— Ha kutatnod kellene a tömegkultúra jelenségét, akkor azt vizsgálnád, hogy egy-egy reprezentatív csoport mit tud a különféle dolgokról, illetve értékekről?

— Nyilván.

— Sőt, kiválasztanál valamilyen reprezentatívnak tekinthető ismeretadagot és értéket, és azt kutatnád, hogy ezzel „kapcsolatba" került-e a vizsgált csoport...

— Igen, így járnék el.

— Ezek szerint főleg arra kapnál valamilyen statisztikai jellegű választ, amit eleve tudtál, holott te a tömegkultúrát akartad vizsgálni.

— Mondasz valamit. Tudsz jobbat?

— Én nem, de tud Klaskowska. Olyan meghatározást ad, amely nem csupán a már ismert jelenség lemérését teszi lehetővé, hanem a jelenség általános fogalmának minőségi jegyeire hívja fel a figyelmet, illetve ezek kutatását segíti. A fogalom így módszerként használható.

— Légy szíves, idézd végre...

— Legyen. „A tömegkultúra fogalma a kisszámú forrásból a fogyasztók nagy tömegei felé egyszerre áramló, azonos vagy hasonló tartalmak közlésének jelenségeit, va-

lamint a nagy tömegek szórakozási és játéktevékenységének egységes formáit fogja át."

— Ez a meghatározás tényleg más; de melyek azok a minőségi kritériumok, amelyekről az előbb beszéltél?

— A mennyiség és a szabványosítás...

— E kritériumok kutatása kielégítően megvilágítja a tömegkultúra helyzetét, illetve tartalmát? Gondolom, a kultúra terjesztésével foglalkozó intézmények szerepétől sem lehet eltekinteni.

— Igazad van. Klaskowska is megjegyzi, hogy „bizonyos fokig... ez a kultúra mindenütt intézmények segítségével előállított és specializálódott elosztási rendszer útján terjesztett áruvá válik".

— Máris újabb probléma; vajon meg kell vizsgálni azt a társadalmi közeget, amelyben ez az áru mint áru létrejön?

— Azt hiszem, egyenesben vagyunk. A tömegkultúrának olyan fogalmát kaptuk, amely „működik", vagyis a kutatások egész rendszerét hozza létre anélkül, hogy olyan választ kapnánk, amit eleve ismerünk. Ebben az értelemben mondtam, hogy a megfelelő teória — módszer. Legközelebb egy konkrét kutatás kapcsán megnézhetjük működés közben is. Ha egyáltalán érdekel...

TÚLÁLTALÁNOSÍTÁS

— Módszertanilag kitűnően megalapozott szociológiai kutatás ismertetését ígérted. Gondolom, elég lehetőséged volt választani.

— Nem is olyan könnyű a választás, mint ahogy elképzeled. Tényleg rengeteg konkrét kutatásról számolnak be manapság, és nem csupán a szaklapokban, hanem az általánosabb profilú folyóiratokban, sőt irodalmi lapokban is. Túlteng, saját magán is túlömlik a szociológia, de vagy kevés az általánosítás, vagy több, mint kellene.

— Hibák ide, hibák oda, kezdd!

— Lám, már beszélni sem hagysz. Követelőzöl. Losonczi Ágnes *A zene életének szociológiája* című munkáját azért tartom jelentősnek, mert a zene életének rend-

kívül sokoldalú bemutatásával-kutatásával lehetővé teszi az általánosítást, de megóv a túláltalánosítástól...

— ... nem értem ezt a túláltalánosítást.

— Egyszerűen azt a helytelen eljárást akarom e kifejezéssel jelölni, amely a kutatás konklúzióit addig szélesíti, a tényanyag terjedelmét és minőségét annyira meghaladja a verbális kifejezésben, hogy a következtetések egybeesnek a már ismert ideológiai jellegű premisszákkal.

— Jól megmagyaráztad! Most már végleg nem értem; mi az, hogy a következtetés egybeesik az ideológiai premisszákkal?

— Én, naiv, azt hittem, emlékszel eddigi beszélgetéseinkre.

— Egyikére-másikára.

— De sohasem éppen arra. Mindegy. Tehát arról van szó, hogy az ideológia azt fogalmazza meg, aminek lennie kell ahhoz, hogy a társadalom „megvalósítsa igazi céljait". Az ideológia a jövő irányába tájolja be az embereket, és ennek nevében mozgósít. A szociológia viszont a meglévőt kutatja.

— A szociológia ezek szerint passzív az ideológiához képest.

— Nem hiszem; a szociológia az ideológia számára azokat a tényeket szállítja, amelyek lehetővé teszik a korrekciókat, a lehorgonyzást a prognózisokban, az érzelmi óhajtom-vágyom szintjéről való felemelkedést. A szociológia, ha valóban azokat a tényeket általánosítja, amelyek a helyes módszer felhasználásával jutottak birtokába, akkor a valóság leleplezésének tudománya, s mint ilyen, az ideológiát közvetlenül befolyásolhatja.

— És az a bizonyos túláltalánosítás?

— Még mindig nem érted? Korrekcióra törekszik minden racionális ideológia, tehát szüksége van a tényeket közvetlenül fedő általánosításokra. Ha viszont a túlságosan általános konklúziók egybeesnek azzal, amit már tud, akkor csak apológiát talál.

— És a helyes ideológia körül miért ne alakulhatna ki az apologetikus társadalomtudományok rendszere?

— Mert az ideológia jellemzője a hatékonyság, márpedig az apológia lerontja az ideológia hatásfokát; az apo-

lógia elfedi a tényeket, tehát megakadályozza az ideológia korrekcióját.

— A túláltalánosítás ezek szerint nem csupán módszertanilag helytelen, de hatáscsökkentő funkciója miatt gyakorlatilag is.

— Minden bizonnyal. Persze, ne feledkezzünk meg arról sem, hogy a túláltalánosítás maga is ideologikus: bizonyos elvárások eredménye. A szociológia egyik alapvető feladata, hogy az elvárások rendszerét is kutassa: a marxizmus mint ideológia éppen ezt kívánja a szociológiától, hiszen saját hatékonyságának feltétele a tényismeret.

— Na tessék: addig követelőztem, amíg semmi sem lett az ismertetésből. Mondjam, hogy a legközelebb?

A ZENE ÉLETE

— Losonczi Ágnes könyvének alcíme eléggé kifejezi a kutatás tárgyát: *Kinek, mikor, milyen zene kell?* A zene életének vizsgálatát a zene helyének általános megjelölésével kezdi. „A zene azok közé a társadalmi jelenségek közé tartozik, amelyek kapcsolatot teremtenek ember és ember között, sajátos befolyást gyakorolnak ránk, részt vesznek életünkben, következésképpen a zene az emberi viszonylatok tükre; tehát társadalmi kérdés, amelynek sokoldalú, sokszálú kapcsolatban kell állnia a társadalom egészének, mozgásának és alakulásának problémáival."

— Ezek szerint a zene élete — társadalmi élet.

— Igen, ezt állítja és bizonyítja a kutató.

— Előre tudja azt, amit kutatni kíván?

— Szó sincs róla; elméletileg társadalmi jelenségnek tekinti, majd azt vizsgálja konkrét felmérésekkel, hogy miképpen él a zene a társadalomban. A hogyanra kapott válaszok a kutatás összegezésekor igazolják hipotézisét.

— Ha a zenét társadalmi jelenségnek tekinti, akkor a zenei szükségletek elemzésével kell kezdenie. Van-e egyáltalán ilyen szükséglet?

— Losonczi valóban azt állítja, hogy a művészeti szükséglet a társadalomban elemi szükségletté válik, és

éppen ezért vizsgálhatóvá és mérhetővé lesz, hogyan osztják el az emberek erőforrásaikat, idejüket, figyelmüket különféle — többek között művészeti — szükségleteik kielégítése között.

— A művészet iránti szükséglet kapcsolatban van azzal, hogy mit tartanak értékesnek az emberek?

— Persze, az emberek egyéni és társadalmi értékrendszerben kapcsolódnak a művészethez, és a szociológiai kutatás nemcsak azt vizsgálja, hogy mit szeretnek, mit fogyasztanak, hanem azt is, hogy miért éppen olyan az egyéni és társadalmi értékrendszer, amilyen.

— Ezek a megállapítások igen érdekesek, de mivel igazolható a zenei szükséglet reális létezése?

— Mindenekelőtt azzal, hogy az ember beleszületik és belenő „egy sajátos hangzásvilágba, amelynek a köznapi beszéd dallama és ritmusa csakúgy alkotóeleme, mint a köznapi hangzások és zörejek tónusa és ritmusa". Az ember hallását tehát maga az alkalmazkodás, ez a társadalmi tényező alakítja ki. Losonczi először a környező hangzásvilágra való reagálást vizsgálja. Azt, hogy a vizsgált falvak típusa, a beosztás és a foglalkozás körülményei miatt különböző emberek mennyire érzékenyen és mennyire érzelmileg veszik észre ezeket a hatásokat.

— És mivel indokolják zeneigényeiket az emberek?

— A kutatás a zene három funkciójára összpontosított: a megújító (erősítő), a szórakoztató (lazító) és az elterelő funkcióra, és kimutatta a különféle tevékenységi szférák és e funkciók kapcsolatát.

— Gondolom, egy ilyen kutatás kiterjed arra is, hogy mit „fogyasztanak" az emberek.

— A konkrét szociológiai kutatás esetünkben is arra keresi a választ, ami van, tehát Losonczi bőven elemzi, hogy milyen zene az, amelyet az adott szükségletek igénye fejleszt ki az emberben, és azt is, hogy miért éppen azt a bizonyos zenét igényli.

— Kezdem érteni a konkrét kutatás problémáit, és örvendek, hogy végül is beledobtál a vízbe, akarom mondani a szociológiába. De fontos-e vagy lényeges, hogy mindezt megismerjem?

— Furcsa kis kérdés. Majd legközelebb.

LÉNYEGES? FONTOS?

— Utóbb furcsa kérdést tettél fel: fontos-e valami, avagy lényeges — mintha különbség volna a kettő között...

— Nem én találtam ki, tőlem is megkérdezték.

— Zavarban vagyok, nem tudom, mit válaszoljak, és miért itt.

— Ha konkrétabban, valamivel összefüggésben fogalmazom meg a kérdést, hajlandó leszel válaszolni?

— Próbáljuk meg.

— Tehát: fontos-e, avagy lényeges a filozófiát ismerni?

— Kinek?

— Csak úgy, általában!

— Sem-sem.

— Lakonikus válasz, de nem oldja meg a kérdést.

— Rossz volt a kérdés. Csak úgy, általában véve, lényeges számunkra mindaz, ami alapvető életfunkcióinkkal kapcsolatos, fontos pedig az, ami az egyéni alkalmazkodással, az egyéni lehetőségek kibontakozásával függ össze.

— És a filozófia?

— Mondtam már: sem-sem. Alapvető életfunkcióink számára nincs szükség filozófiára, és ha fontos az, ami sajátos lehetőségeink megvalósítását szolgálja, akkor a filozófia csak nagyon kevés embernek fontos.

— Tudtommal a filozófia nem csupán az egyének sajátos képességeinek, sajátos, filozofálásra való hajlamának kibontására alkalmas diszciplína.

— Mire gondolsz?

— A kultúrára, arra, hogy a kultúra számára minden bizonnyal elkerülhetetlen a filozófia. Voltaképpen az elemzés, a társadalomkritika és az értékelés szerintem elképzelhetetlen filozófia nélkül.

— Elképzelhetetlen? Lényeges, vagy fontos?

— Ha a kultúrát is strukturált egésznek tekintem, akkor lényeges. Lehetséges, hogy a kultúra egyes területei számára csak fontos, de a kultúra egésze szempontjából nélkülözhetetlen, vagyis lényeges.

— Örvendek, hogy átláttad a filozófiával kapcsolatos iskolás képzetek tartalmatlanságát. A filozófiát tanulni, ismerni, megemészteni, vagy elvont okoskodásnak minősíteni — szóval csak fecsegni — ez igazán nem fontos, de nem is lényeges. A kultúra mint egész, mint a közösség létmegnyilvánulása csak akkor képes az összetartozás kifejezésére, ha a szellem valamennyi megnyilvánulását szervesen magába tudja olvasztani.

— Ezek szerint a filozófia azért lényeges, mert strukturálja a kultúrát?

— Valószínűleg azért. A kultúra különféle formáinak elkülönítését — ilyen elkülönítés nélkül egyik terület sem képes saját lehetőségeit kifutni, saját logikáját megvalósítani — nem végezheti el egyetlen szellemi megnyilvánulás sem, csak a filozófia. Amikor például az irodalom vállalkozott ilyen szerepre, akkor nemcsak saját lehetőségeiről felejtkezett meg, de irodalmasította a társadalmi gondolkodás egészét, és a tudományokat a kultúra perifériájára száműzte.

— És a filozófia miért volna képes a strukturálást elvégezni?

— Mert kidolgozza — éppen az a sajátossága — a kultúra egészének elméletét, illetve a kultúra mozgásának, ezzel a kultúra értelmének elméletét is.

— Ha jól értem, akkor te a filozófiának egészen különleges szerepet tulajdonítasz.

— Nem különlegeset, csak szerepet: éppen ezt a szerepet. A kultúrában minden szellemi értéknek szerepe van, fontos szerepe. A filozófia lényeges azért, mert megteremti a különféle szellemi megnyilvánulások öntudatra ébredéséhez a kellő teoretikus feltételeket. Vagyis ahhoz, hogy ezek külön-külön is lényegesek legyenek, ne csupán többé-kevésbé fontosak.

Kant 1795-ben megjelent műve ezekkel a bevezető sorokkal kezdődik: „Ez a szatirikus fölírás — »Az örök békéhez« — egy hollandus fogadósnak a cégtábláján olvasható — amelyre egy temetőt festettek. Kinek szól a szatíra? Az emberiségnek általában? Vagy különösen az államfőknek, akik a háborúval nem tudnak betelni? Vagy csak épp talán a filozófusoknak, akik álmodják ezt az édes álmot? Ne feszegessük ezt."

Babits sem azt feszegette 1918-ban, amikor Kant művét magyarra fordította. „Munkám célja — írta — ... nem annyira filozófiai vagy filológiai, mint inkább agitatív." Babits Kant segítségével agitált a béke mellett: azzal, hogy beszélt a békéről, sőt az „örök" békéről, amely csupán eszményi, csupán vágy, mint minden, aminek csak lennie kell, de nincs benne semmi a „van"-ból. De — idézi Babits Kant egy másik művét —: „Nem az a kérdés itt többé, vajon az örök béke lehetséges-e (mint gondoljuk), vagy nem lehetséges. Úgy *kell* cselekednünk, mintha lehetséges volna. És még ha egész teoretikus fejtegetésünk csupa csalódás volna, akkor sem lehet csalódás a maxima: Tégy meg mindent ezért a nagy célért! — mert ez a kötelesség!"

Ezt az eszményt tehát, ideális volta ellenére is, egyféle „van"-nak kell tudni; esélyünk, egyetlen esélyünk az, hogy ezt a „kell"-t „van"-nak tudjuk. Mert a béke az egyetlen esélyünk: másképp talán egyszer majd nem lesz, aki tudja, mi is az a „van". A van-t, az aktuális létet mindig kiegészíti a nincs: ebben az esetben a nincs — maga a halál: a nincs is elpusztulhat, és akkor csak a lét van és levés van, és nincs többé ember, aki a van-ba kapaszkodva dulakodik a nincs-csel.

Pedig a természet békét akar: „Ha azt mondom a természetről — írja Kant —, hogy ő: *akarja*, hogy ez vagy az megtörténjék, az nem annyit jelent, mint hogy: kötelességet rak ránk azt megtenni: ezt csak a kényszertől ment gyakorlati ész teheti." És hozzáteszi: „Hanem ő maga *megteszi*, akár akarjuk, akár nem..." Sajnos sem a

természet akarata, sem a gyakorlati ész nem tette meg kötelességét. Háború van: tudni kell, hogy háború van, ha tudjuk, hogy háború van, talán béke is lesz. Nem azért, mert tudjuk, hanem mert ha tudjuk, akkor nem hallgatunk: cselekszünk. Csak csönd ne legyen: a háború csöndje a békét pusztítja.

„— Hát ez a csönd, ez a nagy csönd. Olyan, mint valami fegyverszünet.

— Miért?

— Talán azért... hogy amíg németet nem látni, addig nem lőnek rájuk, de nekem valahogy az volt az érzésem, hogy valami más okból sem lőnek.

— Milyen okból?

— Azért, mert nem akarják, hogy a németek visszalőjenek... azt akarják, hogy csönd legyen..." Szimonov: *Nappalok és éjszakák.*)

Hallgatni nem szabad: ha nincsenek illúzióink, akkor sem szabad hallgatni. Ha a politika és az erkölcs, egy elvont erkölcs teljes egybeesését még eszményként sem tudjuk elképzelni, akkor sem szabad hallgatni. Le kell leplezni a háborút idéző politikai praktikákat, mert a politika („az a művészet, mely megtanít a természet mechanizmusát az emberek kormányzására fölhasználni" — írja Kant), a gazdaság sűrített kifejeződése, ma, a tömegpusztító fegyverek világában, lehetővé teszi, ha nem is a békét, de legalábbis a háború hiányát. Le kell leplezni képmutató jellegét, ki kell mutatni szofisztikus elveit. Ezeket az elveket így sorolja fel Kant: „1. *Fac ex excusa.* Ragadd meg a kedvező alkalmat az önhatalmú birtokbavételre. Az igazolás sokkal könnyebben és díszesebben fog sikerülni, és az erőszak jobban tűri a szépítést a *tény után,* mint hogyha előbb még előre meggyőző okokat akarnánk kieszelni, és bevárni rájuk az ellenokokat... 2. *Si fecisti nega.* Amit te magad vétkeztél, ... azt tagadd le, hogy a *te* vétked... told a hibát az ember természetére, aki ha szomszédjait erőszakkal meg nem előzi, biztosan számíthat arra, hogy azok őt fogják megelőzni és leigázni. 3. *Divide et impera*... azaz viszályt támasztani meglehetősen biztos eszköz arra, hogy a gyengébb támo-

gatásának ürügye alatt egyiket a másik után magadnak alávesd." (Kant, 1795.)

Le kell leplezni a moralista politikát, hiszen az csak saját igazolását keresi — utólag. A cél nevében, ami szentesítené az eszközöket, a kényszerű boldogság célja igazolni akarja a kényszerítés eszközeit. „Van egy mondás — írja Kant —, kissé ugyan nagyhangú a csengése, de igaz: *Fiat justitia pereat mundus.* Magyarul: Uralkodjék az igazságosság, habár a világ összes gazemberei egyszerre tönkremennének is. Derék jogelv... Csak félre ne értsék. Ne értsék például engedélynek a magunk jogát a legnagyobb szigorral használni: ez ellenkeznék az etikai kötelességgel... Mit mond tulajdonképpen ez a mondás? Semmi egyebet, mint ezt: A politikai maximáknak nem szabad a minden egyes államra követésükből várható jólétből és boldogságból kiindulnia... Tehát nem a célból, amelyet mindenik közülük tárgyává (akarásának tárgyává) tesz. Hanem a jogi kötelesség tiszta fogalmából..."

Ha így jár el a politika, akkor Kant szerint objektíve nem lesz semmiféle viszály morál és politika között. Akkor talán igaza lesz Köteles Sámuel utópiájának, amely szerint: „A politika szoros értelemben az a tudomány, mely azokat az eszközöket adja elő, melyek által egy státus vagy ország mind a részekre, mind az egészre nézve bátorságossá és boldoggá tétettetik." (Hajós József: *Köteles Sámuel*)

De addig: háború van. Babits felismeri már, hogy a háború megszüntetéséhez bizonyos ideológiákat kell megszüntetni: „hisz tudjuk, hogy az ideológiák maguk is halandók, s ha egyszer a Gondolat szabadon ragyoghat rájuk, lassan, de biztosan eloszlanak". Persze: kevés ez. A háború ideológiáját a béke ideológiája háttérbe szoríthatja, de a reális háborút a béke ideológiája, a jogi kötelességek betartása, az ész, a Gondolat uralma sem szüntetheti meg. A háborút, amelyben élünk, meg kell szüntetni, okait kell megszüntetni, s ha más nem jut ki: le kell leplezni ideológiáját, politikáját. Ez: kötelesség. Az egyéni tiltakozás felhívja a figyelmet a meg-nem-valósultság meg nem valósult voltára, és ebben van igazolása.

1970

ÚJABB ADALÉKOK A KONVENCIÓK LÉLEKTANÁHOZ

Ferenc: Én Ferenc vagyok!

József: Én nem vagyok Ferenc!

F: Én fekete vagyok.

J: Én nem vagyok fekete.

F: Fekete vagyok és fehér.

J: Nem vagyok sem fekete, sem fehér.

F: Fekete vagyok, fehér és kék.

J: Nem vagyok fekete, sem fehér, sem kék.

F: Fekete vagyok, fehér vagyok, kék és zöld vagyok.

J: Nem vagyok fekete, nem vagyok fehér, sem kék, sem zöld.

F: Karcsú vagyok!

J: Nem vagyok karcsú!

F: Karcsú vagyok és inas!

J: Se karcsú, se inas!

F: Karcsú vagyok, inas vagyok és izmos is.

J: Nem vagyok karcsú, nem vagyok inas, és izmos sem.

F: Karcsú, inas, izmos, erős vagyok.

J: Se karcsú, se inas, se izmos nem vagyok, erős sem vagyok.

F: Én — én vagyok!

J: Én is én vagyok!

Ferenc tehát Ferenc, és József az József. Ferenc mindig tud magáról valamit, tehát ferencsége tudásában van. József sohasem tud magáról semmit, tehát józsefsége a tudás hiányában józsefség. Ám Ferenc, mivel mindent tud magáról, azt is tudja, hogy semmit sem tud magáról, József pedig, mivel semmit sem tud magáról, azt sem tudja, hogy semmit sem tud magáról. Lássuk tehát, mit tudnak magukról, vagy mi az, amit nem tudnak.

F: Én nem vagyok Ferenc!

J: Én vagyok Ferenc!

F: József vagy, és én nem vagyok Ferenc.

J: Én vagyok Ferenc, és én vagyok József!

F: Te nem vagy Ferencjózsef és én sem vagyok Ferenc!

J: Én vagyok, ami vagyok, de semmi sem vagyok, tehát Ferenc vagyok.

F: Én vagyok, ami nem vagyok, de valami vagyok, tehát Ferenc nem vagyok!

J: Én nem vagyok József!

F: Én nem vagyok Ferenc!

J: Én vagyok Ferenc!

F: Én nem vagyok Ferenc!

J: Én vagyok Ferenc, de nem lehetek Ferenc, mert ha Ferenc lennék, nem lehetnék József.

F: Én nem vagyok Ferenc, de nem lehetek József, mert akkor nem lennék Ferenc.

J: Ferenc vagyok és József.

F: József vagyok és Ferenc.

J: Én vagyok a Ferencjózsef!

F: Én vagyok a Józsefferenc!

J: Én vagyok a Ferencjózsef, de nem vagyok József, tehát Ferenc vagyok.

F: Én vagyok a Józsefferenc, de nem vagyok József, tehát nem vagyok Ferenc sem.

J: Én vagyok, mert nem vagyok!

F: Én nem vagyok, mert vagyok!

Látjuk, Ferenc és József léte csak azért problematikus, mert az egyik mindent tud magáról, még azt is, hogy semmit sem tud magáról, a másik semmit sem tud magáról, de még ezt sem tudja magáról. Segítünk rajtuk, hadd tudják ezentúl, hogy mi az, amit tudnak, és mi az, amit nem tudnak magukról.

F: Ferenc vagyok és nem József!

J: József vagyok és nem Ferenc!

F: Kék a szemem, nem fekete!

J: Kék a szemem, nem fekete!

F: Vidám vagyok, nem szomorú!

J: Vidám vagyok, nem szomorú!

F: Uh!

J: Uh!

F: Ah!

J: Ah!

F: Hah!

J: Hah!

F: Hahah!
J: Hahah!
F: Nem vagyok József!
J: Nem vagyok Ferenc!
F: Nem kék a szemem, se nem fekete!
J: Nem kék a szemem, se nem fekete!
F: Se vidám, se szomorú!
J: Se vidám, se szomorú!
F: Uh!
J: Uh!
F: Ah!
J: Ah!
F: Hah!
J: Hah!
F: Hahah!
J: Hahah!
F: Ferenc vagyok!
J: József vagyok!
F: Kék a szemem!
J: Kék a szemem!
F: Vidám vagyok!
J: Vidám vagyok!
F: Uh!
J: Uh!
F: Ah!
J: Ah!
F: Hah!
J: Hah!
F: Hahah!
J: Hahah!

Látjuk, sem Ferencen és Józsefen sem segít az, amit tudnak magukról, mint ahogy az sem, amit nem tudnak magukról. Ferenc és József olyan, akár két tojás. A kérdés az, hogy vállalják-e a tojássorsot. Egzisztenciális problémájukat így foglalhatjuk tömören össze: tojás vagy nemtojás! A könnyebbség kedvéért engedjük meg Ferencnek, hogy ő tojás, Józsefnek, hogy ő nemtojás. Tehát:

F: Én tojás!
J: Én nemtojás.
F: Én tojás és minden, mert minden a tojás.

J: Én nemtojás és semmi, mert a nemtojás az semmi.
F: Én minden!
J: Én semmi!
F: Én minden és semmi, mert ha minden, akkor a semmi is!
J: Én semmi és minden, mert ha semmi, akkor a minden is!
F: Te semmi!
J: Igen én semmi, és ha a semmi igen, akkor semmi és igen!
F: Te semmi, te nemtojás, te semmi és nem!
J: Igen, én semmi és nemtojás, de nemtojás, tehát igentojás!
F: Nem, te semmi és nemtojás, de nemtojás, tehát nemtojás!
J: Igen, én semmi és nemtojás, de nemtojás, de nemtojás, tehát igentojás, de nemtojás!
F: Nem, te semmi és nemtojás, de nemtojás, tehát nemtojás, de nemtojás!
J: Nemtojás és nemtojás?
F: Igen, nemtojás és nemtojás!
J: Te igen, vagy én igen?
F: Én igen, és te nem igen!
J: Igen én sem igen!
F: Nem, te nem igen és nem igen!
J: Igen, nem, én nem igen és nem igen!
F: Nem, te nem igen, nem, te nem igen és nem igen!
J: Igen, nem, én nem, igen és nem igen!
F: Igen, az én vagyok, a tojás!
J: Igen, az te vagy, a tojás, a tojás!
F: Igen, én vagyok a tojás, ami nem a nemtojás!
J: Igen, te vagy a tojás, ami nem a nemtojás, hanem a tojás!

Mielőtt Ferenc és József kideríthetné a lét nagy problémáját, legyünk segítségükre, engedjük meg nekik, hogy visszatérjenek az egzisztenciális probléma pőre megfogalmazásához, különben kockáztatjuk, hogy végképp a metafizika undorító labirintusába tévednek. Tehát:

F: Én tojás!
J: Én nemtojás!

F: Én tojás, és nem nemtojás.
J: Én nemtojás, és nem tojás.
F: Én tojás és nem nemtojás, hanem tojásság!
J: Én nemtojásság!
F: Én tojásság és igenség!
J: Én nemtojásság és nemség!
F: Igenség!
J: Nemség!
F: A tojásság igensége nem a nemtojásság nemsége!
J: A nemtojásság nemsége nem a tojásság igensége!
F: A tojásság igensége nem a nemtojásság nemsége, hanem a tojásság igensége!
J: A nem tojásság nemsége nem a tojásság igensége, hanem a nemtojásság nemsége!
F: Ha nem vagy nemtojás, akkor igentojás vagy!
J: Igen, akkor igentojás vagyok!
F: Igen, akkor igen, igen tojás vagy!
J: Igen, akkor igen, igen, igen tojás vagyok!
F: Te vagy a tojásság!
J: Én a tojásság, a minden!
F: Én a nemtojásság, a semmi!
J: Én a tojásság, minden, vagy én tojás és nemtojás!
F: Valóban, te a tojásság és minden és a nemtojásság és a semmi!
J: Akkor te semmi semmi!
F: Igen, akkor én semmi semmi, tehát a semmi valamisége!
J: Nem, a valamiség semmisége!
F: Nem, én nem a valamiség semmisége, hanem a semmiség valamisége!
J: Nem, te nem a semmiség valamisége, hanem a semmi valamiség semmisége!
F: Nem, én nem a semmi valamiség semmisége, hanem a valami semmiség semmisége!
J: Nem, te nem a semmi valamiség valami valamisége, hanem a valamiség valamisége semmi valamiségének semmisége!

Látjuk: nem is olyan egyszerű felelni az egzisztenciális alapkérdésre, Ferenc és József már nem tudja, hogy tojás-e vagy nem az, azt sem tudja, ki a semmi és ki a valami, és azt sem, hogy tojásság-e, avagy nemtojásság,

igenség-e vagy nemség. A teljes zűrzavar már-már ellepi őket, tehát ismét segítő kezet kell nekik nyújtanunk. Legyen Ferenc egyszerűen minden, József pedig egyszerűen semmi.

F: Én minden...

J: Én semmi...

F: Te semmi!

J: Te minden!

F: Mint minden, több vagyok, mint a minden.

J: Mint semmi, több vagyok, mint a semmi.

F: Minden vagyok!

J: Semmi vagyok!

F: Mindenség vagyok!

J: Semmiség vagyok!

F: Akkor te is én vagyok, mert a semmiség benne van a mindenségben!

J: Valóban, akkor én te vagyok!

F: Nem, te vagy én!

J: Valóban, akkor én te vagyok!

F: Nem, te vagy én!

J: Akkor én nem vagyok?

F: Te semmi vagy, vagy, te én vagyok!

J: Én semmi és te!

F: Nem, te semmi, azért én.

J: Igen, én semmi, azért te, azért én az te.

F: Nem, te semmi, azért te, azért a te az én.

J: Te!

F: Én!

J: Te, te!

F: Én, én!

J: Te, te, te!

F: Én, én, én!

J: Én, én, én!

F: Te!

J: Én!

F: Te, te!

J: Én, én!

F: Te, te, te!

J: Én, én, én!

Bebizonyosodott, hogy Ferenc és József nem boldogulhat, ha az egyik a mindenség, a másik a semmiség,

összekavarodnak és már csak dadogni képesek. Egzisztenciális problémájukat megoldani logikailag úgysem lehet, nem marad más hátra, kénytelenek vagyunk az alkímiát segítségül hívni, és Ferencbe egy darab Józsefet, Józsefbe pedig egy darab Ferencet elegyítve keresni a kiutat.

F: Én Ferenc vagyok és József!

J: Én József vagyok és Ferenc.

F: Én én vagyok és te is.

J: Én én vagyok és te is.

F: Érdekes, hogy én inkább én vagyok, ha te is vagyok!

J: Érdekes!

F: Énségem a teséged!

J: Érdekes!

F: Ha énségem a teséged, akkor én azért vagyok én, mert te is vagyok.

J: Érdekes!

F: Akkor én tulajdonképpen te vagyok!

J: Érdekes!

F: Akkor én te vagyok, te pedig nem vagy!

J: Vagyok!

F: Vagy!

J: József vagyok és Ferenc!

F: Érdekes!

J: Én én vagyok és te is!

F: Érdekes!

J: Érdekes, hogy én inkább én vagyok, ha te is vagyok!

F: Érdekes!

J: Énségem a teséged!

F: Érdekes!

J: Ha énségem a teséged, akkor én azért vagyok én, mert te is vagyok!

F: Érdekes!

J: Akkor én tulajdonképpen te vagyok!

F: Érdekes!

J: Akkor én vagyok, te pedig nem vagy!

F: Vagyok!

J: Vagy!

F: Én vagyok, te vagyok, ő vagyok, mi vagyok, ti vagyok, ők vagyok.

J: Én vagyok, te vagyok, ő vagyok, mi vagyok, ti vagyok, ők vagyok.

Ferenc és József nem tudnak dűlőre jutni, szókincsük kevésnek bizonyul arra, hogy helyzetüket kielégítően jellemezzék. Tehát egy új nyelvtant kell feltalálniuk, amit habozás nélkül meg is tesznek. Az új nyelvtanban csak két érték van, a 0 és az 1, ami legalább végleg megoldja dilemmájukat:

F: 0
J: 1
F: 1
J: 0
F: 0
J: 1
↓

1971

MÉG ÚJABB ADALÉKOK A KONVENCIÓK LÉLEKTANÁHOZ

Ferenc: Apám fia vagyok és anyám szült engemet, nekik is voltak szüleik, akik az én nagyszüleim, négy nagyszülőm van, nyolc déd-, tizenhat ük-, harminckét szépszülőm van nekem.

József: Apám fia vagyok és anyám szült engemet, nekik is voltak szüleik, akik az én nagyszüleim, négy nagyszülőm van, nyolc déd-, tizenhat ük-, harminckét szépszülőm van nekem.

F: Az én apám az én apám, az én anyám az én anyám!
J: Az ám!
F: A te apád a te apád, a te anyád a te anyád!
J: Az ám!
F: Mindenkinek a saját apja!
J: És a saját anyja!
F: Az anyja?
J: Az anyja, nem az anyja!
F: Ne mondd nekem, hogy az anyám . . . !
J: Nem az anyád!
F: Nem az anyám? Nincs anyám?
J: Te anyátlan!
F: Te apátlan!
J: Céda! Cemende! Cafka! Cicus! Cudar! Culák!
F: Ah! Hah! Bitang! Itang! Tang! Ang! Ng!
J: Vond vissza, vagy széjjeltéplek!
F: Nem vonom, mert nem vonod!
J: Vonom, ha te is vonod!
F: Vonjuk!
J: Vonjuk!
F: Van anyám!
J: Van apám!
F: Anyám szült engemet, az én anyám!
J: Apám fia vagyok, az én apámé!
F: Apád fia vagy, olyan vagy, mint ő!
J: Mi az, hogy olyan, mint ő?
F: Mint ő!
J: O nem olyan!

F: Akkor te sem vagy olyan, s ha nem vagy olyan, akkor nem az apád, s ha a te apád nem a te apád, akkor neked nincs apád. Te apátlan!

J: Te anyátlan!

F: Az anyám az enyém, mert az én anyám szült engemet, és az a tény, hogy itt vagyok, az én anyámat az én anyámmá teszi.

J: A te anyád azzal, hogy egy senkit szült, magát nemanyává tette, a nemanya az az anya, aki a te nanyád.

F: Nanyám? Itt a nanyám, hol a nanyám?

J: A nanyádat!

F: Az én nanyámat? Nanyanyámat? Nanyananyananyanyámat?

J: Igen!

F: Az én nanyananyanyám olyan asszony, ki fölötted elvirrasszon!

J: Énfölöttem?

F: Ácsi, mácsi, pikácsi, fölötted a mokácsi...

J: Sánc alatt, vagy sánc felett, csókold meg a ... meg a ... meg a ... mega-mega-mega...

F: Vond vissza!

J: Nem vonom, mert nem vonod!

F: Vonom, ha te is vonod!

J: Vonjuk!

F: Vonjuk!

Ferenc és József csúf összekülönbözésének oka az, hogy szüleik vannak, mindegyiknek saját szülője. A dühtől már beszélni sem tudnak, de még megőrzik a barátság némi nyomait, és a legkritikusabb pillanatban kibékülnek. Ha nem akarjuk, hogy a veszélyes témát újrakezdjék, kénytelenek vagyunk megtiltani nekik a szülők emlegetését.

F: Nem emlegetem a szüleimet, a te szüleidet, senki szüleit sem emlegetem.

J: Én sem emlegetem...

F: Nem szólok a szülőkről.

J: Én sem szólok...

F: Nem beszélek sem az apádról, sem az anyádról.

J: Én sem beszélek...

F: Nem feszegetem, hogy ki hozott a világra.

J: Én sem feszegetem...
F: Hallgatok, ha a szülőkről van szó.
J: Én is hallgatok...
F: Elnémulok, ha más a szülőkről beszél.
J: Én nem beszélek a szülőkről!
F: Én elnémulok!
J: Nem kell elnémulni, én nem beszélek a szülőkről!
F: Ha beszélnél, elnémulnék!
J: De nem beszélek, és ha te beszélnél, akkor én némulnék el!
F: Nem kell elnémulj, én nem beszélek a szülőkről.
J: Ne emlegessük őket!
F: Ne emlegessük őket, de tudjuk, hogy ők szülők!
J: Tudjuk, persze hogy tudjuk!
F: Mi az, hogy persze? A szülők: szülők, és nem persze!
J: Persze hogy a szülők: szülők!
F: Nem persze! Szülők!
J: Szülők, és az én szüleim persze hogy az én szüleim!
F: Az én szüleim — az én szüleim!
J: Persze!
F: Nem perszék! Szülők!
J: Perszék!
F: A szüleid perszék! Te perszeség!
J: Te vagy a kis perszegyerek!
F: Perszéknél te vagy a legkisebb persze!
J: Te nagy pösze perszeség!
F: Persze hogy a te anyád persze...
J: Persze a te anyád...
F: Az apád is!
J: Hát a nagyanyád!
F: Az egész famíliád!
J: Lemenőid, felmenőid, persze!
F: Persze, csak annak van mersze, aki még csak nem is persze!
J: Persze, aki persze, annak van csak mersze, hogyha ő a persze, elmondja, hogy persze!
F: Fuj, te persze!
J: Én persze vagy nem persze, de ha a szülőkről van szó, akkor elnémulok...

F: Én is elnémulok!

J: Nem kell elnémulj, én nem beszélek a szülőkről!

F: Ha beszélnél, elnémulnék!

J: De nem beszélek, és ha te beszélnél, akkor én némulnék el!

F: Nem kell elnémulj, én nem beszélek a szülőkről!

J: Ne emlegessük őket!

F: Ne emlegessük, de tudjuk, hogy ők szülők!

J: Tudjuk, persze hogy tudjuk!

Valóban, Ferenc és József végre elkerülik a kényes témát, világosan látják immár, hogy megingathatatlan barátságuk szilárd talaja az, ha nem beszélnek erről a problémáról. Inkább más fontos kérdésekről csevegnek, és ez nagyon megnyugtató!

F: Szép az idő!

J: Szép!

F: Holnap is szép idő lesz.

J: Igen, holnap is szép idő lesz.

F: Tudom, hogy szép lesz az idő!

J: Nekem elég, hogy te tudod!

F: Nekem elég, hogy neked elég, ha én tudom.

J: Nekem elég, hogy neked elég, ha nekem elég, hogy te tudod.

F: Nekem elég, hogy neked elég, ha nekem elég, hogy nekem elég, ha én tudom.

J: Igen, így van!

F: Igen, így van, ha az így így van!

J: Ha?

F: Nem ha! Ha így van!

J: Tehát ha!

F: Nem, nem ha, ha így így van!

J: Tehát nem, nem ha, ha így van!

F: Nem, nem ha, hanem így van akkor, ha így van!

J: Ha!

F: Nemha!

J: Hát ha nemha, akkor nem ha!

F: Nem, ha nemha, akkor ha, ha nemha!

J: Nemha!

F: Ha!

J: Szép az idő!

F: Szép!

J: Holnap is szép idő lesz.
F: Igen, holnap is szép idő lesz.
J: Szeretném, ha te is tudnád, hogy szép lesz az idő!
F: Nekem elég, ha te tudod, akkor én már hiszem!
J: Hiszed?
F: Igen, hiszem!
J: Miért hiszed? Lehet, hogy csúnya idő lesz!
F: Ha te tudod, akkor azt is hiszem, hogy csúnya lesz az idő.
J: Azt is hiszed, hogy szép lesz, azt is, hogy csúnya?
F: Igen, mindent hiszek, amit te tudsz!
J: Én csak azt tudom, hogy te mindent hiszel, amit én tudok!
F: A tudásod a hitemben van?
J: Igen, a te hited az én tudásom!
F: Az én hitem a te tudásod, a te tudásod az én hitem!
J: Tudom, hogy te hiszed, tehát csak akkor tudok, ha te hiszel!
F: Én csak azt hiszem, amit te tudsz!
J: Ha így van, akkor én csak teáltalad létezem és te csak általam létezel!
F: Valóban!
J: Ember vagyok, mert tudok és hiszek; ha csak általad tudok és hiszek, akkor csak általad vagyok ember!
F: Atyám!
J: Anyám!
F: Szülőd vagyok!
J: Szülőd vagyok!
F: Te vagy az én szülőm, én vagyok a te szülőd!
J: Te vagy az én szüleim!
F: Te vagy az én szüleim!
J: Ha te vagy az én szüleim, akkor én tudom, hogy te vagy az én szüleim!
F: Ha te tudod, akkor én hiszem, hogy én vagyok a te szüleid!
J: Ha te vagy az én szüleim, akkor te vagy az anyám és az apám!
F: Ha te vagy az én szüleim, akkor te vagy az anyám és az apám!
J: Akkor az apám vagy és a fiam!

F: Valóban!

J: Akkor én az apám apja vagyok, vagyis a nagyapám!

F: Valóban!

J: Ha nagyapám vagyok és az anyám, akkor te az unokám vagy és a fiam!

F: Valóban!

J: Ha nagyapám vagyok és az anyám és én is vagyok, akkor én a nagyapám és az anyám vagyok!

F: Valóban!

J: Ha a nagyapám fia, vagyis te vagy az én szüleim, akkor te vagy az apám, én vagyok az anyám!

F: Valóban!

J: Ha a nagyapám fia, vagyis te vagy az én szüleim, akkor én vagyok a te szüleid, a te szüleid az én szüleim, a nagybátyám a nagyapám, a nagyanyám az anyám, az anyám a nagynéném, én pedig a nagynéném anyja!

F: Valóban!

J: Szóval én vagyok a nagynéném anyja?

F: Ha te tudod, hogy a nagynénéd anyja vagy, akkor én hiszem, hogy a nagynénéd anyja vagy!

J: Ha te hiszed, hogy a nagynéném anyja vagyok, akkor tudom, hogy az vagyok!

F: Hiszem!

J: Akkor anya vagyok!

F: Persze, az vagy!

J: Persze az nem vagyok, anya vagyok!

F: Persze, nem persze vagy, anya vagy!

J: Nem vagyok nempersze!

F: Igen, nem persze vagy, persze hogy anya vagy!

J: Nem, nem vagyok nempersze, igen, anya vagyok!

F: Igen, nem, nempersze vagy, persze hogy anya vagy!

J: Igen, nem?

F: Nem igen nem!

J: Nem, nem igen nem!

F: Igen nem, nem igen nem!

J: Nem, nem igen nem, nemigennem!

F: Nemigenned!

J: Neked a nemigenned!

F: Ne bántsd a nemigennemet!

J: Van neked is nemigennemed!

F: Van nemigennemem, ő az én nemigennemem, a te nemigennemed is az én nemigennemem!

J: A te nemigennemed a te nemigennemed, az én nemigennemem az én nemigennemem!

F: Tiéd és te az apádé!

J: Tiéd és az anyádé!

F: Az apád!

J: Az anyád!

F: Valóban!

J: Valóban!

Ferenc és József elválaszthatatlanok, csak éppen beszélni nem tudnak egymással, ami végül is természetes dolog. A probléma az, hogy az információcsere céljára a gesztusnyelven kívül még milyen eszköz áll rendelkezésükre ebben a helyzetben. A kérdést játszi könnyedséggel megoldja Kispéter és Kisjózsef, akik közvetítő közegként személytelenítik az információkat, kiöblítenek belőlük minden szubjektivitást és így lehetővé teszik, hogy Ferenc és József úgy értekezzenek egymással, mintha sohasem látták volna egymást.

F: Kinyírom!

J: Addig ütöm, míg szuszog!

F: Szemért két szemet, fogért egy egész fogsort!

J: Kinyírom!

Láthatjuk, Ferenc és József vagy barátok, vagy nem barátok, vagy barátok és nem barátok; ezt mi eldönteni nem tudjuk. Vajon milyen módon különíthetjük el őket egymástól, hogy barátok maradjanak? Radikális megoldás látszik a legcélravezetőbbnek, ám ezzel túl messze mennénk: a nyelvük kivágása után ugyanis azoktól a szervektől kellene megfosztanunk őket, amelyekkel gesztusok útján érintkezhetnének. Ehelyett inkább elválasztjuk őket.

F: Én vagyok a Mount-Everest!

J: Én vagyok a Mount-Everest!

A kérdést végre megoldottuk. Csak az marad hátra, hogy minden káros vetélkedést megelőzendő, egy második Mount-Everestet emeljünk, s hagyjuk végre őket nyugodtan elmélkedni.

F: Az én anyám!

J: Az én anyám!
F: Enyém!
J: Enyém!
F: Én!
J: Én!
F: Én!
J: Én!

1971

A, B... Z

„Jézus, hát vívtak is?"
Viktor Hugo: *Hernani*
„Hörögj, vadkan, hörögj!"
Hašek: *Infanteriszt Svejk.*
Karikás Frigyes ford.

A kritikus is ember: kategóriákban gondolkodik.

A kérdés az, hogy saját kategóriáiban-e, vagy a szövegben az értelem számára adottakban.

A kritikus kialakította saját kategóriáit: értelmezte a szöveget, és most olvasatait értékítéletnek mondja: ideológiailag számonkéri a műtől (a szövegtől és a többi kritikustól is). Számára *ez* az erkölcsi probléma.

Gyönyörű hízott recenzens-macskák nyivákolnak és eszik a szöveget, vagy éppen nem eszik. De baj, ha azt mondják: ez a szöveg ízetlen ugyan, de jobb, ha én eszem, mintha más eszi. Mert ha én eszem, akkor ez bizonyíték arra, hogy ehető. Az íze nem számít: jó a gyomrom.

Berzenkedik a kritikus: nem találja eszményeit. Fél és félt.

Biológiai kategóriákban félt: én öreg méltó; te fiatal s még nem az.

Bár a szövegben kellene gondolkodni.

Csakhogy szövegben gondolkodni annyi, mint megérteni a szöveg nyelvét.

Caplat a kritikus: saját nyelvét a szövegének tudja.

Csinos dolog: összetéveszti alkalmazkodásának nyelvét a szövegével.

Nyugodt álmát senki sem zavarja, pihen a kisgyerek. Még csak gügyögni tud: ez az ő egyetlen nyelve. Később majd csak álmodni mer ezen a nyelven: nappal erős lesz és férfias, azon a nyelven beszél, amin beszélnie kell, igent mond és nemet, aztán hazamegy, lefekszik, ismét álmodik.

Dáridó helyett, ünnep helyett — elemzés. Nem csupán irodalompolitikai elhelyezés, beiktatás, felszentelés, hanem szövegelemzés.

De: nem nyelvtani vagy stilisztikai elemzés, hanem a szövegnek mint nyelvnek az elemzése: mit tud a szöveg a

partikuláris és a társadalmi viszonyáról? mit tud önmagáról mint e viszony kifejeződéséről?

Egy dolog a világról beszélni és más a valóság szövegét vallatni.

Eszménye van a „fiatal kritikusnak": a kritika eszménye.

Erkölcsi eszmény ez, mert az alkalmazkodás nyelvét tudatosan szembesíti önmagával, kimutatja, hogy a hatalmi szféra és az ember társadalmisága közötti viszonyt miképp tartalmazza ez a nyelv.

Ebből tudni lehet, és csak ebből lehet tudni, hogy a mű nyelvét milyen erkölcsiség nevében vizsgálja a kritikus.

Fura: békét kíván a kritikus — ő pedig bírál.

Fogadni kívánja híveit: ezért állandóan magyaráz.

Fájdalom — más nyelven beszél, mint a „fiatalok".

Generációs problémaként kezeli azt, hogy azok más nyelven beszélnek, és bízik: előbb-utóbb elsajátítják az ő alkalmazkodásának nyelvét, azon fognak beszélni.

Gondolhatjuk: lesznek ilyen koravén kritikusok: lesznek, akik átveszik az öröknek deklarált értékeket, szilárdak lesznek és megingathatatlanok.

Gratuláljunk?

„Szándékaid szépek, de miért nem beszélsz emberi nyelven?" — kérdezték a kritikust. „A kritika nyelve csak akkor volna emberi, ha a kritikus empirikus fogalmakban gondolkodna?" — kérdezett vissza.

Hatalma: meggyőződése. Meggyőződése, hogy a humanizáció adott szintje a partikuláris szféra és a társadalmi szféra viszonyából kiolvasható, és miután a reális a szövegben eleve társadalmi, meggyőződése, hogy a nyelvben adva vannak az ember és a társadalmiság funkcióival rendelkező hatalmi szféra, az ember és társadalmi alkalmazkodása közötti viszonyok.

Hatalma: technikája. Ahogyan az elfogadottak jelentését vizsgálja. Ahogyan az illuzórikus jelentést és a valóság reális jelentését szembesíti, ahogyan az értéknek minősülteket visszavezeti egyetlen alapvető értékre: a humanizációra.

Hatalma: hogy tudja — semmi hatalma sincs, csak önmagával szemben is megnyilvánuló kegyetlen törekvése

van: a szöveg (beleértve saját szövegét is), minden szöveg premisszáinak felmutatása.

Illúzió volna azt hinni, hogy a „fiatal" kritikus mindent tud, vagy azt képzeli magáról, hogy mindent tud. Nem. Csak azt tudja, hogy a tudást fel kell építeni: szakadatlanul küzdeni a szöveg megértéséért.

Így lesz tevékenysége közérdekű: a megértés igényét közvetíti.

Ihletből írni nem kíván. Kidolgozza a szöveg kategóriáit, a szöveget egy modellben „leplezi le". De modelljének kategóriáit nem gyártja, hanem analízis révén megragadja a szöveg csomópontjait s modelljében ezeket a vegytiszta viszonyokat mutatja fel azért, hogy a leleplezés — önleleplezés legyen.

„Mennyit idézel, te betűrágó?" — kérdezték. „Mennyit? Talán meddig? Csak addig, amíg a betű elfogy" — válaszolta.

Játékos a kritikus, ha tagad? Vagy éppen divatos hippikriticizmusban leledzik? Mit lehet építeni rombolás nélkül?

Jaj annak, aki eltévelyedik és a tabukat bántja. Vannak nagyközösségi, kisközösségi és viszony-tabuk, közös tulajdonságuk csak egy van: az testesül meg bennük, ahogy ezek saját magukat látják. Hogy esetleg nem azok, aminek magukat tudják?

Jócskán kijut a büntetésből: éretlen, meggondolatlan, mondják. Ha 100 éves, akkor is.

Kamasztréfa az, ha valaki a művészet megértéséből „alkati kérdést" csinál. Mi az, hogy alkatilag idegen? Nincsenek kategóriái, hogy megértse? Dolgozza ki! A kritikus sohasem mondhatja: nem értem, mert nincs értelme, csak azt, hogy nincs értelme, *mert*...

Kemény munka: ez vár a kritikusra. Filozófiát tanul, hogy a logikai építkezés fogalmi formáiban technikáját kiművelje; tudományt tanul, hogy a már megragadott kategóriákat elsajátítsa; olvas, a valóságot, a műveket, a kultúrát és az ideológiát olvassa.

Kizárólagosság? Nem; csak határozott vélemény. Nem kell dekázni. A kritika nem a hoci-nesze műfaja. Lukács György néha nagyot tévedett? Igen. De *véleménye* volt,

teoretikus talaja volt, tudott igent is, nemet is mondani, ez benne a példaadó.

Lehet-e ítéletet mondani, ha nem ismerjük premisszáinkat?

Lehet-e ítéletet mondani a premisszák nyelvének ismerete nélkül?

Lehet-e ítéletet mondani, ha a mindennapi nyelv egyezményes illúzióit üdvözítőnek tekintjük?

Mindenről mindent mondhatunk, de tudnunk kell, hogy amikor nem nevezzük meg a dolgokat, akkor ez vagy téboly, vagy elleplezés, ködösítés. Az elleplezés vagy ködösítés lehet tudatlanságból vagy a lényeg iránti közömbösségből fakadó. Ez utóbbi az, amit társadalmilag determinált magatartásnak szokás nevezni.

Mítoszt rombol: azt a mítoszt, amelyet az ábrázolás trükkjeivel alakítottak ki, azt a mítoszt, amely szerint a szöveg az ábrázolt egyén és cselekvés önmagával való abszolút azonosságát valósítja meg.

Mítoszt rombol, amikor kimutatja: a szövegnek társadalmi jelentése van, s az ábrázolás és valóság szükségszerű egységének mítosza a partikulárisba való visszakorbácsolás eszköze.

Mítoszt rombol, hiszen a szöveg jelentésére mutat rá, társadalmi funkciójára, vagyis „lefordítja" a szöveget egy másik „homogén közeg" nyelvére, hogy azt értelmezni lehessen.

Nagyon fáj, ha megtudjuk: nyavalygásainknak csak számunkra van jelentése. Aki maga körül foglalatoskodik, annak tudnia kell: lírai-érzelmi énje csak akkor társadalmi jelentésű, ha a magábazártság szükségszerűségét sugallni tudja.

Nárcisz önmaga képében lelt csak gyönyörűséget: boldog volt, ha önmagát láthatta. A boldogságszomj is lehet narcisztikus: illúzió, amely a tehetetlenséget kompenzálja. Csak tudni kell róla, hogy illúzió, el kell mondani róla, hogy az.

Olyan mindegy, hogy ki mit mond magáról: a kérdés mindig az, hogy mit képvisel.

Olyan mindegy, hogy ki milyen kompromisszumot ajánl a kritika tárgya és a kritika szövege között; a kérdés mindig az, hogy mit fejez ki a kompromisszum.

Olyan mindegy, hogy ki hány nevet és címet említ: a kérdés az, hogy megérti-e az előtte fekvő szöveget.

Tévedni szabad: a tévedéshez való jog is jog.

Talán jobb a tévedésből a kinyilatkoztatáshoz való menekülés?

Több erkölcsiség volna a deklarációban, mint az „álságok" leleplezésében?

Ugye, „működpontúság"... de mi az, hogy működpontúság? Talán ha a művet elemezzük, akkor mást is lehet elemezni?

Utálatos dolog vitatkozni? Lehet, de kell! De legalább tudnánk, hogy miről.

Végül.

Sántító érvekre — sántító érveket: így néz ki a kritikai vita.

Valóban provinciálisan vitatkozni pontosan így kell.

Vagyis ebben a vitában majd mindenki használt más nyelvekből vett kifejezéseket! Én sem tagadhatom meg magamtól ezt az örömet. Tehát:

Lírai betét. Zetelaka.

Zita.

Z. Így egyszerűen, közérthetően: Z.

1973

„FESZ ÉS PÖF" ELLEN*

A Reform bajnokai végül is nagyon egyedül voltak: a lakosság 10%-át sem kitevő kiváltságosak mérhetetlenül gyűlölték őket, az a 90% viszont, amelynek önkéntes képviseletét vállalták, szinte alig tudott róluk. Ezek a héroszok nagy beszédeket mondtak a rendi országgyűlésben, műveket írtak, amelyeket ők és ellenségeik olvastak, és persze leveleztek egymással. Az igazság nevében léptek fel, s igazságon a nemzeti jogokat és a parasztság felszabadítását értették. Az igazság kifejezéseit találták fel, azokat a szavakat, amelyek azután megosztották a kiváltságosokat is: a köznemesség és némileg a középnemesség is e szavak rendszerében ismert rá a saját érdekeit kifejező ideológiára.

Wesselényi Miklós, akinek a lótenyésztésről írt munkácskája még csupán pedagógiai vénájáról tanúskodott, a *Balítéletekről* szóló értekezésében ritkán látható fordulatot hajt végre: a helyzet kritikáján túl feltalálja az ideológiakritika műfaját. A helyzet kritikája volt ugyanis napirenden, de ebben a kritikában csak az urak beszéltek, s ha nevezetesen haladó urak voltak, akik átérezték a nép és a nemzet valódi problémáját, akkor beszédjük tele volt ugyan a változtatás kifejezéseivel, de ez a változtatás csak az emberibbre vonatkozott és nem az emberire. Az emberit azonosították a polgári társadalom viszonyaival, és szívvel-lélekkel, rendkívüli személyes bátorsággal harcoltak ezért a társadalomért.

Osztályukat heves, önmagukkal folytatott belső küzdelemben tagadták meg, és ideológiai érvük a nemzet felemelkedése volt. Ezt érezték, ebben találták meg kultúrájukat, ebben azokat a szálakat, amelyek mindenkivel összekapcsolják őket. Távol állt tőlük Petőfi plebejus kételye, és távol állt tőlük minden kétely saját eszményeiket illetően is. Telített nemzedék, amely hisz a társadalmi cselekvés lehetőségében, és nem látva saját eszméit a va-

* Wesselényi Miklós: *Balítéletekről.* Válogatta, a bevezető tanulmányt írta és a jegyzeteket összeállította Veress Dániel. Kriterion, Bukarest, 1974.

lóságban, még nincs oka a kiábrándulásra. Nemzedék, amelynek nincs hatalma, de van fóruma: ők teremtik meg a nyilvánosságot, és ők az első szereplők is ezen a fórumon. És a fórum védelme nem teszi megalkuvóvá őket, hiszen nyilvánosságuk a feudalizmusellenesség, tehát a hatalomellenesség nyilvánossága, nincs szükségük arra, hogy szólamokkal védelmezzék azt, amit a hatalom még nem sajátított ki magának. Wesselényit is az teszi nyílttá, hogy nincsenek hátsó gondolatai: pontosan azt mondja, amit mondani akar, nem taktikázik, nem rejt semmit a mondatok mögé, személyisége pontosan az, ami mondatainak szerkezete. Ha türelmetlen, vulkanikus, s még inkább, amikor dühöng, akkor mindig az ellenfélre gondol, ám türelmes és megértő, ha elvének társairól beszél, még akkor is, ha nézeteltérései vannak velük.

Tehetetlenség nem készteti rosszaságra, az övétől eltérő módszereket kívánók marására: az ellenfélre összpontosít. A *Balítéletekről* keletkezésének idején (az 1830-as évek elején) és később is megfigyelhető a Reform és Wesselényi belső tisztasága: ha a gyakorlati politikában egyesek kénytelenek voltak is kompromisszumokra, mindent elkövettek, hogy megóvják a többiek tisztaságát, és nem gondoltak arra, hogy mások kompromittálása valamilyen előnyös helyzetet jelenthetne számukra. Wesselényi Miklós egyike volt azoknak, akik körül létrejött a kor haladó elméinek gyakorlati és eszmei védőfala, hiszen ő volt a nagy reménység, aki mások helyett is el tudott mondani — kevesekkel együtt — minden lényegest.

Elhivatottságát látjuk ebben a munkájában, de azt is, hogy bírálatának tárgya az ideológia, illetve az ideológiák által meghatározott magatartásformák. A tulajdont nem tartja valamilyen „természeti" adottságnak, hanem magatartásnak, amelyről lemondani, illetve amelyet a régi módon megőrizni pusztán belátás kérdése. Persze a feudálisok maguk is ideológiai érvekkel, történelmi érdemekre való hivatkozással birtokolnak, és ez jó meggyőződésük. Amikor Wesselényi az ideológiával ideológiát, a magatartásformákkal magatartásmintákat állít szembe, akkor kritikája ideológiai gyakorlat, s noha látszat szerint a misztifikálódott tudattal egy illuzórikus tudatot állít szembe, már maga a szembeállítás is rombolja az uralkodó ideológiát.

Ha úgy tetszik, megtisztítja a terepet az átalakító gyakorlat számára, azok számára, akik a gazdasági-politikai életben végbeviszik a lehetőségek konkrét formájában adott átalakítást. És éppen ezért óvták tisztaságát a gyakorlat emberei: Wesselényi és mások eszményei tudatosították bennük, hogy milyen lehetne az új világ, ha nem a régiből jönne létre, s azt is, hogy milyen az a világ, amelyben élnek.

Kötelesség, ez a gyönyörű kantiánus parancs, a tapasztalat mint a tudás talaja — az angolok nagy vívmánya —, az ésszerűség — a karteziánus malom, az avítt dogmák őrlője —, végül a célszerűség, a polgárember mindennapi életének rugója — ezek azok a kulcsszavak, amelyek körül kialakul a Wesselényi-féle mondat. Ezt írja a *Balítéletekről* c. munkája módszeréről: „munkásságunk s cselekvéseink mindig célirányosak legyenek . . . törekedésünk célja nem egyéb, hanem éppen az legyen, amit kötelességünk, erőnk s körülményeink szabnak előnkbe . . . Erre nem egyéb, mint untalan fontoló, soha nem szunnyadó tapasztalás vezethet. Valódi színében kell minden tárgyat látni s oszlani az előítéleteknek . . .“ (51.)

Vénája a felvilágosítóé — a szemeket kívánja tehát felnyitni: „A világon való rosszul látásnak fő okai tehát a bal- és előítéletek, nem látásunknak pedig, hogy szemeink sem mások, sem magunk által sok tárgyakra nézve nem nyittattak fel.“ (53.) A józan észre való hivatkozás ezért oly gyakori munkájában, s úgy tűnik, meg van győződve arról, ami Descartes-nak valamikor olyan természetesnek látszott: hogy a józan észből minden ember egyenlően részesedett, tehát — most már Wesselényi szerint — a balítéletek eloszlanak, ha a józan észre spekulálunk, felhívjuk a figyelmet egyes ítéletek — és magatartások — helytelen voltára.

Emlékezetes megfogalmazások sorában mutat rá az ideológiák pszichológiai gyökereire. „Így vagyunk előítéletünkkel: mieink, ezért szeretjük birtokunkat. De ezen birtokunk s akkori igazunk vizsgálásába ereszkedni s még inkább azt másokkal vizsgáltatni nem igen szeretjük, s már éppen érzékeny haragra ingerel, ha a fontoló okosság meg nem vesztegethető bírósága elébe akarnak azokkal idézni . . . Bal- s előítéleteink . . . többnyire . . . egybe

vannak szőve-nőve más, gyakran igen kedves képzeteinkkel, vélekedéseinkkel: sokszor azokra egész rendszereket ... raktunk. Sokaknak egész lefolyt éltök módját s cselekvésik nagy részét ezek igazgatták. De vannak nem kevesen, kik társasági s polgári helyzetöket is elő- s balítéletektől vezérelve választották... Egy más oka az előítéletekhez kapcsoló ragaszkodásnak az, hogy ezek közül soknak a magán lelkileg könnyebbíthetés óhajtása kútfeje." (55—56.)

Könyvében csokorba szedi az előítéleteket, életformákat, szerepeket és magatartásokat, s önmagát meg olvasóit azzal védi a helytelenségektől, hogy ezekkel szembeállítja a másik végletet, amely így szintén előítéletnek bizonyul, majd mindkettőt tagadva (ez *se*, az *se*), mindenkire rábízza azok elkerülésének konkrét módját. A helyes magatartásnak így eléggé széles mező jut, és elkerülhető az uniformizálás veszélye is. Wesselényi nem az arany középút moralista prédikátora, hiszen bevallottan is értékek nevében beszél, s amit mond, az azért tanulságos, mert ezek az értékek mindmáig orientálják, irányítják cselekvésünket és magatartásunkat.

A kiadvány gondozója, Veress Dániel tehát fontos kulturális tettet hajtott végre, amikor a szöveget előásta a körülötte mélyülő homályból, s terjedelmes előszava alaposan ismerteti a művet, illetve azt a kort, amely ilyen művek írására késztette legjobbjait. Veress tisztában van Wesselényi megállapításainak aktualitásával, ám mindent elkövet, hogy kommentárjaiban ne aktualizáljon, noha a szemléltetésre kiválasztott idézetek mégis ezt a célt szolgálják. Ez a furcsa kettősség abból a gyötrő ellentmondásból származik, amely olyannyira jellemzi közírásunkat: elméleti távlatok helyett a történelemre hagyatkozunk, csakhogy a történelem az már megtörtént, s ha az „elméleti" álláspontot visszafele igazoljuk, akkor a végeredmény csak valamilyen empirikus leírás lehet. Félünk az absztrakcióktól, de nagyon gyakran absztraktabbak vagyunk, mint az absztrakciókban konkrétté váló szemlélet. Ezek a megfontolások persze nem módosítják véleményünket: Veress Dániel jelentős kötetet juttatott kezünkbe.

1974

Bacon megkapta a lordkancellári címet is, de azután vesztegetés vádjával börtönbe csukták. A vádat a kortársak sem vették komolyan: Bacon klikkje megbukott, s ezzel el is dőlt a dolog.

A börtönben is írt: nem mintha erre oly nagy szüksége lett volna kortársainak, inkább barátai és önmaga kedvéért tette. A közvélemény még nem létezett Angliában, a rendi társadalom elvárásai viszont már fellazultak. A szabadság, a választási lehetőségek pillanatában ékelődött be Bacon az angol kultúra testébe. A tudományos kutatás fontosságáról elmélkedett, s azokról a nagy szellemi akadályokról, amelyek eltorzítják az emberi beszédet, a tudományos beszédet is.

A bezártság tényét nála jobban senki sem érzékelte; mondta is, hogy egyéni lehetőségeink barlangjában élünk, de beszélt az emberi nem sajátosságaiból származó tévedési lehetőségekről is. A tévedéseket osztályozta, és a ködképek (idolumok) négy csoportjában a tévedések forrásait mutatta be. Különösképp élvezettel szapulta az elmúlt korok filozófiáját, sőt a ködképek közül a filozófiai dogmákból származó tévedések kapták tőle a leggunyorosabb elnevezést: az idola theatriban (a színpad ködképe) az igazság szerepében ágáló dogmák ripacskodásait jelölte meg.

Nagyon rossz véleménye volt azokról a tanokról, amelyek néhány megfigyelésből kiindulva az egész világra vonatkozó következtetéseket vontak le, s noha közvetlen formában nem is sejthette, hogy a filozófia a hatalom eszköze, a dogmatikus filozófiában mégis a rabság egyik formáját látta. Ez a rabság kínosabb sok egyéb formánál, hiszen nem csupán a helyzetre vonatkozó tartalma van, de a helyzet (a tények) hamis tudataként elhomályosítja az értelmet, tehát a rabság tudatát is. A hamis tudatban általános eszmék vannak, s ezekből következtetünk a tényekre, vagyis a tényeket úgy állítjuk elő, ahogy ezt eszméink megkövetelik tőlünk; a realitás helyett saját eszméinket látjuk, s cselekvéseinkkel erőszakosan beleavat-

kozunk azokba a dolgokba, amelyek nem felelnek meg elképzeléseinknek.

A változtatásnak két módja adódik: az egyik a tények realitásának megfelelő, a tények megismerésén alapuló változtatás, a másik a természetes folyamatokba való erőszakos, torzító beavatkozás. Az első egy emberi világ megteremtését teszi lehetővé, utóbbi az erőszak, a kérlelhetetlen butaság világát juttatja uralomra. Bacont — aki némi erőszaktól maga sem riadt vissza — sokkal inkább foglalkoztatta az előítéletek és az agresszív butaság természete, mint a társadalmi elnyomás problémája. S miután a butaságról, a tévedési lehetőségekről sokkal szellemesebben lehet értekezni, mint a társadalmi bajokról, ezért Bacon jobbára stílusában is érdekes, számtalan ötletével „csillogóan" (Marx) játszik, megfogalmazásai rövidek, aforisztikusak.

Egyébként is tudatosan törekedett arra, hogy pontosan arról beszéljen, amiről beszélni akart: ellenfelei amolyan pityipalkónak mondták, de pontos szavai miatt mégis tartottak tőle. A fórum ködképeivel kapcsolatban arról értekezett, hogy a beszédben is hibalehetőségek vannak, hiszen a szavakban elszakadunk azoktól a dolgoktól, amelyekről szólunk, tehát legalább igyekezzünk pontosan a dolgokra illő fogalmakat használni, ha már ilyen a beszéd természete.

Bacon mondta, hogy „a tudás — hatalom", s a tudás megszerzésének módját a tapasztalatokból kiinduló logikai indukcióban jelölte meg, míg a tapasztalatszerzés legjobb módjának a kísérletezést tartotta. Ezekért szokás őt „a modern kísérleti tudomány ősapjának" (Marx) tekinteni. Máskor a nyelvfilozófia ősének látják kései utódai. Vagyis pontossága ellenére is többféleképpen lehet gondolatait interpretálni. Az értelmezési lehetőségek sokfélesége nem a filozófus ellentmondásosságából származik, hanem abból, hogy gondolatai nem zárták ki az alternatívák lehetőségeit, még akkor sem, ha manapság a különböző értelmezések dogmatikus egyoldalúsággá merevítik is azt, amit épp kiolvasnak munkáiból.

Jellemző az, ahogy interpretálói az indukciós elvet értelmezik. Egyesek szerint Bacon a teljes indukció híve

volt, mások viszont a részleges indukció képviselőjének vélik. Egyesek szerint a dedukció iránti ellenszenv pusztán külsőség nála, hiszen a kísérletek célja az, hogy axiómákhoz jussunk, márpedig az axiómákból azután le lehet vezetni (dedukálni) a tényeket, mások ilyenkor az „igazi" indukcióra hivatkoznak, mondván, hogy az axióma, a mindenki által belátható evidencia empirikus természetű. Bacon nyilván hallgat, de ha nem hallgatna, akkor sem mondhatna egyebet, mint amit elmondott. A helyes gondolkodás nyitját kereste, de mit sem tudott az egyetlen üdvözítő útról, a mindent kizáró, alternatívák nélküli módszerről.

Mint társadalmi gondolkodó, már ő sem mentes a türelmetlenségtől; *Új Atlantisz* című utópiájában ő is véglegesen elrendezi az emberek sorsát, ahogy ezt valamenynyi utópiában láthatjuk. Pontosan tudja, milyennek kell lennie az ideális társadalomnak, és eszébe sem jut, hogy a helyes ismeretek megszerzésével kapcsolatos álláspontját a társadalom jövőjére vonatkozó kérdésekben is alkalmazza. Itt tehát nincsenek alternatívák, s Bacon embere nyílegyenesen vonul be az egyetlen lehetséges jövőbe. Arra nem is gondolt, hogy a jövő plurális, vagyis helyesebb jövőkről beszélni, mint az embereket kifelejtve egyetlen előre meghatározott, preformált jövőről értekezni.

Főműve a *Novum Organum* marad, s ebből magyarul is olvashatjuk az első részt, amelynek két kiadása is megjelent. Az *Esszék* bájos, moralizáló írások; emberismeretről, lelki jóságról tanúskodnak. Azoknak a lelki jósága ez, akik jól ismerik saját féktelen indulataikat, és írásban kompenzálják azt is, amit elkövettek, s azt is, amit elkövethettek volna.

Erkölcsnemesítő célzatú írásainak sikere mérsékelt volt kultúránkban, hiszen erre inkább a harcos magatartás propagálása volt jellemző, mintsem az emberi indulatok leküzdésének vágya, de a *Novum Organum*nak sem lehetett átütő sikere, hiszen először a pozitivizmus korában jelent meg, némileg későn ahhoz, hogy a Spencer-féle csevegésekből kihallatszott volna hangja. Talán a karteziánus korban kimutatható volna hatása, úgy tűnik ugyan-

is, hogy az Apáczait követő nemzedékek, mindenekelőtt a jeles Pápai Páriz ismerte és felhasználta gondolatait. De hát akkoriban keveset idéztek, s a filozófiatörténet filológiai kutatására egyre kevesebbet gondolunk. Egyébként Bacon remek olvasmány, s hatásának pontosabb megértése elmúlt gondolkodó nemzedékek megértését is könnyebbé tehetné.

1976

AZ ILLÚZIÓ SZERKEZETE

200—220 flekk, leadási határidő 1975. III. 30.

1. Hit és illúzió
2. Fikció és illúzió
3. Middlesex és Utópia
4. Szkepszis és illúzió
5. A nemlétező funkciója
6. A racionalitás mítosza
7. Az irracionalitás mítosza
8. A nyelv mint realitás

Ezek volnának a főbb kategoriális viszonyok, amelyeket tisztázni szeretnék. A kulturális közeg, amelyben haladni szeretnék, a következő:

a. Felvilágosodás — építés
b. Romantika — rombolás—építés
c. Avantgarde — rombolás

Filozófiai közeg:

A. Marxizmus
B. Nyelvfilozófia

Módszertani közeg:

I. Az előfeltevés természete
II. Antinómia és dialektika

Szociológiai közeg:

α. A társadalmi rétegződés elmélete
β. Közösségelmélet

Kolozsvár, 1974. május 9.

Bretter György

JEGYZETEK

Szeminárium
Előre 1972. febr. 6—1974. márc. 24.

Az örök béke
Utunk 1970/19

Újabb adalékok a konvenciók lélektanához
Kézirat.

Még újabb adalékok a konvenciók lélektanához
Kézirat.

A, B ... Z
Utunk, 1973/16. Kéziratos változat.

„Fesz és pöf" ellen
Kézirat.

Francis Bacon, aki Angliában élt
Igaz Szó 1976/4.

Az illúzió szerkezete
A Kriterionhoz benyújtott kötet-javaslat. Bretter a tervezett könyvet betegsége miatt már nem tudta megírni.

BRETTER GYÖRGY ÖRÖKSÉGE

„...minden halott egy darabka elpusztult igazság: csak a szolidaritásban, a kapcsolódásban adható tovább a mások racionalitását alátámasztó igazság." *(Temetés Zsögödön)*

Máig foglalkoztat, hogyan azonosulhattunk fenntartás nélkül a gondolataiból, egész lényéből sugárzó magatartással, miközben kategóriahasználata, érveinek elméleti szubsztanciája hol közömbösen hagyott, hol egyenesen taszított bennünket. E paradoxon magyarázata csak most, *Szemináriumát*, még életében egybegyűjtött dialógusait olvasva lett világos előttem. „— Mondhatjuk akkor, hogy az intellektualitás teljesítmény és a morális következetesség találkozásakor születik meg a helyes módszer? — Úgy tűnik, ezt így kell értelmezni."[1] Továbbá: „Ezek szerint radikálisnak lenni annyi, mint az illúziókkal szemben, a felemelkedés illúziójával szemben a gyökeres változtatás feltételeit, elméleti és gyakorlati feltételeit kutatni, illetve e változásokért élni az erre alkalmas történelmi korszakokban."[2]

Ezt a széles körű ideológiai konszenzust lehetővé tevő programot nálunk Bretter György fogalmazta meg először — félreérthetetlen üzenetként. Az a Bretter György, akinek a pályája akkor kezdődött el, amikor a hatvanas évek közepe táján hirtelen múlttá vált számára a jelen[3]. Addig — meglehetősen hosszú időn keresztül — a jövőben élt, vagyis a jelent: jövőként érzékelte. Ha a jelenné tett jövő a kollektivitás mámora, a szó szoros értelmében vett önfeledtség — a múlttá vált jelen: magány, tragikus egyedüllét, amelyben a „világ bölcsességé"-vel, a mindennapok ésszerűségével szemben meg kell teremtenünk önma-

[1] *Olvasunk.* In: *Szeminárium* [Sz]
[2] *Nem metafora.* In: Sz
[3] Vö: *Ikarosz legendája.* In: *Itt és mást* [IM] Bukarest, 1979, 39.

gunkat, mégpedig olyan erkölcsileg hiteles és filozófiailag fenntartható módon, hogy önmegvalósításunk összhangban maradhasson mások, szűkebb közösségünk és végül történelmünk önmegvalósításával, számukra is járható útnak bizonyuljon. Erkölcs és filozófia ott fonódik össze, ahol egyén és közösség, közösség és történelem összefonódik. „Mert a fejlődés nem valami előregyártott séma. Nem a történelem immanens, belső mozgása."[4]

Nem? De hiszen akkor az a bizonyos paradoxon nem egy problematikus elméleti rendszer és egy rokonszenves erkölcsi tartás ellentmondásossága, hanem új, pozitív minőség. Mintha Fichte következne Hegel után: mindaz a hegeli fogantatású XIX. századi világmagyarázat és történetfilozófia, amelyet a XX. század első felében Lukács és a nála kevésbé elvont, pszeudoempirikus politikus-ideológusok képviseltek — Bretternél a filozófiai és erkölcsi alany, az Én választása, az autonóm személyiség történelemre irányuló hipotézise lesz. Bretter kiindulópontja az autonóm személyiség, az említett történetfilozófiáé pedig a szubjektív moralitást, egyáltalán az erkölcsiséget megsemmisítő világimmanens igazság.

Csakhogy Bretter, a kétfajta filozófiai hagyomány összeegyeztethetőségében bízva, úgy vélte, hogy *ugyanaz az igazság*, amely mint „objektív törvény", mint „megvalósulás" a merevség és a zártság támasztéka, individuális és közösségi céltételezésként a radikális változtatás alapja lehet. Tévedése filozófusi mivoltából fakad. Filozófián ő nem egyszerűen a cselekvéseink indokául szolgáló alapelveket értette, mint az angolszászok, hanem — miként a görög és a klasszikus német filozófia — a teljességre irányuló „cselekvés"-t. A vegetatív tevés-vevéssel szemben az Egész megragadását. Miközben teljes joggal háborgott a partikuláris létkörüket átlépni nem tudók ellen, a teljességre való törekvés kínját és nagyszerűségét villantva fel előttük, még élesebben, intellektusa kérlelhetetlen erejével fordult szembe azokkal az intézményekkel, amelyek *a* teljesség, *a* társadalom, *a* fejlődés nevében a teljesség, a társadalom, a fejlődés alanyait olyan tárgyakká változtatják, amelyeknek a „léte

[4] [A madáchi végeredmény]. In: IM 559.

csak annyiban kívánatos, amennyiben a társadalmit kifejező testület ezt hasznosnak minősíti, és ha ez a minősítés elmarad, akkor a tárgy egy ellenséges ideológiát testesíthet meg".[5] De szembefordult azokkal az írástudókkal is, akik saját tárgyi mivoltukat még meg is ideologizálják, akik — mint *Az ideológus és az ő nyelve* című 1975-ös kiadatlan tanulmányában kifejtette — nem csupán politikai eszméiket, de ideológiájuk egészét is a társadalmat hatalmilag totalizáló intézményekhez való viszonyban alakították ki. Hogy teljes mértékben jogos kritikai alapbeállítottsága például fenti, Gáll Ernőről szóló tanulmányában túlzóvá, igazságtalanná tette — végeredményben annak a tragikus, kiút nélküli csapdának tulajdonítható, amelybe ő maga került. Azok a hozzá közel álló elméleti emberek, akik addigi magatartásukkal és munkájukkal valóban meghatározott eszmei alapállás és meghatározott intézményi szerkezet benső összefüggését példázták, saját álláspontja lényegi ellentmondásosságát tudatosíthatták benne: azt nevezetesen, hogy a partikuláris érdekek között hányódó individuumok számára ő egy olyan, az Egész megragadására[6], a társadalom totalizálására[7], sőt homogenizálására[8] irányuló radikalizmust ajánlott, amely ténylegesen működő, valóságos ideológiaként csakis azt az intézményi szerkezetet produkálhatta, amely ellen ő oly vehemensen hadakozott.

Bretter számára „egy dolog legalább világos volt: a partikuláris érdekeket kifejező intézményeket felváltják az össztársadalmat kifejezők"[9], ugyanakkor élesen szembefordult az ún. elidegenedéssel, az olyan intézményi keretekkel, amelyek képesek a cselekvésstruktúra „átfogó és teljes ellenőrzésére", azzal a helyzettel, amelyben „az egységes cselekvésstruktúra *neveként* az ideális *értelmezi* az egészet", és „az ideális a cselekvéssel szemben mint a cselekvés egyetemes ellenőre fogalmazódik meg"[10] — anélkül, hogy tudatosította volna, hogy az esz-

[5] *Hasznos? Értékes?* In: Sz
[6] Vö: *Marx, a radikális.* In: Sz
[7] Vö: *A tények súlya.* In: Sz
[8] Vö: *Független változók.* In: Sz
[9] *Szférák.* In: Sz
[10] *Részesedés.* In: Sz

ményi azért is tehetett szert ilyen szerepre, mert a benne hivő filozófusok és politikusok úgy vélték: lehetségesek az össztársadalmat — nyilván nem felemás képviseleti, hanem „lényegi“ módon — kifejező intézmények, lehetséges az Egészre irányuló gyakorlati-politikai cselekvés.[11]

Amikor tehát Bretter a hagyományos elméleti-filozófiai radikalizmust (az alapeszmét) erkölcsi radikalizmusként vállalta (és igyekezett hitelessé tenni), tiltakoznia kellett a radikális eszmény minden, a szubjektív moralitás hatáskörén kívül eső formája (a történelem objektív törvényszerűségeiben és — ezek alapján állva — a társadalmat hatalmilag totalizáló intézmények törvényességében való hit stb.) ellen. Tiltakozásában mutatkozott meg félreérthetetlenül magatartásának leglényegesebb vonása: a cselekvésre való irányultság.

Ez az ellentmondásokkal teli és mégis oly egyértelmű, az embereket egyetértésre, sőt követésre vagy elutasításra késztető filozófiai magatartás még Bretter György életében különféle reakciókat váltott ki. Most, hét évvel tragikusan korán jött halála után immár megkísérelhetjük az akkori és az újabb reakciók, viszonyulások felvázolását is.

1. Az „igazi Bretter György“-öt az alapeszme szilárd keretei közé „rekuperáló“ álláspont nálunk eddig nem nagyon hallatott magáról. Ez a tény már önmagában is jelentős. Arra vall, hogy erről az álláspontról nem tudnak mit kezdeni vele, vagy valamilyen meggondolásból nem tartják szükségesnek álláspontjukkal színre lépni. Amennyire örömmel tölthet el egy jelentős alkotó pusztán külsőleges integrálásának elmaradása, épp annyira sajnálhatjuk az alapeszmét autentikusan képviselők oldaláról jövő komoly Bretter-interpretáció elmaradását, ez ugyanis egy olyan, rég aktuális eszmei konfrontációt eredményezhetne, amely csak hasznára volna mind az alapeszme, mind az azzal való szakítás híveinek. E konfrontáció elmaradása az ideológiai atomizálódás kétségtelen jele.

[11] Az Egész hipotézisével kapcsolatos elméleti és ideológiai kérdésekről l. Karl R. Popper: *The Poverty of Historicism.* 1945 és Friedrich von Hayek: *The Road to Serfdom.* 1976 c. műveit.

2. A csapdába került radikalizmus heroizálása már a temetésen megkezdődött[12]. A csapda „szentté avatása" azt jelentette, hogy a kategóriahasználatából adódó kiúttalan kriticizmust valamiféle erkölcsi maximumként igyekeztek rögzíteni, ahelyett, hogy Brettert pontosan a cselekvéselvű kritikai magatartás vonalán továbbgondolva, a kategóriákkal való szakítás kérdését felvetették volna. Így a cselekvésre való irányultság, amit a bretteri filozófiai magatartás legfőbb sajátosságának neveztünk, végeredményben tartalmatlan imperatívusszá változott. Bretter a maga radikális eszményeit — a sajátjának érzett alapeszme lényegéből adódóan — totalitáselvű elméleti és ideológiai fogalmak köntösébe öltöztette, mely fogalmak azonban csakis hatalmi totalizációk formájában tehették lehetővé a megvalósulást, amit viszont az autonóm alanyiságát feladni nem tudó és nem is akaró (vagyis az alapeszmén kívül eső, másfajta filozófiai hagyományhoz tartozó) Én felháborodottan vissza kellett hogy utasítson. Bretter ebben az állapotban, amit leginkább a kategoriális vergődés állapotának nevezhetünk, tartósan nem maradhatott volna.

A heroizáló értelmezés tehát hiteles, amennyiben Bretter utolsó éveinek valóságára támaszkodik, de hiányos, mert a művet és a személyiséget nem fejlődésében nézi, nem keresi meg bennük *és a valóságban* azokat a támpontokat, amelyek lehetővé tették volna a kétfajta filozófiai hagyomány, a személyes hit protestáns gyökérzetéből táplálkozó kanti és fichtei erkölcsfilozófia és az arisztotelészi-hegeli-poszthegeliánus, a hitet immanenssé mitizáló társadalom- és történetfilozófia ellentmondásainak a feloldását, mégpedig — mint lentebb látni fogjuk — egy, az erkölcsfilozófiai alapelvekkel összeegyeztethető társadalom- és történetfilozófiai nézőpont kidolgozásával. E nézőpont érvényesítésére ma talán még inkább szükség van, mint 1977-ben, mert azóta jelentkezett egy olyan

3. hermeneutikai irányzat, amely a lehetséges Bretter-értelmezések szempontjából távolról sem érdektelen módon, a társadalom- és történetfilozófiai kategóriahasználattal szakítva, az erkölcsfilozófiai nézőpontot is elvetette.

[12] Vö: *Bretter Györgyről: halotti beszéd.* Tiszatáj 1978/2.

Így megszabadulva e kettős hagyomány ellentmondásaitól, és — talán még nagyobb örömmel — egyértelműségeitől, ez az értelmezési technika úgy közeledett Bretterhez, hogy azt a bizonyos csapdát nemlétezőnek, illetőleg irrelevánsnak minősítve, megfosztotta Brettert (talán épp a heroizálás ellenhatásaként?) saját válságától és ezzel együtt legsajátabb vonásától: a cselekvésre való irányultságtól is, ami műve továbbgondolhatóságának kulcsa. Ennek a hermeneutikai álláspontnak a kiindulópontja — mint Egyed Péter megfogalmazta — az, hogy „elvégezhető a helyzet jelentős elméleti vagy ideologikus, történeti vagy jelenkori tételezéseinek (például a társadalmi szabadság ideológiájának) értékelése és kritikája"[13], míg az ideológiai (vagyis: cselekvéselvű, egy adott filozófiai, elméleti vagy kvázi-elméleti eszmerendszert, annak megvalósíthatóságát, gyakorlatba ültetését is szem előtt tartva kidolgozó, illetve követő) álláspont *magának a helyzetnek a tételezésére* törekszik, *magának a helyzetnek az értékelését és kritikáját* tekinti elsőrendű feladatának. Márpedig amikor Bretter megjelentette alapvető ideológiakritikai tanulmányait, ezt nem „hermeneutikusként", hanem ideológusként, egy bizonyos alternatívát elutasító és egy másik alternatívát tudatosító és vállaló ideológusként tette. Utolsó írásában félreérthetetlenül leszögezte: „Az ideológia mellett döntöttem . . ."[14]

Egyáltalán nem érezte úgy, hogy emberi és alkotói minőségében szegényítené őt a választásából adódó egyértelműség. Ellenkezőleg, úgy vélte, az ember, minden ember (az alkotó is) csak gazdagabb lehet azáltal, ha cselekvő, mást akaró, változtatni kívánó lényként fogja fel önmagát — olyan korokban is, amikor a cselekvés feltételei úgymond nem adottak. Bretter nagyon jól látta, hogy csak a cselekvés dimenziójától meg nem fosztott embernek lehet identitástudata, csak cselekvő lényként válhatunk erkölcsileg minősíthetőkké. A közvetlen léttételezést kikapcsoló hermeneutikai álláspont erkölcsileg minősíthetetlen: azonos mindennel és semmivel sem azonos; köze van mindenhez és

[13] Egyed Péter: *A demokratikus mondat szerelmese.* In: IM 7. Bevezető.

[14] *Bevezetések és kísérletek recenziója.* In: IM 545.

semmihez sincs köze. Erről az álláspontról sok érdemleges dolgot el lehet mondani Bretterről *is* — akárcsak Kantról vagy Hegelről, Babitsról vagy Goethéről.

4. Csakhogy Bretterhez nekünk nem úgy van közünk, mint a magyar és világkultúra klasszikusaihoz. Közvetlen közünk van hozzá. Ugyanarra a léthelyzetre kérdezünk rá, amelyre ő rákérdezett (persze tudva, hogy „a kérdező nem csupán a világra kérdez, hanem saját kérdéseire is"[15]), ugyanazon akarunk változtatni, amin ő változtatni akart, és ugyanúgy, vagyis a cselekvéselvet sutba nem dobva viszonyulunk nemcsak a valósághoz, hanem az azzal összefüggő kultúrához és ezen belül az irodalomhoz is, mint ő, mert úgy véljük, hogy „a Szépben nem szintetizálódhat az, ami kívül esik a középponton, az, amiért nem felel az ember, az, ami nem az ő cselekvéseiben valósul meg".[16]

De ahhoz, hogy a lényeghez, a cselekvéselvhez hűek maradhassunk, meg kell tagadnunk, nem őt, hanem a készen kapott kategóriákat, és olyan kategóriákkal kell azokat helyettesítenünk, amelyek tényleg gyakorlatba ültethetők, amelyekhez nem kell visszamenekülnünk hiábavaló segítséget kérni, amikor tételeinket megvalósulni látjuk. Ezt az áttörést csak úgy hajthatjuk végre, ha a teljesség, az Egész helyett a megosztottságot és a különösséget tekintjük legfőbb értéknek, ha lemondunk a teljes magyarázat elvéről[17]. Bretter őszintén hitte, hogy „a radikális gondolkozás legbiztosabb támasza mindig a feltételezett egész volt", anélkül hogy meggondolta volna: a totalitás, az utópia mint „gyakorlati tevékenységre mozgósító erő" *(Ismertetés)* csakis zártságot eredményezhet.[18]

Ebből a kátyúból csak egy valami segíthette volna ki: „a társadalmi és politikai empirizmus" — ahogy Szenczei László már 1936-ban megfogalmazta.[19] Az empirizmus

[15] *Kettősség.* In: Sz

[16] *Berzsenyi.* In: IM 515.

[17] Vö: *Feszültség.* In: Sz; *Lenin, avagy a teljes magyarázat elve.* In: IM 161—171.

[18] Vö: Karl R. Popper: *The Open Society and it's Enemies.* 1945.

[19] *Kisebbségi empirizmus.* Független Újság 1936. IV. 4.

alapeszméje, hogy a társadalomban, a történelemben nem lehetséges teljes magyarázat. Ha lehetséges volna, nem volnának alternatívák, akkor minden végleges volna. Bretter érezte ezt, mert bár a teljes magyarázat elvét elfogadta, nem tudott mit kezdeni a belőle elkerülhetetlenül adódó következménnyel, mely szerint a társadalom (így a társadalom megváltoztatása is) „a világtörténelem szükségszerű állapota" *(Marx, a radikális)*. Ez ellentmondott a cselekvéselvet a cselekvő alany autonómiájához kötő erkölcsfilozófiájának. Mely azt súgta neki, hogy semmilyen társadalmi berendezkedés (következésképpen semmilyen társadalmi berendezkedés megváltoztatása) nem szükségszerű. Csupán lehetséges. Amikor utolsó éveiben, az emberi társadalmat „egységes elvre" felépíteni kívánó Fichte *Zárt kereskedelmi államát* tanulmányozva felismerte, hogy az önmagát „a gazdasági racionalitás" ellenére is érvényesíteni kívánó elv zsákutcába jutása is lehetséges, amikor felismerte, hogy „a pluralitás kiküszöbölése megsemmisíti a demokráciát, totálissá teszi az államot"[20], valóban eljutott a fentebb említett áttörés küszöbére.

A halál tehát soha nem érkezett igazságtalanabbul.

1982. március

2

„Az áldozópap Apollónt szolgálta; mást, mint áldozni az ő oltárán — talán nem is tehetett; pedig tudta: szertartása — saját maga feláldozása is." *(Laokoón, a néma)*

Bretter Györgynek nem volt szerencséje: nem élt eleget ahhoz, hogy megírja a Kritikákat. Pedig kétségtelenül szörnyű dolgot érlelt: „addigi filozófiai nézeteinek tagadását"[21]. „Mit is lehet mondani a halottakról — kérdezte Bretter. — Csak annyit, hogy mindenük elveszett."[22]

[20] *Fichte eszményi állama.* In: IM 457.
[21] *Kant, avagy a filozófus becsülete.* In: IM 387.
[22] *Sinkó Ervin, avagy a csodálatos illúzió története.* In: IM 390.

Bizonyos értelemben neki is mindene elveszett: a halál megfosztotta a lehetőségtől, hogy amit érlelt, be is végezze, hogy levonja a végső konzekvenciákat.

Azért a történelem nem volt teljességgel igazságtalan hozzá: adományozott neki egy olyan kivételes pillanatot, amelyben leírhatta: „Vannak korok, amelyekben az ember megvalósíthatónak tudja eszményeit, s akkor az eszmények furcsán tágulni kezdenek, magasabbra libbennek, áttetszőbbé válnak, mint valaha." „Viszonyaikat módosítva" „életbevágó tetteket végrehajtó népek"-et látott. Egyszóval megpillantani vélte „a túlsó partot"[23]. Nem, a történelem nem bánt szűkmarkúan vele: neki adta a mát, hogy ellopja tőle[24], megajándékozta Laokoón nyugalmával, akiben „nem volt keserűség, amikor meglátta a trójai falovat, pedig tudta, a sorsa beteljesedett"[25]. A Trójába bedübörgő, a „múltat uralomra szabadító"[26] falovak látványa megajándékozta „a kudarc fájdalmá"-val, „a reménytelenség ízé"-vel[27]. Akárcsak Vörösmartyt Világos. Hogy megalkothassa „a remény elvesztésének fenomenológiáját", amely azonban „nem jelent, nem sugall reménytelenséget". Immár „nem remél, tehát nem lehet pesszimista sem. Csak illúzióit vesztette el: s most már kénytelen úgy nézni a valóságot, ahogy az van"[28].

A filozófus azonban mindenekelőtt saját eszméit veszi szemügyre: nem a valóságot mint olyat, hanem azt, hogy eszméinek nincs szubsztancialitása a valóságban. Amiről azt hitte, hogy *a valóságban* működik, most meg kell állapítania, hogy nem egyéb, mint modell, puszta hipotézis, mely természete szerint nyitott az „újabb tények — események" irányában. Ezeket „csak be kell táplálni a hipotetikus modellbe, s azt kutatni, hogy a funkciókat megzavarják-e, vagy egyszerűen kapcsolódnak az eddigiekhez. Ha a modell most nem működik, akkor módosítani kell rajta, esetleg új modellel helyettesíteni"[29]. A be-

[23] *Eszményeink és a világ* [1968]. In: IM 82; 83.
[24] *Laokoón, a néma.* In: IM 113.
[25] I. m. 99.
[26] *Kronosz, a kegyetlen.* In: IM 119.
[27] *Apollón, nimfa, szerelem.* In: IM 212.
[28] *Vörösmarty utolsó versei.* In: IM 145.
[29] *Mi áll vitán felül?* In: Sz

következett események, a fájdalmas felismerések hatására megváltozik az eszme (társadalom)ontológiai státusa, abban az értelemben, hogy nem tekinti (nem tekintheti) többé önmagát közvetlenül valóságosnak, olyan ideológiai, elméleti és filozófiai hipotézissé változik, amely úgy kívánja nézni a valóságot, „ahogy az van", vagyis mint valóság és nemvalóság, mint megvalósultság és meg-nemvalósultság dialektikus egységét.

Bretter tehát nem az eszmével fordult szembe, hanem a valósággal. Okoskodhatott volna így is: mivel az eszme mint ideológiai és politikai „aktivitásmodell"[30] pontosan ezt és ezt a gyakorlatot eredményezte, nincs más hátra, mint a meglévőt új modellel helyettesíteni. Ő azonban nem így gondolkodott. „A hipotézis — mondotta — vagy alkalmas, vagy nem jó; vagy képesek vagyunk értelmezni vele a tényeket, vagy nem. Marx hipotézise kitűnően alkalmas arra, hogy a tények fetisizálása helyett magyarázza azokat. Az empirikusan megragadhatót ugyanis mint hiányost, mint a fejlődéstendenciák lehetséges teljes kifejlődéséhez képest kezdetlegest értelmezi."[31]

Így aztán a valóság nem úgy mutatkozik meg előttünk, „ahogy van", hanem ahogy nincs, mint meg-nemvalósultság, mely, bármennyire is igyekeznénk azt birtokba venni, elvileg nem elégíthet ki bennünket. Hiánymivoltából önként és közvetlenül adódik a teljesség iránti csalhatatlan vágy, a totalitás elemi igénye.

A totalitás — Bretter központi kategóriája — mindenekelőtt az empirikus, vagy nála ezzel egyenértékű megfogalmazásban: az objektív igazságok rendszerének meghaladását fejezi ki, illetve teszi lehetővé. A transzcendálás azonban nem ismeretelméleti, hanem erkölcsi, vagyis gyakorlati jellegű: „A totalitás-igényt... egy kor hiányai ébresztik fel; a szellem a metafizikában kompenzálja a gyakorlat hiányait... Egy ilyen kompenzálás szükségképpen túlnő az objektív igazságok rendszerén, mert a hiány mindig a kor egészének hiánya..." „A totalitás elvének megfelelő filozófia így átcsap a kortudaton, a kortudat elméleti megfogalmazásain", és azt „mintegy kí-

[30] Vö: *Tény és elmélet.* In: IM 302.
[31] *Szociológia III. Ismertetés.* In: Sz 190.

genedés elméletével rámutatott az ész és az esztelenség közötti ellentmondás okára."[39]

Így bizonyos értelemben Bretter egész felfogása is — kiváló eszmetársaival egyetemben — arra a „filozófiailag koherenssé nem tehető" feuerbachiánus-ifjú-hegeliánus „vágyálom"-ra emlékeztet, amely „persze megható, sőt patetikus, hiszen amiről tanúskodik, amit ünnepélyes hangon megidéz, az a kétségbeesett akarás: kitörni abból a filozófiai ideológiából, amely ellen végső soron azért lázad, mert még mindig a rabja".[40]

Bretter tehát ahelyett hogy a saját maga által megfogalmazott módszertani elvnek megfelelően megállapította volna, hogy a „hipotézis... nem jó", mert csak továbbfetisizálja a tényeket, végeredményben nem tett mást, mint hogy egy bizonyos ideológiai misztifikációt egy racionálisabbnak tűnő ideológiai illúzióval váltott fel.[41] Ez az illuzórikus alternatíva azonban értékes nekünk: nemet mondunk rá, de önmagunkat definiáljuk a tagadásban. „Kifosztott ember maradékjaiban vájkálni csak akkor nem bűn — írja Bretter Bolyairól —, ha fájdalmat már nem okozunk neki, s magunk számára önfenntartó erkölcsi tanulságot keresünk a foszlányok között. Vagy erősödni akarunk abban, amit tudunk."[42]

Nem feledkezhetünk meg azonban a Bretter által képviselt alternatíva immanens értékeiről sem. Egyrészt az alapeszmére támaszkodó ortodoxiával szemben az alapeszme radikalitását hangsúlyozó irányzat abban a szellemi környezetben, amelyhez Bretter is hozzátartozott, kb. a hetvenes évek közepéig még működőképes volt: értékes műveket hozott létre, és sokak számára az adottságokhoz való radikális viszonyulás egyik filozófiailag és ideológiailag artikulált (mind premisszáit, mind pedig az azokból adódó konzekvenciákat félreérthetetlenül kinyilvánító) formáját jelentette.[43] Másrészt az említett premisszákat és

[39] Louis Althusser: *Olvassuk Marxot.* Bukarest, 1977, 111.
[40] I. m. 114.
[41] Vö: *„Fesz és pöf" ellen.* In: Sz.
[42] *A felőrlődés logikája.* In: IM 281.
[43] Az irányzat elméletileg már sokkal kevésbé tekinthető produktívnak, az adottságok reális szemléletét, s az e szemléleten

konzekvenciákat nem vállaló, azokon kívül álló radikalizmus akkor még jobbára a puszta tagadás álláspontjára helyezkedett, és a saját premisszáit és alternatíváit nem csupán azért mulasztotta el félreérthetetlenül kinyilvánítani, mert célszerűbbnek vélte a tagadásban kimondatlanul is bennerejlő állítás módszereivel operálni, hanem feltehetően azért is, mert nem volt még azokkal teljesen tisztában. Az empirikus kijelentések szintjén ez a másfajta radikalizmus természetesen a nyilvánvalóságok világában élt, de távol állt még attól, hogy koherens érvek rendszerére támaszkodó filozófiai, elméleti és ideológiai ellen-alternatívának lehesssen tekinteni.

Arról azonban, ami hosszú ideig Bretter tulajdonképpeni immanens értékének tűnt: cselekvéselvű etikájáról ma meg kell állapítanunk, hogy egyáltalán nem független totalitáselvű premisszáitól, tehát csak az „életbevágó tettek" újból felvillanó lehetőségének pátosza minősíthette átmenthető örökségnek.

A cselekvés pátoszánál hasznosabb tanácsadó a kifosztottság pőresége. Rokonunk: a „kifosztottan" álló ember, aki tudja: „az akart változás még nem a változás lehetősége: a történelem erősebb, mint a vágy."[44] Amikor azonban a képtelen helyzetet értelmezni kezdi, amikor a kegyetlen szembenézés helyett inkább enged a heroizálás és a tragikum kísértésének — menthetetlenül idegenné válik. „A kort vállalni kell" — mondja Hérakleitosszal, így kísérelve meg „ésszerűvé tenni azt, ami adott, sorsszerű" számára.[45] „A kort, amelyben élt, megváltoztatni nem tudta, mert az nem volt érett az átalakulásra"[46], de az átalakulás — sugallja Bretter — nyilván vállalásunk-

alapuló tárgyszerű ismereteket lehetetlenné tevő filozófiai-ideológiai előfeltevések miatt. Hegeli terminológiával: a praxisnak volt egy magáértvaló (deklarált) realitása. Ezt a szóban forgó radikalizmus nem volt hajlandó a praxis magánvalósága autentikus kifejeződésének tekinteni, hanem inkább egy hipotetikus autenticitást (társadalmi „valódiságot") konstruált, amely sok mindenre alkalmas lehetett, de arra az egyre, hogy valódi ismeretekhez vezető elmélet lehessen — semmi esetre sem.

[44] *A felőrlődés logikája.* In: IM 279.

[45] *Hérakleitosz...* In: IM 223.

[46] I, m. 225.

kal érlelődik. Bolyai ott áll, *Üdvtan*ával és hegedűjével, „kifosztottan" — de szoborként. „Lehet-e radikálisan mást akarni, ha a társadalom nem tud *még* radikális fordulatban megújulni?"[47] Vajon, ha a kifosztottságot „szimbólum"-má[48] szublimáljuk, könnyebb lesz — a várakozás? Vajon használ-e valamit *ez* a várakozás, azon túl, hogy az értelmetlen külsőt belsővé — elviselhetővé — teszi számunkra?

Az értelmetlen és elviselhetetlen helyzet tragikus és heroikus elsajátításának erkölcsfilozófiája és ideológiája *Az ember tragédiájá*ról, „a legnagyobb magyar esszé"-ről[49] írott tanulmányában teljesedik ki. Az emberiség, valamilyen fatális félreértés folytán, „önmaga immanens célja ellen keres történelmi feladatokat. És végrehajtja azokat, esztelenül, kegyetlenül... a felemelkedés nevében. Madách: tiltakozik, tiltakozásának formája a történelmi fejlődési séma negativitása..."[50]

A „nembeliség" és az „elidegenedés" ismert sztereotípiáival találkozunk. Van valamilyen „ismeretlen erő", amely „az egyént is, a tömeget is akarata ellenében kormányozza"[51], amely erősebb, mint Ádám, de ő „ennek ellenére is vállalja önmagát"[52], „az ellenállás heroikus formáját"[53], a „küzdelmet" és a küzdelemben magában a „reményt".[54] Az állandóan, mintegy végzetszerűen bekövetkező összeomlás „katarzis forrása..., amelyből megtisztulva, a változtatás akarásával kerül ki Ádám", aki „a történelem eszköze, de ő vállalja történelmét, tehát annak alkotója is".[55] Az „elviselhető élet kritériumát" a „praktikus-heroikus-etikai magatartásban" megjelölő[56]

[47] *A felőrlődés logikája.* In: IM 279. Kiemelés tőlem — M. G.
[48] I. m. 281.
[49] *Ádám harca Luciferrel, avagy idő és egzisztencia a Tragédiában.* In: IM 288.
[50] I. m. 286.
[51] I. m. 290.
[52] I. m. 289.
[53] I. m. 291.
[54] I. m. 287.
[55] I. m. 292.
[56] I. m. 286.

madáchi (és bretteri) erkölcsi parancs: „vereségeink ellenére... küzdjünk a humánumért".[57]

Ez bizony sovány etika. Ami pedig az „önmaga immanens célja ellen" forduló emberiség romantikus vízióját illeti: azt a legnagyobb jóakarattal sem tudjuk tragikusnak vagy heroikusnak látni. Legfennebb groteszknek, mert ami itt végzetnek, szükségszerűnek, vak történelemnek tűnik, nem egyéb puszta filozófiai hipotézisnél. Kiáltványokat persze lehet szerkeszteni az elidegenedésről és az elidegenedés ellen[58], de tragikumról, a szó tragikus értelmében vett heroizmusról csak akkor beszélhetnénk, ha az elidegenedést *a társadalom egésze* objektíve indokoltnak és elkerülhetetlennek, szubjektíve pedig elfogadhatatlannak és indokolatlannak tekintené. De erről nyilván nincs szó. A filozófus, hogy megmentse kategóriáit az elkerülhetetlen összeomlástól, az esztelenség mellett messze az illendőség határain túl kitartó valóságot egy olyan világtörténelmi összeomlás egyszerű részmozzanatává stilizálja, amely nemcsak a saját eszméivel való szakítás kínos terhétől mentesíti, hanem egyenesen megtisztító és felemelő katarzis forrása lesz.

Azt Bretter is érezte, hogy az egyént kifosztó történelem vállalását parancsoló etika végeredményben a lemondás etikája. A „demokrácia elvével való szakítás" az ő számára is „súlyos erkölcsi problémá"-t jelentett, akárcsak Lukács számára: „Dönteni kell, mondja Lukács 1918-ban, és vagy a demokráciát, vagy a diktatúrát vállalni." Bretter láthatóan egyetért a dilemma lukácsi feloldásával: a proletariátus győzelme „az elnyomó osztályok jogba foglalt... terrorja" fölött „múlhatatlan előfeltétele" ugyan az „igazi szabadság" eljövetelének, de hogy „igazán bekövetkezzék, ahhoz egy szociológiai ténymegállapításokon és törvényszerűségeken túlmenő, azokból le nem vezethető világrendnek az *akarása* szükséges: a demokratikus világrendé".[59]

[57] I. m. 293.

[58] Vö.: I.m. 288—289.

[59] Lukács György: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma.* Idézi Bretter Gy.: *Adalékok Lukács György életművének értelmezéséhez.* In: IM 315—316.

Lukács „rendkívül jelentős elméleti megállapítása“[60] tehát a következőképpen foglalható össze: egyrészt a győzelem érdekében múlhatatlanul szükséges szakítani a demokrácia elvével, a „történelmi küldetés“ kiteljesítése azonban feltétlenül megköveteli a demokratikus világrend akarását. Lukács nem hiába volt jelentős gondolkodó, pontosan kifejezi a lényeget: a szociológiai törvényszerűségek szilárd talaján állva felszámoljuk az „uralkodó osztályok“ demokráciáját, majd e múlhatatlan előfeltételt teljesítve, akarjuk *az abból le nem vezethető* demokratikus világrendet.

További dilemmának tehát nincs helye: „a lélek nem kívülálló: az egész forradalom a cselekvés elsőbbségét sugallja“.[61] Éljen a dialektika, amely ha kell, a transzcendenciából immanenciát csinál, utópiánkat szükségszerűvé, modellünket jelenvalóvá teszi, de ha az immanenciát már nem bírjuk elviselni, mentőövként kínálja a transzcendenciát, s a jelenvalót a hiány szükségszerűségeként fogadtatja el velünk.

*

Bretter számára a görög mellett a német filozófia volt *a* filozófia: mindent a német filozófia kategóriáin keresztül látott. Éppen ezért nem volt (nem lehetett) betekintése *a Rajnától nyugatra* húzódó világba, amelyben az abszolutizmus megdöntésével sikerült lerakni az *egyénekből összetevődő,* szabad emberek társulásaként konstituálódó társadalom alapjait. Brettert elvakította a Világtörténelem (német) romantikus víziója, s így nem tartotta fontosnak, hogy a tényleges európai történelem legnagyobb, valóban világtörténelmi vívmányát: az abszolutizmus hatalmi öncélúságával szembenálló autonóm individuumot és társadalmat mint pozitivitást szemügyre vegye. Nála a társadalom olyan transzindividuális valóság, amely mind tárgyi, mind pedig alanyi mivoltában helyettesíti az emberi egyedeket. Ez a társadalom tárgyiasult világ, de nem az individuumok tevékenységének, hanem az ember „nembeliségének“ a tárgyiasulása. Mint „tevé-

[60] I. m. 315.
[61] I. m. 318.

keny" objektivitás, mint a hatalmi (felépítményi) szféra meghatározója pedig úgyszintén feleslegessé teszi, kikapcsolja az individuumokat. A hatalom ugyanis ebben a felfogásban nem a társadalmat alkotó egyének által fenntartott, hanem a transzindividuális (objektív) társadalmi valóság közvetlen emanációja! Az egész (klasszikus és posztklasszikus) német társadalomfilozófia a társadalmat fenntartó és a történelmiséget hordozó objektív szubjektivitást tekinti irreduktibilis valóságnak, vagyis egy olyan tevékeny entitást, amely *mindenképpen* — úgy is, mint embertől elidegenedett társadalmiság, és úgy is, mint az ember erkölcsi és potenciális történelmi lényege, azaz úgy is, mint szabadságnélküliség, és úgy is, mint szabadság — *egyénfölötti*, szemben az angolszász filozófiai és közgondolkodással, amely számára az egyén a végső valóság, a logikai és társadalmi kiindulópont. Az irreduktibilitásnak mindkét esetben konkrét politikai tartalma (is) van. Míg a németeknél az egyén csupán elviseli saját társadalmiságát (szabadságnélküliségét) és „átadja magát" saját objektív történelmi lényegének (szabadságának), az angolszászoknál ő alkotja a társadalmat (mint politikai társulást), ő minden hatalom forrása, hozzájárulása nélkül nem gyakorolható legitim hatalom, ugyanakkor az egyén mint feltétlen (mint lelkiismerete, személye és képességei fölött feltétel nélkül rendelkező) lény a legtörvényesebb és legdemokratikusabb hatalom hatáskörén is kívül marad.

Bretter azt a (közép-európai, német) világot, amely ismerte ugyan az individualitás elvét, de nem ismerte az individumot mint autonóm társadalmi szubjektumot, az „egész emberi nem" létállapotaként általánosította. „A történelem — írta — sohasem produkálta a... társadalmak olyan típusát, amelyet az egyének (individuumok) szabad társulása... jellemzett volna. (...) Az individuum a történelem szubjektumaként elfelejtett megszületni."[62] Bár kétségtelenül érzékelte a német (jellegű) viszonyokban rejlő elmaradottságot, szellemi elődeihez hasonlóan nem habozott azt a kivételes világtörténelmi küldetés elő-

[62] *Szavak — előszavakról.* In: IM 373.

feltételének tekinteni. Egy olyan világ volt szellemi otthona, amely „a fejlettebben már látta annak ellentmondásait, tehát célként nem az utolérést tűzte maga elé, hanem a meghaladást, és ezt a meghaladást egybekötötte az emberiség sorsával, az egyetemes haladás céljával".[63]

Ez a „meghaladás" nem következett be. Ezt Bretter is tudta. De a világtörténelem meg-nem-valósultságát fájlalta benne — és képtelen volt érzékelni a premisszákból logikusan következő „megvalósulás"-t.

Nem tudhatjuk tehát, hogy gondolkodása végül is milyen irányban alakult volna tovább. De talán jobb is, ha nem tudjuk. Hiszen ellenkező esetben a legjobb szándék mellett is csak kisajátítanánk.

1984. március

MOLNÁR GUSZTÁV

[63] *Adalékok Lukács György életművének értelmezéséhez.* In: IM 320.

TARTALOM

A könyv szerkesztője: Molnár Gusztáv
Műszaki szerkesztő: Bálint Lajos

A megjelenés éve: 1984. Alak: 54×84/16
A nyomás kezdete: 1984. VI. 30.
Papír: 63 g-os famentes
Kiadói ívek száma: 10,938
Nyomdai ívek száma: 12,75
Tizedes osztályozás nagy könyvtárak számára:
894 511—3, kis könyvtárak számára: 894 511

Tiparul executat sub comanda nr. 201/1984,
la Întreprinderea Poligrafică „Crișana"
Oradea, str. Moscovei nr. 5
Republica Socialistă România

MAKKAI SÁNDOR
MARKOVITS RODION
MÉLIUSZ JÓZSEF
NAGY DÁNIEL
NAGY ISTVÁN
OLOSZ LAJOS
REMÉNYIK SÁNDOR
SALAMON ERNŐ
SALAMON LÁSZLÓ
SIMON MAGDA
SIPOS DOMOKOS
SZABÉDI LÁSZLÓ
SZÁNTÓ GYÖRGY
SZEMLÉR FERENC
SZENCZEI LÁSZLÓ
SZENTIMREI JENŐ
SZILÁGYI ANDRÁS
SZILÁGYI DOMOKOS
SZŐCS KÁLMÁN
TABÉRY GÉZA
TAMÁSI ÁRON
TOMCSA SÁNDOR
TOMPA LÁSZLÓ
A KORUNK KÖLTÉSZETE
AZ ERDÉLYI HELIKON
KÖLTŐI
MAGYAR SZÓ – TAVASZ.
1919–1920
GENIUS – ÚJ GENIUS.
1924–1925
PERISZKÓP. 1925–1926
A HELIKON ÉS AZ ERDÉLYI
SZÉPMÍVES CÉH
LEVELESLÁDÁJA
A MAROSVÁSÁRHELYI
KEMÉNY ZSIGMOND
TÁRSASÁG LEVELESLÁDÁJA

BRETTER GYÖRGY
DIALOGURI FILOZOFICE
EDITURA KRITERION
BUCUREȘTI 1984
LEI 16,50

BRETTER GYÖRGY

A KORTUDAT KRITIKÁJA

vülről szemlélve ... megszüntetve őrzi meg". A totalitás mint „spekulatív előfeltevés" természetesen elégtelennek tűnik „a gyakorlat, az elmélet és az élet közvetlen kapcsolatának korszakaiban"[32], amikor azonban ez a közvetlen kapcsolat lehetetlennek bizonyul, maga a gyakorlat tűnik elégtelennek, s késztet bennünket arra, hogy megkonstruáljunk egy „a kívülállásra alkalmas posztulátumrendszert ..., amely rendezi a meglevőt, amely meghatározott irányba állítja be az empíriát".[33]

Az alapeszme „újraértelmezéséből", „újrafogalmazásából" adódó kívülállás azonban nem abszolút, ugyanis a valóságot (a gyakorlatot) a totalitással, pontosabban a totalitásban transzcendálva az előbbit mint a totalitás szükségszerű mozzanatát őrzi meg. Más szavakkal: belül marad egy olyan teljességen, amelyhez a meghaladott valóság szükségképpen hozzátartozik. Az így megkonstruált teljességben most már értelmet nyer az értelmetlen. Igaz, hogy „a taktika tűnik végső célnak", és „a realitás a végső győzelmek színterének ... kívánja magát látni", de ennek nem szabad megzavarnia bennünket: egyszerűen „lényegcsere" történt, amelynek révén „álszintézis jön létre: a meg-nem-valósult eszmény és a megvalósult cél egységében az ideális mozzanat tűnik reálisnak, a reális, a megvalósult pedig ideálisnak".[34] Ez a különös dialektika kiválóan alkalmas volt arra, hogy a fent jellemzett, meglehetősen abszurdnak tűnő helyzetet racionalizálja: társadalom- és történetfilozófiai szempontból logikusnak (szükségszerűnek) és az egyén számára erkölcsileg vállalhatónak tüntesse fel.

„A leküzdés módja: az állapot tudatosítása — írja Bretter. — Még akkor is, ha a meg-nem-valósult szükségszerűen a valóságosnak a formájában jelentkezik. A meg-nem-valósult ugyanis azzal, hogy jelen van, lehetővé teszi a kutató értelem számára a hiány felfedését, azt, hogy az önmagát reálisnak tudót mint a realitás hiányosságát leplezze le."[35] A leleplezés tehát a túllépés, a transzcen-

[32] *Lenin, avagy a teljes magyarázat elve.* In: IM 163.
[33] *A szövegek előtt.* In: IM 350.
[34] *Ideológia és kritika.* In: IM 173—174.
[35] I. m. 175. Kiemelés tőlem — M. G.

zus eszköze. De miféle transzcenzus ez? „... a meghatározó közeget tudatilag birtokba vesszük, *belsővé asszimiláljuk*, és ezt az immár belsővé tett világot, egy erkölcsi konfliktus árán is, meghaladjuk."[36] A (történelmi, társadalmi, általános emberi) helyzet szükségszerűségének tudatosítása, belsővé asszimilálása végül a vállalás heroizmusában teljesedik ki: „a kort vállalni kell... Az időn kívül, amely adva van, élni nem lehet."[37]

Bretter a *Szeminárium* egyik dialógusában említi, hogy „azonos filozófián belül is találhatunk ellentmondó véleményeket. Ha a vélemények képviselői önálló logikai érvrendszert dolgoznak ki, akkor azonos filozófia irányzatairól szokás beszélni. Mondanék mindjárt egy ismert példát is, amely a marxizmus kialakulásában játszott nagy szerepet: a hegeli filozófia ortodox és ifjú-hegeliánus irányzatairól van szó."[38] Nem véletlen, hogy Bretter épp ezzel példázza ortodoxia és radikalizmus egy filozófiai rendszeren belüli ellentmondását, az a bizonyos helyzet ugyanis, amelynek a racionalizálására a hatvanas évek második és a hetvenes évek első felében ható ún. reform-marxizmus más jelentős képviselőivel (Leszek Kołakowski, Lukács-iskola stb.) együtt ő is kitartóan törekedett, nagyon hasonlított a Feuerbachra támaszkodó ifjúhegeliánusok ellentmondásos helyzetére.

Louis Althusser (akiért Bretter, bár jelentőségét elismerte, érthető módon nem rajongott különösebben) nagyon találóan jellemzi ezt az utóbbi helyzetet: „Feuerbach rövid időre elméletileg megmentette a radikális ifjúhegeliánusokat azoktól a feloldhatatlan ellentmondásoktól, amelyeket »filozófiai tudatukban« az az átok porosz állam idézett elő, amely »önmagában« maga volt az ész és a szabadság, mégis megátalkodottan félreismerte saját »lényegét«, és messze az illendőség határain túl kitartott az esztelenség és a zsarnokság mellett. Feuerbach elméletileg azzal »mentette meg« őket, hogy az *emberi elide-*

[36] *Emberhez méltó módon élni.* In: IM 197. Kiemelés tőlem — M.G.
[37] *Hérakleitosz, a filozófus, Hermodorosz barátja.* In: IM 223.
[38] *Irányzatok?* In: Sz 109.