

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2018/1 (62. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Márkus György:
Nyelv, tudomány, kultúra



Tartalom

Márkus György filozófiája (<i>Ambrus Gergely</i>)	5
---	---

DOKUMENTUM

Bevezetés (<i>Kis János</i>)	7
MÁRKUS GYÖRGY: Munka, instrumentális cselekvés és az emberi létfenntartás módjai. Kísérlet a történelmi materializmus „ökológiai” rekonstrukciójára	9

FÓKUSZ

ERDÉLYI ÁGNES: Márkus György	49
BODNÁR M. ISTVÁN: Márkus György (visszavont) doktori eljárásáról	56
KELEMEN JÁNOS: Opponensi vélemény Márkus György <i>Language and Production</i> című, doktori disszertációjént benyújtott könyvéről	58
FEHÉR M. ISTVÁN: Márkus, Diogenész, Gadamer. Gondolati körök a hermeneutika „helyes” értelmezése körül, avagy az-e a helyzet, mint amikor a hóhért akasztják?	71
BÉKÉS VERA: Márkus György tudományképéről	94
OLAY CSABA: Magaskultúra és tömegkultúra Márkus György gondolkodásában	116
BÁRÁNY TIBOR: Magasművészet és tömegművészet az antinómiák korában	130

SZEMLE

BLANDL BORBÁLA: Márkus György: Kultúra, tudomány, társadalom	163
PAÁR TAMÁS: A filozófia magyar mártírja	168
FEJES PÉTER: Kant és magyar kommentátorai	175

MEGEMLÉKEZÉS

WEISS JÁNOS: Frankfurt centrumában és perifériáján. Karl-Otto Apel 1922–2017	181
E számunk szerzői	189
Summaries	191

Márkus György filozófiája

A *Magyar Filozófiai Szemle* 2018/1. száma Márkus György filozófiai munkásságának állít emléket. Az első írás Márkus egy eddig publikálatlan angol nyelvű írása Erdélyi Ágnes fordításában. A *Munka, instrumentális cselekvés és az emberi létfenntartás módjai. Kísérlet a történelmi materializmus „ökológiai” rekonstrukciójára* című tanulmány a marxizmustól a posztmarxizmushoz vezető átmenet fontos dokumentuma. Pontos keletkezési ideje nem tisztázott, a tanulmány vélhetőleg közvetlenül az emigráció előtt vagy az emigráció első állomásán, Nyugat-Berlinben íródott, tehát *A hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan* (1973) és a *Langage et production* (1982) közötti időszakban. A tanulmányt Kis János bevezetőjével közöljük.

Erdélyi Ágnes a barát és tanítvány szemszögéből tesz kísérletet Márkus György életpályájának, filozófiai korszakainak átfogó bemutatására, némiképp vitázva Kis János korszakolásával (lásd *BUKSZ* 2017/2.), és hangsúlyozva annak hatását egész szellemi pályájára, hogy Márkus az 1970-es években a „Budapesti Iskola” tagja volt. A következő írások is az életpályához kapcsolódnak: Márkus visszatéréséhez a hazai tudományos életbe a rendszerváltás idején, amikor a Magyar Tudományos Akadémia külső tagjává választották. Ezzel kapcsolatos érdekes tudományos és kordokumentum Kelemen János opponensi véleménye 1990-ből, amit Márkus akadémiai doktori disszertációként benyújtott *Langage et production* című könyvéről írt, és most egy visszatekintő, az írás keletkezési körülményeire reflektáló utóhanggal egészített ki. Ennek a különleges doktori eljárásnak a fordulatos részleteit Bodnár István kutatta ki az MTA levéltári dokumentumai alapján, amelyeket egy rövid összefoglalóban mutat be.

A következő tematikus írások Márkus posztmarxista korszakához, illetve a kultúra általános természetére vonatkozó „kultúrfilozófiai” írásaihoz kapcsolódnak. Fehér M. István és Békés Vera írása a tudományok természetére, illetve a tudományos módszerekre vonatkozó bizonyos elképzeléseit tárgyalják. Fehér Márkus, *Diogenész, Gadamer* című tanulmánya Márkus hermeneutika-felfogását elemzi: arra irányítja rá a figyelmet, hogy Márkus György a marxista – tágabban baloldali – gondolkodók közül az elsőként figyelt fel a hermeneutika jelentőségére, kézenfekvően elmélyült filozófiatörténeti vizsgálódásainak ered-

ményeképpen, avagy melléktermékeként. Az írás Márkus metodológiai hermeneutikaértelmezését tárgyalja és veti össze Gadamer, illetve Heidegger ontológiai aspektusú hermeneutikaértelmezésével. Békés Vera tanulmánya Márkus tudományfilozófiai írásainak elemzését nyújtja, illetve a *Science in Context* folyóirat és a hozzá kötődő tudományszociológiai és tudományfilozófiai kör kapcsolatairól is szól (amelynek első számában a nyitótanulmány Márkus fontos írása, a *Miért nincs hermeneutikája a természettudományoknak?*).

Olay Csaba és Bárány Tibor Márkus művészetfilozófiájáról írnak; mindketten egy Márkus számára alapvető distinkcióról, a magasművészet és a tömegkultúra közötti megkülönböztetésről adnak értelmezést, ellentétest álláspontot foglalva el a distinkció tarthatóságával kapcsolatban. Olay tanulmánya Márkusnak első-sorban azt a felfogását vizsgálja és vitatja, ami szerint a magasművészet és a populáris/kommersz művészet egyazon kontinuum két végpontja, és ezzel szemben a két jelenségkör lényegi különbsége mellett érvel, amit a művészet és a szórakoztató termékek közötti különbségek terminusaiban lehet megragadni. Bárány ezzel szemben úgy véli, a kérdés mára lényegében eldőlt, a distinkció nem tartható. Tanulmányának gondolatmenete szerint a tömegművészet fogalmából nem következik a tömegkulturális művek esztétikai alacsonyrendűsége vagy az esztétikai/művészi érték hiánya. Ha képesek vagyunk definiálni a tömegművészetet, azaz meg tudjuk határozni a szóban forgó művek lényegi, jellegadó tulajdonságait (és a mai bevett álláspont szerint képesek vagyunk erre – Noël Carroll definícióját a legtöbb kortárs analitikus művészetfilozófus elfogadja), akkor feltehetjük a kérdést: vajon ezek a tulajdonságok *kizárják-e*, hogy a tömegkulturális művek esztétikai vagy művészi értékkel rendelkezzenek. Bárány álláspontja szerint nem, ilyenformán a magasművészet és tömegkultúra közötti kategoriális megkülönböztetésnek nincs alapja.

Szemle rovatunk is részben Márkus György munkásságához kapcsolódik. Márkus *Kultúra, tudomány, társadalom – A kultúra modern eszméje* (Atlantisz, 2017) című könyvéről (amely a kultúrfilozófiai írásokat egybegyűjtő *Culture, Science, Society. The Constitution of Cultural Modernity* című, 2011-ben megjelent kötet magyar változata) Blandl Borbála írt nagyrecenziót.

Emellett ismertetést közlünk Ervin Gábor munkásságáról Paár Tamástól, illetve Fejes Péterről a Tánczos Péter és Varga Rita által szerkesztett „...*amenyiben szellemi lények vagyunk*”. *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról* című kötetről. A számot Weiss János Karl-Otto Apelről szóló megemlékezése zárja.

Ambrus Gergely

Bevezetés

Az itt következő tanulmány Márkus György hagyatékából került elő. Kézirata befejezetlen. Nemcsak az utolsó mondatok hangütése jelzi, hogy a szöveg megszakad, hanem a lábjegyzetek hiánya is. Aki soha nem írt írógépen, aligha tudja, hogyan kellett a számítógép előtti korban lábjegyzeteket készíteni: az ember a jegyzettel ellátandó szöveghelyhez hozzáillesztette a számot, egy papírra kézzel felvéste a jegyzetet, majd a szöveg lezárása után a végére sorban bemásolta a jegyzetek szövegét. A *Munka, instrumentális cselekvés és az emberi létfenntartás módjai: Kísérlet a történelmi materializmus „ökológiai” rekonstrukciójára* címet viselő kézirat azonban úgy ér véget egy oldal közepén, hogy még a „Lábjegyzetek” felirat sem jelenik meg. Nem tudni, hány bekezdés hiányzik a lezáráshoz, de valószínűleg nem sok: a fejtegetések kerek egészet alkotnak; ha formailag nem is, érdemben befejezettek.

Rejtély, hogy Márkus miért nem végezte el a hátralévő, lényegében technikai munkát, mint ahogy arról is csak spekulálni lehet, hogy miért nem tért vissza soha e közel teljes szöveghez. Feltevésem szerint azért, mert a tanulmány egy hosszú út előtt íródott, vagy még Budapesten, közvetlenül azelőtt, hogy Márkus és családja emigrált volna, vagy a száműzetés első állomáshelyén, Nyugat-Berlinben, az Ausztráliába való távozás előtt. Ha így van, akkor a költözködés, majd a beilleszkedés terhei vonták el az energiát és a figyelmet a lezáratlan munkától, amikor pedig már vissza lehetett volna térni hozzá, a szerző már nem azonosult az állásponttal, melyet írás közben még a magáénak vallott.

Márkus első Nyugaton írott könyve¹ már a marxizmustól a posztmarxizmushoz vezető átmenet periódusához tartozik, tanulmányunk pedig a korszakhatáron született munkák közé: szerzője már tisztában van vele, hogy Marx társadalom- és történelemfilozófiája számára nem adható koherens és vállalható értelmezés, de még bízik benne, hogy lehetséges elmélet, mely lényeges pontokon eltér ugyan a marxitól, de éppen ez teszi képessé rá, hogy az eredeti eszmei programot megvalósítsa. Az átmenet éveiben Márkus megválik ettől a reménytől, és jóllehet Marx

¹ György Markus 1982. *Langage et production*. Paris, Denoël–Gonthier.

mindvégig központi szerepet játszik gondolati forrásai között, a marxista programot a maga eredeti formájában mindinkább folytathatatlannak tartja.

A korszakhatár másik reprezentatív dokumentuma a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* (privát nevén: *Überhaupt*),² melynek megírásában Márkus jóvoltából Bence György és jómagam is részt vehettünk. A *Munka, instrumentális cselekvés...* részben túlmegy az *Überhaupt* keretein – tartalmaz egy terjedelmes Habermas-kritikát –, részben azonban annak a korábbi kísérletünknek egyetlen írásos emléke, melynek az *Überhaupt* – szándékunk szerint – csupán a mellékterméke lett volna.

Amikor ugyanis Márkus felajánlotta, hogy legyünk a munkatársai következő elméleti vállalkozásában, még nem az a munka lebegett a szeme előtt, melyet végül is elvégeztünk. Eredetileg egy történetfilozófiai monográfiában gondolkodott, mely a hivatalos történelmi materializmus kritikája és marxista alternatívája lett volna. Az alapgondolatot már a *Marxizmus és „antropológia”*³ magában foglalta. A sztenderd Marx-kritika szerint a marxi történetfelfogás súlyos belső ellentmondásokkal terhes: egyik vonulata, mely a hegeli történetfilozófiát szekularizálja, ember- és cselekvésközpontú, a másik viszont a korabeli pozitívizmus nyomdokain halad, s az emberi cselekvésen túli történelmi determinizmus hipotézisére épít. A kritikusok azonban rosszul értelmezik Marxot, állítja az *Antropológia* első bekezdéseiben Márkus, a könyv vége felé pedig két-három oldalon felvázol egy eredeti és szellemes interpretációt, mely szándéka szerint összhangot teremt az ember- és cselekvésközpontú alapok és a történelmi determinizmus között. Ennek az elméleti összhangnak a lehetőségét kívánta a tervezett munkával részletekbe menően bizonyítani.

Az ő sejtéseiből kiindulva és a kortárs – elsősorban antropológiai – szakirodalomra támaszkodva körvonalazni kezdtünk egy elgondolást, mely nem egyetlen fejlődési útvonalat ismer, és nem feltételezi, hogy az emberiségnek szükségszerűen el kell jutnia valamilyen történelmi végállapothoz; számot vet a különböző útvonalak fejlődési potenciáljának egyenlőtlenségeivel, az elkanyarodások, szétágazások, stagnálásba torkolló átalakulások lehetőségével, ám ugyanakkor fenntartja, hogy a változó irányú mozgásokból mégiscsak kibontakoznak kumulatív tendenciák. És ami a legfontosabb, megtalálja az egyéni és kollektív választások sokaságának helyét a történelem alakulásában.

Ennek a kísérletnek lényeges részleteibe vezetni be az olvasót Márkus befejezetlenül is kerek egészet alkotó tanulmánya, az *Überhaupt*ot megelőző, de félbemaradt munka egyetlen írásos emlékeként.⁴

Kis János

² 1970–1972, megjelent 1992-ben. Bence György – Kis János – Márkus György 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest, T-Twins.

³ Márkus György 1966. *Marxizmus és „antropológia”*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

⁴ Márkus korszakairól – és külön az első korszakhatárról, azon belül is az itt következő szöveg háttéréről – bővebben írtam „Az első korszakhatár” című esszémben; lásd *BUKSZ – Budapesti Könyvszemle*. 2017/2. 177–184.

MÁRKUS GYÖRGY

Munka, instrumentális cselekvés és az emberi létfenntartás módjai

Kísérlet a történelmi materializmus „ökológiai”
rekonstrukciójára*

Ismeretes, hogy a marxista elmélet történetében a „technológiai determinizmus” hívei és ellenfelei között régóta vita folyik arról, hogy milyen és mekkora szerepük van a technológiai tényezőknek a nagyléptékű társadalmi változást és fejlődést hozó történelmi folyamatok kauzális magyarázatában. Ugyanakkor megfigyelhető egy másik, talán kevésbé nyilvánvaló, de nem kevésbé éles polarizáció ugyanezen a tradícióban: a technológia bonyolult probléma-együttetésére vonatkozó nézetek kettévágása. Az egyik oldalon nagyjából azok állnak, akik szerint a szocializmus eszméje (mint egyik fontos összetevőjét) eleve magában foglalja a technikai fejlődést sújtó kapitalista béklyók felszámolását, a történelem során a kapitalizmus által létrehozott termelői erők fejlődésének útjában álló akadályok eltávolítását. (Mindig azt feltételezik, hogy ez egyúttal a modern technológia erőinek kapitalista felhasználásából és alkalmazásából fakadó, elkerülhetetlennek tekintett következmények embertelen és romboló hatásának a leküzdését is jelenti.) Röviden: ez a (II. Internacionáléban és a szovjet marxizmusban uralkodó) nézet úgy fogja fel a szocializmust, mint egy olyan törekvés tudatos és akadálytalan megvalósítását, amely öntudatlanul, számos megszakí-

* Az itt közölt szöveg Márkus György *Labour, Instrumental Action and Ways of Subsistence: Towards an „Ecological” Reconstruction of Historical Materialism* című, életében nem publikált írásának magyar változata. A fordítás alapjául szolgáló szöveg írógéppel készült kéziratban maradt fenn a hagyatékban. A jegyzetek elvesztek. A főszövegben szereplő idézetekhez tartozó jegyzetszámokhoz csak abban az esetben adok jegyzetet, ha sikerült azonosítani az idézetet. Ahol ez nem sikerült, a lábjegyzetben csak azt jelzem, hogy a főszövegben szereplő idézet a saját fordításom. A nem idézetekhez tartozó jegyzetszámokhoz csak akkor adok jegyzetet, ha egyértelmű, mi állt a jegyzetben. Minden más esetben – az eredeti, csonkán fennmaradt gépiratnak megfelelően – csak a főszöveg jegyzetszáma jelzi a hiányzó jegyzet helyét. A beazonosított idézetekhez és hivatkozásokhoz, ha van, a mű magyar fordítását adom meg. A Marx-idézetek és hivatkozások szöveghelyét a következő összkiadás alapján adom meg: Karl Marx – Friedrich Engels 1957–1988. *Művei*. Budapest, Kossuth. 1–51. kötet (= MEM). – Itt mondok köszönetet Madarász Aladárnak a Marx-idézetek azonosításához nyújtott felmérhetetlen segítségéért. Köszönetet mondok továbbá Várnai Andrásnak néhány Marx-idézet és Weiss Jánosnak a Habermas-idézet azonosításához, valamint Klanciczay Gábornak a korai történelmi példák fordításához nyújtott terminológiai segítségéért. (*A ford.*)

tással és katasztrofális visszaeséssel az emberi haladás egyik fontos dimenziójaként az egész emberi történelmet jellemezte: mint az ember növekvő *uralmát* a természet vak erői fölött.

Létezik azonban egy másik (különösen az úgynevezett „nyugati” marxizmuson belül erős) alternatív tradíció, amely úgy fogja föl a szocializmust, mint ami radikálisan szakít a kapitalizmus fennállása alatt kibontakozó technikai fejlődés mögöttes alapelveivel: azzal a gyakorlattal, amely a természet kizsákmányolására irányuló beállítottságból fakad. Úgy okoskodik, hogy az emberi lények csak akkor tudják uralmuk alá hajtani a természetet, ha hagyják, hogy a technikai uralom eszközei ellenőrizhetetlen uralkodó erővé váljanak a saját társadalmi életük fölött. Erről az álláspontról a szocializmus nemcsak radikálisan új *praxiszt* jelent a társadalmi érintkezés szférájában, hanem más típusú, alternatív *poéziszt* – azaz, a természet anyagát valamilyen terméké átalakító emberi tevékenységet – is: a meglévő tudomány és technológia forradalmi átalakítását. Ez pedig szakítást jelent a technikai fejlődés kontinuitásával (a kontinuitást az „előtörténet” tényeként fogadja el vagy a kapitalista ideológia mítoszának tekinti): a szocialista társadalom tervét csak akkor lehet megvalósítani, ha el lehet érni, hogy a tényleges gyakorlatban a természet fölötti „uralomra” törekvő beállítottság helyére a természet „felszabadítására” vagy a vele való „békés együttélésre” törekvő magatartás kerüljön, ha az új társadalom összhangba tudja hozni az emberi célokat a természeti folyamatok végkifejletével.

Akik ismerik a marxizmus történetét, könnyen azt gondolhatják, hogy a nézetek itt jelzett kettőssége pusztán azt az alapvető megosztottságot tükrözi és juttatja kifejezésre egyetlen körülhatárolt problémára korlátozva, amely a háttérben állítólag végig jelen volt a marxizmus történetében, és amelyet változóan, hol a „szcientista” és „kritikai”, hol a „pozitivistá” és „hegelizáló”, hol a „kemény” és „lágý” marxisták stb. szembenállásának neveztek. A nevek, amelyek rögtön eszünkbe jutnak, mint a két ellentétes álláspont legjobb példái – Kautsky, Cunow, Max Adler, Lenin és Buharin az egyik oldalon, Walter Benjamin, Bloch, Marcuse vagy Adorno a másikon – persze látszólag megerősítik ezt az áttekinthető sémát. De ha jobban belegondolunk, alkalmazhatósága kérdésessé válik. Az első, „technicista” álláspont támogatói között ugyanis olyan nem várt nevek is fölbukkannak, mint az „öreg” Lukácsé (*Az esztétikum sajátossága és A társadalmi lét ontológiájáról* korszakából) és Habermasé, akiket biztosan nem lehet „pozitivistá-szcientista” marxistának minősíteni. Másfelől a marxista „szcientizmus” legkiemelkedőbb kortárs iskolája, Althusseré – legalábbis ami alapvető elméleti premisszáit illeti¹ – egyfajta „új” technológia „romantikus” támogatói közé tartozik. Mindez kétséges teszi, hogy egyáltalán nyújt-e bármilyen információt az, ha a marxizmus történetét két újra és újra visszatérő interpretáció közti folyamatos küzdelem sémájában tárgyaljuk. Azt mindenképpen jelzi, hogy az ember természethez fűződő viszonyának, kiváltképpen pedig a technikai haladásnak – e haladás kontinuitásának és egyirányúságának, valamint ehhez kapcsolódóan

egy „alternatív” technológia lehetőségének – fogalmi megragadására vonatkozó kérdéseket nem lehet egyszerűen valamilyen átfogó elméleti-filozófiai orientáció pusztá függvényének tekinteni. Ezeknek a bonyolult problémáknak megvan a maguk súlya és viszonylagos önállósága, ami értelmes vállalkozássá teszi, hogy külön kutassuk őket. Másfelől viszont az e problémákról alkotott nézetek tartós kettéválása mindenképpen fölveti azt a kérdést, hogy közös elméleti tradíciójuk, tudniillik Marx – vagy akárcsak az „érett” Marx – *életműve* e tekintetben konzisztens-e.

Sokáig azt lehetett gondolni, hogy ezek tisztán teoretikus, sőt spekulatív kérdések. Mára azonban közvetlen gyakorlati jelentőségük lett. A technológia kapitalista felhasználásának „romantikus” marxista kritikusai által védelmezett állásponthez hasonló nézetek széles körben elterjedtek a jelenleg szinte minden fejlett nyugati országban az egyik legjelentősebb és az ipari kapitalizmussal – legalábbis annak *néhány* vonásával – szemben kétségkívül kritikus tömegmozgalom, a *környezetvédő mozgalom* soraiban. Ezeket a nézeteket már nem lehet néhány teoretikus utópiájának és (némiképpen periférikus) elképzelésének tartani. Ha a kritikai elméletnek bármi köze van a gyakorlathoz, ha a feladatát továbbra is úgy kell felfogni, hogy kritikai tájékozódást nyújt a létező társadalmi mozgalmakban rejlő radikális potenciált illetően, s ugyanakkor megkísérli tisztázni és körvonalazni a célokat, amelyekben ezek a mozgalmak a sajátjaikat ismerik fel (mindezt egy olyan párbeszédben és vitában, melynek során kicserélik fogalmi sémáikat és a gyakorlatban megélt tapasztalataikat), akkor mindenképpen újra meg újra föl kell vetni a technika természetére és a történelemben végbemenő technikai fejlődésre vonatkozó kérdést – és össze kell kapcsolni azokkal a gyakorlati életproblémákkal és társadalmi alternatívákkal, amelyekkel mi szembesülünk, ha másképp nem, félelmek, frusztrációk és szorongások formájában.

Jelen tanulmány ebbe az irányba próbál elindulni. Hangsúlyozottan *nem* a „technológiai determinizmusról” folyó vitához tartozó kérdésekkel kíván foglalkozni. Egyetlen célja, hogy kiderítse, mennyire alkalmasak a történelmi materializmus örökségében előforduló változatos (és különböző kifejezésekkel jelölt) technikafogalmak arra, hogy segítségükkel az ember anyagi megélhetésének változó formáit, s azok mindenkori történetét elemezzük. A hosszúra nyúló érvelést megelőlegezve, szándéka szerint azt fogja bizonyítani, hogy nincs egyetlen egyértelmű (az anyagi-gyakorlati tevékenységeket korlátozó alapvető feltételekből vagy általában a célracionális cselekvés szerkezetéből levezethető) kritérium, amely a technológia történeti fejlődésének mindenkori menetét vagy a „logikáját” meghatározná. Ezzel szemben amellet fog érvelni, hogy a megélhetés emberi módozatai esetében a változás, sőt a „haladás” *iránya* sokféle, és a történelem során részben – de nem kizárólag – a társadalmi szervezet uralkodó formájának hatását tükrözi. Megpróbálja bemutatni azt is, hogy a (növekvő produktivásban, a fizikai ténykedés folyamatos objektivációjában stb. megjelenő)

technikai fejlődés mögött csak azon az áron lehet egyetlen logikát feltételezni, hogy „technicista redukcionizmus” érvényesül az ember természetéhez fűződő viszonyának értelmezésében – ez pedig olyan elméleti megoldás, amely leegyszerűsíti, szegényessé teszi a történelemtől alkotott képet. Mind Marx, mind Habermas ezt a megoldást választotta. Ők lesznek a cikk kritikai elemzésének fő célpontjai. Mindebből az a következtetés adódik, hogy a történelmi materializmus nem nyújt alapos indokot arra, hogy ma elveszük az alternatív technológia eszméjét mint értelmes, *racionalis* társadalmi programot. Éppen ellenkezőleg, segíthet (a modern technológiában rejlő mély feszültségek és ellentmondások feltárásával) felszínre hozni az ilyen változást ösztönző erős, *gyakorlati-társadalmi motívumokat*.

Másfelől viszont a következő fejtegetések azt is megpróbálják bemutatni, hogy az az általános filozófiai jellemzés, amelyet a technika kapitalista felhasználásának marxista (és „poszt-marxista”) kritikusan szoktak adni az ilyen alternatív technológiáról, valójában konzervatív romantikus utópia – elméletként még az értelmessége is megkérdőjelezhető. És a jelenlegi, a felvilágosodással mindinkább szembeforduló, fundamentalista, konzervatív megoldásokra áhító közegben az ilyesmi könnyen társadalmilag veszélyes képtelenséggé válhat. Általában úgy fogok érvelni, hogy ha a jelen körülmények között új irányt akarunk szabni a technikai fejlődésnek, akkor a feladat nem az, hogy egyik pillanatról a másikra radikálisan megváltoztassuk a természettel szemben kialakított egész *beállítottságunkat*, hanem hogy aktívan részt vegyünk egy sor olyan különálló gyakorlati antinómia feloldásában, melyek *prima facie* akár ellentmondó követelményeket támaszthatnak velünk szemben. A történelmi materializmus tradíciójába illeszkedő kritikai elmélet számára az „alternatív technológia” fogalma megmarad kvázi-kantiánus értelemben vett „problematikus fogalomnak”: kénytelenek vagyunk feltételezni, hogy lehetséges – vagy legalábbis lehetségesként kell posztulálnunk (és ezt megtehetjük anélkül, hogy ellentmondásba keverednénk) –, de az elmélet sem a valóságát nem tudja szavatolni, sem a jövőendő megvalósítását vezérelni. Az elmélet azonban általában sem tud többet tenni, mint hogy a jelen antinómiáinak világos körvonalazásával felébreszti, ösztönözi és felszabadítja a képzeletet, érzékennyé teszi a társadalmat a radikális gyakorlati lehetőségei iránt, de megoldást nem tud adni rájuk, mivel a társadalmi antinómiák nem spekulatív úton megválaszolható kérdések, hanem életproblémák, melyekre a gyakorlatban kell megoldást találni.

I. A „MUNKA” SZUBSZTANTÍV FOGALMA MARXNÁL

Marx a „munkafolyamat” (*Arbeitsprozess*) címszó alatt, melyet sajátos – a „termelési folyamatról” megkülönböztetett és vele szembeállított – értelmében először a *Grundriss*-ben kezdett használni, szisztematikus és általános elemzést adott

a technológiáról. Nézeteinek paradigmaticus kifejtése a témáról *A tőkében*, az első kötet ötödik fejezetének első részében található, rendelkezünk azonban e kifejtés néhány korábbi vázlatával is, a gazdasági kéziratokban.² Ezen túlmenően Marx *A tőkében* (I. kötet, IV. szakasz, 11–13. fejezet) a kapitalizmus fennállása alatt végbement technikai fejlődés történetének logikai rekonstrukcióját is megadta (bár az említett szövegrész semmiképpen nem redukálható ennek a problémának a tárgyalására). Van továbbá néhány jól ismert korábbi kidolgozás, amely a kézírataiban található kifejtéshez kapcsolódik.³ Az ebben a tekintetben legjelentősebb (az 1861–1863-as kéziratok 19–20. noteszéből való) szövegtöredék azonban jóformán ismeretlen, mindeddig – tudomásom szerint – csak orosz fordításban elérhető.⁴ Lényegében a korai kapitalista időkben alkalmazott technológiai eljárások történetéről szóló tanulmányait tartalmazza, melyek végző soron *A tőkében* kifejtett általános rekonstrukció konkrét, empirikus alapját képezik, és meglehetősen fontosak annak megértéséhez. Végül, Marx gazdasági írásaiban sok elszórt és nem szisztematikus megjegyzést találhatunk a különféle prekapitalista technológiákról és a technikai eljárások fejlődésének jövőbeli perspektíváiról.⁵

Azt, hogy Marx számára a „munka” – ahogy a kifejezést késői gazdasági kézírataiban használja – a termelési folyamat *technológiai* oldalát jelenti, ő maga mondja: „Ahogy az áru mint olyan *használati értékeinek* vizsgálata az *áruismeretbe* [*Waarenkunde*] tartozik, úgy a munkafolyamatnak a maga valóságában való vizsgálata a *technológiába*.”⁶ Helyenként egyszerűen egyformán használja a „munkafolyamat” és a „technológiai folyamat” kifejezéseket⁷ és azonos fogalmi definíciót ad rájuk: „A munka mindenekelőtt olyan folyamat, amely ember és természet között megy végbe, amelyben az ember saját tetteivel közvetíti, szabályozza, és ellenőrzi a természettel való anyagcseréjét.” És: „A technológia felfedi az ember aktív magatartását a természettel szemben, felfedi életének közvetlen termelési folyamatát...”⁸ Ebben az értelemben a munka elvont elemzését *A tőkében* – függetlenül a mű minden társadalmi elhivatottságától – úgy kell felfogni, hogy Marx általános fogalmi sémát kínál a (történelmileg változó) technológia elemzésére: mindenféle technológia felbontható néhány állandó és alapvető alkotóelemére.

Hogy ezt jól megértsük, utalni kell arra, mi a helye az elemzésnek Marx késői elméletének általános felépítésében. A munka az imént kifejtett értelemben, hangsúlyozza Marx, „nem más, mint elvonatkoztatás és önmagában véve nem is létezik”⁹ – persze nem önkényes elvonatkoztatás, hanem a *termelési folyamat*

² MEM 23. kötet, 168. skk.; 46/I. kötet, 47. kötet.

⁶ Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához (1861–1863. évi kézirat)*. 1. kötet, MEM 47. kötet, 44.

⁸ Karl Marx. *A tőke*. I. kötet, III. szakasz, 5. fejezet, MEM, 23. kötet, 168. és *A tőke*. I. kötet, IV. szakasz, 13. fejezet, ugyanott, 347. 89. lábjegyzet.

⁹ Az idézetet nem sikerült azonosítanom, szövegét angolból fordítottam magyarra. (*A ford.*)

jól elkülöníthető „anyagi oldalát” (*stoffliche Seite*) alkotja, szemben annak „formameghatározásával”: ez a megkülönböztetés nemcsak a tudatban, hanem magában a termelési folyamatban is végbemegy.¹⁰ Marx számára azonban csak az utóbbi – mint kettős természetű, ám egységes folyamat – tényleges alkotóeleme a társadalmi valóságnak. Definíciója szerint a termelés „a természet elsajátítása az egyén által egy meghatározott társadalmi formán [*Gesellschaftsform*] belül és annak révén.”¹¹ Ez a definíció megint az interakció két olyan – az elemzés szerint különböző – folyamatának egységét hangsúlyozza, amely csak együtt alakítja ki az anyagi termelést mint sajátos emberi tevékenységet: az ember és a természet közötti kölcsönhatást („a természet elsajátítása az egyén által”) egyfelől, és az emberek közti együttműködést („egy meghatározott társadalmi formán belül és annak révén”) másfelől. Az interakció e két típusa közti viszony áll a társadalom „gazdasági alapjáról” adott marxi elemzés középpontjában.

Gyakran elkerüli a figyelmünket, hogy Marx két, fogalmilag eltérő utat javasolt e viszony taglalására. Amikor egy önmagában vett totalitásnak tekintett *egész* társadalom életének anyagi-termelő alapját tárgyalja, vagyis azt a „termelő organizmust” írja le, amelynek segítségével a társadalom folyamatosan újratermeli önmagát, akkor azt a fogalmi sémát használja, amely elsődlegesen a teljes termelési folyamat korábban elvontan megkülönböztetett két oldala közti egységet és kölcsönös feltételezettséget emeli ki. Ez a *termelő erők* és *termelési viszonyok* fogalmaival végzett jól ismert elemzés. Röviden és vázlatosan: Marx egy adott társadalom egymáshoz kapcsolódó és egymást kiegészítő termelő tevékenységein belül meglévő szubsztantív – a tevékenységek szükséges feltételét jelentő – elemek két csoportját különbözteti meg. Egyfelől a termelés objektív (*dingliche oder gegenständliche* [dologi vagy tárgyi]) tényezőit (melyeket összefoglalóan „termelési eszközöknek” nevez), ide értve mindazon ember alkotta vagy természeti tárgyakat és erőket vagy elemeket, amelyeket az emberi képességek adott fejlettségi szintjén a termelés alkalmazni vagy hasznosítani tud. Másfelől a termelés szubjektív (vagy „személyi”) tényezőit, az eleven munkaerő történelmileg meghatározott sajátosságokkal bíró (azaz meghatározott képességekkel, képességekkel, tudással stb. rendelkező) megtestesítőit egy történelmileg adott, sajátos és meghatározott demográfiai vonásokkal jellemezhető népességben. A két tényező együtt alkotja azt, amit Marx „termelő erőnek” nevezett. Ezek a szubsztantív elemek azonban csupán *feltételei* a termelésnek, csak potenciálisan a valóságos hatóerői. Hogy ténylegesen azzá váljanak, az megköveteli, hogy szisztematikusan és *intézményesen egyesítve* legyenek egymással, mégpedig oly módon, ami biztosítja ezeknek az elemeknek az újratermelését, azaz a termelés társadalmi folyamatának megszakíthatlan folytonosságát. Azokat a társadalmi mechanizmusokat, amelyek révén az egyesítés végbemegy, „termelési viszo-

¹¹ Karl Marx: *A politikai gazdaságtan alapvonalai*. Első rész. Bevezetés. MEM 46/I. kötet, 15.

nyoknak” nevezi. Leglényegesebb alkotórészüket úgy lehet elgondolni, mint egyfajta *kettős elosztás* intézményes rendszerét – „a termelési *elemeknek* a társadalmi *termékek* elosztását megelőző és ennek előfeltételét alkotó” elosztását¹² –, egyfelől a termelési eszközök mint anyagi elemek elosztását az adott népesség tagjai között, akik történelmileg sajátos formában rendelkeznek velük és ellenőrzést gyakorolnak fölöttük (*tulajdonviszonyok*), másfelől a társadalom tagjainak elosztását a termelési eszközök fő, társadalmilag létrehozott és az adott történelmi fokon a termelő tevékenység alapvető ágait meghatározó csoportjai között (*az általános munkamegosztás viszonyai*). E kettős elosztás következtében a termelő erők (változó mértékben) gazdaságilag mobilizálhatóvá válnak, a teljes népesség pedig megoszlik a termelési folyamatban elfoglalt helye által meghatározott csoportok között és rétegződik: osztályokra és a munkamegosztás szerinti rétegekre tagolódik. Ezeknek a társadalmi mechanizmusoknak köszönhetően ugyanakkor a termelés objektív és szubjektív tényezői meghatározott „társadalmi minőségre” tesznek szert: mint jellegzetes és állandó társadalmi-gazdasági szerepek megtestesítői történelmileg sajátos *termelési hatóerők* lesznek. A termelési viszonyok adott rendszere révén mobilizált termelési eszközök a tulajdon valamilyen határozott formájának jellegét öltik magukra, ami meghatározza gazdasági alkalmazásuk lehetőségeit (termelő hasznosításuk feltételeit, elidegeníthetőségük formáit stb.), míg a munkaerő megtestesítői sajátos társadalmi-történelmi típusba tartozó közvetlen termelőként (rabszolgaként, jobbágyként, bérmunkásként stb.) lesznek meghatározva. Ily módon a termelés szubjektív és objektív tényezői között fennálló tényleges, konkrét viszonyt minden esetben intézményes egyesítésük mikéntje, *termelési hatóerőként* betöltött társadalmi szerepük határozza meg, nem pedig a szubjektum és objektum közti elvont antropológiai megkülönböztetés.

A társadalmi termelésnek ezt a jól ismert fogalmi ábrázolását azonban Marx egy *másikkal* helyettesíti, amikor nem az egész társadalom „termelő organizmusával”, hanem a tényleges gazdasági folyamattal foglalkozik, ahogy az ennek a társadalomnak egyetlen tipikus *termelő egységében* (pl. a kapitalista ipari vállalkozásban) megvalósul.¹³ Ebben az esetben olyan elméleti tárgyalást alkalmaz, amely az elemzés során élesen megkülönböztet két folyamatot, melynek közvetlen egysége a valóságos termelés egyedüli létrehozója: a *munka technológiai folyamatát* egyfelől és bizonyos gazdasági formák – mint a termelés különböző elemeihez (alkotórészeihez) tartozó állandó társadalmi szerepek – közvetlenül társadalmi újratermelésének az adott társadalmi-gazdasági rendszerben szerveződő folyamatát¹⁴ másfelől. A termelési folyamatban nemcsak meghatározott anyagi tárgyakat hozunk létre, melyek (legalábbis) pótolni tudják a folyamatban felhasznált valamennyi elemet (beleértve a termelők munkaerejét is), hanem újratermelésük társadalmi meghatározottságai alkalmassá teszik őket arra, hogy

¹² Karl Marx: *A tőke*. II. kötet, III. szakasz, 19. fejezet, MEM 24. kötet, 350.

a viszonyok adott rendszerében újra rendelkezésre álljanak az ilyen termelő felhasználás számára és ugyanakkor meghatározzák az ilyen felhasználás gazdasági célját. „A termelés társadalmi folyamatának kiindulópontjai egyúttal mindig a végpontjai is és a végpontjai egyúttal úgy jelennek meg, mint kiindulópontjai. Ezért azok a *termelési viszonyok*, amelyek révén ez a folyamat megvalósul, mindig éppúgy a folyamat termékei, mint előfeltételei.”¹⁵ A termelő tevékenység valamilyen történelmileg sajátos formáját analitikusan a folyamat két külön összetevőjére bontó elemzés klasszikus példája természetesen a tőke termelési folyamatáé, amelyet Marx egyfajta technikailag meghatározott munkafolyamat (történelmi szempontból adekvát formájában: a gépi szisztémával működő ipari munka) és az értékesülés folyamatának közvetlen egységeként gondol el. *Ebben* a kontextusban nyújt elemzést a „munkáról” mint olyanról – mint a termelő tevékenységek elvont és mindig jelenlévő oldaláról, melynek *célját* azonban mindig azok a gazdasági viszonyok határozzák meg, amelyek újratermelése lényegében megkülönböztethetetlen a munkafolyamattól.

A munkának ez a marxi elemzése a következő alapelveket emeli ki:

(1) A munka mint technikai tevékenység (a szükséglet-kielégítés fizikai tevékenysége, melyet a történelem során létrehozott és társadalmilag áthagyományozott tárgyak közvetítenek) a *természettel mint olyannal* való *aktív gyakorlati* interakció sajátosan emberi módja, amelyet ugyanakkor meg kell különböztetni az ember természethez fűződő viszonyának más lehetséges formáitól: az elméletitől, esztétikaitól, vallásitól stb. A munkát végző emberek tevékenyen sajátítják el („alakítják”) a természetet azzal, hogy igényeiknek megfelelővé teszik, s ugyanakkor, e folyamat eredményeként átalakítják a saját igényeiket.¹⁶ A munka mint kizárólag az ember és a természet közötti végbemenő folyamat az emberek mint termelési hatóerők közti együttműködés és viszony sajátos társadalmi formájától függetlenül tárgyalható. „A munkafolyamat [...] az ember és természet közötti anyagcsere általános feltétele, az emberi élet örök természeti feltétele, s ezért független ennek az életnek minden formájától, sőt közös sajátja az élet valamennyi társadalmi formájának. Ezért nem volt szükségünk arra, hogy a munkást más munkásokhoz való viszonyában ábrázoljuk. Az ember és munkája az egyik oldalon, a természet és anyagai a másikon – ez elegendő volt.” „A munkafolyamatot először elvontan, történelmi formáitól függetlenül, mint ember és természet közötti folyamatot vizsgáltuk.”¹⁷ A munka valamely különös formájának leírása viszont az emberi ténykedés (*Bewegung* – mozgás, mozdulat) sajátos fajtájának minőségi ábrázolását jelenti „művelésének különös módjában,

¹⁵ Az idézetet nem sikerült azonosítanom, szövegét angolból fordítottam magyarra. (*A ford.*)

¹⁶ Az angol kéziratban hiányzik a 16-os jegyzet (a 15-ös után a 17-es következik), ezért innentől kezdve a magyar fordítás jegyzetszámai eltérnek az eredetiétől. (*A ford.*)

¹⁷ Karl Marx: *A tőke*. I. kötet, III. szakasz, 5. fejezet, MEM 23. kötet, 174, és *A tőke*. I. kötet, V. szakasz, 14. fejezet, ugyanott, 473.

termelési eszközeinek különös természetében, termékének különös használati értékében,” mely utóbbi egyúttal a tevékenység szubjektív célját alkotja.¹⁸

(2) A munka abban az értelemben is „őseredeti, minden társadalmi formában érvényes viszonyt” hoz létre, hogy a folyamat *struktúrája* történelmileg állandó, mind társadalmi meghatározottságától, mind (technológiai) fejlettségének fokától függetlenül jellemezhető. A *tőke* ötödik fejezetében Marx kidolgoz egy olyan strukturális elemzést, amely arra szolgál, hogy a szigorú értelemben vett „munkát” elhatárolja az emberi tevékenység más típusaitól. Ebben az értelemben munkafogalmát „szubsztantív” technológia-fogalomnak nevezhetjük.

Elemzése szerint minden technológiai (azaz munka-) folyamat három elem együttműködését előfeltételezi: a munka *tárgyát* (vagy anyagát), *eszközét* és magáét az *eleven munkát*, s együttműködésük egy negyedikben, a *termékben* ér véget. A munka tárgya az emberi tevékenység passzív (azaz pusztán ellenálló) anyaga (amellyel a természet látja el az embert, vagy amely már az ember által megmunkált formában áll rendelkezésre); ez a munkafolyamat során feldolgozott és átalakított tárgy alkotja a termék szubsztrátumát. A „munka eszköze” mindazokat az objektív-tárgyi feltételeket jelöli, amelyek a munka tárgyának megváltoztatásához szükségesek, amelyek nélkül átalakításuk nem történhetne meg, vagy legalábbis nem mehetne végbe rendszeresen újra meg újra (ide tartoznak a munkahelyként szolgáló épületek, az olyan infrastrukturális létesítmények, mint a csatornák, utak stb.). De valamennyi munkaeszköz közül a munka *szerszámainak* van döntő szerepük a technológiai folyamat jellegének meghatározásában. Ezek a tárgyra ható emberi tevékenység vezető közegei és továbbítói, történelmileg létrehozott testen kívüli szervei,¹⁹ amelyek mind mennyiségileg, mind minőségileg bővítik és növelik a tevékenységnek a természetre mint anyagára gyakorolt hatását. Végül az „eleven munka” úgy értendő, mint a munkásnak a tárgyon a szerszám segítségével célszerűen és tudatosan végrehajtott fizikai művelete, amely mindig meghatározott, történelmileg kialakult készségeket és képességeket valóra váltó termelési folyamat. Eredménye a termék, az emberi igények kielégítésére megformált munkatárgy, valamilyen hasznos anyagi tárgy, egy konkrét használati érték.

Marx szerint ezeknek az analitikus kategóriáknak a megfelelő részletezésével elérhető, hogy leírjunk minden olyan technológiai tevékenységet, amely egy adott korszakhoz tartozik, és „technikai tartalma” tekintetében jellemzi a korszak anyagi termelését. Ezt gyakran *Arbeitsweise*-nek,²⁰ egy meghatározott történelmi korszakhoz tartozó „munkamódnak” nevezte. Az ilyen leírások ugyanakkor lehetővé teszik „a különböző termelési korszakok technikai” összehasonlítását.²¹ Ez közvetlenül fölveti a technikai *haladás* kérdését.

¹⁸ Ugyanott, 178.

¹⁹ Ugyanott, 169.

²¹ Karl Marx: *A tőke*. I. kötet, III. szakasz, 5. fejezet, 5. lábjegyzet, MEM 23. kötet, 170.

(3) A munkafolyamat elemei tekintetében (ide értve az eleven munkában valóra váltott megfelelő emberi készségeket és képességeket) a történelmi változás – legalábbis rendszerint és elég szabályszerűen²² – úgy jelenik meg, mint szerves növekedés vagy, ahogyan Marx megfogalmazza, az asszimiláció értelmében vett felhalmozás: „Amit valóban »felhalmoztak«, de nem mint holt tömeget, az a munkás *ügyessége*, a munka fejlődési foka. (Persze [...] a munka termelőereje fejlődésének mindenkori foka [...] nemcsak mint a munkás adottsága, képessége van meg, hanem egyszersmind a tárgyi szervezetben is, amelyeket ez a munka magának létrehozott és naponta megújít.) [...] A *felhalmozás* itt *asszimiláció*, szakadatlan fenntartása és egyszersmind átformálása a már hagyományozottnak, realizáltnak. Ezen a módon teszi Darwin minden szervesnél, növényeknél és állatoknál alakulásuk hajtó elvévé a »felhalmozást«...»²³ A munkát végrehajtó testi szervezetben és emberi képességekben végbemenő változás alkotja a történelemben a *folytonosság* fő vonulatát, ez jelenti „a civilizációnak azokat az eredményeit és vívmányait”, melyekről az emberek, ha racionálisan cselekednek, nem mondanak le, vagy legalábbis nem kellene lemondaniuk,²⁴ szemben az érintkezés azon társadalmi formáival, amelyeket kénytelenek lerombolni és radikálisan átalakítani, éppen annak érdekében, hogy az előbbieket meg tudják őrizni. A döntő elemet mégis az emberi termelő képességek tárgyakban rögzült és társadalmilag átörökíthető objektivációi, a munka szerszámai – és köztük is elsősorban a mechanikai szerszámok – jelentik ebben a folyamatos technikai haladásban: mint az emberi tevékenység testen kívüli – „kulturális” – szervei, *közvetítetté*, s így alakíthatóvá és változóvá, történetivé teszik az ember viszonyát a természethez, szemben az állat és a környezete közti biológiailag rögzített viszonyal. „Nem az különbözteti meg a gazdasági korszakokat, hogy *mit* termelnek, hanem az, hogy *hogyan*, milyen munkaeszközökkel termelnek. A munkaeszközök nemcsak az emberi munkaerő fejlettségének fokmérői, hanem azoknak a társadalmi viszonyoknak a mutatói is, amelyek között az emberek dolgoznak. A munkaeszközök közül a *mechanikai munkaeszközök*, melyeknek összességét a *termelés csont- és izomrendszerének* nevezhetjük, sokkal döntőbb jellemző vonásait mutatják valamely társadalmi termelési korszaknak, mint az olyan munkaeszközök, amelyek csak a munkatárgy tárolására szolgálnak [...]”²⁵

Ami a legáltalánosabb szinten a technikai haladás *irányát és kritériumát* illeti, azt Marx az „ész csele” hegeli eszméjének „szekularizált” változatán keresztül jellemzi:²⁶ a technológiai haladás azon mérhető, mennyire sikerül egy társadalomnak saját ellenőrzése alatt tartania a természettel folytatott anyagcseréjét, saját szolgálatába állítania a különféle természeti erőket, a természetet az emberi akarat alá gyűrő eszközökké alakítania a különféle természeti anyagokat és mindezzel kiterjesztenie maguknak az emberi társadalmi szükségleteknek a

²³ Karl Marx: *Értéktöbblet-elméletek*. Harmadik rész. MEM 26/III. 264–265.

²⁵ Karl Marx: *A tőke*. I. kötet, III. szakasz, 5. fejezet, MEM 23. kötet, 170.

hatókörét.²⁷ Az így felfogott technikai haladást azonosnak tételezi a társadalom anyagi gazdagságával (*stoffliches Reichum*). Ezt az egész folyamatot Marx gyakran „a természet fölötti növekvő uralom (*Herrschaft*)” népszerű fordulatával jelöli, de megvan rá a saját kifejezése is: „a természeti korlátok visszaszorítása (*Zurückweichung*)”.²⁸ A történelmileg döntő fordulatot ebben a tekintetben a kapitalizmus váltotta ki: „A természet először válik pusztá tárgygyá az ember számára, pusztán hasznosság kérdésévé; többé nem ismerik el magáért való erőként, és autonóm törvényeinek elméleti felfedezése is pusztán úgy jelenik meg, mint valamilyen csel, hogy vagy a fogyasztás tárgyaként, vagy a fogyasztás eszközeként alá vessük az emberi igényeknek.”²⁹ Ez a radikálisan tárgyiasító gyakorlati beállítottság a természettel szemben (ellentétben a korábban uralkodó „természetimádattal”) technológiailag – legalábbis egyebek közt – a munkafolyamat növekvő „dezentropomorfizálásában” jut kifejezésre: a kapitalista nagyipar forradalmi jellege végső soron abban áll, hogy a munkafolyamatot megszabadítja mind az emberi test szervi korlátaitól, mind pedig a tradícióban rögzült megszokott eljárásoktól. „A nagyipar elve, hogy minden termelési folyamatot önmagában és mindenekelőtt az emberi kézre való minden tekintet nélkül, összetevő elemeivé oldjon fel [...]. A társadalmi termelési folyamat tarka, látszólag össze nem függő és megcsontosodott alakjai a természettudomány tudományosan tervszerű és a célul tűzött hasznos hatás szerint rendszeresen elkülönült alkalmazásaiavá oldódtak fel.”³⁰ Ez a kapitalizmus által beindított kettős folyamat – a tárgyiasító gyakorlat és a dezentropomorfizálás – jelenti Marx számára minden további emberi emancipáció anyagi alapját és a polgári világkorszak legjelentősebb „civilizációs vívmányát”.

Míg a különféle történelmi környezetben végbement technikai haladásról Marx határozottan sokoldalú képet fest,³¹ nagyon nyomatékosan hangsúlyozza, hogy *egyetlen kritérium* van, melynek segítségével a haladás történelmileg elért foka megítélhető: a *munka termelékenységének* egymáshoz viszonyított szintje. A munka termelékenységének szintjét sok helyen egyszerűen azonosítja a technikai fejlődés fokával, sőt azt hangoztatja, hogy a három kifejezés – technikai haladás, egyre nagyobb termelékenység és növekvő anyagi gazdagság – azonosága magától értetődik, merőben tautológia.³² Marx elemzésének ismeretében azonban egy ilyen azonosság távolról sem magától értetődő. A technikai haladásnak ugyanis vannak aspektusai, melyeknek nagy jelentőséget tulajdonít, ám amelyek, legalábbis *prima facie*, nem elemezhetők a növekvő termelékenység segítségével – ilyen a munkatermékek fajtáinak megsokszorozódása (ami a technológiai megfelelője és nagymértékben az oka is a társadalmi szükségletek bővülésének).³³ Másfelől azt, hogy a munka termelékenységét fogadja el a technikai haladás egyedüli mércéjeként, nem lehet véletlennek és könnyen

²⁹ Az idézetet nem sikerült azonosítanom, szövegét angolból fordítottam magyarra. (*A ford.*)

³⁰ Karl Marx: *A tőke*. I. kötet, IV. szakasz, 13. fejezet, MEM 23. kötet, 454.

felülvizsgálható előfeltevésnek tekinteni Marx elméletében. Egész munkaérték elméletének egyik alapvető posztulátuma az a tétel, mely szerint egy gazdasági rendszer anyagi hatékonyságát objektíve az határozza meg, hogyan képes gazdálkodni a munkaidővel és csakis a munkaidővel. „Idővel való gazdálkodás, erre oldódik fel végül minden gazdálkodás.”³⁴

Mielőtt továbbmennénk, jelezni kell, hogy a termelés elemzésének két, kategoriálisan eltérő módja (a termelő erők / termelési viszonyok fogalmaival végzett „strukturalista” és a munkafolyamat / a társadalmi formák újratermelésének folyamata kifejezéseket használó „processzualista” elemzés) közti viszony – noha a kettő, mint már rámutattunk, kiegészíti egymást – továbbra is nyugtalanító. Egyfelől Marx mindkét dichotómiát hangsúlyozottan úgy jellemzi, mint a mögöttük meghúzódó *egy és ugyanazon* alapvető megkülönböztetés sajátos kifejeződéset: az ember természetéhez fűződő viszonya *versus* az emberek közti társadalmi viszonyok megkülönböztetését. Így jó okunk van feltételezni (amit jócskán megerősít Marx rendkívül gondatlan fogalomhasználata), hogy a „termelő erők” semmi mást nem jelölnek, csupán (fogalmilag új formában) a munkafolyamat elemeit, azaz megint csak a termelő tevékenység *technológiai* tényezőit jelentik. Másfelől Marx explicit módon elveti a termelő erők azonosítását „azokkal a mozzanatokkal, amelyek általában a munkafolyamathoz tartoznak,”³⁵ és a tőke körforgásáról és újratermeléséről adott elemzésében végig állandóan kiemeli, hogy a *termelési* folyamat objektív és szubjektív feltételei egyáltalán *nem* azonosak és a terjedelmük sem esik egybe a benne foglalt *munkafolyamat* elemeivel.³⁶ Ráadásul a „termelő erők” kifejezés tényleges használata – különösen valamilyen történelmi kontextusban – semmiképpen nem egyeztethető össze pusztán „technológiai” értelmezésükkel. Nagyon is kérdéses – és erősen vitatott –, hogy ebben a tekintetben egyáltalán konzisztens-e a marxi fogalmi apparátus. Itt azonban csak jelezni akartam a problémát,³⁷ mivel a fejtegetésem szigorúan a munkának mint technikai tevékenységnek a marxi fogalmára fog korlátozódni.

A technológia marxi elemzésének alapvető és legfontosabb előfeltevését később fogom tárgyalni. Ezen a ponton kritikai megjegyzéseimet lényegében arra a bizonyos értelemben „technikai” kérdésre fogom korlátozni, hogy mennyiben lehet fogalmi sémaként valóban felhasználni a történelemben előforduló emberi létfenntartási tevékenységek leírására és összehasonlító elemzésére azt, ahogyan Marx fogalmilag megragadja a munkafolyamatot. E tekintetben talán három észrevételt lehet tenni:

(1) Noha Marx állhatatosan kitarat amellett, hogy a munkafolyamat általa adott sémája³⁸ egyetemesen érvényes, nehéz belátni, hogyan alkalmazható a munka négy, fogalmilag elengedhetetlen „mozzanatát” (a munka tárgyát és eszközét, magát az eleven munkát és végül a terméket) megkülönböztető strukturális

³⁴ Karl Marx: *A politikai gazdaságtan alapvonalai*. Első rész. MEM 46/I. kötet, 88.

³⁵ Az idézetet nem sikerült azonosítanom, szövegét angolból fordítottam magyarra. (*A ford.*)

elemzés a történelmileg fontos létfenntartó tevékenység, azaz a munka legtöbb esetére. Ezek a megkülönböztetések elsősorban a mezőgazdaságban megkérdőjelezhetők, holott a „civilizáció” történetében ez volt a leghosszabb időn át az ember meghatározó létfenntartási tevékenysége. Míg néhány különálló műveletet (pl. a szántást) jól le lehet írni ezekkel a kifejezésekkel, az egész ciklust nem lehet. Mindenekelőtt azért nem, mert a föld – és a földművelés esetében általában ez a leginkább meghatározó tényező – a munka általános feltételének, eszközének és tárgyának (és bizonyos fokig a termékének) szerepét is betölti, mégpedig részben egymás után, részben egyidejűleg. A földművelés esetében ezek a fogalmi megkülönböztetések használhatatlanok, hiszen ha valaki szigorú értelemben veszi a vonatkozó marxi fogalmakat, akkor a megművelt föld tulajdonképpen nem sorolható az említett kategóriák egyike alá sem. Marx ezt tudja, ezért ad olyan érzékletes leírásokat a földről, mint „a munka őseredeti eszköze”, „a munkás szervetlen teste”, „a természet nagy laboratóriuma”, „a munkatevékenység eredeti terepe, a természeti erők birodalma és a munkatárgyak készen adott fegyvertára” stb.³⁹ Ezek a költői megnevezések azonban inkább jelzik, semmint megoldják a fogalmi nehézséget. A mezőgazdaságban vannak továbbá viszonylag hosszú időszakok, melyek alatt az egész tevékenység sikere szempontjából döntő anyagi átalakulások mennek végbe az eleven munka bármilyen részvétele nélkül, amelyek tehát Marx álláspontjáról nem részei a munkafolyamatnak, holott biztosan részei a végbemenő „technológiai” folyamatnak – ami e két fogalom azonosítását meglehetősen zavaróvá teszi. És teljesen hasonló fogalmi nehézségeket lehetne említeni a létfenntartó tevékenységek nagyon sokféle csoportjánál – az állattenyésztésben, a legtöbb olyan (kezdetleges és modern) „ipar” esetében, amely túlnyomórészt vegyi folyamatokra épül stb., stb. A munka marxi fogalmi elemzése mindezekben az esetekben alkalmazhatatlan vagy legalábbis nem nyújt érdemi információt.

Ez az eléggé formális kifogás talán nagyobb jelentőségű lesz, ha megnézzük, miből ered a hiányosság. Marxnak a technológia történetéről készült feljegyzései is tudományos lelkiismeretességét tanúsítják – saját korában lenyűgöző tisztán empirikus-történeti anyag van bennük, melyet szorgalmas munkával gyűjtött össze számos, elemzését alátámasztó forrásból. Ugyanezekből a feljegyzésekből azonban az is kiderül, mennyire kevés volt ez az empirikus anyag a történelmi „technológiák” elemzésére szolgáló általános séma kidolgozásához (ami aligha meglepő, ha figyelembe vesszük a korszakot, valamint azt, hogy Marx érdeklődése kifejezetten a kapitalista technológia eredetének kutatására irányult). Lényegében a textilipart és a textilipar történetét tekintette paradigmikus esetnek, majd ezt az anyagot egészítette ki a malmok, a gőzgép, az óra-

³⁹ A fordulatokat nem sikerült azonosítanom, a szöveget angolból fordítottam magyarra. (A ford.)

és papírgyártás fejlődésére vonatkozó viszonylag részletes adatokkal.⁴⁰ A szóban forgó kézirat teljesen világossá teszi, hogy munka- (és technológia-) fogalmát teljes egészében a (késő középkori és a kapitalista) *manufaktúra-iparról* mintázza, amelyre azután valóban kiválóan illik.

De ha jobban megnézzük az elemzés kidolgozásának történetét Marx különböző kézírataiban, akkor még szélsőségesebb következtetésre jutunk. Mivel a munkafolyamat fogalmi sémáját tulajdonképpen teljesen kidolgozta, még mielőtt rendszeresen elkezdte gyűjteni a technológia történetére vonatkozó anyagot, az utóbbi inkább annak a fogalmi tagolásnak az érvényességét volt hivatva ellenőrizni és megerősíteni, amelyre néhány évvel korábban, még a *Grundrisse* írásának idején jutott. A kézirat korai részében jut el (lásd MEM 46/I. 195–202.), először csak próbaképpen, a munkafolyamat és a termelési folyamat analitikus megkülönböztetéséhez. A munkafolyamat elemzése kezdetben mind fogalmilag, mind terminológiailag nagyon képlékeny; vannak pl. olyan kísérletek, amelyek a folyamat szerkezetét a munka plusz az eleven tevékenység természetadta versus termelt feltételeinek terminusaival próbálják megvilágítani. Csak a kézirat vége felé bukkan föl a jól ismert séma viszonylag stabil terminológiával. Azt hiszem, a szöveg figyelmes olvasása meggyőzheti az olvasót (noha ezt „bizonyítani” nem lehet), hogy Marx végül (több megtartott változat közül) azért választotta ezt a fogalmi megoldást, mert ez a legalkalmasabb egy olyan megkülönböztetés – az állandó *versus* változó tőke és az állótőke *versus* forgótőke formameghatározásai közti különbség – körvonalazására, melynek fontosságát éppen ekkor ismerte föl. Mivel a munkafolyamat felbontása a folyamat elemeire – tárgyára, eszközére (szerszámára) és eleven munkára – a legalkalmasabb arra, hogy a kapitalista termelésben alapvető társadalmi-gazdasági formák imént említett megkülönböztetésének „anyagi” (*stoffliche*) alapját feltárja, Marx (bizonyára nem tudatosan) *per se* ezt fogadja el technológia-elemzéséhez. Ilyenformán tulajdonképpen nem a történelmileg sajátos formameghatározásokat helyezte a technológia természete által meghatározott, állítólag transz-historikus strukturális elemek fölé, hanem inkább a technológia fogalmi tagolását „vezette le” azokból a követelményekből, amelyek a kapitalista értékesülési folyamat jellegeből következnek.

(2) Kevésbé „biográfiai” és az általános elmélet szempontjából is inkább baljóslatú egy másik nehézség. Ahhoz, hogy az elemzés során világosan áttekinthető különbséget tegyen (a természet fölötti uralom adott szintjének megvalósítása *versus* az emberek közti meghatározott társadalmi viszonyok valóságossá válása értelmében) a munka és a társadalmi formák újratermelése között, Marx kénytelen a munka fogalmát a (történelem által formált) *egyén* tevékenységére korlátozni. Ami a munka elemzését illeti, „nem volt szükségünk arra, hogy a

Karl Marx: *A tőke*. I. kötet, III. szakasz, 5. fejezet, MEM 23. kötet, 174. és *A tőke*. III. kötet, VII. szakasz, 51. fejezet, MEM, 25. kötet, 832.

munkást más munkásokhoz való viszonyában ábrázoljuk. Az ember és munkája az egyik oldalon, a természet és anyagai a másikon – ez elegendő volt”, hiszen a munkát szigorú értelemben olyan tevékenységként gondoljuk el, „ahogy azt egy abnormálisan elszigetelt embernek minden társadalmi segítség nélkül is végeznie kellene.”⁴¹ Egy ilyen ábrázolás azonban még akkor is teljesen elfogadhatatlan, ha pusztán leírás a célja, egyszerűen azért, mert rengeteg olyan technikai művelet van (a legkezdetlegesebb művelettől a legfejlettebbig), amelyet természeténél fogva nem tud végrehajtani egyetlen egyén. A technológia fejlettségének bizonyos szintjén a *kooperáció* (amely „a munkást más munkásokhoz való viszonyában” láttatja) gyakran pusztán technikailag is szükséges, mivel a munkás által végzett termelő művelet vagy fizikailag kivihetetlen mások hasonló cselekvése nélkül (pl. amikor egy nagy súlyt kell fölemelni kezdetleges technológiával), vagy értelmetlen anélkül, hogy ugyanakkor egy másik helyen végrehajtsanak egy másik műveletet (pl. elkészítsenek valamilyen „csapdát”, amikor nagyvadra vadásznak), esetleg azért, mert a sok műveletet (vagy részműveletek hosszú sorát) magában foglaló teljes termelési ciklust szigorúan korlátozott idő alatt be kell fejezni (ami az ipari korszakot megelőzően gyakran előfordult a mezőgazdaságban) stb., stb. Marx ezt megint csak nagyon jól tudja (a fenti példák valójában mind tőle származnak), és ezért az adott általános fogalmi megoldással szemben sokszor *beleérti* a munkafolyamatba a kooperációt vagy annak valamilyen meghatározott formáját.⁴² Ez azonban nem egyszerűen azt jelenti, hogy ellentmondó megfogalmazások fordulnak elő a szövegben – ezt az ellentmondást rendkívül nehéz eltüntetni. A marxi fogalmi megoldás ugyanis nem nyújt kritériumot arra, hogy (elvből, legalább az elemzés céljára) eldöntsük, a közvetlen termelők közti kooperáció valamely adott formája valóban technikailag szükséges (azaz a tulajdonképpeni munkafolyamathoz tartozik), vagy a termelés adott *társadalmi* szervezetének követelményei diktálják (szükségessége történelmileg változó, viszonylagos „gazdasági” feltételelektől függ), esetleg más (politikai, vallási, kulturális) tényezők határozzák meg. És a (marxista irodalomban „technikai munkamegosztásként” ismert) probléma egész későbbi tárgyalásából kiderül, hogy rendkívül nehéz kellő általánosságú kritériumot találni.⁴³

(3) Az utolsó, talán a legsúlyosabb kritikai megjegyzést csak óvatosan puhatolózva tudom megfogalmazni, mivel a benne foglalt „vádát” nem lehet szövegekkel alátámasztani. A munka mint technikai tevékenység marxi tárgyalása azonban bizonyos helyeken erősen azt sugallja, hogy a munkát nem csupán az ember és természet között lejátszódó folyamatnak, hanem a tisztán fizikai kölcsönhatás értelmében vett „*természeti*” folyamatnak tekintette, amely teljesen és adekvát módon leírható a *természettudomány fogalmaival*. Persze Marx mindig hangsúlyoz-

⁴¹ Karl Marx: *A tőke*. I. kötet, III. szakasz, 5. fejezet, MEM 23. kötet, 174. és *A tőke*. III. kötet, VII. szakasz, 51. fejezet, MEM, 25. kötet, 832. Az angol szövegben négy jegyzetszám hiányzik, így a következőkben már öt eltérés lesz a számozásban. (*A ford.*)

ta a munka sajátosan emberi jellegét, ami azt jelenti, hogy (szemben az állati tevékenységekkel) *tudatos, célra irányuló* tevékenység; egy technológiai eljárás *ésszerű* kivitelezése mindig bizonyos *történelmileg* kialakult *pszichológiai* képességeket előfeltételez, melyek nélkül soha nem lehetne a termelés *társadalmilag kitűzött* céljának alárendelni. Másfelől viszont ahhoz is ragaszkodott, hogy a munkafolyamat anyagi elemeit pusztán mint használati értéket kell figyelembe venni, azaz olyan anyagi tárgyakként, melyeknek vannak bizonyos (a technikai fejlődés adott fokán) hasznosítható „természeti” tulajdonságai, továbbá, hogy magát az eleven munkát – amennyiben a tulajdonképpeni munkafolyamat elemzéséről van szó – úgy kell tekinteni, mint pusztán minőségileg sajátos testi mozdulatot vagy mozdulatok sorát, melynek legelemibb formáit az emberi fiziológia természeti törvényei szigorúan meghatározzák. Ebben az értelemben Marx a munkát a munkás és tevékenységének feltételei közötti „természeti viszonynak” (*naturgemäße Beziehung*) nevezi, és kiemeli, hogy maga a munkaerő csak mint a „természeti erők egyike” kapcsolódik be a folyamatba. Mint írja: „Maga az ember, ha munkaerő pusztá létezőként tekintjük, természeti tárgy, dolog, bár élő, öntudatos dolog, maga a munka pedig ennek az erőnek dologi megnyilvánulása.”⁴⁴ Erről az állásponttól a munka a külső természet törvényeinek tevékeny kiterjesztése lesz az emberi organizmus (tárgyak és eszközök közvetítette) viselkedésére, s ennek az organizmusnak a legelemibb képességeit megint csak természeti törvények szabják meg; fejlődése ekkor azonos azzal, ahogy az „autonóm törvények” felfedezése és hasznosítása értelmében egyre növekszik „a természet feltárásának és kizsákmányolásának” köre, és egyidejűleg az emberi tevékenység valamennyi bonyolult formája leegyszerűsödik „arra a néhány fő és alapvető mozdulatra, amelynek segítségével – a használt szerszámok összes különbözősége dacára – az emberi test minden termelő tevékenységet végrehajt”.⁴⁵ Marx természetesen nagyon jól tudja, hogy a természettudományok alkalmazása az anyagi termelésben egyedül a kapitalista fejlődést jellemzi, és azzal is tisztában van, hogy a természettudomány a maga fogalmaival – „természettörvény” stb. – szintén ehhez a fejlődéshez kapcsolódó történelmi jelenség. A munkafolyamat szabályozását a tudomány által feltárt természettörvényekkel általában mégsem társadalmi szabályozásuk sajátos történelmi formájának tekintti, hanem éppen ellenkezőleg, hajlamos a „technikai”, a létfenntartást szolgáló tevékenységek (tradíciók, explicit normák stb. által történő) közvetlen társadalmi szabályozásának minden formáját a „hamis tudat” esetének tekinteni, mivel elleplezik és inadekvát módon közvetítik, hogy a munkafolyamatot végső soron a természet objektív törvényei határozzák meg. Ebben az értelemben számára a technológia fejlődésének a kapitalista világekorszakra jellemző sajátos formája lesz *a megfelelő forma* a munkának mint sajátos emberi tevékenységnek a

⁴⁴ Karl Marx: *A tőke*. I. kötet, III. szakasz, 6. fejezet, MEM 23. kötet, 191.

⁴⁵ Az idézetet nem sikerült azonosítanom, szövegét angolból fordítottam magyarra. (*A ford.*)

természetéből következő követelmények megvalósítására: míg a munka mint egyszerű elvonatkoztatás „emberemlékezet óta, minden társadalmi formában igazoltan fennálló ősi viszony, mégis úgy jelenik meg, mint ami ebben az elvonatkoztatásban *gyakorlatilag* csak a *legmodernebb* társadalomra *igaz* kategória”.⁴⁶ Marx tehát egy lényegét tekintve *naturalista* technológiafogalmat *teleologikus* történelemszemlélettel igazol. Másképp megfogalmazva, elemzéséből láthatólag hiányzik a technikai tevékenységek társadalmilag *szabályozott* jellege; ezek a tevékenységek szerinte végső soron föloldódnak *fizikai* végrehajtásukban, melynek kimenetelét természettörvények és (a végrehajtás mindenkori előfeltételeként) történelmileg kialakult – és a természettörvények ismeretének mértékét és adekvát voltát is meghatározó – *pszichológiai* képességek szabják meg. Ha most egy pillanatra félretesszük, hogy egy ilyen felfogásnak milyen általánosabb következményei vannak, azt mindenképpen ki kell emelni, hogy egyáltalán nem alkalmas a „nem tudományos”, azaz prekapitalista technológiák elemzésére. Még ha sikerük vagy kudarcuk mértékének, történelmi korlátaiknak stb. *magyarázatához* szükséges is a modern tudomány fogalmainak segítségével értelmezni az ilyen technológiák alapjául szolgáló természeti folyamatokat, *megértésük* nem történhet kizárólag ezekben a fogalmakban, hiszen az ilyen eljárásokat explicit vagy implicit módon ténylegesen irányító szabályokat a modern tudomány fogalmi sémájára közvetlenül nem lefordítható „benszülött” osztályozás, lajstrom stb. fogalmaival adták meg. Ha valaki mindent, ami nem lefordítható, analitikusan nem tekint a munkafolyamathoz mint olyanhoz tartozónak, de kinyilvánítja, hogy a társadalmi és intellektuális fejlettség alacsony szintje miatt bizonyos „felépítménybeli” tényezők korlátozó és torzító hatást gyakoroltak, akkor biztosan nem sikerül bemutatnia, milyen sajátos módon szerveződtek társadalmilag a létfenntartást szolgáló tevékenységek a prekapitalista társadalmakban. Hangsúlyozni kell, hogy igazságtalan volna Marxnak teljes egészében ilyen nézetet tulajdonítani – vagy akár csak erre célozni –, mivel könnyű ezzel erősen ellentétes szövegeket mutatni az írásaiban,⁴⁷ mindazonáltal volt egy ilyen tendencia nála, és az eltérő fogalmi megoldások közti feszültség láthatólag nincs megoldva.

II. AZ „INSTRUMENTÁLIS CSELEKVÉS” FORMÁLIS FOGALMA HABERMASNÁL

A (késői) Marx „munka”-fogalmának fenti kritikáját már eleve úgy fogalmaztam meg, hogy minél szembetűnőbb legyen a különbség közte és a technológia történelmi jelenségét az átfogó kritikai társadalomelmélet átdolgozott keretein

⁴⁶ Az idézetet nem sikerült azonosítanom, szövegét angolból fordítottam magyarra. (*A ford.*)

⁴⁷ Az angol szövegben hiányzik az 52-es jegyzetszám, így a következőkben már hat eltérés lesz a számozásban. (*A ford.*)

belül tematizáló egyik legambiciózusabb és legjelentősebb kortárs vállalkozás, Habermas elmélete között. Az utóbbit nagyon gyakran éppen azon az alapon bírálták, hogy „a munkafolyamat komplex materiális struktúrájának” marxi elemzését egy olyan cselekvéstípus elvont fogalmával helyettesíti, amelyben a munkafolyamat fontos (mégpedig a kritika szempontjából fontos) jelentéselemei elvesznek.⁴⁸ A fogalmi eltolódás általános hangvételének pusztá leírásaként ez a jellemzés biztosan helyes: a munka „szubsztantív” fogalmát (melyet Marx a munka elengedhetetlen elemeivel és állandó struktúrájával definiál) Habermas az „instrumentális cselekvés” formális, cselekvéseméleti fogalmával helyettesíti, melyet elsősorban racionalitásának absztrakt kritériuma alapján, funkciója és a szabályozás egyetemes elvei segítségével azonosít. Mégis úgy fogok érvelni, hogy – legalábbis a technológia elméleti fogalmának kidolgozása szempontjából (egy pillanatra félretéve az elmélet kritikai-emancipatórikus potenciálját) – ennek a „formalista” átalakításnak vannak bizonyos *előnyei*, bár komoly árat kell fizetni értük. Ha elemző és rekonstruáló erejük tekintetében összehasonlítjuk a kétféle fogalomalkotást, egyáltalán nem megnyugtató „döntetlen” lesz az eredmény.

Habermas elég világosan fogalmazta meg az „instrumentális cselekvés” fogalmát, melyet időközben néhány kiváló kritikai-elemző tanulmány is tárgyalt,⁴⁹ így itt beérhetjük azzal, hogy röviden emlékeztetjük az olvasót. Definíciója az instrumentális cselekvést megkülönbözteti a másik alapvető cselekvéstípustól, a társadalmi interakciótól (vagy kommunikatív cselekvéstől) és szembeállítja vele. Az előbbi tapasztalatilag igazolható és a kontextustól független nyelven feltételes előrejelzések formájában megfogalmazható tudáson alapuló *technikai szabályok* irányítják, az utóbbit pedig kötelező *konszenzuális normák*, melyek a mindennapi nyelv kölcsönös megértésében megnyilvánuló interszubjektivitásban vannak megalapozva és azért kell igazolni őket, hogy kötelező voltak egyetemes elismerése biztosítva legyen. A technikai szabályok működése bizonyos készségek megtanulásához vezet, az inkompetens viselkedés kudarca a valóságban úgyszólván „kikényszeríti” ezeket a technikai irányítás hatalmának kiterjesztéséhez igazodó készségeket; az interakció társadalmi normáinak elsajátítása viszont elsősorban a szerep és az azonosság kialakításában jut kifejezésre, és a társadalom részéről a deviáns magatartást sújtó konvencionális szankciók kényszerítik ki ezeket a normákat, melyek a kölcsönös társadalmi elismerésre irányulnak.⁵⁰ A két alapvető cselekvéstípus dichotómiáját azután – legalábbis a hetvenes évek írásaiban – az egyik oldalon az univerzális pragmatika programjával indokolja, a másikon pedig a társadalmi fejlődés rekonstrukciójának céljára olyan fogalmakban konkretizálja, mint a „termelő erők” és a „társadalmi integráció formái”. (Az utóbbi Habermasnál valójában a „termelési viszonyok” szűkebb fogalmát helyettesíti a kommunikáció-elméleti újraértelmezéssel összhangban.) Hangsúlyozni kell, hogy az a korábban jelzett kétértelműség, amely a „munkafolyamat” és a „termelő erők” fogalmi megragadását jellemezte Marx-

nál, Habermasnál eltűnik: nála a „termelő erők” egyértelműen azokat a „strukturális” elemeket jelölik, amelyekbe a természeti folyamatok fölötti instrumentális rendelkezés történelmileg-fejlődéstörténetileg sajátos szintje társadalmilag beágyazódik.

Nos, a munka habermasi felfogása – valamely dolog cél vezérelte (és a meghatározott célok megvalósítására szolgáló eszközök gazdaságos és hatékony felhasználását szem előtt tartó) átalakítása az *instrumentális cselekvés szabályainak megfelelően* – néhány problémát *megold* azok közül, amelyek, mint próbáltuk megmutatni, a technológiai folyamat marxi elemzését jellemzik.

(1) Habermasnál a hangsúly azon van, hogy a technikai tevékenység *szabály által irányított*. Ennek megfelelően az ilyen tevékenységeket úgy fogja fel, mint *társadalmilag kódolt* (bár nem társadalmilag szankcionált) cselekvéseket, még akkor is, ha a szóban forgó szabályok csakis a környezet mint „természet” manipulatív hasznosításának szabályozásához kapcsolódnak (és ebben az értelemben „monologikusak”). Így teljesen elkerüli a „technológia naturalizálásának” csapdáját (vagyis azt, hogy a technológiát közvetlenül a „természet törvényei” által meghatározott tevékenységként fogja fel) – radikálisan instrumentalista természetfogalma alapján ez egyszerűen értelmetlen volna –, ugyanakkor sikerül teljesen megőriznie, sőt az instrumentális szabályok és a kommunikatív interakció normái között fennálló ellentét segítségével analitikusan megvilágítania az embernek a természethez fűződő viszonya és az emberek egymáshoz fűződő viszonyai közti marxi dichotómiát. Ezáltal megszünteti azt az analitikus problémát (amelyet Marx soha nem oldott meg teljesen világosan), hogy hogyan lehet szembeállítani a „technikait” a „*stricto sensu társadalmival*”, ha az előbbi maga is az inherens módon társadalmi viselkedés egyik típusa (vagy aspektusa).

(2) Elmélete kidolgozásakor Habermas az instrumentális cselekvés fogalmát besorolja a weberi célracionális (*Zweckrationalität*) tágabb fogalma alá, amelyhez szintén az individuumok közti interakció meghatározott típusa tartozik: lényegében a célra irányuló és eszközhöz igazodó interakciók. Az így bevezetett stratégiai cselekvés fogalma – melynek jellemzése ugyan némileg homályos az írásaiban⁵¹ – lehetővé teszi számára, hogy szorosan összekapcsolja a szűk értelemben, az individuum technológiai-instrumentális tevékenysége értelmében vett munkát a kooperációnak és a munka szervezésének bizonyos formáival, és *mindkettőt* szembeállítsa a tulajdonképpeni kommunikatív cselekvéssel, melynek keretében a társadalmi szerepek és a személyes identitás kialakul.⁵² Így nem kénytelen a munka fogalmát általában kategorikusan egyetlen egyén tevékenységére korlátozni, és ellentmondás nélkül belefoglalhatja a „termelő erők” fogalmába *mind* a szigorúan technológiai, *mind* a szervezési tudást, amennyiben ez utóbbi a munkaerő mobilizálásához, képzéséhez és szervezéséhez kapcsolódik.

(3.) Végül Habermasnak – éppen az „instrumentális cselekvés” formális jellegének köszönhetően – nem kell érdemi leírást adnia a technikai folyamat állítólag mindig változatlan struktúrájáról: nincs szüksége arra az előfeltevésre, hogy

egy ilyen állandó struktúra tartósnak bizonyul a történelemben. Nála ehelyett a technológia történelmileg változó struktúráján van a hangsúly. Habermas elfogadta A. Gehlen elméletét, aki a technikai fejlődést úgy fogta föl, mint az emberi szervezet fokozatos „tehermentesítését” (*Entlastung*) a szenzomotoros funkcióktól, ami történelmileg az instrumentális tevékenység különféle viselkedésbeli elemeinek kivetítése és külső eszközökre terhelése révén ment végbe⁵³ – a hipotézis alapeszméje, mint láthattuk, Marxtól sem volt idegen –, és olyan történelmi sémát dolgozott ki, amely elvben jobban alkalmazható a történelmileg kibontakozó technológiák empirikus sokféleségének elemzésére, mint a strukturális invariancia marxi előfeltevése. Hozzá kell tenni, hogy ő maga soha nem törekedett e lehetőségek részletes kifejtésére (amelynek, mint látni fogjuk, szintén megvannak a maga nehézségei).

A félreértések elkerülése végett általánosságban le kell szögezni, hogy a habermasi fogalmi megoldás itt jelzett (valós vagy képzelt) „előnyei” természetesen nem azt jelentik, hogy ez lett volna a marxi munkafogalom részleges felülvizsgálatának a *motívuma*. Nem kétséges, hogy őt másfajta és az itt felsoroltaknál sokkal súlyosabb megfontolások készítették a probléma-együttes inkább „formalista” megközelítésére. Azért indult ebbe az irányba, mert szükségét érezte, hogy *egyszerre* adjon számot a tudomány és a technika megváltozott szerepéről a kései kapitalizmusban (a hagyományosan a termelő erők fejlődésének tulajdonított emancipációs potenciál elvesztéséről, a tudomány és a technika jelenkori ideologikus-legitimáló szerepéről), és a mögöttük meghúzódó instrumentális racionalitás – amely a technikai haladás bármely típusának (beleértve modern szakaszát is) alapja lehet és ténylegesen az – lényegében változatlan és megváltoztathatatlan, antropológiailag állandó természetéről. Az instrumentális cselekvés inkább „formális” fogalma tette lehetővé a számára, hogy kidolgozza a „praxisz techné általi elnyomásának” kritikáját, mely feltárja, hogy a célracionalitás elvének – mint valóságos törekvésnek és mint pozitivista ideológiának – illegitim kiterjesztése a társadalmi élet minden szférájára elnyomja a szocializáció normatív dimenzióját, s eközben mégis fenntartsa azt az elképzelést (melyet Marx is vallott), hogy a munka az emberi nemnek mint egésznek a „projektuma”, s hogy a technológia fejlődése egyre magasabb szinten valósítja meg az emberek antropológiailag adott, változatlan viszonyát a környezetükhöz.

Az instrumentális cselekvés fogalmának átfogóbb kritikai tárgyalása nem korlátozódhat erre a központi célkitűzésre (amelyhez még vissza fogok térni), mindig szem előtt kell tartania azt is, hogy a fogalmat a történelmi materializmus rekonstrukciójának Habermas által kidolgozott teljes programján belül tárgyal-

⁵³ Lásd: Jürgen Habermas 1994. *Technika és tudomány mint „ideológia”*. In Jürgen Habermas: *Válogatott tanulmányok*. Ford. Adamik Lajos, Bendl Júlia és Felkai Gábor. Budapest, Atlantisz, 18–19. Habermas a 18. oldalon, a 7. lábjegyzetben Gehlen tanulmányára hivatkozik: Arnold Gehlen 1965. *Anthropologische Ansicht der Technik*. In Hans Freyer et al. (szerk.) *Technik im technischen Zeitalter*. Düsseldorf, Schilling, 101–118.

ja. E tekintetben a munkafogalom újragondolása a marxi fogalmi keret kisebb és inkább csak technikai módosítását jelenti, legalábbis a társadalmi viszonyok fogalmának (beleértve a termelési viszonyokat is) a kommunikáció általános pragmatikája alapján történő radikális átértelmezéséhez képest. Ezzel az utóbbi lépéssel Habermas egyrészt *egyenest normatív* dimenziót ad a társadalmi érintkezés viszonyainak, amiről Marxnál nem volt szó, másrészt azt hangsúlyozza, hogy e viszonyok előfeltétele *a kölcsönösen osztott előfeltételek közös volta*, ami megint csak szembemegy Marxszal, aki nem a nyelvi kommunikációt, hanem a munkamegosztást tekintette az érintkezési viszonyok paradigmájának, és ezért éppen a nem azonos, lényegüket tekintve *eltérő* (esetleg antagonisztikus) tevékenységekre helyezte a hangsúlyt. Ebben az írásban azonban nem tudok foglalkozni az ilyen messzemenő elméleti átalakításokkal és a következményeikkel⁵⁴ – csak azért utaltam rájuk, hogy világosan jelezzem a jelenlegi, kizárólag a történelmi materializmus technológiafogalmának és az emberi létfenntartás módjairól mondottaknak szentelt tárgyalás szűkre szabott kereteit.

Ugyanakkor – „elismerve”, hogy az instrumentális cselekvés fogalma megszüntet néhány nehézséget, mellyel a munka marxi elemzése szembe találta magát – arra is rá kell mutatni, hogy ennek a megközelítésnek vannak bizonyos hátrányai a marxizmus képest.

(1) Az, hogy a munkát az instrumentális (és általánosabban: a célracionális) cselekvés szabályainak fogalomkörében definiálja, arra kényszeríti Habermast, hogy a munkafolyamatot úgy tárgyalja, mint egy meghatározott típusú *tudás* pusztá kivetítését, *külsővé tétele*t. Ez egyrészt arra vezet, amit a munkafogalom „szubjektivista redukciójának” nevezhetünk, és amit a legvilágosabban a „termelő erők” kategóriájának általa adott interpretációja mutat. A termelő erők szerinte⁵⁵ a következő három elemből állnak: a termelők munkaereje (azt hiszem, ezen a fizikai adottságukat érti), a technikailag hasznosítható tudás, amennyiben azt a jelenlegi termelési technológiákban alkalmazzák és végül a munka szervezésére vonatkozó, korábban már leírt tudástípus. Itt azonnal látható, hogy ez arra redukálja a termelő erőket, amit Marx csak az egyik összetevőjüknek tekintett: a termelés „szubjektív” tényezőire; objektív tényezői, a „termelési eszközök” feltűnően hiányoznak erről a listáról. Ez a különbség azzal magyarázható, hogy Habermas a szubjektív képességek kivetítésének, *külsővé tételének* tekinti a termelési eszközöket, Marx viszont a tárgyiasításuknak, *objektívációknak* tartotta őket. Abban tehát *egyetértetek*, hogy ember alkotta külső tárgyak csak akkor tölthetik be valamilyen meghatározott használati érték társadalmi szerepét (ebben az esetben a tág értelemben vett technikai eszközökét), ha szabályosan, társadalmilag rögzített módon összekapcsolódnak sajátos, történelmileg kialakult képességek gyakorlásával. Marx azonban ragaszkodik ahhoz,⁵⁶ hogy ezek a tárgyak – használatuk átfogó társadalmi kontextusában – nem egyszerűen a megfelelő készségek múló külsővé válásai, hanem társadalmi rögzítésük, kódolásuk és továbbadásuk alapvető formái: fizikai mivoltukban testesítik meg a „helyes”

termelés és felhasználás *normatív sztenderdjeit*, melyeket az egyénnek szocializációja során „el kell sajátítania” (*aneignen*). Ha most félretesszük azt a filozófiai kérdést, hogy milyen szerepe van az ember formálta anyagi objektivitásnak a történelem kontinuitásának megteremtésében, és van-e „normatív” jellegük az ember alkotta használati értékeknek,⁵⁷ akkor a technológiatörténet esetében a marxi felfogás alkalmasabbnak tűnik a jelenségek széles körének elemzésére, mint a habermasi. Láthatólag jobban meg tudja magyarázni az olyan jól ismert szabályszerűségeket a technikai haladás történetében, mint például az, hogy a technikai kultúra *objektív*, materiális elemei sokkal szélesebb körben és gyorsabban terjednek a kultúrák között, mint a „szubjektív,” azaz eljárás- és viselkedésbeli összetevői. A termelő erőknél ez a kétpólusú fogalmi megragadása jól alkalmazható a rendszerbeli feszültségek egyik sajátos típusának artikulálására is, melyhez a termelő erőknél habermasi fogalmát nem könnyen lehet hozzáigazítani: ha a termelés objektív és szubjektív tényezői – azaz egy adott társadalom termelő erőinek elemei – között ellentmondás feszül, vagy nincs meg köztük az összhang, akkor olyan esetekkel találkozunk, mint a technológia importjának a technikai készségek adott szintjének védelmében kikényszerített korlátozása, a „népesség nyomása” az alkalmazott technológiára, a strukturális munkanélküliség jelensége stb.

(2) Habermas nemcsak „szubjektívvá teszi,” hanem ezzel párhuzamosan határozottan *intellektualista* interpretációt ad a termelő erőknél és a kialakulásuknak.⁵⁸ Ahogy Marx az emberi *képességek és szükségletek* objektívációinak tekintette a termelési eszközöket és ennyiben későbbi írásaiban is kitarított *A német ideológiában* megfogalmazott nézet mellett, mely szerint a munkavégzést és a termelés meghatározott módját mindenekelőtt mint egy meghatározott *életmódot* kell tárgyalni,⁵⁹ úgy Habermas sem pusztán kivételként fogta fel a termelési eszközöket, hanem csakis egy meghatározott típusú *tudás* külsővé válásaként. Ennek megfelelően lényegében úgy kezeli a technikai fejlődést („a termelő erőknél növekedését”), mint valamiféle megismerő vagy tanulási folyamatot. Igaz, hangsúlyozza, hogy különbséget kell tenni a potenciálisan elérhető tudás – mind az instrumentális, mind a munka szervezésére vonatkozó tudás (ezek növekedését lényegében endogén folyamatnak tekintette) – és a kivitelezése között: a potenciálisan elérhető tudás csak akkor válik a voltaképpeni termelő erőknél elemévé, ha a kivitelezés feltételei fennállnak (amit rendszerint a társadalmi integrálás strukturáinak változásai tesznek lehetővé).⁶⁰ Számomra azonban felfogása még ezzel a kikötéssel is egyoldalúnak és túl szűknek tűnik. Hogy világossá tegyem: *nem* a technológiai változás feltételezett kauzális mechanizmusával van vitám. Ez a kérdés túlmutat ennek az írásnak a tárgyán és e tekintetben – legalábbis nagy vonalakban – egyetértek Habermasszal abban, hogy a történelemben végbement nagy technikai áttörések intézményi előfeltételeire kell helyezni a

⁵⁹ Karl Marx és Friedrich Engels: *A német ideológia*. MEM 3. kötet, 23.

hangsúlyt. Nem értek viszont egyet azzal, ahogy az utóbbiakat jellemzi: a vita arra vonatkozik, hogy adekvát módon meg lehet-e érteni ezeket az előfeltételeket, ha kizárólag az aktívan felhasznált instrumentális tudás új evolúciós szintjeként jellemezzük őket.

A problémát egy olyan konkrét példával fogom illusztrálni, melyet – történelmi jelentősége miatt – láthatólag Habermas is döntőnek tekint, és amelyet a vita során végig a radikális „technikai” változás mintapéldájaként fogok használni: a nagy átmenettel a vadászó-gyűjtögető életmódról a földművelésre. Ebben a kérdésben a modern kutatás mintha magáénak vallaná Habermas egyik fontos előfeltevését: a rendelkezésre álló, de a gyakorlatba nem (vagy csak marginálisan) átültetett „többlet tudás” létezését mint az újítás előfeltételét. „A legtöbb nép valószínűleg eleget tudott a botanikáról – írja a terület egyik vezető tudósa –, már hosszú idővel a mezőgazdaság kezdetei előtt értette a magról és dugványról szaporítás alapjait. Az elemi tudás szükséges volt a növénytermelő mezőgazdasághoz, de önmagában nem volt elégséges ahhoz, hogy a gyűjtögetőket rávegye, legyenek ültetvényesek.”⁶¹ Egyes antropológusok továbbá arra is felhívják a figyelmet, hogy sok vadászó-gyűjtögető csoport ténylegesen is felhasznál ilyen tudást (sőt, olyan technológiailag kifinomult és intenzív munkát igénylő formákat is, mint egy-egy földdarabka öntözése),⁶² csak nem a táplálkozásukhoz szükséges alapanyagok termelésében, hanem rendszerint néhány ritka és nagyra értékelt ennivaló előállításában, és a földművelés egész gazdasági tevékenységük szempontjából továbbra is marginális. Habermas nézőpontjából azután az áttérés az ilyen marginális földművelésről a földművelő gazdálkodásra és általában a mezőgazdaságra – ez a folyamat minden ismert korai mezőgazdasági központban néhány évezredbe telt – úgy jelenik meg, mint a korábban létező tudás-potenciál teljes körű átültetése a gyakorlatba (amit a társadalmi integráció strukturális változásai és a világnézetek változásai tettek lehetővé). Ebből a leírásból azonban egyszerűen hiányzik az, amivel a világtörténelmi változás együttjár. Az áttérés a vadászó-gyűjtögető életmódról a tulajdonképpeni mezőgazdaságra új módon vonja be a természetet az emberi termelő tevékenységekbe, és megfordítva: *minden* emberi tevékenységet a természeti környezet folyamatainak szezonális ritmusához illeszt. Alapvető változtatásokat követel a tevékenységek tér- és időbeli „menetrendjében”, ami nemcsak a közvetlenül érintett élelmiszer-ellátás rendszerére vonatkozik,⁶³ és nem lehet pusztán kognitív fogalmakkal megfelelően leírni, hanem valóban az emberi képességek és szükségletek egész rendszerének átformálását vonja maga után. Ezért is tűnik egyoldalúnak az egész folyamatot úgy jellemezni, mint valamilyen *társadalmi tanulási* folyamatot: ennek az eltolódásnak a lényege éppen a *Gattungsgeschichte* [az emberi nem története] perspektívájából nem a készségek gyarapodása, és nem is a gyakorlati tevékenységek alapjául szolgáló elemi mentális műveletek szer-

⁶¹ Az idézetet nem sikerült azonosítanom, szövegét angolból fordítottam magyarra. (A ford.)

kezetében végbemenő változás (ezt a hipotézist az onto- és filogenetikus fejlődés logikájának fölöttébb kérdéses azonosításán kívül láthatólag semmi sem támasztja alá), hanem a létfenntartás *bizonytalanságainak* kezelésére szolgáló két fő lehetőség közötti „választás”. Fogalmilag a legjobban „nem tudatos társadalmi döntésként” lehet megragadni: „döntésként,” mivel a kockázatvállalásnak és a kockázat kezelésének alapvetően eltérő útjait hozza magával, melyek egy adott történelmi pillanatban (meghatározott környezeti, társadalmi és kognitív-kulturális feltételek mellett) egyformán elérhetőek, és „nem tudatosként,” mégpedig nemcsak abban az értelemben, hogy senki nem volt tudatában hosszú távú következményeinek, hanem mindenekelőtt abban az értelemben, hogy ezek úgy is bekövetkezhettek, hogy az eredetileg kisebb (adaptív) eltérések állandó letelepedés esetén fokozatosan felerősítették egymást és ezzel egyidejűleg irreverzibilis módon átalakították a lakóhelyet.⁶⁴

A technikai haladás „intellektualista” értelmezésével Habermas – teljesen másképpen, mint Marx, de ugyanazzal az eredménnyel – valójában a *kapitalizmus alatt* végbement technikai fejlődés sajátos vonásairól állítja, hogy azok „megfelelnek” az instrumentális cselekvés, vagyis a munka általános fogalmának. Hiszen csak a kapitalizmus választja el a termelés egységeit a társadalmat felépítő összes többi intézményi alrendszerétől, és ezzel fejlődését megszabadítja az olyan kötöttségektől, mint a kulturális tradíció szabályozó szerepe és az olyan lassan kibontakozó organikus folyamatoktól, mint a munka végzéséhez szükséges készségeknek mint a közvetlen termelő személyes képességeinek felhalmozódása. Csak ilyen feltételek mellett válik a „termelő erők növekedése” a „tudás növekedésének” (az empirikus-instrumentális és a szervezetre vonatkozó tudás növekedésének) függvényévé: ekkor válik a természettudomány a technológiai változás egyik legfontosabb tényezőjévé. Valójában nem arról van szó, hogy ezzel megszűnik a munkavégzés mikéntje és egy meghatározott életmód bensőséges kapcsolata – csak most a technikai fejlődéshez kötődő képességek és szükségletek tágabb struktúrájában végbemenő változások *társadalmilag* (azaz *objektív módon*), a munkavégzés *mellékhatásaiként*, másodlagos következményeiként, nem pedig *alkotóelemeiként* rögzülnek.

(3) Végül, noha a „stratégiai cselekvés” fogalma kiküszöböli azokat a nehézségeket, amelyek a munka túl *szűk* (egyénre szabott) definíciójával függenek össze, és amelyek következtében képtelenség úgy kezelni a „technikai kooperáció” problémáját, hogy az ne vezessen ellentmondáshoz, a bevezetett fogalom most túl tágának látszik a munkát végző egyének közti interakció pusztán „technikai” területének elhatárolásához. Számos kétértelműség kapcsolódik Habermasnál ennek a fogalomnak a használatához. A *kritikai* elmélet szempontjából a legfontosabb talán a következő: a résztvevők oldaláról a stratégiai cselekvés magában foglalja az interakció minden olyan formáját, amely célra irányul és esz-közkhöz igazodik, amelyben tehát a cselekvés motivációs háttere *közömbös* a cselekvés kimenetele szempontjából, mivel az interakció lényegében személytelen

jellegű, azaz lényegében változatlan maradna, ha az együttműködő felek bármelyikét valaki más helyettesítené, aki ugyanúgy képes eljátszani a szóban forgó társadalmi szerepet.⁶⁵ Ebben az értelemben a stratégiai cselekvés nagyjából azt jelöli, amit az egyének közti „funkcionális viszonyok” tág fogalma, márpedig ez a modern társadalomban nemcsak a termelésbeli kooperációra, hanem szinte az élet minden területére alkalmazható. Más helyeken viszont ugyanez a terminus mintha *meghatározott motivációjú* – kiszámítottan az egyén önérdekét követő – cselekvésekre utalna, olyan típusú interakcióra, amelyben az egyik fél pusztán irányított tárgyként kezeli a másikat,⁶⁶ ami korrekt jellemzése lehet annak a társadalmi formának, amelynek keretében a kooperáció bizonyos társadalmakban végbemegy a termelésben, de biztosan alkalmatlan a *termelő erők* munkaszervezésre vonatkozó, a társadalmi integráció elveivel szembeállított részének jelölésére. Persze az is lehet, hogy a terminus itt csupán homályosan körvonalazott két jelentését az elemzés szintjén nem lehet fogalmilag megkülönböztetni egymástól – ez azonban végzetes volna a kritikai elmélet számára, legalábbis ahogy Habermas értelmezi az elméletet.

III. A TECHNIKAI REDUKCIONIZMUS KRITIKÁJA

A „munka” (Marx), illetve az „instrumentális cselekvés” (Habermas) fogalmi között eddig hangsúlyozott különbségek azonban azt mutatták meg, ami a háttérben meghúzódó messzemenő hasonlóságok alapján *összekapcsolja* ezeket a nézeteket. Marx és Habermas mondhatni lényegében ugyanazt az értelmezést fejti ki az embernek a természethez fűződő gyakorlati viszonyáról és e viszony kialakulásáról a történelemben, de eltérő fogalmi megközelítésben. Felfogásukat a „technikai” tevékenységekre és az emberi életben elfoglalt helyükre vonatkozó mögöttes előfeltevések meglehetősen koherens rendszere teszi egységessé – a következőkben ezt fogjuk az emberi létfenntartás *technicista redukcionista* értelmezésének nevezni. Az álláspontot a Marx és Habermas közti egyetértés fő pontjainak egyszerű listájával lehet jellemezni.

(1) Mindketten abból indulnak ki, hogy analitikusan alapvetően különbözik az, ami „technikai” és az, ami *szigorú értelemben* „társadalmi”: Marx a természethez fűződő viszony *versus* társadalmi viszony, Habermas pedig az instrumentális cselekvés *versus* kommunikatív interakció dichotómiájából indul ki. Ez mindkettőjüknél tisztán elemzésbeli megkülönböztetés, hiszen a valóságban minden összetett társadalmi tevékenységben vagy folyamatban – ha eltérő mértékben is – e szembenálló vonások egyidejű jelenlétét vagy összefonódását látjuk: a termelés mindig a munkafolyamat és bizonyos társadalmi viszonyok újratermelése Marxnál; Habermasnál pedig még az egyén magányos technikai tevékenysége is – éppen mint szabály által irányított, értelemmel bíró tevékenység – rá van utalva a szimbólumok használatára, azaz beágyazódik a kommunikatív interakció

virtuális hálózatába. Ezen az egyaránt szándékolt dichotómián belül kétségkívül élesen eltérő módon értelmezik a dichotómia másik pólusát (társadalmi viszonyok *versus* kommunikatív interakció), de az előbbi – a munka, illetve az instrumentális cselekvés – értelmezésében lényegében egyetértenek.

(2) Ezeket a fogalmakat mindketten explicit módon egyfelől a *technikai tevékenységek* fogalmával (valamilyen természeti anyag eszközök használatával történő és a hatékonyság elve által vezérelt célirányos átformálása valami hasznosíthatóvá), másfelől azzal azonosítják, ami *sajátosan emberi* az embereknek az anyagi környezetükhöz mint „természethez” fűződő viszonyában. Pontosabban: Marx szerint a munka mint instrumentális-technikai tevékenység az embernek a természettel folytatott aktív anyagcseréjével, azaz a természethez fűződő *gyakorlati* viszonyával azonos. Habermas ebben a tekintetben még radikálisabb: Marx (lényegében implicit, soha ki nem dolgozott) realista episztemológiáját az instrumentalista ismeretelmélet kifinomult változatával helyettesíti, és ugyanazt az elvet kiterjeszti az embernek a természethez fűződő *elméleti* viszonyára is.

(3) Ennek az előfeltevésnek az eredményeként mind Marx, mind Habermas elsősorban úgy kezeli magát a természetet, mint az emberi tevékenységek objektíve létező és virtuálisan végtelen „anyagát”, mint az emberi termelés, valamint a termelés szükségleteinek kielégítése számára rendelkezésre álló *potenciálisan kimeríthetetlen forrást és tartalékot*. A természetnek ez a felfogása – mely szerint legfőképpen korlátlan forrást jelent – Marxnál szorosan kapcsolódik a munkaérték elméletéhez: az az elképzelés, hogy végső soron minden gazdaság munkaidő-gazdaság, szükségképpen előfeltételezi, hogy – legalábbis elvben – az eleven munka a termelés *egyetlen szűkösen* rendelkezésre álló tényezője, amelylyel gazdálkodni kell. Ennek megfelelően Marx apologetikus burzsoá ideológiaként elvet minden olyan elméletet, amely azt feltételezi, hogy a termelés expanziójának természet szabta korlátai vannak.⁶⁷ Habermasnál lényegében hasonló felfogás következik, csak nem a gazdaságtanból, hanem ismeretelméleti megfontolásokból: ezek szerint az „objektív természet” a mi konstrukciónk, és mi szükségképpen a lehetséges technikai kontroll perspektívájából alkotjuk meg, mint elvileg korlátlan számú instrumentális cselekvés tárgyát. A „természet önmagában véve” – a reflexió tudásunk és életünk (valamint életfeltételeink) kontingens voltára arra késztet bennünket, hogy elméletileg tételezzünk ilyen fogalmat – számunkra csak a mindig kiterjeszthető technikai hasznosítás lehetőségének szempontjából „megragadható”.

Másfelől viszont mind Marx, mind Habermas elfogadja, hogy egy *adott pillanatban* a természet nem csupán termelő-technikai tevékenységeink tárgyát alkotja és forrását nevezi meg, hanem a *korlátját* is – a külső-objektív „ellenállást” a ráerőltetett önkényes célokkal és interpretációkkal szemben, amely kordában tartja gyakorlati és elméleti tevékenységeinket. A történelmi fejlődés során minden konkrét „természeti korlát” megszüntethető, „visszaszorítható”, de magának a természetnek a korlátozó szerepe kiküszöbölhetetlen. Marx ezt lényegé-

ben úgy fejtette ki, hogy szembeállította a végtelen természetet a „korlátozott”, véges emberrel, aki maga is természeti lény, és akinek a történelme soha véget nem érő „univerzalizációs” folyamat; Habermas pedig a természet (ide tartozik a saját „természetünk” is) megváltoztathatatlan fakticitásáról és esetlegességéről beszél, aminek ugyanez a hatása. A természet mint forrás és a természet mint korlát között ugyanakkor mindketten olyan viszonyt feltételeznek, mint amelyen aközött van, amit az ember technikailag már uralma alá vont és ami túl van a választóvonalon, amit az ember még nem tud hatékonyan ellenőrizni – a „természeti korlátok” jelentik annak a területnek a külső határait, amelyen belül a természetet sikeresen lehet a termelő tevékenységek tárgyaként és tartalékként kezelni.

(4) Ezért a munkavégző, technikai tevékenységek történelmi fejlődése – ami az emberi haladásnak általában az egyik fontos dimenziója, mondhatni a tengelye – mindkettőjük számára a természeti korlátok fokozatos kiküszöbölését, egyre nagyobb fokú ellenőrzést és uralmat jelent a természet fölött. Ennek mindenütt elterjedt mutatója a *munka termelékenységének* növekedése – a termelő erők gyarapodását elsősorban az fejezi ki, hogy milyen mértékben helyettesítik technikai eszközök az emberi szervezet fizikai munkáját, ami mind a munka hatókörét, mind a hatékonyságát fokozza. Eszerint a szerszámok, a *munka eszközei* játsszák a döntő szerepet a haladásban. Marx számára ez egyenest következik a munka struktúrájának elemzéséből, amely Hegel nyomán a szerszámot mint a létező általánost és az egész folyamat közvetítő elemét tételezi. Habermasnál ez inkább abból következik, hogy – mint korábban utaltam rá – elfogadja a technológiai fejlődés Gehlen által felvázolt antropológiai sémáját, amely a technológia fejlődését ténylegesen azonosnak tekinti a szerszámokéval.

(5) Ami az így felfogott technikai evolúció és az általános történelmi haladás kapcsolatát illeti, mind Marx, mind Habermas osztja azt az előföltevést, hogy az utóbbi során a technikai tevékenységek egyre inkább kikerülnek a társadalmi integráció/érintkezés uralkodó rendszere általi közvetlen szabályozás alól, így növekvő mértékben „emancipálódnak”. Ily módon a „technikai” és a „per se társadalmi” tevékenységek közti analitikus megkülönböztetés mindinkább gyakorlati-intézményi realitássá válik. Pontosabban: az adott vonatkozásban lényegében mindketten két nagy világkorszakra osztják az emberi történelmet (melyen belül azután eltérő periodizációt adnak). A prekapitalista társadalmak alárendelik a technikai hatékonyság és racionalitás követelményeit a társadalmi integráció normatív igényeinek: az anyagi jólét megtermelése és a termelő erők növekedése itt a közösség (*Gemeinwesen*) adott formájának újratermeléséhez szükséges feltételekre korlátozódik, így a technikai haladás egy bizonyos határon túl tönkreteszi a közösséget – mondja Marx;⁶⁸ ezeket a társadalmakat az jellemzi, hogy gyenge (vagy teljesen hiányzik) a rendszerintegráció és a társadalmi integráció szférái között az intézményes elkülönülés, gazdasági alárendszerük közvetlenül függ a politikaitól és a kulturálistól, így a cselekvéseket – legalábbis

„normális” esetben – minden szférában az ott rögzült, részleges jellegű konvenciók szabályozzák, melyek lehetetlenné teszik, hogy körültekintő tanulási folyamat során szisztematikusan általánosítsák a technikai újításokat – mondja Habermas.⁶⁹ Csak a kapitalizmus kialakulásával jelenik meg a haszonelvű-instrumentális viszonyulás a természethez: a kapitalizmus lehetségessé és – a piaci verseny mechanizmusainak közreműködésével – gazdaságilag szükségessé teszi a hosszan tartó technikai fejlődést, és ezzel leválasztja a termelő tevékenységet a politikai hatalom és a kulturális tradíció rendszereiről. Ezzel párhuzamosan azonban a társadalmi élet minden szférája növekvő mértékben alárendelődik a tisztán technikai racionalizmus követelményeinek – ezt a folyamatot nevezi Marx a fetiszmus kísérőjelenségével „eldologiasodásnak” (*Verdinglichung*) *A tőke* harmadik kötetében,⁷⁰ és ezt teszi Habermas – mint a „praxisz redukálását a technére” – a kritikai elmélet központi ügyévé. A kapitalizmus meghaladása – valamilyen progresszív történelmi tett vagy folyamat – annyit tesz, mint a társadalmi fejlődésnek ezt az irányát folytatni (vagy a „logikáját” követni): a pusztán instrumentális cselekvés szféráját („a dolgokat és a dologi folyamatokat,” mondja Engels) intézményesen el kell *különíteni* a társadalmi döntéshozás és érintkezés szférájától (a társult termelők tudatos öngazgatásától). Ily módon a szocialista átalakulás az eldologiasodás megszüntetésével lehetővé fogja tenni az instrumentális racionalitás alárendelését az egyének szabad és tudatos, kollektív társadalmi gyakorlatának.

(6) Mivel a technikai haladás irányát, kritériumát és meghatározó elemét mind Marx, mind Habermas az egész történelem során változatlanak tekintette, a technikai evolúció logikáját mindketten unilineárisnak gondolták. Habermas világosan és nyomatékosan megkülönbözteti ezt az evolúciós logikát tényleges történelmi megvalósulásának esetleges folyamatától – Marxnál persze nincs ilyen megkülönböztetés (és bizonyos pontokon talán még ellent is mond a kikötés nélkül és félreérthetően használt „történelmi szükségszerűség” fogalmának), de valószínűleg nem idegen elméletének mint egésznek a szellemétől. Mindketten úgy kezelik ezt a logikát, mint amit az emberi életmód mint olyan alapvető vonásai bizonyos értelemben teleologikusan eleve megszabnak (Habermas megfogalmazásában: „az emberi nemnek mint egésznek a projektumaként” előrevetítenek), és így *előrevetítve érvényes* a jövőre is. Ily módon *kizárják* egy minőségileg új, „alternatív” technológia lehetőségét. Habermas ezt ki is mondja, különösen vita közben hangsúlyozza élesen, de az emancipált (vagy emancipáltabb) jövőre vonatkozó nézeteiben alapvetően csupán korlátozó szerepet játszik a lehetséges (vagy kívánatos) radikális változás határainak jelzése. Marxnál ez implicit előfeltevés marad, de erősen befolyásolja a szocialista társa-

⁷⁰ Karl Marx: *A tőke*. III. kötet, V. szakasz, 24. fejezet, MEM 25. kötet, 370–371. és *A tőke*. III. kötet, VII. szakasz, 48. fejezet, ugyanott, 780–781.

dalom felépítéséről és lehetőségéről alkotott egész elképzelését. A *tőke* felfogásában a kapitalista technológiai haladás fő irányainak folytatása és betetőzése – ide tartozik a technikai folyamatok homogenizálása, a bonyolult munka minden formájának redukciója egyszerű munkákra és a munkafeladatok állandó változtatásának ebből fakadó lehetősége stb. – teszi egyáltalán lehetővé, hogy a szocialista társadalom mint a termelők társulása közvetlenül (vagyis a piac eldologiasodott közvetítése nélkül) szabályozza a társadalmi termelés teljes folyamatát. Érdekes megfigyelni, hogy a *Grundriss*-ben, ahol a kapitalizmus idején végbement technikai fejlődést gyökeresen eltérő módon jellemezte (a növekvő gépesítés – valamennyi munkafeladat gépesítése, mondhatni egyfajta „Fordizmus” – helyett a termelés teljes automatizálására irányuló törekvést feltételezett, ami a termelési folyamat fizikai összetevőjét, az eleven munkát végső soron fölöslegessé teszi), szintén az erős folytonosság előfeltevését fogalmazta meg – ez annyira így van, hogy a kézirat ezzel a kérdéssel foglalkozó hosszú, központi szakaszában egyszerűen lehetetlen pontosan megállapítani, hol fejeződik be a kapitalista technikai haladásról szóló rész, és hol kezd Marx a technikai haladás szocializmusbeli perspektíváiról beszélni.⁷¹ Csak az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban feltételezte Marx, hogy a munkafolyamat jellegében is radikális változás következik be – a munkafolyamatot ugyanis az akkori, még kétségtelenül és leplezetlenül utópikus-romantikus kommunizmus-felfogása alapján a társadalom forradalmi átalakításának részeként gondolta el.

(7) Végül rá kell mutatni, hogy alaptalan volna, és nem is volna meggyőző azzal vádolni akár Marxot, akár Habermast, hogy a bonyolult és sokoldalú emberi *viszonyulást* a természethez jogosulatlanul egyfajta technológiai-haszonelvű beállítottságra redukálnák, vagyis figyelmen kívül hagynák vagy tagadnák a természeti jelenségekre irányuló esztétikai-mimetikus attitűd lehetőségét. Az instrumentális racionalitás Marxnál csak az embernek a természethez fűződő *tevékeny-gyakorlati* viszonyát határozza meg, Habermasnál pedig a külvilághoz fűződő *objektíváló és tárgyiasult* (azaz mind gyakorlati, mind kognitív-elméleti) viszonyát. Mindketten elismerik olyan más emberi attitűdök lehetőségét (és tényleges létezését), melyeket másfajta, nem instrumentális elvek irányítanak. Marx azonban kétségkívül jobb helyzetben van: nála van értelme ennek a feltevésnek. Mivel a természetről alkotott elméleti tudás növekedését előrehaladó dezantropomorfizációs folyamatként, a cselekvés közvetlenül haszonelvű-pragmatikus vonatkozásai alóli emancipációként és ebből következően a korrespondencia értelmében vett igazsághoz való, soha véget nem érő közeledésként fogta fel,⁷² ő jogosan használhatta az „önmagában vett természet” fogalmát, és az önmagában vett természethez többféle (nemcsak gyakorlati) emberi viszonyulás lehetséges. Az ilyen nézet természetesen ki van téve az összes szokásos (mások mellett Habermas által kifejtett) ellenvetésnek, mellyel még a korrespondencia-elmélet historizált változata is szembe találja magát, és amellyel Marx soha nem számolt le részletesen. Ebben a tekintetben azonban Habermas

láthatólag kényelmetlenebb helyzetben van. A tézise, mely szerint „számunkra a természet csak a munkafolyamatok által megnyitott történelmi dimenzión keresztül válik hozzáférhetővé”,⁷³ ha szó szerint értjük, kizárja a lehetőségét annak, hogy másképp viszonyuljunk a természethez, ne instrumentálisan. Sőt még ha úgy értjük a fenti tézist, hogy az csak a *kognitív* attitűdökre vonatkozik, akkor is megmarad az a nehézség, hogy Habermasnál a természetről szerzett minden *tapasztalatunkat* – legalábbis úgy tűnik – a mélystruktúráját tekintve technikai érdekek határozzák meg, és így mintha minden más tudatos attitűd legfeljebb ráépülhetne az instrumentálisan irányított attitűdre, s ezért végső soron függene tőle. Ugyanakkor, mivel a leghatározottabban elismeri a külső természethez fűződő esztétikai, mimetikus, misztikus stb. viszonyulás létezését és jelentőségét, ez egy olyan pont, amely talán további tisztázásra szorul a részéről.⁷⁴

Mindezen nehézségek ellenére abban az értelemben mind Marx, mind Habermas jó helyzetben van a kritikussal szemben, hogy mindketten úgy érvelhetnek: a természettel szemben lehetséges „más” emberi attitűdök legközkéletűbb és legmeggyőzőbb példája, az *esztétikai* viszonyulás valójában a természethez fűződő technikai viszonyunknak nem az *alternatívája*, hanem az *ellenképe*. Legalábbis történetileg a természettel mint olyannal szembeni esztétikai attitűd „emancipációja” (vagyis az allegóriáktól és az aurájától megfosztott természet) a „haszonelvű-instrumentális” attitűd „emancipációjának” a visszáját mutatta. A természet csak akkor vált a tiszta élvezet tárgyává és a kifejező játékosság színterévé is, amikor a kapitalizmus világekorszakának előrehaladtával pusztán hasznos tárgy és a termelés számára általános forrás lett belőle.

Azt a lényegében koherens felfogást nevezem (legalábbis ennek az írásnak a keretén belül) „technicista redukcionizmusnak,” amelyet a Marx és Habermas közti egyezések listájának 2–6 pontjában megfogalmazott állítások tartalmaznak. Számomra úgy tűnik, hogy amit most tudunk az emberi létfenntartás változatos útjairól és ezek kialakulásának történetéről, az vagy kereken cáfolja, vagy legalábbis valószínűtlenné teszi az e felfogásban egybefoglalt előfeltevések némelyikét. Amikor emellett érvelek, a technológia stb. történetét kutató kortárs gazdasági antropológia által felhalmozott anyagból fogok valamennyit (kétségkívül nagyon amatőr módon) felhasználni. De megpróbálom majd kritikámat egy megkérdőjelezhetetlen „tekintélyre” hivatkozó érveléssel is alátámasztani – bizonyos pontokon a kapitalista technológia keletkezésének talán nem szisztematikus, de tagadhatatlanul nagy történésszere fogok hivatkozni, akit mellest szintén Karl Marxnak hívtak. Érvelésemben a kevésbé lényeges kérdésektől fogok a fontosabb, központi problémák felé haladni.

(1) Mind Marx, mind Habermas „*eszköz- (szerszám-) központú*” nézetet vallott az anyagi létfenntartás emberi módjait illetően. Azt a nézetet azonban, mely

⁷³ Jürgen Habermas 2005. *Megismerés és érdek*. Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor, 34.

szerint a mechanikus munkaeszközök (modern terminológiával „technikai kellékek” ellentétben a munkát „könnyítő berendezésekkel”) „diktálnák a tempót és szabnák meg az irányt” a munka-tevékenységek haladásában, Marx, a történész mondhatni egyenest tagadta. Amikor ugyanis elemzi „a munka reális alávetését a tőkének” – azaz annak a technológiai bázisnak a keletkezését, amely (tőkés gazdasági viszonyok hatása alatt) erre a termelési módra jellemző és megfelel neki –, folyamatosan hangsúlyozza, hogy a „munka eszköze” (utójára a gép) csak a kapitalizmus által teremtett technológia feltételei között válik a munkafolyamat jellegét és dinamikáját meghatározó, döntő tényezővé. E tekintetben szisztematikusan szembeállítja a modern ipart, amelyben a termelési mód átalakulása mindig a munka eszközéből indul ki, a manufaktúrával és előfutáraival, melyben a technológiai újítás a munkás személyes ügyességének értelmében vett munkaerőt tekintette megváltoztatandónak.⁷⁵ A középkori céhrendszerben, amely történetileg a kapitalista ipar későbbi kialakulásának egyik fontos kiindulópontját jelentette, egyértelműen nem az eszköz mint olyan, hanem annak „többé-kevésbé virtuóz kezelése” (azaz a technikai viselkedésnek a szerszám működtetéséhez tartozó része), továbbá az volt a termelés „technológiai bázisa” és „döntő tényezője,” ahogy ezt – szigorúan intézményes keretek között (a „céhtitok” formájában) – egyik személy átadta a másiknak.⁷⁶ Ráadásul Marx kidolgozott egy nagyon meggyőző érvet arra, hogy miért *nem tudták* a munka szerszámai ilyen körülmények között betölteni a technikai evolúció hajtóerőinek szerepét, azaz miért nem tudták „diktálni a tempót és megszabni az irányt”. Mint rámutat, amíg a termelés alapegységein belül a munkamegosztás alacsony szintű marad, minden közvetlen termelőnek nagyszámú munkafolyamatban kell résztvennie, és egymás után nagyszámú műveletet kell végrehajtania. Ez azonban elég szigorú (általában az adott körülmények között egy termelő egységben tárolt szerszámkészlet optimális nagyságát és választékát kialakító társadalmi-gazdasági tényezők által meghatározott) korlátot szab a szerszámok lehetséges differenciálódásának és specializálódásának (rendszerint multifunkcionálisnak kell maradniuk); továbbá a technikai fejlődés nem „objektíválódhat,” „szubjektív” formában kell átadni a szerszámok kezelésében szerzett jártasságot. Ezzel kapcsolatban Marx kifejezetten a manufaktúra-korszak nagy történelmi vívmányának tartja, hogy a műhelyen belüli munkamegosztás gyors fejlődésével ténylegesen elhárította a munkafolyamat objektív instrumentális tényezőjének útjában álló ilyen akadályt.⁷⁷ Végül ki kell emelni, hogy Marx ezt a részletes történelmi elemzést, amely kétségbe vonja saját szerszámközpontú technikai fejlődés-felfogásának érvényességét, és amely meglehetősen jól illeszkedik a munka prekapitalista módozatainak jellegéről sok helyütt megfogalmazott mellékes megjegyzéseihez, szisztematikus szövegkörnyezetben is folytonosan megismétli. Ezekben a kiszólásokban mindenestre rendszerint újra rámutat, hogy a termelő erőik adott fejlődési szintjén nem a mechanikus szerszámok, hanem a munkafolyamat valamelyik másik tényezője volt technikai és társadalmi

szempontból döntő: a primitív társadalmak esetében rendszerint a csapat vagy a törzs *kooperatív szerveződésére*, a prekapitalista „civilizációkkal” kapcsolatban pedig a *földre* utal mint „fő” vagy „domináns” termelő erőre.⁷⁸

Úgy látszik, a modern történeti kutatás – legalábbis legáltalánosabb következtetéseit és irányát tekintve – igazolja Marxot, a *történezt*, amennyiben egyre inkább azt a nézetet támasztja alá, hogy a technikai fejlődés eszköz-szerszám dominálta jellege viszonylag modern, történetileg a nyugati kapitalizmus kezdetéhez kapcsolódó jelenség. Különösen ifj. Lynn White-nak a középkori technológiáról szóló munkái⁷⁹ vetik fel élesen, hogy a 9–11. században Nyugat-Európában végbement „mezőgazdasági forradalom” jelentette a nagy fordulatot: az alapvető létfenntartási tevékenységek körébe bevezették a munkát megtakarító *hajtóerőt alkalmazó technológiákat*, melynek elvét azután fokozatosan átvitték a termelő munka más típusaira (szállítás és kézműipar), és ezzel nemcsak az anyagi alapját teremtették meg a 12–13. századi „középkori reneszánsznak,” hanem előkészítették a kapitalizmus felemelkedése szempontjából nagyon fontos kulturális légkört is, melyet a „találmány feltalálása” jellemez. Mindenesetre csak ennek a történelmi átalakulásnak köszönhető, hogy a mezőgazdasági felszerelés jellege meghatározó tényezővé válik mind a földhasználat szervezetében (áttértek a „háztáji” földművelésről a „szántóföldre”), mind a mezőgazdasági tevékenységek gazdasági feltételeinek tekintetében (a földhöz képest hirtelen megemelkedtek a felszerelés költségei).⁸⁰ A „korábbi” agrárrendszereket (melyek elsősorban egy lehetséges evolúciós rekonstrukció értelmében „korábbiak”) egyáltalán nem lehet (már a pusztá agrártechnológia szempontjából sem) a földművelés legfontosabb szerszámának jellege alapján értelmesen osztályozni és értelmezni. A modern kutatás határozottan elvetette az ilyen próbálkozásokat, akár arról szóltak, hogy a legfontosabb eszközök túlnyomórészt milyen *anyagból* készültek (ez az „archeológiai” megközelítés, amely Gordon Childe-nál még jelen van), akár az alapszerszám technológiai szempontot követő alakjáról (ásóbot, kapa, túróeke, eke, ahogy azt például Forde vagy Kothe javasolta). Az igazi nehézség, amellyel az ilyen javaslatok szembe találják magukat, nem az, amit gyakran emlegetnek, nevezetesen, hogy a feltételezett evolúciós sorokra szinte egyetlen ismert társadalom valóságos történelme sem nyújt példát (ez önmagában még teljesen összeegyeztethető a történelmi evolúció következetesen multilinéáris vagy „rekonstruáló” értelmezésével). Az teszi természetlenné őket, hogy a javasolt osztályozási elv lényegében hasonló agrárrendszereket feltételez alapján véve különböző evolúciós szinteken, és ugyanakkor mindegyikhez más-más, alapvetően eltérő agrárszerkezetet és módszereket társít, s ezek (legalábbis az intuíció ezt sugallná) a „technológiai” vívmányok egymástól távol elhelyezkedő szintjeit képviselik. Csupán egyetlen példa: egyfelől alapján véve

⁷⁹ Lynn White 1940. *Technology and Invention in the Middle Ages. Speculum.* 15/2. 141–159 és úő: *Medieval Technology and Social Change.* Oxford, Oxford University Press. 1962.

azonos szerkezetű irtásos-égetéses mezőgazdasági rendszerek Afrika trópusi területein működhetnek *vagy* ásóbottal, *vagy* kapával, másfelől a kapa Mezoamerikában és Délkelet-Ázsiában sok magasan fejlett öntözéses mezőgazdaságban is a földművelés fő szerszáma volt. A dolog úgy áll, hogy vannak esetek, amikor a földhasználat egyre *intenzívebbé válása* következtében az eke alkalmazásától visszatérnek az ásóéra, azaz a „technikai fejlődést” történelmi „regresszió” kíséri – a leghíresebb (R. Dumont által tárgyalt) eset a korai 12. században történt az öntözéses-elárasztó földműveléssel a Mekong-deltában, amely akkoriban (a hasznosított földterület egységét tekintve) talán a Föld legproduktívabb mezőgazdasága volt. A tradicionális, ősi mezőgazdaságban (amely az ember fő létfenntartási tevékenysége volt az írott történelem legnagyobb részében) inkább *a föld használatának* (agroökológiai) *módszere* határozta meg az alkalmazható szerszámok és a használható „mechanikus” újítások körét, mint fordítva.⁸¹

Még világosabb lesz, hogy a technológia szerszámközpontú felfogása nem jól alkalmazható a „tradicionális” társadalmakra, ha az emberi megélhetésnek a prekapitalista társadalmakra jellemző módozataiban valóságosan végbement alapvető változások valamelyikét elemezzük. A már említett világtörténelmi jelentőségű áttérés a vadászó-gyűjtögető életmódról a mezőgazdaságra jellegzetes példája az ilyen változásnak. Bizonyos értelemben csaknem szimbolikus, hogy elsőként egy marxista, Gordon Childe ismerte fel e forradalom óriási jelentőségét és következményeit (s ezzel forradalmasította a régészetet), ugyanakkor éppen a meghatározó jellegét értette félre és hibásan nevezte *neolitikus* forradalomnak. A kortárs archeológia nem sok kétséget hagy afelől, hogy ez helytelen elnevezés: a mezőgazdasági forradalom nem jelentett új utakat a szerszámkészítésben. Az alapvető „szerszám-felszerelés,” amellyel ezt az átmenetet végrehajtották (sarló, mozsár, mozsártörő stb.) általában több ezer évvel a mezőgazdaság kezdetei előtt jelen volt azokon a területeken, ahol a földművelés kezdetleges formái megtalálhatók, és az egész átmeneti korszakban lényegében változatlan maradt. A Közel-Keleten – noha semmilyen lényeges technológiai újítás nem történt – legalább a használt szerszámok statisztikai eloszlásában és specializációjuk jól látható folyamatában van jelentős változás, azokban a mezoamerikai centrumokban azonban, ahol mezőgazdaság kezdődött, még ennyi sem figyelhető meg.⁸² Az alkalmazott eszközök és szerszámok korpuszában végbement változások történetileg *követhek* (és rendszerint követik is) az áttérést a földművelő életmódra, de semmiképpen nem alkotják részét a folyamatnak.

(2) Talán még több probléma van azzal, ha elfogadjuk, hogy a *munka termelékenységének növekedése* jelenti a tágan felfogott technikai haladás alapvető immanens mércéjét. Itt a nehézségek némelyike fogalmi természetű. Először is leginkább az nem világos, hogy miként lehet (valamilyen tradicionális társadalomban egy tipikus termelési egységnek tulajdonítható) bármilyen *általános* termelékenységi indexhez eljutni pénzt nem használó gazdaságokban, ahol nincs mód a materiálisan heterogén termelési inputok és outputok szisztematikus ösz-

szezhasonlítására.⁸³ Másodsor, a földművelés esetében tulajdonképpen mintha két egyaránt érvényes és szignifikáns termelékenységi index létezne, a *munkaóránkénti* és a *használt föld egységénkénti* outputja szerint, amely néhány alapvető premodern agrárszisztémában – mégpedig, mint látni fogjuk, strukturális okokból – antagonisztikus viszonyban, azaz *fordított* arányban áll egymással. Végül, még ha mindezek a „technikai” nehézségek leküzdhetők is, és valahogy sikerül eljutnunk a termelékenység szintjének olyan általános mutatójához, amely az adott vonatkozásban lehetővé teszi a különböző kultúrák és történeti társadalmak közti összehasonlítást, akkor sem világos, mit mutatnak és egyáltalán, mit jelentenek az ilyen absztrakt „átlagok”. A tradicionális társadalmakban, amelyekben a termelő tevékenységek rendszerint mélyen beágyazódnak a közvetlen társadalmi szabályozás rendszereibe, gyakran tornyosulhatnak leküzdhetetlen akadályok az elé, hogy a „legtermelékenyebb” technológiák eljussanak egyik tevékenységterületről vagy tevékenységtípustól a másikig, valamint, hogy a termelékenység növekedésének köszönhetően valamelyik szektorban felszabaduló munkaerőt újra produktív módon hasznosítsák. Ilyen helyzetben nincs ami szinten tartsa a technikai hatékonyságot, ezeket a társadalmakat az jellemzi, hogy az anyagi-létfenntartó tevékenységek „produktivitásuk” tekintetében nagyon heterogének, és gyakran nem a leghatékonyabbaknak, hanem a *legkevésbé* hatékonyaknak van meghatározó befolyása az illető csoport életmódjára.

Az ellenvetés a munka termelékenységének növekedését a technikai fejlettség egyetemes mércéjének tekintő nézettel szemben sokkal szókimondóbb formában is megfogalmazható: egyszerűen empirikusan hamis, hogy az ember anyagi megélhetésében történt nagyobb evolúciós áttöréseket kivétel nélkül mindig a termelékenység szintjének növekedése kísérte (és talán ösztönözte) volna. Ez nem feltétlenül vonja maga után annak az állításnak a tagadását, hogy egy adott munkafeladat elvégzéséhez szükséges erőfeszítés csökkentésére irányuló törekvés a „technikai racionalitás” alkotóeleme és talán hosszú távú történelmi trendként megfigyelhető a történeti kultúrák fejlődésében⁸⁴ – csak annyit jelent, hogy nem ez a trend jellemzi és/vagy magyarázza a nagy előreugrásokat, progresszív „mutációkat” az embernek a környezetéhez fűződő gyakorlati viszonyában. Ezt megint jól lehet illusztrálni a „mintapéldánkkal”: a mezőgazdaság kezdeteivel. Ha figyelembe vesszük, hogy – a jól dokumentált újabb adatok szerint⁸⁵ – a mai vadászó-gyűjtögetők, akik jellegzetesen marginális és kedvezőtlen környezetben élnek, átlagban nagyjából napi két–öt órát töltenek létfenntartási tevékenységekkel, ami kalóriatartalom szempontjából („normális” körülmények között) teljesen megfelelő táplálékellátást biztosít számukra, akkor nehéz elképzelni, hogy a mezőgazdaságra való áttérés növekedést jelentett volna a munka termelékenységében. A legtermelékenyebb ősi mezőgazdasági szisztémára, a trópu-

⁸⁴ Az angol szövegben hiányzik a 90-es jegyzetszám, így a következőkben már hét eltérés lesz a számozásban. (A *ford.*)

si irtásos-égetéses művelésre vonatkozó adatok szerint az erre fordított munka önmagában legalább annyi munkaórát igényelt, mint a vadászó-gyűjtögetőknek a létfenntartásra és az étel elkészítésére fordított tevékenysége,⁸⁶ és fel kell tételeznünk, hogy a kezdetleges földművelés ennél kockázatosabb és kevésbé hatékony volt. Így nem csoda, hogy ma a témáról író szerzők csaknem mindegyike úgy véli, a történelem előtti földművelők nem voltak jobban tápláltak, és nem is dolgoztak kevesebbet, mint gyűjtögető elődeik vagy szomszédaiuk. Ez meglepő lehet, hiszen látszólag megkérdőjelezi a mezőgazdaságra való áttérés evolúciós és „technikai” előnyeit. A paradoxon azonban megoldódik, ha számításba vesszük, milyen valós következményekkel járt a mezőgazdasági forradalom az emberi megélhetés számára. Ökológiai szempontból mindenekelőtt azt jelentette, hogy (az intenzívebb kihasználásnak köszönhetően) csökkent annak a teljes területnek a mérete, amelyen egy csoport meg tud élni, így történelmileg lehetővé tette, hogy drámaian emelkedjék a népsűrűség (amely a vadászok esetében ritkán haladta meg az egy főt négyzetmérföldenként), és elhárultak azok a szűk és merev korlátok, amelyek az élelmiszer- és takarmánygyűjtés miatt megszabták az elemi társadalmi egység maximális nagyságát (amelynek növekedése a bonyolultabb munkamegosztás és társadalmi rétegződés feltétele). Ezen túlmenően lehetővé tette az állandó (vagy viszonylag állandó) és az esőzés ellen védelmet nyújtó lakóhely kialakítását és ezzel megszüntette a (legfontosabb szemponttá a szállíthatóságot tevő) nomád életmód által kikényszerített szintén komoly és jelentős korlátozásokat az egy-egy egyén (vagy az egész csoport) birtokolta haszontárgyak összterjedelmét és nagyságát illetően; javította az élelmiszer konzerválásának és raktározásának, valamint annak lehetőségeit is, hogy a rendszertelenül megtermelt fölösleget „félretegyék,” s mindezzel (anélkül, hogy az egyéni termelékenység növekedett volna) jelentősen növelte a csoport rendelkezésére álló összterméket, ami döntő tárgyi előfeltétele a többlet felhalmozásának és félretételének. Ezeknek a változásoknak az eredményeképpen vált lehetővé az is, hogy csökkenjen a halandóság, mind a természetes halandóság, mind a nagyon fiatalok és az idősek körében előidézett halálesetek száma. Nem nagyon lehet kétségünk afelől, hogy mindez haladást jelentett, mégpedig haladást az *anyagi megélhetésben* – pontosan ezek a következmények teszik a mezőgazdaságra való áttérést valódi forradalommá az embernek a természethez fűződő gyakorlati viszonya és az emberi létfenntartás módjai tekintetében. Ha ezeket nem lehet a termelékenység fogalmához kötött „technikai változás” fogalmának segítségével a munka termelékenységével összekapcsolni, az csupán azt bizonyítja, hogy eleve valami komoly baj van az utóbbival.

A munka termelékenysége általában csak addig látszik a technikai fejlődés magától értetődő mércéjének, amíg a munkát minden helyzetben a termelés leginkább szűkösen rendelkezésre álló tényezőjének tekintjük. Ez a feltételezés talán általános „antropológiai” alapon védhető: az emberi élet véges, és a munkán kívül mindig van más módja is az értelmes és jutalommal járó időtöl-

tésnek. De ha az állítást úgy értjük, hogy a munkával való takarékoskodásnak minden körülmények között közvetlen pozitív hatása van a termelő tevékenységek általános anyagi eredményeire – azaz észrevehető *gazdasági* jelentősége van –, akkor hamis. Sok „tradicionális” prekapitalista társadalomra a következő feltételek igazak:

(a) a termelést a természeti folyamatok szezonális ritmusa szabályozza, és nagymértékben függ az ilyen és hasonló folyamatoktól, ami gyakran kényszeríti hosszú, „mesterségesen előidézett inaktív” időszakra a fizikailag alkalmas népesség jelentős hányadát;

(b) a termelés „kritikus” időszakában a munka nagyon kimerítő, de a munkanap viszonylag rövid;

(c) a termelékenység növelésével megtakarítható munkaidő produktív kihasználásának többé-kevésbé merev technikai-környezeti korlátai (pl. megfelelő konzerváló-raktározó és szállító alkalmatlanságok hiánya) és/vagy társadalmi korlátozásai (pl. szigorúan betartandó munkamegosztás) vannak. Ilyen feltételek mellett a munka a gyakorlatban „bőségesen” rendelkezésre álló tényezője a termelésnek⁸⁷ – mindenesetre az ilyen társadalmaknak lesznek szűkösebb – vagy talán jobb így mondani: „kritikusabb” – forrásai, mint a munka, és ezekkel kell első helyen megbirkózniuk. Ezért érthető és racionális, ha „technikai fejlődésük” iránya nem esik egybe a munka termelékenységének általános növekedésével. Lényegében csak a kapitalizmus számolja fel a megtakarított munkaidő produktív felhasználásának lehetőségére nehezedő környezeti és társadalmi korlátokat, és ezzel *teszi* a termelékenység növelését a technikai fejlődés fő irányává.

(3.) Eddig úgy érveltünk, hogy a „technicista redukcionizmus” jogosulatlanul feltételezi, hogy a technikai haladásnak van valamiféle történelmileg változatlan „meghatározó tényezője,” és hasonlóképpen azt is, hogy az iránya állandó. Ezzel természetesen már az ellen az előfeltevés ellen is érveltünk, hogy a fejlődésnek volna valamilyen „inherens logikája”. Az utóbbi elképzelés azonban az itt tárgyaltnál szélesebb alapokon is megfogalmazható és védhető (és Habermasnál történetesen vannak passzusok, amelyek azt sugallják, hogy elfogadna egy ilyen értelmezést): mégpedig a hatékonyság általános fogalma alapján, melyet ezért a saját jogán is tárgyalni kell.

Minden „technika” valamilyen sajátos cél-eszköz viszonyra vonatkozik. A tulajdonképpeni technológiákat az itt használt értelemben úgy lehet elgondolni, mint (implicit vagy explicit, tárgyokban objektivált vagy társadalmilag artikulált) szabályrendszereket, melyek az élet anyagi feltételeinek megteremtésére és fenntartására szolgáló bizonyos anyagi eszközök (természeti vagy ember alkotta „források”) alkalmazását irányítják, mindenekelőtt a különféle javak mint hasznos dolgok „előállításában” (*Hervorstellung*). Ebben az értelmezésben a technológia javítása *eo ipso* olyan módosítást vagy változtatást jelent, amelynek vagy az az eredménye, hogy a megtermelt tárgyak jobban eleget tesznek a hasznos

dologtól követelt tulajdonságoknak (beleértve a sokféleségüket is), vagy hogy csökkentik a termelésükhöz szükséges valamelyik eszköz költségét (beleértve az emberi munka időtartamát és intenzitását is), mivel a források rendszerint soha nem állnak rendelkezésre korlátlan mennyiségben. Mindkét eset (és természetesen a kombinációjuk is) a *fokozott hatékonyság* fogalma alá sorolható: a teljesítmény maximalizálása valamilyen cél elérése érdekében vagy az eszközök költségének minimalizálása, esetleg mindkettő. A munka termelékenységének növelése ekkor egyszerűen a hatékonyság fokozásának egyik aloslata lesz. Az, hogy egy adott társadalomban a létfenntartó tevékenységek módjában bekövetkező történelmi változások a növekvő hatékonyság mintáját követik-e vagy sem (és ha igen, milyen határok között követik), természetesen empirikus kérdés – az adott körülmények között lejátszódott technikai változás regresszív, stagnáló vagy progresszív jellegének kérdése. De a technikai *haladás* egyszerűen növekvő hatékonyságot *jelent*, ezért megvan a maga saját logikája, amely meghatározott irányt mutat a fejlődésnek: éppen mivel a technológia világa az eszközök világa, evolúciója (ha egyáltalán bekövetkezik) belülről adódó és önmagának szabott célt tűz maga elé. A technikai *változásnak* lehetnek eltérő útjai a történelemben, de a technikai *evolúciónak* csak egy útja van. Történhetnek jelentős előrelépések az emberi megélhetésben, amelyeket még a hatékonyság e tág fogalma sem ragad meg, de akkor ezeket – az elemzés céljaira – ne tekintsük technikainak.

Persze elég furcsának látszik ez az érv, amely definíció kérdésévé teszi azt az elég közvetlen gyakorlati jelentőséggel bíró problémát, hogy egyirányú-e a technikai haladás. De a technológiai haladás egyetlen absztrakt kritériumának létezése és a technológiai evolúció egyirányú jellegének feltételezése közti kapcsolat valójában még ennél is sokkal vérszegényebb. A „fokozott hatékonyság” fogalma valóban nagyon tág: tulajdonképpen egyformán alkalmazhatónak látszik a történelmi változás olyan folyamataira, amelyek a valóságos helyzetekben összeegyeztethetetlenek is lehetnek és kölcsönösen kizárhatják egymást. Vagyis a jelzett értelemben mind a jobb terméket eredményező változások (akkor is, ha – az ésszerűség határai között – néhány forrás költségének emelkedésével járnak), mind a ráfordított eszközöket csökkentő változások (akkor is, ha romlik a termék minősége, de azért alapvetően használható marad) bizonyos körülmények között technikai javulásnak számíthatnak. A hatékonyság növekedése, amennyiben bizonytalan kimenetelű cselekedetekhez kapcsolódik (és a legtöbb nem ipari termelő tevékenység biztosan ebbe a kategóriába tartozik), hasonlóképpen egyaránt jobban eleget tehet a *maximax*, illetve a *maximin* elvnek stb. Ugyanaz a technikai változás lehet „progresszív” és racionális az egyik ilyen „hatékonysági stratégia” tekintetében, és regresszív – vagy legalábbis nem javulás – egy másik vonatkozásában.

Habermas felhívja a figyelmet erre a problémára – ez az egyik oka annak, hogy ragaszkodik az instrumentális és a stratégiai cselekvés analitikus megkülönböztetéséhez. De ha jól értem, mintha azt feltételezné, hogy az ilyen „stratégiák”

közi választás lényegében két tényezőtől függ: egyfelől a szóban forgó konkrét helyzettől, amelyben a feladatot végre kell hajtani, másfelől racionalizáció általános szintjétől, melyet a történelmi evolúció adott szakaszában a döntéshozatali eljárások elértek. Ez azonban figyelmen kívül hagy egy lehetőséget:⁸⁸ azt, hogy *egy-egy társadalmak szisztematikusan előnyben részesítik* a (fenti értelemben vett) fokozott hatékonyság valamelyik mintáját vagy stratégiáját. Ha így áll a helyzet, akkor az, ami az egyik társadalmon belül az ott elfogadott és előírt döntéshozatali eljárások szerint technikai haladás, nem szükségképpen lesz előrelépés egy másik, más választási szokásokat követő társadalom nézőpontjából, holott a haszon maximalizálása értelmében a szabályok *mindkét* sora racionális. Ebben az esetben – ha a fokozott hatékonyságot tekintjük a technikai haladás általános kritériumának – csakugyan kénytelenek volnánk a technikai evolúció változó irányáról, a „haladás” változó „logikájáról” beszélni. Még ez sem zárna ki a lehetőségét annak, hogy a technikai evolúció mindezen típusait a rekonstrukció során egyetlen átfogó evolúciós sorba foglaljuk (vagyis szigorú értelemben nem szükségképpen jelentené a haladás fogalmának relativizálását az adott vonatkozásban), mivel – hogy csupán egy lehetőséget említsünk – ezeknek teljesen eltérő „evolúciós potenciáljuk” lehet, azaz alapvetően különböző korlátokat érlelhetnek az instrumentális racionalitásnak és a technikai fejlődésnek az illető társadalomban domináns típusára.

Amit itt feltételeztünk, az nem pusztán spekulatív lehetőség. A kortárs gazdasági antropológiai kutatás és modernizációs elmélet egyik legígéretesebb vonulata például kiemeli, hogy egyfajta szelektív fogékonyság tapasztalható az új technológiai lehetőségek iránt, és ez eltérő a hagyományos megélhetés esetén és a „kereskedő” földművelőknél (ezek néha együtt élő rétegek ugyanazon a társadalmon, sőt falun belül), annak megfelelően, hogy az előbbieket – leegyszerűsítve – elsősorban a lehetséges veszteséget próbálják minimalizálni, az utóbbiak pedig megkísérlik maximalizálni a lehetséges nyereséget. Ennek következtében *más-más* technikai újításokat fognak elfogadni az első és a második esetben, jóllehet mindkét csoport „racionálisan” viselkedik abban az értelemben, hogy termelő tevékenységeit a fokozott hatékonyság újonnan megnyíló lehetőségeihez igazítja. Csak a „hatékonyság” objektíve, társadalmi szempontból valami mást jelent ebben a két esetben.⁸⁹

Lényegében hasonló konklúzióhoz (arról, hogy a két felfogás – a technikai haladásnak egyetlen kritériuma van, illetve sok irányba haladhat – összeegyeztethető-e) el lehet jutni másfajta érveléssel is, amely a hatékonyság fogalmával együttjáró cél-eszköz viszonyra összpontosít. A technológia végső soron azzal foglalkozik, hogyan érhető el a társadalom által kitűzött célok (mindenekelőtt az anyagi létfenntartás társadalmilag meghatározott szintje és formája) néhány „természeti” forrás produktív hasznosításával, részben az általános jellegű forrásokéval (föld és munka), részben az adott társadalomra jellemzőekkel (az olaj-lelőhelyek megtalálása éppoly kevésbé érdekli a vadászó-gyűjtögető csoportokat,

mint gyógyító köveké és amuletteké a modern ipari társadalmakat). A szó szoros értelmében egyik ilyen forrás sem kimeríthetetlen – technológiai szabályokkal kell biztosítani *hatékony* felhasználásukat, az output és az input közti arány maximalizálását. A gyakorlatban azonban a különféle „eszközök” tényleges elérhetősége – azoké, amelyek mind szükségesek a meghatározott célra – nagyon eltérő. Bizonyos források esetén a korlátok valójában igen „puhák” – persze nem lehet pazarlóan bánni velük, de ha csak egy kicsit is körültekintően használjuk őket, bőségesen rendelkezésre állnak; más esetekben viszont nagyon „merevek,” a termelő tevékenység alapvető korlátozó tényezőit jelentik. Az anyagi megélhetés különféle gyakorlati módjai mármost – mint a természettel folytatott *rendszeres anyagcsere* formái, mint *emberi ökoszisztémák* – általában olyan *különböző* forrásokat feltételeznek, amelyek nem szükségképpen szigorú értelemben szűkösek, hanem csupán *kritikusak*, mivel nincs elég belőlük, vagy nem megfelelően ellenőrzik a felhasználásukat (ide értve azt is, ha elégtelen mennyiségben elérhető). Később megpróbálunk amellett érvelni, hogy a történelemből ismert alapvető agrár-ökológiai rendszerek között az a fő különbség, hogy mi alkotja bennük a termelés legfontosabb korlátozó tényezőjét: a művelésre rendelkezésre álló föld, az öntözéshez kellő víz vagy a munka a mezőgazdasági műveletek kritikus időszakában. És ez teljesen eltérő irányt szab az agrártechnológia fejlődésének; e rendszerek *mindegyikében* beszélhetünk (és kell is beszélnünk) evolúcióról (a hatékonyság növekedéséről), de mindenütt *eltérő* jellegűről. A hatékonyság elvont kritériuma nem kölcsönöz egységes logikát a technikai haladásnak, mivel az, *amit* hatékonyan kell felhasználni (esetleg más tényezők kevésbé hatékony felhasználásának árán), ténylegesen az anyagi létfenntartás átfogó rendszeréhez képest és rá jellemzően hatékony.

De menjünk egy lépéssel tovább. Nemcsak a különféle emberi ökoszisztémák tekintenek különböző „eszközöket” kritikusnak, és így más-más evolúciós irányt tulajdonítanak a saját anyagi újratermelésük folyamatának, hanem maga a társadalmilag kritikusnak és ezért hatékonyan felhasználandónak tartott forrás értelmében vett „eszköz” fogalma sem ragadható meg – éppen összehasonlító történelmi kontextusban – a céloktól és azok társadalmi meghatározottságának mikéntjétől függetlenül. Először ezt szeretném illusztrálni egy meglehetősen mindennapi példával, melyet Jarvie javasolt.⁹⁰ Amikor egy előrenyomuló hadseregnek át kell haladnia egy folyón, a hadimérnökök egyértelmű technikai feladattal állnak szemben: pontonhidat kell építeniük. Természetesen nem áll rendelkezésükre korlátlanul munkaerő és építőanyag – mindkettőt hatékonyan kell felhasználniuk. De a fő mérnöki feladatuk az, hogy – a két említett tényező elérhetőségének korlátain belül – elsősorban minimálisra csökkentsenek egy harmadikat: az építés idejét. A lehető legrövidebb időn belül föl kell építeniük a hidat, még akkor is, ha ez – például a hosszú távú tartósság tekintetében – „költséges” és „nem hatékony”. Általában nem úgy gondolunk az építés idejére, mint valamilyen „szűkös forrásra,” amellyel gazdálkodni kell, az adott esetben mégis

pontosan ez a feladat – és ez éppen olyan *technikai* feladat, mint bármi más. Erre nem pusztán ilyen marginális és anekdotikus jellegű példákat lehet hozni. Az utóbbi évtizedekben a légszennyezés csökkentése lett az ipari tervezés egyik fő feladata, mert a tiszta levegőt kezdték társadalmilag úgy érzékelni, mint „szűkös forrást”. „Társadalmilag érzékelni” itt csupán annyit jelent, hogy kialakul egyfajta *társadalmi nyomás* a felelőtlen használat és a visszaéléssel szemben. Nem vitás, hogy ez egyértelműen kapcsolódott a modern technológiai haladáshoz, de az utóbbi hatása önmagában véve biztosan nem ad kielégítő magyarázatot a szóban forgó társadalmi reakcióra. Az ipari korszakot megelőzően és a korai ipari korszakban a városok levegője – a kezdetleges fűtési, szállítási és csatornázási stb. eljárások miatt – minden valószínűség szerint sokkal szennyezettebb volt; már Homérosznál is sötét porfelhő jelzi az utazó számára, hogy városhoz közeledik. Vagy hogy egy egészen más esetre utaljunk: a megfeszített figyelem időtartamát és a reakcióidőt stressz hatása alatt korábban soha nem tekintették merev korlátnak, melyet kimeríthető forrásként kell kezelni, ma mégis úgy építik meg a műszerfalat a pilóták és az űrhajósok számára, hogy hathatósan figyelembe veszik ezeket, és az olyan vezérlőpult kialakítása, amely az emberi szervezet pszicho-fiziológiai jellemzőihez alkalmazkodva „takarékoskodik” a figyelemmel és minimalizálja a reakcióidőt, egyszerű és szabályszerű *technológiai* probléma.

Vagyis minden technikai feladat az optimalizáció és így a „hatékonyság” problémájára vonatkozik. És persze nem minden optimalizálható, mivel – egyebek közt – nem mindent van értelme mérni. Másfelől viszont *amit* optimalizálni vagy maximalizálni kell, az nagymértékben függ attól, amit egy adott társadalomban társadalmilag értékes forrássá *tesznek* – és ebben a tekintetben a társadalmak jelentősen különböznek egymástól. A „hatékonyság” mint a technikai haladás érvényes általános kritériuma ugyanakkor *formális* kritérium, mivel arra a kérdésre, hogy minek a hatékonysága, milyen tekintetben és milyen korlátokon belül, mindig történelmi választ adunk. Hogy hogyan válaszolunk, az két tényező kapcsolatától függ: az emberi megélhetés mint egy meghatározott környezettel való *interakció* aktív folyamata által megszabott *objektív kényszerfeltételektől* és a *társadalmi feladatoktól*, melyeken keresztül – mindenekelőtt az adott társadalomban végrehajtott gazdasági tevékenységekre jellemző *célfüggvényen* keresztül – ez az anyagcsere-folyamat intézményesül. A munka kétségkívül olyan „projektum”, amely nemünk sajátja, de nemcsak intézményesült formái változnak a történelem során, hanem – persze az előbbitől nem függetlenül – evolúciójának fő céljai és technológiaként való haladásának célkitűzései is.

Az itt felidézett általános megfontolások minden bizonnyal távol állnak attól, hogy szisztematikusan tárgyalják a technológia és a munka problémáját Marxnál. Mindazonáltal a kapitalista gépi technológia eredetéről és jellegéről adott történelmi tárgyalásának iránya mintha nem esne távol az itt bemutatottaktól.

Fordította Erdélyi Ágnes

ERDÉLYI ÁGNES

Márkus György

(Személyes)

Szerencsés időszakban jártam egyetemre: a 60-as évek első felében Márkus György az ELTE bölcsészkarán filozófia szakosokat tanított. Akkoriban még pályája elején volt – nem sokkal korábban, 1957-ben fejezte be egyetemi tanulmányait Moszkvában, a Lomonoszov Egyetemen –, de amikor a mi évfolyamunk először találkozott vele az 1963/64-es tanévben, már nemcsak filozófus körökben, hanem a rokonszakmák képviselői között is jól ismert volt a neve, hiszen 62-ben jelent meg magyarul a *Tractatus*, az ő fordításában és könyvnyi terjedelmű kommentárjával.

Mi, a diákjai, abban a kivételezett helyzetben voltunk, hogy lenyűgöző egyetemi előadásokon és szemináriumokon ismerkedhettünk meg azokkal a témákkal, amelyekkel a hatvanas évek második felében megjelenő, akkoriban méltán nagy figyelmet keltő korai írásai – a *Marxizmus és „antropológia”* (1966) és *Az észlelés és a pszichofizikai probléma* (1968) – foglalkoztak. Ami engem illet, az egyetem utáni időszakban sem hagyott el a szerencse: 1969 végétől az MTA Filozófiai Intézetében Márkus György közelében dolgoztam (még több mint három év volt hátra az 1973-as „filozófusperig”, amikor elbocsájtották). Kisebb kihagyásokkal továbbra is – mindvégig – kapcsolatban maradtunk; e helyütt csak az utolsó szerencsés fordulatot említem: az elmúlt két évtizedben angol nyelven született írásainak egyik fordítója voltam, és így közreműködtem utolsó könyve, a *Kultúra, tudomány, társadalom* hazai kiadásában. – Valószínűleg ezeknek a „szerencséknek” köszönhetem a megtisztelő felkérést, hogy a konferencia¹ „Lukács György és a Budapesti Iskola” szekciójában Márkus Györgyről beszéljek.

Azt hiszem, nem mertem volna vállalkozni a feladatra, de szerencsére (még egy szerencse!) megelőztek: a magyar kötethez írott utószavában Kis János felvázolta a korai írásoktól a *Kultúra, tudomány, társadalom*hoz vezető utat, így van mire támaszkodnom (és sok mindent el se kell mondanom). A következőkben

¹ Az előadás a 2018. február 8-án és 9-én az ELTE Bölcsészettudományi Karán és az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontban megrendezett, „A magyar filozófia története” című műhelykonferencián hangzott el.

röviden bemutatom Kis János korszakolását, majd ezt kiegészítem a végső állásponton belül megfigyelhető árnyalatokkal. Végül – mivel a Kis János által felvázolt képből és a kiegészítésben nem esik szó a Budapesti Iskoláról – megpróbálom kideríteni, hogyan illeszthető be (beilleszthető-e egyáltalán) ebbe a képbe, és az életmű alakulása szempontjából mi a jelentősége annak, amiről Márkus még az angolul 2011-ben kiadott könyvhöz írott *Bevezetés*ben is fontosnak tartotta tájékoztatni az olvasót, nevezetesen hogy ő többekkel együtt „az úgynevezett Budapesti Iskola” tagja volt.

Ám mielőtt ebbe belevágnék, egy fontos terminológiai megjegyzést kell tennem. A „Budapesti Iskola” és a „Lukács-iskola” elnevezéseket – eltérően Vajda Mihálytól, aki több írásában is mintha szinonimaként használná őket – nem tartom felcserélhetőnek. Nemrégiben megjelent életrajzi kötetében Vajda elmeséli, hogy Lukács „a hatvanas években körülötte gyülekező fiatal és még fiatalabb, magukat tanítványainak tekintő teoretikusok körét egyszer csak elkezdte Budapesti Iskolának nevezni”² – vagyis a korábban Lukács-iskolaként emlegetett körre ekkortól kezdve szerinte Budapesti Iskolaként (is) lehet utalni. Biztosan így volt, a két elnevezés hallatán szerintem mégsem pontosan ugyanarra gondolunk – most sem, és emlékeim szerint akkoriban sem. Az én emlékeimhez és mai szóhasználatomhoz közelebb áll az, amit Almási Miklós mond erről: „A ’60-as évek – a nagypolitika szférájában – a revizionizmus üldözésével teltek [...]. Aztán változott az orosz politika, és enyhült a zárkahangulat. 1967-ben Rényi Péter felkereste Lukácsot, hogy mi lenne, ha békét kötnének, mármint az Öreg és a pártvezetés. Össze is jött a béke,³ de az Öreg feltételeket szabott: tanítványai könyvei jelenjenek meg, a félbevágott tudományos fokozatdossziákat nyissák ki újra, [...] külföldi előadásokra engedjék ki a tanítványait, stb. [...] Innen datálódik az ún. *Budapesti Iskola* szervezeti alakja [...]. Fehér Ferenc [...] szervezett egy válogatott tanulmánykötetet ezzel a címmel [...]. A kötetben sokan szerepeltünk: Zoltai Dénes, Tőkei Ferenc, Eörsi István és persze a »kemény mag« (Fehér, Heller, Vajda, Márkus) [...]. Ahogy emlékszem, a két kötetre tervezett mű kb. húsz résztvevőt számlált. [...] A ’68-as bevonulás” és a korcsulai tiltakozás után viszont „a kötet sorsa megpecsételődőtt. A *Budapesti Iskola* név [...] azonban fennmaradt”.⁴ A „Budapesti Iskola” elnevezés tehát valamivel tágabb kört jelölt, mint a „Lukács-iskola”,⁵ ugyanakkor (erről Almási nem beszél, de én fontosnak tartom megemlíteni) a Budapesti Iskola megalakulása után generációs értelemben szűkült is a kör: a Vajda által említett és akkor is, később

² Vajda Mihály 2017. *Szög a zsákból*. Budapest, Magvető. 127.

³ Ennek egyik jele volt, hogy – ahogy akkoriban emlegettük – Lukácsot visszazárták a pártba.

⁴ Almási Miklós – Nádra Valéria: Lukács – töredékek, személyesen. Részletek egy készülő életút-interjúból. 2000. 2017/2. 21–22.

⁵ Esetleg, ahogy a kérdező, Nádra Valéria mondja, volt egy „belső kör” (a Lukács-iskola) és egy tágabb, „külső kör” (a Budapesti Iskola). Lásd uo., 20.

is „Lukács-óvodának” nevezett „még fiatalabbak” itt most nem részletezendő okokból eltávolodtak a Budapesti Iskolától. – És akkor most visszatérek Márkushoz.

(A korszakolás)

Kis János Márkusnak három korszakát különbözteti meg. Az első korszakot megelőző korai írásokat „kezdetekként” tárgyalja. Ide sorolja a Wittgenstein-fordítást és a kísérő tanulmányt (vagy inkább kommentárt), valamint *Az észlelés és a pszichofizikai problémát*.⁶ A kezdeti időszak azonban bizonyos értelemben kitérő: Márkus marxista volt, és „figyelmének középpontjában”, mondja Kis, „Marx újraértelmezése állt”. Ez határozta meg hazai „beágyazódását” is: „A fiatal Lukács óta senki nem értette olyan jól Marx munkásságának viszonyát a felvilágosodás és a német klasszika hagyományához, mint ő. Nem véletlen, hogy – noha sem életrajzi, sem doktrinális értelemben nem volt Lukács-tanítvány – az ötvenes évek vége felé Lukács iskolájához csatlakozott.”⁷

A Lukács-iskola tehát szerepet kap az elemzésben, mégpedig az első korszak központi témáját tekintve meghatározó szerepet. A gondolatmenet így folytatódik: „Az idő tájt nem volt még mozgástér az ellenzéki politika számára, ezért a kritikai gondolkodás vált az ellenzéki cselekvés helyettesítőjévé. Az irodalom, a színház, a film, a történetírás, a közgazdaságtan, az újjászülető szociológia és – egy rövid időre – a filozófia vette át a politikai kritika szerepét. A filozófiai kritikások az ifjú Marxot állították szembe a hivatalos marxizmus-leninizmussal és a »létező szocializmus« gyakorlatával. Ebben a szellemi áramlatban találta meg a helyét Márkus első korszakának reprezentatív darabja, a *Marxizmus és antropológia*.” (Uo.) Sőt, még az első korszak végét jelentő *Überhaupt*⁸ is – legalábbis, ami a szerzőket illeti – a generációs értelemben tágan vett, az óvodásokat is körébe fogadó Lukács-iskolán belül született. (Nem tartozik szorosan ide, ezért csak zárójelben jegyzem meg, hogy a Márkus esetében megfogalmazott fenntartás az óvodások többségére is – az *Überhaupt* két óvodás szerzőjére, Bence Györgyre és Kis Jánosra mindenképpen – áll: „sem életrajzi, sem doktrinális értelemben” nem Lukács-, hanem Márkus-tanítványok voltak, és a Lukács-iskolához tarto-

⁶ Az utóbbi ugyan két évvel később jelent meg nyomtatásban, mint az első korszaknak nevet adó *Marxizmus és „antropológia”*, de tematikailag mindenképpen az első korszakot megelőző „kezdetekhez” tartozik. A későbbi megjelenésnek feltehetőleg az a magyarázata, hogy Márkus csak 1965-ös amerikai ösztöndíja idején vagy után véglegesítette a szöveget.

⁷ Kis János 2017. A „Kultúra, tudomány, társadalom” Márkus György életművében. In Márkus György: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Atlantisz, Budapest. 804. (A továbbiakban a kötetből idézett szövegek helyére a főszövegben zárójelben hivatkozom.)

⁸ Bence György – Kis János – Márkus György 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest, T-Twins Kiadó.

zás számukra is elsősorban a hivatalos marxizmussal és „a »létező szocializmus« gyakorlatával” való szembefordulást jelentette.) – Az 1970 és 1972 között született *Überhaupt*nak röviden (és nagyon leegyszerűsítve) az volt a tanulsága, hogy az „Antropológia” történelemfilozófiai optimizmusa utópia, Marx szocializmus-konceptiója „csak az emberi szükségletek és vágyak elnyomása útján valósítható meg”, azaz: „a szerző szándéka ellenére mélyen szabadságellenes” (807). Ezzel az első korszak lezárult, de a továbbhaladásnak, ahogy Kis János fogalmaz, egyelőre csak az iránya körvonalazódott: „vissza a tágabb filozófiai hagyományhoz, amelyből a marxizmus – forrásaira kritikailag reflektálva – kiágazott” (808). Ez az út viszont, tenném hozzá, várhatóan kivezet majd abból a „szellemi áramlatból”, amelybe az első korszak beágyazódott. – Nos, a végső álláspont felől visszatekintve, valóban jól látszik, hogy Márkus ezt az utat választotta, akkoriiban azonban, mint később látni fogjuk, több út is kínálkozott.

A második, „átmenetinek” nevezett korszak álláspontját Kis az 1982-ben – tehát már az emigráció idején – először franciául megjelent *Nyelv és termelés*⁹ című kötettel illusztrálja. A könyv, mondja, „vitairat a filozófián eluralkodó »lingvisztikai fordulat« ellen”. A „nyelv paradigmájára alapozott történelemszemlélettel”, amely „kizárja a történelemből a progresszív változásokat” és „nem hagy helyet a társadalmi élet tudatos átalakítása számára”, Márkus a „termelés Marxtól származó paradigmáját” állítja szembe, amely szerinte módot „ad arra, hogy a történelmet nyitott folyamatként gondoljuk el, értékeljük a feltáruló alternatívákat, állást foglaljunk az egyik mellett, a másik ellen. Értelmes vállalkozásá teszi, hogy a jelen kritikájából kiindulva elgondoljunk egy jobb társadalmat, mely hasonlóképpen dinamikus, mint a kapitalizmus, de az osztálytársadalmi és az egyéni fejlődés között táguló szakadékot legalábbis szűkíti.” (808–809.) Nem áthidalja, hanem szűkíti: az áthidalás igénye ugyanis nem csak Marxnál bizonyul utópiának (a marxi elképzelés kritikáját Márkus ebben a kötetben Habermas kommunikatív cselekvéseméletére is kiterjeszti). – Innen már csak egy lépés a harmadik korszakig, amelyben Márkus „egészen tág filozófiatörténeti összefüggésbe helyezi a kritikát, és [...] a Marxszal való kritikai számvetés a felvilágosodás hagyatékával való kritikai számvetéssé szélesedik” (810).

A *Kultúra, tudomány, társadalom* című kötetbe foglalt írások egy kivétellel¹⁰ ebben a harmadik korszakban születtek. Egységessé, egy könyv fejezeteivé teszi őket, hogy „alapvetően azonos a tárgyuk”: a kultúra modern felfogása, amely – mondja Márkus a *Bevezetésben* – „rendkívül összetett, egy sor szorosan összekapcsolódó, ám eltérő fogalmat fed, ami különféle kétértelműségekhez és ellent-

⁹ György Markus 1982. *Langage et production*. Paris, Denoël–Gonthier.

¹⁰ A könyv XVIII. fejezete a hetvenes évek elején íródott: A lélek és az élet. A fiatal Lukács és a „kultúra” problémája. In *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. 653–686. – Hogy ez a korai – még az „átmeneti” korszak elején íródott – tanulmány miért került be a kötetbe, az világos: Lukács, hogy úgy mondjam, „sem életrajzi, sem doktrinális” okokból nem maradhatott ki.

mondásokhoz vezet”, majd hozzáfűzi: „Néhány írásban megkíséreltem fölvezetni egy olyan kognitív térképet, amely láthatóvá teszi, hol vannak a nehézségek, és ugyanakkor feltárja, hogy ezek nem véletlen jellegűek” (9). Nem véletlen jellegűek, hanem abból erednek, hogy a felvilágosodás programja kivihetetlen utópia: erre az eredményre vezetett „a felvilágosodás hagyatékával való kritikai számvetés”. Mégpedig, tenném hozzá, ahogy haladunk az időben előre, egyre rezignáltabb számvetés.

(Árnyalatok)

Most, hogy újra belenéztem a tanulmányokba, felfigyeltem arra, hogy az idő múlásával Márkus kordiagnózisa egyre kevésbé bizakodó. A kilencvenes években született írások hangneme olykor kicsit rezignált ugyan, de alapjában véve optimista. Jól tükrözi ezt a VIII. fejezet (az 1992-es akadémiai székfoglaló) utolsó mondata: a „gondolati orientációként felfogott filozófia” segít abban, hogy „fennmaradjon egy tradíció, amely minden történelmi diszkontinuitáson túl átszövi az európai szellemiséget [...]: a kritikai, immár a saját korlátait is kritikailag felmérni törekvő öneszmélet hagyománya, amelyet, ha egy szóval kellene megnevezni, e kifejezés minden történelmi terhe ellenére, továbbra is úgy hívnak: *felvilágosodás*” (Márkus 2017. 355). A kétezres években azonban mintha változna a hangnem. Már az először 2003-ban megjelent, „A kultúra paradox egysége: a művészet és a tudomány”¹¹ című III. fejezet végén ezt olvassuk: „A kultúra mint kritika, mondhatni, kettős tévképzetbe ágyazódott. Egyfelől, szerepe elsődlegesen szembenálló, ám egyaránt illuzórikus ideológiák keretében fogalmazódott meg; ez pedig, másfelől, lehetővé tette, hogy túlzó elképzeléseket tápláljon saját társadalmi erejét és hatását illetően.” De itt Márkus még azonnal hozzáteszi: „Mindazonáltal a társadalmi hatás, amellyel e merő illúziók a kulturális kritikát felruházták, nem volt pusztán negatív” (106). A kultúra mint kritika ugyanis segített annak a bizonyos szakadéknak a szűkítésében: olyan ideológiák keretében fogalmazódott meg, amelyek „a modern fejlődési folyamatok *valós* működési zavaraira mutattak rá, még ha gyakran túlzó és dramatizált stílusban is, és így hamis várakozások kapcsolódtak hozzájuk”. Ezek olyan „eszméket kínáltak, melyekre az egyén – különösen társadalmi válságok idején – támaszkodhatott” és amelyek „hozzájárultak a társadalom mozgósításához és ahhoz, hogy közösen keressenek megoldást a gyakorlati problémákra”. Vagyis: „A kultúra mint kritika időnként és változó sikerrel segítette az individuumok ideiglenes társulásait abban, hogy a modern társadalmak önkormányzó intézményrendszerének autonómiájából fakadó spontán kö-

¹¹ The Paradoxical Unity of Culture: The Arts and the Sciences. *Thesis Eleven*. November 2003 (75). 7–24.

vetkezményekkel szemben ragaszkodjanak a *saját* autonómiájukhoz” (106–107). – Néhány évvel később azonban már nem ilyen bizakodó.

Erről tanúskodik a könyv két utoljára született (legalábbis először ebben a kötetben megjelent) írása. Az egyik, a második rész *A pénz és a könyv: Kant és a német felvilágosodás válsága* című XII. fejezete. Márkus itt Kantnak az 1790-es években született utolsó írásait elemezve – „melyek az utolsó fejezetet jelentik a német felvilágosodás történetében” – arra jut, hogy ekkor már „puszta reménnyé válik [Kantnak] az a szilárd meggyőződése, hogy a felvilágosodás sikere elmaradhatatlan” (498). De ezt még az 1790-es évek Kantjáról mondja, tehát ezután még jöttek pozitív fordulatok, „amikor Hegel megjelenik az intellektuális színtéren” (499), és akkor Marxot nem is említettem. A másik késői írásban, az első rész utolsó, *Hiteinkről. A jelenkori kultúra kognitív szerkezete* című IX. fejezetében azonban már rólunk van szó. Egy új, nagyon is mai jelenségről, „a szokásos vallási jelentésénél tágabb értelemben vett” „fundamentalizmusról” Márkus a következőket írja: „A fundamentalizmus a modernitás ellentmondásainak az egyik újabb keletű szimptomája és alkotóeleme – [ti.] annak, ahogyan hosszan tartó válsága során folyamatosan termeli és felszívja a szemben álló, antagonisztikus kulturális és társadalmi irányzatokat” (378). De a „felszívóképességet” illetően már nem igazán bizakodó: „Ám az, hogy a modernitás hosszú távon ezt a kihívást is képes lesz-e beépíteni – felszívni –, nem tudás, hanem »puszta hit« kérdése” (379). Mindazonáltal nem hiszem, hogy feladta volna a kilencvenes években született írások még csak kicsit rezignált, de alapjában véve bizakodó álláspontját. Legalábbis erre vall, hogy a könyvet nem a késői írások valamelyike, hanem a kilencvenes évek második felében a Collegium Budapestben elhangzott előadás zárja.

A végső álláspont további részleteibe már nem megyek bele,¹² mert nem marad idő az előadás elején fölített kérdés megválaszolására. Tehát: hogyan illeszthető be (beilleszthető-e egyáltalán) az itt kirajzolódó képbe és az életmű alakulása szempontjából mi a jelentősége annak, hogy Márkus a Budapesti Iskola tagja volt?

(Életrajzi versus doktrinális)

Életrajzi értelemben nem kérdőjelezhető meg a jelentősége annak, hogy Márkus a Budapesti Iskolához tartozott – ez annyira nyilvánvaló, hogy nem is érdemes rá több szót vesztegetni. Az eddigiekben azonban Kis János utószavára támaszkodva nem Márkus életútját rekonstruáltam, hanem a korai írásoktól a *Kultúra, tudomány, társadalom*hoz vezető utat, a kérdés tehát az, hogy (az eddig használt fordulattal) *doktrinális* értelemben volt-e jelentősége ennek az életrajzi

¹² Kis János az utószóban öt alfejezetben foglalkozik Márkus végső álláspontjával (lásd *uo.*, 811–826 és 827–830).

ténynek Márkus végső álláspontjának kialakulásában. Befejezésül erre a kérdésre próbálok válaszolni.

Márkus Heller Ágnessel és Fehér Ferencsel közösen írt egy könyvet,¹³ melynek előszavában a szerzők „a »Budapesti Iskolának« nevezett csoportosulás” keretében folytatott beszélgetésekből eredeztetik álláspontjukat. A csoportosulás „kezdetben egységes nézetei” azonban, mondják, „azóta igen sokféle irányt vettek [...]. Végül is 1978-ban Sydneyben és Melbourne-ben mi hárman határoztuk el magunkat e könyv megírására.”¹⁴ Van tehát egy Márkus-szövegünk (a könyv általa írt első része), amelyről két dolgot tudunk: (1) létrejöttében doktrinális értelemben is fontos szerepe volt annak a ténynek, hogy szerzője a Budapesti Iskolához tartozott, és amely (2) Márkus végső álláspontjának kialakulása előtt – a Kis-féle felosztásban: az átmeneti korszakban – született. Ezt a két dolgot szem előtt tartva újraolvastam a szöveget¹⁵ – és jószerivel semmit nem találtam benne, ami arra utalna, hogy már körvonalazódott volna a továbbhaladásnak az az iránya, amelyet Kis úgy fogalmazott meg az utószóban, hogy „vissza a tágabb [...] hagyományhoz, amelyből a marxizmus – forrásaira kritikailag reflektálva – kiágazott” (808). Pedig, ha jól belegondolunk, már a hosszú átmeneti korszak vége felé járunk: a közös könyvvel csaknem egy időben jelent meg a *Nyelv és termelés*, amelyet – mint láttuk – már csak egy lépés választott el a végső állásponttól.

Ebben a szövegben azonban mintha egy másik iránya körvonalazódnék az első korszakot lezáró *Überhaupt* után lehetséges továbbhaladásnak: az az út, amelyet jóval korábban, a hetvenes évek első felében (közvetlenül az *Überhaupt* után) a másik két szerző követett, amikor Marc Rakovski álnéven elemezte a szovjet típusú társadalmat.¹⁶ Azon a szellemi áramlaton belül, amelybe az első korszak és még a korszakot lezáró *Überhaupt* is tartozott, tulajdonképpen ez az irány volt a kézenfekvőbb. Akkoriban sokakat foglalkoztatott a „létező szocializmus” működése, gazdasági, társadalmi és politikai struktúrája, és Márkus szövegének egyik erőssége, hogy a kritikát kiterjeszti a téma kortárs, marxista és nem marxista irodalmára. De ez nem az az út, amely az *Überhaupt*tól, a „Marxszal való kritikai számvetéstől” a *Kultúra, tudomány, társadalom*hoz, „a felvilágosodás hagyatékával való kritikai számvetéshez” vezet.

¹³ Lásd: *Dictatorship over Needs*. Palgrave Macmillan, 1983.

¹⁴ Fehér Ferenc – Heller Ágnes – Márkus György 1991. *Diktatúra a szükségletek felett*. Budapest, Cserépfalvi. 9.

¹⁵ Ezen a ponton muszáj szabadkoznom: a szöveget ugyan ismertem, de majdnem három évtizede nem volt a kezemben. A mostani újraolvasást nagyon megnehezítette, hogy a szerzők nem adtak jegyzeteket a szöveghez, s ami a kortársak számára talán nyilvánvaló volt, az harmincöt év távlatából sokszor nehezen megfelfejthetővé vált, így könnyen lehet, hogy valami fontos elkerülte a figyelmemet.

¹⁶ Marc Rakowski (Bence György és Kis János) 1983. *A szovjet típusú társadalom marxista szemmel*. Párizs, Magyar Füzetek. (Magyar Füzetek Könyvek 5.) A szöveg először franciául jelent meg a *Les temps modernes* 1974. decemberi számában *Le marxisme devant les sociétés est-européennes* címmel.

BODNÁR M. ISTVÁN

Márkus György (visszavont) doktori eljárásáról

Márkus György akadémiai doktori eljárása a Magyar Tudományos Akadémia Elnökségének 1989. október 3-i ülésén elfogadott indítvány alapján indult meg. Az indítványról Berend T. Iván, az akadémia elnöke Márkust másnap, 1989. október 4-én kelt levelében értesítette. Az indítvány értelmében az Elnökség kezdeményezni akarta Heller Ágnes, Márkus György és Szelényi Iván akadémikusi jelölését az MTA 1990 májusában sorra kerülő 150. közgyűlésén. Heller Ágnes még emigrációba kényszerítése előtt megszerezte a filozófiai tudományok doktora fokozatot, Márkus (és Szelényi) esetében azonban a tagjelöléshez – mint Berend T. írta – „még a jövő tavaszi Közgyűlés előtt sort kelleni keríteni a »tudományok doktora« fokozat elnyerési eljárására is. Ezért kérlek, jelöld meg – és postázd – egy a kandidátusi fokozat megszerzése óta megjelent könyvedet, melyet akadémiai doktori disszertációként vehetnénk figyelembe.”

Márkus október 23-án, Sidneyben kelt válaszlevelében az MTA elnökségének megtisztelő javaslatát elfogadta és megköszönte. Doktori disszertációnak szánya az 1986-ban a Boston Studies in the Philosophy and History of Science sorozatban angolul is megjelent *Language and Production: A Critique of the Paradigms* című kötetét postázta Berend T. Ivánnak. Egy akadémiai doktori eljáráshoz azonban eljárási díj, űrlapok, az űrlapok mellékletei és a disszertáció további négy példánya is tartozik. Ezeket Márkus november 29-én küldte meg az MTA Elnökségi titkárság vezetőjének.

Mindeközben az Akadémia Tudományos Minősítő Bizottsága is munkába vette a soron kívüli doktori eljárást. Kelemen János és Sziklai László előterjesztése alapján a TMB Filozófiai Szakbizottsága november 28-án az eljárás lefolytatásáról dönt, opponenseket, bizottságot, bizottsági elnököt jelöl ki. Az eljárás során azonban homokszem került a gépezetbe: a TMB Plénuma 1990. február 28-i ülésén az opponensek személyére tett javaslatot két ponton is módosította. Mindezt annak ellenére, hogy az eredeti javaslatban szereplő bírálókat a hivatal már február 20-án opponensi vélemény elkészítésére felkérte, és a védést 1990. március 30. de. 10 órára kitűzte. Érthető okokból az opponensi kör módosítása

némi kavarodást okozott, de ezzel együtt, magukat az opponensi véleményeket a kért március 20-i határidővel benyújtották.

A védésre ennek ellenére nem került sor. Az MTA Elnökségi Titkárság vezetője ugyan 1990. február 20-i telexében jelezte Márkusnak, hogy a TMB a védést március 30-ra tűzte ki, és egyúttal kéri, hogy Márkus „a védelem előtt két héttel jöjjön haza, hogy az értekezés védésével kapcsolatos kérdésekre adandó válaszra felkészülhessen”, ez a – magyar nyelvű – telex azonban (melyet március 20-án újabb magyar nyelvű telex követett) március 22. előtt nem jutott el a címzetthez. Így aztán a doktori védésre a kitűzött időpontban nem kerülhetett sor, a doktori eljárást visszavonták. Ekkorra azonban a doktori eljárásra már valójában nem is volt feltétlenül szükség, mivel az MTA 1990. februári rendkívüli közgyűlése új akadémiai alapszabályokat fogadott el. Ezekben megjelent egy új tagsági kategória – a külső tagság kategóriája is. Mivel ennek az új tagsági kategóriának – a levelező és a rendes tagsággal ellentétben – a „tudományok doktora” fokozat nem lett előfeltétele, az MTA májusi rendes közgyűlése Márkus Györgyöt az akadémia külső tagjának választhatta meg.¹

¹ Köszönettel tartozom Dr. Hay Diánának, az Akadémiai Levéltár igazgatójának tanácsaiért, ezen belül is kiváltképp azért, hogy felhívta a figyelmem az MTA 1990. februári rendkívüli közgyűlésére, mivel a történetek megértéséhez elengedhetetlen annak figyelembevétele, hogy a „külső tagság” kategóriája a menet közben visszavont doktori eljárás idején került be az MTA alapszabályába.

Opponensi vélemény Márkus György *Language and Production* című, doktori disszertációként benyújtott könyvéről¹

I.

„Marxot éppen az a tény teszi nemcsak a XIX. sz. egyik nagy gondolkodójává, hanem számunkra aktuálissá a jelenben”, hogy „antinómikus meglátásai és attitűdjei [...] mind élők és munkásságában egymásra vonatkoznak. Nem ellentmondásai ellenére, hanem ellentmondásai *miatt* aktuális.” Marx „nem az emancipáció teoretikusa volt egyrészt, és történész másrészt, hanem a történelem teoretikusa a társadalmi emancipáció pragmatikus nézőpontjából”.

E sorokat annak a könyvnek a befejező szakaszában (162–163. o.) olvashatjuk, melyet ma, a marxizmusnak (legalábbis mint hivatalos ideológiának) s talán magának Marxnak is búcsút mondó, 1990-es Magyarországon doktori disszertációként vitathatunk meg. Annak a Márkus Györgynek a disszertációjaként, akit annak idején a marxista ortodoxia Marx-kritikusként rekesztett ki a magyar tudományos életből.

Márkus persze éles szemű és következetes kritikusa Marxnak, mégis elkötelezettje annak a paradigmának, nevezetesen a „termelési paradigmának”, mely Marx nevéhez fűződik: „A termelési paradigma melletti elkötelezettségemnek, még ha kritikai is, e kötet olvasói számára világosnak kell lennie.” (xiii. o.). Ez az elkötelezettség a kritikai gondolkodó elkötelezettsége, aki a XX. sz. végének körülményei között keresi a kritikai elmélet lehetőségeit, s aki a kortárs radikális gondolkodás egyik alternatíváját éppen a marxi termelési paradigma *radikalizálásában* (100. o.) látja. A kötet tisztán elméleti és logikai jellegű elemzéseit is ez a perspektíva, ez a gyakorlati választás szabja meg, hiszen választásról: gyakorlati igényű és érvényű választásról van szó. A különböző gondolkodási paradigmák viszonya és ellentéte különben sem logikai, hanem – mint Márkus mondja – „perspektivikus jellegű” (xiii. o.): „[...] a választás visszavezethetetlen gyakorlati eleme rejlik – és forog kockán – a társadalom és a történelem paradigmaticusan különböző konceptualizációiban.” (40. o.)

¹ A *Boston Studies in the Philosophy of Science* 96. kötete. Dordrecht, D. Reidel Publ. Co., 1986. 189 oldal. A könyv első kiadása: *Langage et production*. Paris, Denoël–Gonthier, 1982. A szövegben megadott oldalszámok az angol nyelvű kötetre vonatkoznak.

A mondottak fényében a legillőbb az lenne, ha a bíráló Márkust, a kritikai gondolkodót méltatná, teljesítményét abból a gyakorlati perspektívából ítélve meg, melyből kérdésfelvetései származnak és érthetővé tehetőek. Bár nézőpontját magam is osztom, s bár a kritikai elmélet lehetőségére vonatkozó kérdését és kérdésfeltevésének módját nem túlzás sorsdöntőnek mondani, a továbbiakban szűkebb, ha tetszik „akadémiai” keretek közé szorítom a bírálatot.

II.

A bírálat tárgyát alkotó kötet két különböző időben született nagyobb tanulmányból és két – függelékben közölt – kisebb írásból áll. A tanulmányok konceptuálisan összefüggnek egymással; ugyanannak a célkitűzésnek jegyében fogantak, s ugyanaz a szellem hatja át őket. Elmondható tehát, hogy a kötet – disszertációként tárgyalva – egységes egészet alkot.

Az első tanulmány (*A nyelvi paradigmáról: a pozitívizmus és hermeneutika mint objektiváció-elméletek*) 1975-ben, a második (*A termelési paradigmáról: a marxi materializmus és a társadalmi világ konstitúciója*) 1979-ben született. Ezeket az adatokat – a kötet disszertációként való értékelésekor – feltétlenül figyelembe kell venni, hiszen az elmúlt tíz-tizenöt év a Márkus által tárgyalt tendenciák tekintetében is számos változást hozott. Nemcsak gazdagodott közben a releváns szakirodalom, hanem paradigmatis jelentőségű új fejleményeknek is tanúi vagyunk (analitikus marxizmus, a „racionális választás” elméletei stb.). Csak néhány példát említve: az analitikus marxizmus körébe tartozó jelentősebb munkák (G. A. Cohen, J. Elster és mások művei) vagy a Márkus egyik fő dialógus-partnerének számító Habermas nagy szintézise (*A kommunikatív cselekvés elmélete*) láttak közben napvilágot. E fejlemények fényében a korunk nagy gondolkodási paradigmáiról rajzolt Márkus-féle kép néhány ponton legalábbis kiigazításra szorul, amit nyilván abszurd lenne a szerző szemére vetni. Közben nagyot fordult a világ is, s még nagyobbat Kelet-Európa. Ha például Márkus 1979-ben teljes joggal arról szólt, hogy „a marxizmus krízise nyílt és explicit” (100. o.), akkor ma sokan kész ténynek veszik, hogy a marxizmus végleg és teljesen halott.

Fontosabb azonban, hogy a tanulmányok keletkezési idejét még egy szempontból mérlegeljük. Az eltelt évek alatt – s ez manapság a színvonalas filozófiai irodalomban sem magától értetődő – mit sem vesztett Márkus mondanivalója eredetiségéből és fontosságából. Tíz-tizenöt év bizonyára nem a végleges ítélethez elegendő történelmi lépték, de aligha tévedünk, ha úgy érezzük, a könyvből a komoly, nagy filozófia levegője árad. A szó többféle értelmében is. Mindenekelőtt a „nagy elmélet” értelmében: Márkus azok közé tartozik, akik nem adják fel a távlatos gondolkodás, a széles értelmezési keretek iránti igényt. De írásai abban az értelemben is a nagy filozófia bélyegét viselik magukon, hogy éppen

átfogó igényük, s persze igényességük miatt nem avulnak: a filozófia sorsáról, a kritikai elmélet lehetőségéről és korunk intellektuális tendenciáiról gondolkodva ma sem kerülhetjük meg őket.

III.

Mint a kötet címéből is kiderül, Márkus két nagy gondolkodási paradigmát tart a század közepétől kezdve uralkodónak, s ezek jellemzését és bírálatát tűzi ki célul.

Nyomban felmerül a kérdés, mit is ért paradigmán. Vajon szóba jön-e a Kuhn-féle paradigma-fogalom valamelyik értelme? Ehhez kevés támpontot kapunk, elégedjünk meg tehát az egyetlen explicit utalással: a tanulmányok annak alapvető módjait vizsgálják, ahogyan „a kortárs filozófiai és társadalmi gondolkodás számot kíván vetni az emberi individuumok helyzetével, az emberi tevékenység lehetőségeivel és korlátaival a társadalmi élet és érintkezés aktuális világában. A kortárs filozófiai kultúrát két ilyen alternatív értelmezési séma uralja: a nyelvi paradigma és a termelési paradigma.” (xi. o.) A paradigma tehát „uralkodó értelmezési séma”, mégpedig – adott összefüggésben – a társadalmi élet alapjaira irányuló értelmezési séma. Ez a tág és laza meghatározás lehet erény, hiszen valóban csak ilyen keretben lehet végső alternatívákat felismerni, megragadni és szembeállítani. Lehet azonban hátrány is, hiszen e tág keretek majdnem mindent (s majdnem mindennek az ellenkezőjét) magukba foglalnak, s nagyon fontos különbségeket mosnak el.

Ha mindenesetre elfogadjuk a jelzett értelemben vett paradigmák létét, akkor az a következő kérdés merül fel, hogy korunkra csakugyan két paradigma, s a szóban forgó két paradigma jellemző-e. Nem különíthetők-e el a nyelvi és a termelési paradigmára visszavezethetetlen más értelmezési sémák a filozófiában és a társadalomtudományban?

A továbbiakban elfogadom a Márkus-féle tág paradigma-fogalmat, s ezt az utóbbi kérdést fogom néhány kérdés erejéig feszegetni.

Közbevetőleg azonban hadd vessek fel egy újabb, ezúttal módszertani jellegű kérdést, némi kiegészítő magyarázattal. Átfogó, korszakos jelentőségű gondolkodási vagy „értelmezési” sémák rekonstrukciójára számos példát ismerünk. Az utóbbi időkben ilyen rekonstrukciókkal ajándékozott meg minket Foucault. Foucault mind *A szavak és a dolgok*ban, mind a *Felügyelet és büntetés*ben, mind pedig *A szexualitás történelmében* a legkülönbözőbb jellegű és a legkülönbözőbb forrásokból származó szövegeken végzi rekonstrukcióit. Röviden azt mondhatnánk: nincs számára reprezentatív szerző. Eltekintve attól a persze lényegbe vágó körülménytől, hogy Márkus nem elmúlt korszakokkal, hanem a jelennel, s ezen belül is kifejezetten filozófiai szinten artikulálódó gondolkodási sémákkal foglalkozik, módszertanilag szembetűnő, hogy néhány reprezentatív szerzőt vá-

laszt ki a maga paradigmáinak jellemzésére. Ezzel kapcsolatban az az általános kérdés merül fel, hogy milyen terjedelmű és jellegű szövegtörzs elegendő egy paradigma-rekonstrukcióhoz. S felmerül persze az a konkrét kérdés, hogy épp a kiemelt szerzők és szövegek alkotnak-e egy paradigmát, illetve rájuk támaszkodva azonosítható-e az adott paradigma. A későbbiekben e problémákra is visszatérek.

IV.

A század közepének antiszubjektivista fordulata, illetve a már korábban lejátszódó „nyelvi fordulat” eredményeként létrejött és általánossá vált értelmezési sémára azt a meghatározást kapjuk, hogy „a nyelvet és a nyelvi kommunikációt” „az emberi érintkezés és az emberi objektívációk minden formájának egyetemes paradigmájaként” fogja fel. (2–3. o.) Ez lényegében a „nyelvi paradigma” meghatározása. A „termelési paradigma” ezzel szemben „az emberi-társadalmi élet minden megnyilvánulásának megértéséhez” az anyagi termelést tartja „paradigmatikusnak” (44. o.), az anyagi termelést – s ez „központi jelentőségű e paradigma számára” – „két folyamat egységeként” konceptualizálva: az egyik „a munkának mint szükségletek és képességek objektívációjának technikai folyamata”, a másik „a társadalmi-gazdasági viszonyoknak mint valamely társadalmi forma materializációjának reprodukciója.” (78. o.)

E meghatározásokra támaszkodva a két paradigma viszonya úgy jellemezhető, hogy egyrészt néhány alapvető eszmét tekintve vannak közös vonásaik, másrészt szemben állnak egymással. Közös bennük, hogy a szubjektivitásnak az objektívációs folyamatok révén történő konstitúcióját állítják előtérbe, így egyaránt objektíváció-elméletekként lépnek fel. Perspektíváik önmagukban véve egyaránt legitimek, s korántsem zárják ki egymást. Egyetemességre való törekvésük folytán mégsem egységesíthetők, legalábbis a „konceptuális összebékítésükre” irányuló eddigi kísérletek – Márkus ítélete szerint – rendre megbuktak.

Kétségtelen – s ezzel visszatérek korábban jelzett első kérdésemhez –, hogy paradigmátikusnak tekinthetők azok a gondolati áramlatok, melyek a nyelvi kommunikációt, illetve az anyagi élet újratermelési folyamatát tekintik az interszubjektivitás általános modelljének. Ám nincsenek-e más jelentős értelmezési sémák, melyek legalábbis a társadalomtudományi gondolkodás alapjainak meghatározásához más perspektívát kínálnak? Márkus számos megfogalmazása azt sugallja, hogy nincsenek. A kötet első tanulmánya mindenestre azt a tételt látszik igazolni, amely szerint a szóban forgó két paradigma – egymással versengve – a világ értelmezésének egyedül lehetséges eszközeit kínálja ma. Ezért kerül Popper ebben a tanulmányban – némileg kétértelmű és problematikus módon – a nyelvi paradigma képviselői közé. A második tanulmányban valamelyest változik a kép: itt azt olvashatjuk, hogy a marxizmus horizontján kívül

artikulálódó elméletek közül „kettő látszik (részben ellentétes pólusokként) a legnagyobb jelentőségűnek”, nevezetesen a „probléma-megoldási paradigma” és a „nyelvi paradigma”. (149. o.) E megfogalmazás szerint tehát több versengő paradigma is létezik, melyek közül a „nyelvi paradigma” (és – mint láttuk – a „probléma-megoldási paradigma”) csak a legjelentősebbnek számít. Popper ezen a térképen már egyértelműen a nyelvi paradigmán kívül helyezkedik el, ami nézeteinek sokkal pontosabb körülhatárolására ad lehetőséget.

A probléma-megoldási paradigmába Márkus az idézett tanulmányban a pragmatizmust, kiváltképp Dewey-t, valamint Popper késői filozófiáját sorolja, magát a paradigmát úgy jellemezve, hogy ennek „prizmáján keresztül minden társadalmi jelenség úgy jelenik meg, mint az »objektív tudás« esete”. (49. o.) Hogy e paradigmának – bár csak az említés szintjén esik róla szó – mekkora a jelentősége, azt maga Márkus érzékelteti, amikor „az objektív tudás pragmatista-pozitívista paradigmáját” szoros összefüggésbe hozza azzal a nézettel, amely szerint a történelem „fokozatos, kumulatív növekedési folyamat”. (49. o.) Ez igencsak lényegbe vágó perspektívakülönbség a nyelvi paradigmával szemben, hiszen az utóbbi – Márkus tolmácsolásában – azzal a szemlélettel hozható összefüggésbe, amely szerint a történelemben körforgást vagy merő ismétlődést kell látnunk. (50. o.) Igazi alternatívával állunk tehát szemben, akár csak a nyelvi és a termelési paradigma szembeállításakor.

Hadd tegyem hozzá, Popper késői filozófiájának – evolucionista vagy neodarwinista korszakának – hatása az utóbbi évtizedben látványosan növekedett, s jelentősen hozzájárult annak az irányzatnak a kialakulásához, melyet ma evolúciós episztemológiának neveznek. A „probléma-megoldási paradigma”, mely a „probléma-megoldást” az élő és a társadalmi világ értelmezésének kulcskategóriájává teszi, az evolúciós episztemológia révén a tudományfilozófia, az ismeretelmélet, a biológia és a társadalomtudományok sajátos szempontú integrálásának hatékony eszközeihez jutott, így „paradigmatikus” jellege még nyilvánvalóbbá vált. S e paradigmát ma már nagyon nehéz lenne a pragmatizmussal vagy még inkább a pozitívizmussal kapcsolatba hozni.

Ha már annál a kérdésnél tartunk, hogy a nyelvi és a termelési paradigma kínálja-e manapság azokat az értelmezési kereteket, amelyek mellett egy végső választás révén el kell kötelezni (vagy elkötelezhetjük) magunkat, az evolúciós episztemológia (a probléma-megoldási paradigma) mellé hadd állítsak még egy növekvő jelentőségű elméleti orientációt, melyet magam szintén paradigmátikus jellegűnek vélek, s racionális cselekvéseméleti paradigmának neveznék.

Ez a több forrásból – Weber cselekvéseméletéből, a mikroökonómiai elméletekből, az analitikus marxizmusból, a játék- és döntéseméleti kutatásokból stb. – táplálkozó áramlat szintén a társadalomtudományos gondolkodás széles mezőjének integrálására ad lehetőséget (a közgazdaságtantól a politikaelméleten át a szociálpszichológiáig), s – ami a fő – a racionalitásproblémát teljesen új alapokon tárgyalja. Olyan szerzőkre gondolok, mint Elster, Boudon, Olson, T. S.

Schelling, A. K. Sen, H. Simon stb., akik – ha egy analitikus Marx-rekonstrukció keretében némely esetben komolyan Marxra támaszkodnak is – teljesen elhatalolják magukat a termelésfogalom paradigmatis alkalmazásától, s egyben a nyelvi kommunikációt sem tekintik modellértékűnek.

A cselekvéseméleti paradigmát egyáltalán nem kritikai szándékkal említem, hiszen ennek körvonalai a hetvenes években még kevésbé látszottak, mint az evolúciós episztemológiához vezető fejlemények. S Márkus számára talán ma is kérdéses lehet, hogy a kritikai elmélet lehetőségére vonatkozó kérdésfeltevés perspektívájából az általam említett paradigmák a nyelvi és a termelési paradigma mellett olyan fontosságra tehetnek szert, mint ahogy én gondolom.

A mondottakkal összefüggésben mindamelllett hadd tegyek fel még egy kérdést. Mit kezdünk azzal a régóta hangsúlyozott különbséggel, mely szinte a társadalomtudományi elméletképzés egészére kiterjed, s melyet a rendszerelméleti és cselekvéseméleti kiindulópontok között állapítanak meg? Nincs-e szó ebben az esetben is paradigmatis jelentőségű különbségről?

V.

Újabb paradigmák helyett fordítsuk most már figyelmünket arra, hogyan írja le Márkus a nyelvi és a termelési sémát. Erre vonatkozó kérdésünk úgy szól, elegendő-e reprezentatív szerzőkre támaszkodni, pontosabban: a szövegek, melyeket felhasznál, megvilágítják-e a már előzetesen azonosított paradigmák szerkezetét. A kérdésre rögtön igennel felelek. A termelési paradigma hőse Marx, s a paradigma jellemzése nem is lehet más, mint magának a marxi gondolatrendszernek és a főbb Marx-interpretációknak a rekonstrukciója.

Ami a nyelvi paradigmát illeti, Márkus – Popper mellett – három reprezentatív gondolkodó (Gadamer, a késői Wittgenstein és Lévi-Strauss) eszméinek összehasonlító elemzésére vállalkozik. Egyrészt Heidegger és Gadamer, másrészt a késői Wittgenstein filozófiája közti strukturális kapcsolatokra – mint Márkus is emlékeztet rá – Apel és Habermas feltáró munkája nyomán már eddig is fény derült; tegyük hozzá: ezen túlmenően be is következett a tényleges találkozás az utóbbi évtizedek analitikus filozófiája és a hermeneutika között (amit sokan elsősorban úgy regisztráltak, mint a brit és a kontinentális filozófia közeledését). Amit a nyelvi paradigma szerkezetének vizsgálatához Márkus igen eredeti módon hozzász, az Lévi-Strauss strukturalizmusának összekapcsolása a fenti áramlatokkal („szeretnék Lévi-Strauss strukturalizmusát érintően egy másik párhuzamot vonni” – 14. o.).

A három szerző együtt tárgyalása több szempontból is telitalálat. Először is mindhárman markánsan különböző és hatástörténetileg független tradíciót képviselnek (ami fontos feltétel ahhoz, hogy az adott paradigma leírása valóban informatív és minél szélesebb körű legyen). Másodsor mindhárman meghatároz-

ták a modern filozófiai és társadalomtudományi gondolkodás egy-egy nagy és döntő befolyású iskoláját. Harmadszor: nézeteik sok mindent lefednek abból, amit nyelvi paradigmának nevezhetünk, hiszen könnyű belátni, hogy olyannyira eltérő vizsgálódási területeiken is közös pontból indulnak ki: „az embernek a maga világához és embertársaihoz való viszonyát a nyelvi modellel való analógia szerint kell megérteni.” (Uo.)

Az összehasonlító elemzések eredményei közül kiemelem azt a – főleg Wittgensteinre és Lévi-Straussra vonatkozó – megállapítást, hogy ellenkező pozícióik egyazon gyakorlati-ideológiai effektussal járnak: „a társadalommal mint *totalitással* szembeni gyakorlati-kritikai attitűd és a társadalmi élet egészével szembeni *racionális* beállítottság lehetőségének tagadásával.” (26. o.) A gadameri hermeneutika radikális történetisége Márkus értékelése szerint sok mindenben meghaladja egyetemesség és partikularitás Wittgensteinre és Lévi-Straussra jellemző merev szembeállítását, de végső elemzésben Gadamer is a fakticitás filozófusa marad. Mindhármuk perspektívájából „a radikális, társadalmi vagy történeti öntudatosodás csak *deskripció* lehet és nem *kritika*”. (34. o.)

Márkus legfontosabb megállapításai közé tartozik, hogy a három szerző nézetei éppen azért reprezentatívak, mert nem a nyelv félreértéséből, hanem épenséggel a nyelv természetének mély megértéséből származnak (a „tudás növekedésével” ellentétben nem beszélhetünk a nyelv kumulatív fejlődéséről; a nyelv nem bírálható; a nyelv energia és nem ergon – lásd 35–36. o.). Ezzel azt is mondja Márkus – bár állítását ebben a formában nem teszi explicité –, hogy aki a nyelvi modellt alkalmazza, az szükségképpen jut az előbb idézett konklúzióhoz (s *ehhez* a konklúzióhoz jut), ahhoz a nézethez tehát, hogy a társadalom egészével (vagy másképp fogalmazva: a „vonakoztatási keretekkel”, „életformákkal”, „standardokkal”, „kritériumokkal” stb.) szemben csak deskriptív attitűd lehetséges: velük mint adottságokkal szemben nincs helye bíráltnak vagy igazolásnak.

E rövid összefoglalás során természetesen átsiklottam még a legfontosabb részletkérdések fölött is, bár jó párat érdemes lenne további vita tárgyává tenni. Csak jelzésszerűen utalok néhányra:

(1) *A Popper-értékelés problémája.* Poppert Márkus végső elemzésben pozitivistának tartja a természet- és társadalomtudomány metodológiai egységére vonatkozó álláspontja és instrumentalista racionalitáskonceptiója miatt. Mindkét ponton differenciálni lehetne az értékelést, s ezen túlmenően mérlegelni kellene, hogy a késői Popper szakítása minden juszifikacionalizmussal nem jelent-e paradigmátikus különbséget a pozitivistá hagyománnyal szemben. Érdemes emlékeztetni arra, hogy Popper az *Open Society...* negyedik kiadásától kezdve elvetette azt az inkriminált passzust, amely szerint a racionalizmus megalapozhatatlan, mivel irracionális választást előfeltételez, és nem más, mint „az észben való irracionális hit”. Ennek elvetésével utat nyitott ahhoz a felfogáshoz, amely szerint a megalapozás követelménye fel sem merül: nézeteink racionalitásának

kritériuma a kritizálhatóság. „Minden kritizálható, beleértve ezt a kritikai álláspontot.” Kritizálhatók tehát a „vonatkoztatási keretek”, „nyelvjátékok”, „életformák”, „standardok” és „kritériumok”. Távolság kerülünk így minden fakticitás-filozófiától: Wittgensteintől, Gadamertól stb. Mi a súlya a „kritikai”, illetve „átfogó kritikai racionalizmusnak” a kritikai elmélet számára adódó alternatívák megítélésekor?

(2) *A természetes nyelv három aspektusa.* Mindhárom tétel, melyről a 35–36. oldalon szó esik, helytálló, de az első kettő értelmezésénél nagy pontosságra van szükség. A kritika olyan értelmében, melyre a „kulturkritika”, „társadalomkritika” stb. esetében gondolunk, igaz például, hogy „a nyelv nem bírálható”. Ez azonban nyilván nem helyezheti hatályon kívül a nagy európai „nyelvkritikai” tradíciót: körülbelül abban az értelemben, melyben létezik „ismeretkritika”, lehet „nyelvkritikáról” is beszélni. Szükség van tehát annak pontos megfogalmazására, hogy amellet vagy annak ellenére, hogy „nem lehetséges az adott nyelv szabályrendszeréhez való kritikai viszonyulás” – lásd 35. o. –, hogyan lehetséges mégis nyelvkritika.

(3) *Az összehasonlítás és a paradigma teljes leírásának problémája.* Márkus gondosan bánik az összehasonlítás kétélű fegyverével. A fegyver kétélű, hiszen minden mindennel összevethető: ma már se szeri, se száma a „Wittgenstein és Hegel”, „Wittgenstein és Marx”, „Wittgenstein és ...” című tanulmányoknak. Márkus az elemzett szerzők paradigmatisz nézeteinek kiemelésekor meggyőző eredményekre jut, miközben ugyanúgy ügyel a különbségekre is. Ám a három szerző, bármennyire mérvadó, nem elegendő a nyelvi paradigma teljes leírásához; így azokon a pontokon, melyekre nem terjed ki Márkus figyelme, óhatatlanul összemosódnak a nyelvi paradigmán belüli – esetleg paradigmatisz, vagyis magát a paradigmát szétfeszítő! – különbségek: például a generatív nyelvészet nyelvfilozófiája, a strukturalizmus és a *speech act* elmélet közti éles ellentét. Eltekintve ezektől az ellentétektől, maradjunk csak Chomskynál, aki kétségtelenül paradigmatisz szerző, miközben a nyelvet ugyanúgy modellértékűnek tekinti, mint az európai strukturalisták. S mivel éppen a *nyelv* természetéről más a felfogása, velük ellentétben kritikai-emancipatorikus töltetű antropológiai és politikai filozófiai konklúziókhöz jut. Mellesleg ez mutatja, hogy nem feltétlenül a nyelvi modell kiterjesztése vezet bizonyos konklúziókhöz, hanem legalább olyan mértékben számításba jön az is, milyen nyelvkoncepció a kiterjesztés alapja. Márkus három szerzőjét az is egyesíti, hogy magáról a nyelv természetéről – a nyelvről mint végső adottságról, mely átveszi a beszélő szubjektum szerepét: „a nyelv beszél minket, s nem mi a nyelvet” – hasonlóképpen gondolkodnak.

VI.

A nyelvi paradigmával kapcsolatos „alapvető kérdés” természetesen az, hogy „mennyiben tárgyalható általában a nyelv a társadalmi objektivációk paradigmájaként, illetve a nyelvi kommunikáció a társadalmi interakciós viszonyok paradigmájaként”. (37. o.) Ugyanez a kérdés feltehető a termelési paradigmával kapcsolatban is: „mennyiben alkalmas általában a termelési paradigma” arra, hogy „elméleti-értelmező modellként” és „a társadalmi újraszervezés gyakorlati terveként” szolgáljon, s „artikulálja és megvalósítsa ezeket az elméleti és gyakorlati intenciókat?” (48. o.)

A két kérdést nem lehet pusztán elméletileg megválaszolni, s főleg nem abban az értelemben, hogy valamelyik paradigma javára döntsünk. A köztük való választás nem az idealizmus és materializmus közötti választás, hiszen nyelv, objektivált tudás és munka között nincs elsőbbségi viszony: ezek ugyanis „a társadalmi élet minden formájának visszavezethetetlen alkotórészei és szükségszerű elemei”. (38. o.)

A mondottak alapvető belátást tartalmaznak, s szükségessé teszik a termelési paradigma felülvizsgálatát. Erre vállalkozik Márkus a kötet második tanulmányában, összefoglalva és továbbfejlesztve a Marx-interpretáció és Marx-kritika terén kifejtett korábbi munkásságát (így a *Marxizmus és antropológiában*, illetve a Bence Györggyel és Kis Jánossal közösen írt, 1972-ben betiltott *Lehetséges-e kritikai gazdaságtan?* című műben kiérlelt gondolatokat).

Részletekbe menő érvelés és kommentár helyett csak jelezni szeretném azt a véleményemet, hogy Márkus Marx-interpretációja és Marx-kritikája lezár egy dossziét a marxológia történetében. Más szóval: tartós eredményekkel állunk szemben, melyek fényében lehetetlen újramezdeni a fiatal és érett Marxról, az autentikus Marxról, a humanista és szcientista Marxról stb. szóló korszakos vitát. E vitakérdéseknek csak annak az elvárásnak az alapján van jelentőségük, amely szerint valamely Marx-interpretáció képes felszínre hozni a korunk folyamatainak leírására és kritikai átvilágítására egyedül képes (vagy még mindig képes) értelmezési sémát, azt az elméleti keretet, melyet egyúttal érvényes magyarázatok és predikciók szüntelenül buzgó forrásának tekinthetünk. Hogy ez nem lehetséges, azt Márkus meggyőzően bizonyítja a marx fogalmi rendszer antinómikus szerkezetének feltárásával és – ami ezzel egyet jelent – annak kimutatásával, hogy a marx dichotómiák (anyagi tartalom – társadalmi forma; termelőerők – termelési viszonyok; használati érték – érték; objektiváció – materializáció; technikai-utilitáriánus szabályok – társadalmi normák; történeti kontinuitás – diszkontinuitás) legalábbis mint egyetemes igényű fogalmi megkülönböztetések alkalmazhatatlanok (60. o.). Mindehhez járul a marx történelemszemlélet teleologikus és determinisztikus oldalai közti állandó feszültség, illetve – mint a *Marx és a technológia problémája* című rövid, de megvilágító erejű befejező tanulmány tanúsítja – Marx a technika teoretikusa és Marx a technika

történésze közti ellentét (e tanulmány megállapításai felfedezésszámba mennek, hiszen a szóban forgó ellentét korántsem a „szcientista” és „kritikai”, „pozitivistá” és „hegelizáló” Marx szembeállítását reprodukálja).

Azok az alapvető fogalmi megkülönböztetések, melyekkel Marx egész életében viaskodott, Márkus igen pontos elemzése szerint közvetlen és fatális következménnyel járnak a szocializmuskonceptióra nézve. Ezek ugyanis Marx számára nem pusztán elméleti, hanem gyakorlati jelentőségűek. Arról van szó, hogy ami az eddigi történelemben sohasem vált szét, s csak analitikus módon volt megkülönböztethető, az hogyan különböztethető meg és választható szét magában a valóságban. *A tőke* szocializmusa az a társadalom lenne, amely a termelési folyamat anyagi-technikai előfeltételeit a társadalmi célok tételezésétől, a „szükségyszerűség birodalmát” a „szabadság birodalmától”, a „dolgozók igazgatását” az egyesült termelők közösségi önkormányzásától intézményesen elválasztaná. (70. o.) Ám a dolgok igazgatása és a személyek öngazgatása csak a bőség társadalmában választható el intézményesen egymástól, különben merő utópiával van dolgunk. „A hiány szituációjában a központi tervező szerv [...] éppen a maga technikai-kalkulatív funkciójával, a »dolgozók igazgatásával«, elkerülhetetlenül tesz szert az emberek fölötti uralomra is, a termelés társadalmi folyamatának céljai fölötti ellenőrizhetetlen befolyásra.” (83. o.) Nem kell bizonygatni, hogy mennyire gyakorlati s nem csak elméleti összefüggésről van itt szó, s hogy ez az összefüggés kezdetektől fogva mennyire meghatározta a marxi szocializmus megvalósításának kísérletét s a kísérlet mára láthatóvá vált csődjét.

A marxi modell felülvizsgálatára irányuló újabb erőfeszítések közül Márkus azoknak szentel figyelmet, melyek arra irányulnak, hogy a termelési paradigmába beépítsék a nyelvi paradigmát. Baudrillard kísérletének negatív értékelése után kerül sor a habermasi koncepció tárgyalására, amely „egyedülálló a háború utáni neomarxizmus változatai között”. (91. o.) A kötet fontos lapjai közé tartoznak a Habermasra vonatkozó fejtegetések is, melyek – minden méltánylás ellenére – szintén negatív értékeléssel zárulnak, mivel például a termelési viszonyok kommunikációs viszonyokként való újraértelmezése „csupán” „ugyanannak a dichotómiának újraértelmezése, melyet már Marx is tételezett”. (92. o.)

Kérdés, hogy a habermasi nagy szintézis fényében, melyet Márkus a tanulmány megírásakor még nem vehetett figyelembe, ez az értékelés mennyire tartható. A kérdés azonban maradjon költői, hiszen túlmegy a disszertációval kapcsolatos vita határain.

A termelési paradigmáról, pontosabban a nyelvi és termelési paradigma viszonyáról szóló fejtegetésekhez még egyetlen kommentárt szeretnék fűzni. Láttuk, a két paradigma összebékítésének eddigi kísérleteit Márkus eredménytelennek tartja, legalábbis azokat, melyek a nyelvi paradigmát olvasztják bele a termelési paradigmába. Nem tér ki azonban olyan esetekre, amikor a nyelvi paradigmába építik be a termelési paradigmát. Pedig ilyen esetek is vannak. Megvallom – persze ez merőben szubjektív érvényű megjegyzés –, hiányérzetet keltett bennem,

hogy még a névmutatóban sem találkoztam annak a gondolkodónak a nevével, aki olyan könyvek szerzője, mint a *Linguistics and Economics* vagy az *Il linguaggio come lavoro e mercato*. Ferruccio Rossi-Landiról van szó, aki szintén jelentős, bár a Habermaséhoz nem mérhető iskolát teremtett. Nem állítom, hogy olyan példára bukkantam, mely a két paradigma sikeres összebékítését tanúsítja, már csak azért sem, mert Rossi-Landi vállalkozása persze szűkebb, szakmaibb jellegű: a nyelvről és a jelekről szóló tudományokat igyekszik a termelési paradigma fogalmaival megalapozni. Csak azt állítom, hogy olyan szerzőre bukkantam, aki ugyanabban a perspektívában gondolkodik, ugyanazon az anyagon dolgozik, s főleg olyan konceptuális eszközöket alkalmaz, mint a *Language and Production* című könyv szerzője, s jó lenne egyszer kettőjük eredményeit egymásra vonatkoztatni.

VII.

Befejezésül még egy szót a Marx-kritikáról. A marxi analitikus distinkciók tartahatalanságából Márkus szerint sem az nem következik, hogy a marxi fogalmak minden további nélkül sutba dobhatók, sem az, hogy „egyik Marx” autentikusként elválasztható a „másiktól”. Hiszen – mint Márkus mondja – „Marx késői oeuvre-jének mindezek a látszólag össze nem tartozó és független tendenciái *egyetlen* elméleti konstellációt alkotnak. Összefüggésükben – a belső kétértelműségek és nehézségek ellenére – a kritikai elméletnek nemcsak legkidolgozottabb, hanem mind a mai napig legkonzisztensebb formáját alkotják.” (115. o.) Marxtól, a teoretikustól, aki mai életünkben útbaigazítást nyújthatna, el kell búcsúznunk. De aki a kritikai elmélet lehetőségeit kutatja, az nem fordíthat végleg hátra az emberiség nagy kritikai gondolkodójának. A teoretikustól való búcsú talán lehetővé teszi, hogy a kritikai gondolkodó megtalálja a maga immár nyugodalmas helyét a halhatatlan klasszikusok sorában.

Márkus disszertációjának ez lenne – a szakmai tartalom túlmenő – kissé szabadon tolmácsolt üzenete. S ezután a bírálónak nem marad hátra más, mint az a megtiszteltetés, hogy meleg szívvvel ajánlja a disszertációt vitára, egyúttal javasolva, hogy a Magyar Tudományos Akadémia ítélje oda Márkus Györgynek a filozófiai tudományok doktori fokozatát.

Budapest, 1990. március 19.

Utóhang 2018-ból

A fenti szöveg több évtizedes lappangás után került elő a fiók mélyéről. Eredeti funkciója szerint opponensi vélemény lett volna Márkus György *Language and Production. A Critique of the Paradigms* című, doktori disszertációként elbírálendő könyvéről. A doktori cselekmény 1990 tavaszára volt kitűzve, amikor a korábban emigrációra kényszerített filozófus, legalábbis szellemi tekintetben, visszatérhetett a hazai tudományos életbe. A védésre végül nem került sor.² Emiatt, de amiatt is, mert azokat az éveket külföldön töltöttem, jó időre megfeledkeztem a szövegről.

Most, hogy előkerült, talán érdemes közölni, legalábbis lehet valamiféle történeti dokumentum értéke. Ugyanakkor hasznosnak mutatkozhat néhány emlékeztető megjegyzést tenni az akkori kontextusról, de esetleg a mairól is.

Nem az a céлом, hogy jól ismert tényeket elevenítsek fel, hanem annak a bonyolult hermeneutikai szituációnak a jelzése, amellyel szembekerül egy egészen más kontextusban keletkezett, ma felbukkanó szöveg olvasója.

Persze már az opponensi vélemény szerzőjének is bonyolult volt a hermeneutikai helyzete. A könyv, melyről írnia kellett, 1986-ban jelent meg, de korábban volt már egy első, francia nyelvű kiadása is, mely 1982-ben látott napvilágot, miközben főbb részei az 1970-es évek második felében íródtak. A megírás, a publikálás, a befogadás és a kritikai véleményalkotás ideje között tehát már ezen a ponton is volt bizonyos eltolódás. Majdnem másfél évtizedet átfogó időszakról van tehát szó, melyet – mint jól emlékszünk – politikailag és gazdaságilag a szovjet rendszer gyorsuló bomlása, szellemileg pedig a marxizmus mélyülő válsága jellemezett.

Mindenesetre a szóban forgó években még erőteljesnek mutatkoztak a neomarxizmus különféle irányzatai, nem zárult le teljesen a „humanista marxizmus” és a „szcientikus marxizmus”, a marxizmus és a strukturalizmus közti vita, s ígéretesnek tűnt a marxizmus analitikus filozófiai talajon történő megújításának vagy a marxizmus és a kommunikatív cselekvésemélet összekapcsolásának a kísérlete. Ebben a konstellációban Márkus könyvét az egyik legeredetibb elméleti teljesítményként tarthattuk számon, hiszen átfogó és mélyreható kritikai elemzést nyújtott a történeti pillanatot leképező szellemi struktúrákról. Valóban úgy látszott, hogy az általa megkülönböztetett két paradigma, egyrészt a termelési paradigma, melynek atyja – minden őt ért bírálat ellenére – Marx volt, másrészt pedig a nyelvi paradigma, tehát e két alternatív uralkodó értelmezési séma: jól lefedi azokat a leglényegesebb alternatívákat, melyek keretében az adott tár-

² Ennek okaira és körülményeire fényt derít Bodnár M. István *Márkus György (visszavont) doktori eljárásáról* című írása, mely főntebb olvasható. Köszönetet mondok Bodnár Istvánnak kutatómunkájáért és eredményeinek közzétételéért.

sadalmi-történeti világban megfogalmazhatók az emberi cselekvésre vonatkozó alapkérdések, és elgondolhatók a rájuk adandó válaszok.

A különleges hermeneutikai helyzetnek az is része volt, hogy a könyv, a szerzőjére egyébként mindig jellemző koherens logika ellenére, nem képviselhetett egy minden tekintetben konzisztens, de talán jobb így mondani: statikus álláspontot. A szöveg kérdésfeltevéseiben és elemzéseiben, már csak keletkezői körülményeinek köszönhetően is, megfigyelhetők bizonyos finom elmozdulások és átértékelések. Például ilyen elmozdulás mutatkozik a tekintetben, hogy vajon a két nagy paradigma szó szerint egymás alternatívája-e, és kizárja-e egymást, vagy pedig vannak mégis közös érintkezési pontjaik. Márkus alapvető válasza az, hogy *vannak* átfedések köztük, hiszen egyaránt az objektiváció elméletei. Ám a kötet második részében felmerül, hogy a marxizmus horizontján kívül a nyelvi paradigma mellett más versengő elméletek is jelen vannak.

Az ilyen és hasonló elmozdulások már jelezhették, s az utólagos bölcsesség fényében azt mondhatjuk, valóban jelezték is, hogy az elmélet mozgásban és átalakulásban van. A mai olvasó hermeneutikai szituációjában könnyű ezt észrevenni. Ahogyan azt is könnyű észrevenni, hogy mi volt az átalakulás fő mozgatója: Márkus feladta a két rivális paradigmáról szóló elméletét, amivel együtt járt a termelési paradigma melletti elkötelezettségének a feladása is, hogy aztán egyre inkább a modernitás és a modern kultúra problémáinak szentelje figyelmét. Az 1990-ből származó szerény opponensi vélemény utóhangjának természetesen nem lehet célja, hogy nyomon kövesse ezt az átalakulási folyamatot. Az olvasó könnyű helyzetben van, hiszen a *Kultúra, tudomány, társadalom* című kötetben rendelkezésére állnak a Márkus további fejlődését reprezentáló szövegek, s rendelkezésére áll Kis János utószava is, mely kiválóan megvilágítja a fejlődés logikáját.

A termelési paradigma melletti elkötelezettség feladása nyilvánvalóan nem jelenthetett mást, mint a Marxtól való további távolodást. Marx a későbbiekben nem maradhatott meg Márkus számára alapvető hivatkozási pontnak, ahogyan egyébként korábban sem volt kizárólagosan az. Tőle való eltávolodását ugyanakkor nem úgy kell felfognunk, mintha szakított vagy szembefordult volna vele, vagy egyenesen megtagadta volna őt. Mint Kis János írja, ha Márkus „eltávolodik is Marxtól, gondolati karakterét mégis meghatározza, hogy tőle indul ki”. Más szóval, nem lép át „egy másik tradíció nyomvonalába”, s „önmagát a poszt-marxista gondolkodás közegében helyezi el”.

Ebben a választásban az a fajta Marx-recepció teljesedik ki, mely már a *Language and Production*-ban is jelen volt, s úgy kezeli Marxtot, mint a klasszikus gondolkodók egyikét, akik inspirálhatják gondolkodásunkat, de nem mutathatják meg a történelem és a történelmi cselekvés irányát.

Márkus, Diogenész, Gadamer

Gondolati körök a hermeneutika „helyes” értelmezése körül, avagy az-e a helyzet, mint amikor a hóhért akasztják?

I.

A Lukács-iskola filozófusai közül alighanem Márkus György volt az a gondolkodó, aki a legtöbb és legkitartóbb figyelmet tanúsította a filozófiatörténet és annak elméleti kérdései iránt. Mutatja ezt már a Tordai Zádorral közösen írott könyv, az 1964-ben első, majd 1972-ben második, „részben javított kiadásban” megjelent *Irányszatok a mai polgári filozófiában*, amelynek Márkus által jegyzett fejezetei az általános megítélés szerint a szerzőtársa által írottaknál sokkal inkább tekinthetők a filozófiatörténet immanens, igazságigényt érvényesítő és igazságigényre érzékeny olvasatának. Ahogyan Márkus a neopozitivista irányzatokat tárgyalta, abban nem csupán (s talán nem is elsősorban) a marxista nézőpontból történő elhelyezés: *meg- és elítélés* szándéka dominált, hanem – e szándék alkalmankénti jelenlétével együtt (lásd pl. Márkus–Tordai 1972. 312 sk., 329) s vele termékeny ellentmondásban – újra és újra felszínre tört a törekvés, hogy a neopozitivista tudományfilozófia problémáit reális, valódi filozófiai problémaként értse meg (lásd pl. Márkus–Tordai 1972. 314 skk., 328 skk.), vele ily módon valamifajta – alkalmasint beható kritikától korántsem mentes – dialógust kezdeményezzen. A marxista sémáktól a filozófiatörténet irányában való kitérés esetéről beszélhetünk, ahol is a filozófiatörténet iránti érdeklődés az adott konstellációban közvetlenül politikai-ideológiai jelentéssel bír. S fordítva: ami a „tisza”, azaz ideológiai befolyástól mentesként értett filozófiatörténet iránti érdeklődést illeti, ez akkoriban többé-kevésbé egyjelentésű volt a „polgári filozófia” (s annak története) iránti őszinte, elfogulatlan érdeklődéssel. Noha Márkus nem hagyott kétséget afelől, hogy marxista nézőpontból írja filozófiatörténetét, a vonatkozó „polgári” tanokat, elméleteket (talán öntudatlanul is, talán nem szándékoltan) újra és újra úgy mutatta be, mint amelyek *lehetséges igazságokat* tartalmazhatnak, s amelyek ily módon nem annyira (vagy nem csupán) ideológiai elmarasztalásban, sokkal inkább érdemi, tárgyi cáfolatban, diszkusszióban részesítendőek.

Kézenfekvő a feltevés: a filozófiatörténet elméleti kérdései iránti érdeklődés vihette Márkust a hermeneutika közelébe. Mivel a hermeneutika fő gondja,

egyúttal középponti témája az értelmezés, a filozófiatörténetben pedig különböző történelmi korok – elmúlt korok vagy éppenséggel a jelenkor – filozófiáit, filozófiai tanításait *értelmezzük*, így a filozófiatörténet iránti érdeklődés minden kényszeredettséggel nélkül vezet el és kapcsolódik a filozófiatörténet elméleti kérdései iránti érdeklődéshez, ama diszciplína iránti érdeklődéshez, melynek tárgya a filozófiatörténet középponti művelete, az *értelmezés*.

Ez lehet az (egyik) oka annak, hogy a marxista – tágabban baloldali – gondolkodók közül Márkus az elsők egyikeként figyelt fel a hermeneutika jelentőségére. Az út mindazonáltal, amelyen eljutott a hermeneutika jelentőségének felbecsüléséhez, egyúttal nagymértékben meghatározta Márkus hermeneutika-felfogását is; azt a módot, ahogyan Márkus a hermeneutikát – a hermeneutika mibenlétét, feladatát, lényegét – befogadta és *értette*. Ez önmaga is hermeneutikai tényállás, mely Gadamer ama tételével hozható összefüggésbe, mely szerint a megértés lényegileg másképp értés; amikor megértünk, akkor mindig másképp értünk.¹ Márkus jelentős pontokon úgy értette s fogadta be a hermeneutikát, azzal a – mondhatni – hallgatólagos elvárással fordult felé, hogy a filozófiatörténeti értelmezés számára ad kulcsot, ezt becsülte benne s tette kritikailag szóvá, illetve gyakorolt felette beható kritikát (amint azt például az alább kicsit részletesebben elemzendő Diogenész-tanulmányban tette), amennyiben nem találta meg.

Ez a hermeneutika-felfogás nem téves. Nem is valamiféle új, eredeti felfogás. Bizonyos értelemben nagyon is hagyományos, és hosszú s tiszteltreméltó múltra tekinthet vissza. A szövegértelmezés tana vagy elmélete: ebben áll a hermeneutika hagyományos (vagy úgy is mondhatnánk: klasszikus) felfogása. Ám a 20. századi hermeneutika kritikailag viszonyult ehhez a (hermeneutika-) felfogáshoz s túllépni igyekezett rajta. Ez az a felfogás, amellyel *vitába szállva s vitában állva* alakította ki az önmagát Gadamernél *filozófiai* hermeneutikának, korábban Heideggernél pedig a fakticitás hermeneutikájának nevező 20. századi hermeneutika a maga hermeneutika-felfogását. Ezzel természetesen korántsem állítjuk azt, hogy az utóbbi felfogás feltétlenül feszültség-, törés- vagy ellentmondás-mentes volna; csupán arra emlékeztetünk, hogy a hagyományos hermeneutikán túllépni törekvő *filozófiai* hermeneutikának köszönhető, hogy a hagyományos hermeneutikára egyáltalán ráirányult a figyelem. Azzal, hogy az új, *filozófiai* hermeneutika a maga létrejötte során önmagát a tőle való elhatárolásban – s egyáltalán: a hozzá való kritikai viszonyulásban – határozta meg, s ennek megfelelően, alapvető elvi kritikában részesítette, a hagyományos herme-

¹ „Elég azt mondani, hogy *másképp* értünk, *amikor egyáltalán megértünk*” (IM 211: „Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*” [GW 1, 302]). Amikor Gadamer kicsit később azt írja, „a szövegeket nem pusztán életkifejezésként fogjuk fel, hanem komolyan vesszük az igazságigényüket” (uo.), akkor ez Márkus nézőpontjából úgy módosítható, illetve egészíthető ki, hogy „a szövegeket nem pusztán a *polgári lét* életkifejezésként fogjuk fel, hanem komolyan vesszük az igazságigényüket”.

neutikának végső fokon jó szolgálatot tett: kiragadta a feledés homályából. Az új (heideggeri-gadameri) hermeneutika nélkül nem beszélünk ma hermeneutikáról, amennyiben a hermeneutika *ezen* újabb formájához kapcsolódó filozófiai mozgalom fedezte voltaképpen fel, hogy voltak azelőtt a hermeneutikának más, eltérő formái is.

Ha Márkus György metodológiai hermeneutika-felfogása, ahogy az a Diogenész-tanulmányban megfogalmazódik, nem téves vagy helytelen, akkor mondhatjuk-e, hogy helyes, vagy hogy éppenséggel ez volna „a” helyes felfogás? Erre a kérdésre azt lehet válaszolni: nem téves és nem helytelen, de semmiképpen sem „a” helyes felfogás, azaz – amit ez jelent – az *egyetlen* helyes felfogás. Éspedig nem azért nem, mintha egy másik felfogás volna „a” helyes, hanem azért, mert – amint arra mindjárt röviden megpróbálok rávilágítani – „a” helyes felfogás egyszerűen nem létezik.

Ha ugyanis a hermeneutika (hagyományosan) az értelmezés tana, akkor csupán abban az esetben teljesíti feladatát, csak akkor jár el következetesen, ha az értelmezést mindenre kiterjeszti, azaz ha minden dolog értelmezhetőségét, értelmezetségét állítja. (Közbevetőleg megjegyzem, ez az egyik módja annak, ahogy a hermeneutika Gadamer által hangoztatott univerzalitását érthetjük, s e kifejezéstől megkülönböztetendő a Márkus által más értelemben időnként használt „univerzális hermeneutika” kifejezés.)² Ezekbe beletartozik azonban az értelmezés maga is (ha az értelmezés fogalmát kivonnánk az értelmezés-értelmezhetőség alól, máris dogmatikussá válnánk). Ez azt jelenti, hogy az értelmezést is időről időre újraértelmezik, ez pedig (ti. az értelmezés értelmezése) azt eredményezi, hogy a hermeneutikának nincs semmilyen rögzített, egyszer és mindenkorra érvényes általános vagy „helyes” fogalma, illetve nem alvadhát valamilyen általános doktrínává.³ Az a tény például, hogy mi ma hermeneutikáról beszélünk – mint aminek úgymond története van, s amely a 20. századi filozófia egyik jellegzetes „irányzata” – épp a hermeneutika- és értelmezésfogalomban a század elején bekövetkezett alapvető változás révén jött létre: a fiatal Heidegger számára a hermeneutika a fakticitás (a tényleges emberi élet) önértelmezésévé válik, Gadamer pedig ehhez kapcsolódik. Amint azt tömören összegezni szo-

² Lásd már a Diogenész-tanulmány magyar nyelvű szövegének címében: *Diogenész Laertiosz* kontra *Gadamer: univerzális vagy történeti hermeneutika?* (Az eredeti angol cím: *Interpretations of, and Interpretations in, Philosophy*). Ez a vagy-vagy a (filozófiai) hermeneutikától idegen, zavaró s általa megkérdőjelezett ellentétet állít fel „univerzális” és „történeti” között, amennyiben a filozófiai hermeneutika épp ezen ellentét meghaladásának igényével lépett fel. Gadamer „a hermeneutika univerzális aspektusáról” beszél (IM 328 skk.), s amikor ritkán „univerzális hermeneutikáról” ejt szót (IM 330, 336), a vonatkozó univerzalitást másképp érti, mint Márkus, éspedig „a nyelv spekulatív létmódjának univerzális ontológiai jelentőségeként”, mely abból adódik, hogy „az emberi világviszony teljességgel és alapvetően nyelvi jellegű, s így érthető. Ezért a hermeneutika [...] nem csupán az úgynevezett szellemtudományok módszertani alapja, hanem *a filozófia univerzális aspektusa*” (IM 329). Erre a problémára később még visszatérek.

³ Lásd bővebben Fehér 2001. 66, 78 sk., 106 sk., illetve Fehér 1998. 91.

kás, Heidegger és Gadamer számára a megértés és az értelmezés immár nem módszerfogalom, hanem létmód; más szóval a megértést és az értelmezést immár nem módszerfogalomként, hanem létmódként *értik, értelmezik*; s épp ezen fordulatnak: a megértés- és értelmezésfogalom ontológiai kitágításának köszönhetően jött létre a 20. századi hermeneutika.⁴

Ezen hermeneutika fő tevékenysége a (motivált) *kérdés*. A kérdések pedig, amint Heidegger érti őket, „nem tetszés szerinti ötletek, nem is a ma szokásos »problémák«, amelyeket az »ember« hallomásból és belelapozásból kap föl és lát el a mélyértelműség jegyeivel. A kérdések a »dolggal« való szembenézésből [*Auseinandersetzung*] nőnek ki.” (GA 63, 5.) Az illetéknéppen fölfogott kérdések köré szerveződő filozófia – „a »dolggal« való szembenézésből kinövő” kérdések köré szerveződő filozófia, azaz a hermeneutikai filozófia – a kérdések szituáltsága folytán nyilván nem lehet az univerzális érvényesség igényével föllépő filozófia: „csupán saját »kora« filozófiájaként az, ami” (GA 63, 18). Ha a filozófia a jellemzett módon felfogott kérdések, a kérdező kutatás köré szerveződik, akkor

a filozófiai kutatás olyan valami, amelyet valamely „kor” [...] sohasem kölcsönözhet önmaga számára egy másiktól; [...] ugyanakkor olyan valami is, ami [...] sohasem akarhat azzal az igénnyel föllépni, hogy elkövetkező korok válláról levegye a radikális kérdés terhét és gondját. (GA 62, 348; magyarul Heidegger 1996–1997.)

A megértés- és értelmezésfogalom univerzalizálása s ennek részeként önmagára alkalmazása ellen, meglehet, elsőre némileg berzenkednénk. Hát nem világos-e, nem magától értetődő-e az, hogy mit nevezünk megértésnek, értelmezésnek? Mit kell itt megérteni, értelmezni? Szövegeket kell értelmezni, nem pedig azon töprengeni, mit jelent a „valamit értelmezni”. Hogyan lehet képes az értelmezés saját feladatával, a dolgok értelmezésével boldogulni, a dolgok jelentését megadni s mindenre kiterjedni, ha egyszer saját jelentése sincs rögzítve, ha az is ingadozik, megértésre, értelmezésre szorul, kérdezhetnénk. (Nem „szorul”, lehetne válaszolni; már mindig is valahogyan értődik.)

Vajon nem az-e a helyzet, kérdezhetjük, mint amikor a hóhért akasztják? A hóhérnak akasztania kellene, de erre azért nem képes, mert helyett őt magát akasztják. Mielőtt az értelmezés a maga értelmező munkájába belefogna, nem lebecsülendő akadályként ott tornyosul útjában – mindenekelőtt értelmezendőként – önmaga. Az értelmezésnek mindeneket – mindent és mindenkit – jogá-

⁴ A hermeneutika-fogalom átdefiniálását illetően lásd pl. IM 126, 137. Az előbbi hely azért különösen figyelemreméltó, mivel a mű gondolatmenete csak itt jut el a voltaképpeni hermeneutikai problémakörhöz, s Gadamer rögvest jelzi, hogy a hermeneutikához nem abban az értelemben kíván visszanyúlni, mint amelyben az az elmúlt évszázadok mértékadó szerzőinél kikristályosodott; azaz amint bevezeti, illetve érvényre juttatja Gadamer a hermeneutikai gondolatkört, máris átdefiniálja, illetve jelzi átdefiniálásának szükségességét.

ban áll (és képesnek kell lennie) értelmezni, s ő maga ne volna értelmezhető? Ez autoriter, sőt diktatórikus gesztus volna, mely a (modern) filozófia szellemétől idegen. Így hát nem utasítható el a megértés önmegértésének, az értelmezés önértelmezésének mint feladat kijelölésnek a jogosultsága – példamutató ebből a szempontból, mind a feladat kijelölés, mind a kivitelezés tekintetében Grondin 2002⁵ –, akár hóhérasztásról van szó, akár nem (akár pedig csak egy önmagát hegemonnak vélt pozíció üdvös-üdvözlendő megingatásaként). Amiről szó van, az az, hogy a megértést egészen odáig próbáljuk megérteni, ameddig csak lehetséges; ennek során pedig belássuk (megértsük, megtapasztaljuk), hogy a megértésnek vannak határai, és pedig nem utolsósorban az, hogy a megértésnek soha nincs valamiféle nullpontja – olyan pontja, amikor még semmit sem értenénk, s amely később valamiképpen „telítődne” vagy „kitöltődne”. A *tabula rasa* ismert gondolata az újkori filozófia illúziója vagy fantomja;⁶ ha lehetséges volna, akkor az agyhalállal volna egyenlő, melyből nincs visszatérés, megértés pedig azután végképp nem származik belőle (a rettenthetetlenül mindenben kételkedő filozófusokról az utókor rendszeresen kimutatja, mi mindenben nem kételkedtek, mi mindent vettek készpénznek, mi mindent mulasztottak el fel-függeszteni).⁷ Ezért mondhatja Heidegger a *Lét és idő* bevezető részeiben, hogy a létet már mindig is valahogyan értjük, s hogy ez az átlagos, homályos létmegértés tovább már nem megalapozható „*faktum*” – olyan valami, melyben „már mindig is élünk”.⁸ Terméketlen és meddő dolog volna rákérdezni, mitől van ez így (talán mert mondjuk egy felsőbb lény így teremtette az embert?!), egy ilyen kérdésfeltevés mindenképpen csupán fenomenológiátlan s így talajtalan s tartahatatlan spekulációkhoz és konstrukciókhoz vezethet. A hermeneutika önmagát és saját feladatát az emberi lét önértelmezéseként *értelmezi*, ezért a hermeneutikának a szövegértelmezés tanaként s ilyenformán a szellemtudományok segédiszciplínájaként való hagyományos felfogását – bizonyos határokon belül ugyan jogosnak, ám mindenképpen – leszűkítésnek érzékeli, s fordítva: önmagát hozzá képest a hermeneutikai gondolkör kitágításának vagy kiszélesítésének, illetve radikalizálásának, elmélyítésének.⁹ A megértés fogalma ilyenformán elmélyül vagy kiszélesedik, s ebben az elmélyített vagy kiszélesített értelemben mozzanatként – az eredeti, ontológiai megértéshez képest *származékos* mozzanatként

⁵ Lásd még Hoy 1993. 171: „Heidegger’s analysis of Dasein as being-in-the-world *changes our understanding of understanding*.” Hoy úgy fogalmaz, hogy „Heidegger öröksége feltűnően különböző hermeneutikafelfogásából eredeztethető” („Heidegger’s legacy comes from his *strikingly different conception of hermeneutics*” (uo., kiemelés F. M. I.).

⁶ A másik oldalról nézve nem kevésbé illúzió vagy fantom a tökéletes megértés ködképe.

⁷ Descartes-tal kapcsolatban lásd utalásaimat Fehér 2002. 188 skk.

⁸ Lásd SZ 4: „wir je schon in einem Seinsverständnis leben”, uo., 5: „*Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.*”

⁹ Lásd bővebben Fehér 2001. 60 skk., 70 sk. A következő összefoglaló az ott kifejtettekre támaszkodik.

vagy fenoménként – magában foglalja a megértés hagyományos, episztemológiai-tudományelméleti fogalmát.

Ez annyit tesz, hogy Heidegger fenomenológiai-hermeneutikai ontológiája számára csakúgy, mint Gadamer hozzá kapcsolódó filozófiai hermeneutikája számára a megértésfogalom immár nem módszerfogalomként jelenik meg. E nézőpontból a megértés nem egyszerűen a megismerésnek vagy az ismeretnek egy fajtája¹⁰ – olyan, mely a humán tudományokban volna honos, s a magyarázattal mint a természettudományokra jellemző megismerésfajtaival állna szemben. A megértés sokkal inkább – amint Gadamer Heideggerhez kapcsolódva összefoglalóan fogalmazott – „az ittlét végbemenésének eredeti formája”. A megértés „a gyakorlati vagy teoretikus érdeklődés mindenfajta differenciálódását megelőzően” már az ember „létmódja” – az emberé, akit innen szemlélve „a maga létének eredeti végbemenésében megértésként” lehet meghatározni. (GW 1, 264, 268.)

Ha a „megértést” – írja Heidegger a *Lét és időben* – a többiek mellett fennálló, *egyfajta* lehetséges megismerésmód értelmében értjük, s megkülönböztetjük mondjuk a „magyarázattól”, akkor ez utóbbival együtt az itt létét konstituáló elsődleges megértés egzisztenciális *derivátumaként* kell értelmeznünk. (SZ 143, LI 281 sk., kiemelés F. M. I.)

A megértésfogalom ontológiai (azaz a magyarázat és megértés tudományelméleti szembeállítását meghaladó, azon túli, avagy még inkább azon inneni, azt megelőző) dimenzióját Heidegger másutt is hangsúlyosan kiemelte. Ez a különbség az 1927-es nyári szemeszter egyik előadásán különösen célratörő módon fogalmazódik meg:

A megértés az ittlét egzisztenciájának eredeti meghatározottsága, eltekintve attól, hogy az ittlét magyarázó vagy megértő tudományt művel-e. [...] A megértés végső fokons elsődlegesen nem megismerés, hanem [...] az egzisztencia egyik alapmeghatározottsága. [...] A magyarázó és megértő tudományok [...] csak azért lehetségesek, mert az ittlét önmagában mint egzisztáló egyúttal megértő is. (GA 24, 390 sk., 392.)¹¹

¹⁰ Lásd Dilthey 1974. 590: „A megértés a megismerés általános fogalma alá tartozik, ahol is a megismerést a legtágabb értelemben mint olyan folyamatot fogjuk fel, melyben általános érvényű tudás elérése a cél.”

¹¹ „Verstehen ist eine ursprüngliche Bestimmtheit der Existenz des Daseins, abgesehen davon, ob das Dasein erklärende oder verstehende Wissenschaft treibt. [...] am Ende ist das Verstehen überhaupt nicht primär ein Erkennen, sondern [...] eine Grundbestimmung der Existenz selbst. [...] Die erklärenden und verstehenden Wissenschaften [...] sind nur möglich, weil das Dasein in sich selbst als existierendes verstehendes ist.” Lásd még GA 20, 358. Az irodalom a megértés- és értelmezésfogalom e kettősségére korán felhívta a figyelmet, lásd Palmer 1969. 130: „Hermeneutics as methodology of interpretation for the humanities is a *derivative form* resting on and growing out of the primary ontological function of interpreting. It is a regional ontology which must be based on the more fundamental ontology.” „A hermeneutika mint a humán diszciplínákban végbemenő interpretáció metodológiája csupán

A megértés ilyenformán nem korlátozódik immár a tudományelmélet területére, így sajátos értelemben a szellemtudományok elméletének területére sem. (A korlátozás ezen feloldása, amiről most szó van, új fényt vet a hermeneutikai probléma Heidegger által Diltheyhez és másokhoz képest végbevitt „kiszélesítésének”, e „kiszélesítés” jogosultságának már érintett kérdésére, s ezen háttér előtt világosabbá lehet, miért s pontosan milyen értelemben tűnhetett fel Gadamer számára úgy, hogy „a hagyományos hermeneutika [...] leszűkítette azt a problémahorizontot, amelybe a megértés tartozik”.¹²) „Megértést” eszerint nem csupán ott végzünk – megértés nem csupán ott megy végbe –, ahol az ember tudományt, különösképpen pedig szellemtudományt művel (a megértés nem csupán tudományos vagy szellemtudományi művelet, sőt nem is *művelet*, ha ezen olyan valamit értünk, amit úgyszólván *művi* úton végzünk, *művelünk*): megértés innen szemlélve már mindig is végbemegy ott, ahol az embernek a maga környezeti világával, a többi emberrel s egzisztálván önmagával dolga, tennivalója akad, mindezekhez valamiképpen – már mindig is – viszonyul. A megértés – csakúgy, mint annak kiépülése, az értelmezés – az ember életét véges-végig jellemzi, elejétől a végéig kíséri. Végrehajtásához nincs szükség nem csupán semmiféle tudományra, de jószerevel teoretikus fogalmiságra, nyelvezetre, kijelentésre, vagy akár bármiféle nyelvi megnyilvánulásra sem. Ha az ember számára egy szög falba verésekor – a nevezetes heideggeri példa szerint – a kalapács nehéznek bizonyul, akkor nem szükséges teoretikus kijelentés formájában rögzíteni a tényállást (mondván: „a kalapács nehéz”, azaz a kalapács nevű dolog a nehézség tulajdonságával rendelkezik), hanem egyszerűen csak egy alkalmasabb kalapács után kell nézni: az alkalmatlan eszköz kicserélésében pedig – anélkül, hogy adott esetben egy szót is vesztegetne rá – teljes értékű megértés-értelmezés megy végbe (lásd SZ 157, LI 301).

II.

Kézenfekvő a feltevés, írtam kezdetben fentebb, hogy a filozófiatörténet elméleti kérdései iránti érdeklődés vihette Márkust a hermeneutika közelébe. Ezen feltevést mármost megerősítheti a Diogenész-tanulmány záró bekezdésének egy helye, ahol Márkus egy meghatározott szempontból szoros kapcsolatot létesít filozófiatörténet és hermeneutika között. Az olvasható itt, miszerint

származékos forma, mely az értelmezés elsődlegesen ontológiai funkcióján nyugszik s abból nő ki. Olyan regionális ontológia, amelyet valamely ennél alapvetőbb ontológiára kell alapozni.” (Kiemelés F. M. I.)

¹² Összefoglalóan lásd ehhez Grondin 1991. 121 sk.

a filozófiai hermeneutika fejlődésének három jól ismert szakasza – a romantikus, a szel-
lemtudományi és a jelenlegi – olyan korszakokhoz kapcsolódik, amikor a *filozófiatörténet*
módszertana, mégpedig eleinte függetlenül bármiféle hermeneutikai törekvéstől, egy-
szer csak élénk vita tárgyává vált. (Márkus 1992. 188, kiemelés F. M. I.)¹³

Mindenekelőtt helyénvaló lesz egy terminológiai pontosítás. Félrevezető, de
mindenképp megtévesztő lehet az idézetben használt „filozófiai hermeneuti-
ka” kifejezés, amennyiben az nem – amint azt manapság, a gadameri hermeneu-
tika szóhasználatára nyomán, jelenkori terminológiai szokásaink szerint elváránk
– Gadamer (vagy Gadamer és Heidegger) törekvéseit nevezi meg: a jelző hozzá-
vetőleg olyan értelemben szerepel itt, mint a marxizmus egyes irányzataiban ak-
koriban használt „filozófiai idealizmus”, „filozófiai materializmus” kifejezések.
Számunkra a lényeg az, hogy a hermeneutikát – illetve annak három különböző
korszakát – Márkus rendre a „filozófiatörténet módszertanával” hozza összefüg-
gésbe. A filozófiatörténet módszertani vitái vezetnek el Márkus számára a her-
meneutika fellendüléséhez, és a filozófia válságával állnak összefüggésben (uo.).

A filozófia válsága jól ismert – nem kizárólag, de elsősorban mégiscsak – mar-
xista toposz. A polgári filozófia válságáról van szó, melybe ily módon a hermeneu-
tika betagozódik, és a polgári társadalom válságával áll tágabb összefüggésben.
A filozófia válsága a fogalmak többértelművé, elmosódottá válásával függ össze,
azzal, hogy amit egykor érteni véltünk, ami egykor egyjelentésű volt – most
már nem értjük, többjelentésűvé, éppen hogy elmosódottá vált, ezért *értelmezésre*
szorul: így szökken szárba a hellenizmus korában mint válságjelenség a herme-
neutika. Ez a hermeneutika keletkezésére irányuló – különben tetszetős, egyol-
dalúságoktól ugyan nem mentes, de nem is teljesen megalapozatlan – *értelmezés*
azzal a (pozitív vagy negatív) sajátossággal rendelkezik, hogy nem áll meg a her-
meneutika határainál: minden további nélkül a filozófia egészére kiterjeszhető.
Egykor érteni véltük, mit értünk azon, amikor a „létező” kifejezést használjuk,
ma azonban úrrá lett rajtunk a zavarodottság, idézi Heidegger Platón a *Lét és idő*
számozatlan első lapján; ami ezt követően a műben kifejtésre kerül, éppúgy so-
rolható ilyenformán a hermeneutika, mint a filozófia mint olyan körébe.

Ebből az következik, hogy a filozófia mint olyan – nem csupán a hermeneuti-
ka – a maga lényegét illetően válságjelenség: oly állítás, mely a marxista tradíció
számára mindazonáltal korántsem szokatlan, ismeretlen vagy idegen. (S amely-
lyel diametrálisan szemben áll az az önmagát éppannyira marxistának valló tétel,
mely a materializmusban – a dialektikus és/vagy történeti materializmusban – vél-
te megpillantani az igaz, helyes, egyedül igaz, egyedül helyes filozófiát.)

¹³ „[T]he well-known three stages in the development of a philosophical hermeneutics
– the Romantic, the *geisteswissenschaftlich*, and the contemporary – refer to periods when,
initially completely independently from any hermeneutic endeavour, the methodology of
historiography of philosophy also became quite suddenly a matter of lively discussion.” (Már-
kus 2011. 102.)

Az ontológiai igényekkel fellépő heideggeri-gadameri hermeneutikának a korábbi episztemológiai-metodológiai hermeneutikáktól való különbségét Márkus György jól látja:

A filozófiai hermeneutika a tulajdonképpeni interpretációelméletre vonatkozó döntő eredményét joggal szokták abban a probléma-váltásban megjelölni – írja –, amely annak kérdését, mit kell tennünk, amikor valamit interpretálunk, azzal a kérdéssel helyettesítette: mit tesz maga az interpretáció. (Márkus 1992. 164.)

Ebben a fordulatban azonban – *saját megismerésérdekeit tekintve* – jószerevével csak bíráltnivalót talál.¹⁴ Az idézet elejének megfogalmazásából kiderül, hogy Márkust a filozófiai hermeneutika nem önmagában, nem a filozófiai hermeneutika *mint olyan* érdekli, hanem csupán „a filozófiai hermeneutika a tulajdonképpeni interpretációelméletre vonatkozó [...] eredménye”. Ezen benyomásunk megerősödik, ha az idézett passzust két bekezdéssel megelőző szövegrészt – a tanulmány második bekezdését – olvassuk, ahol a gadameri hermeneutika lényegének tömör és célratoró – az imént idézethez hasonló, jórészt szöveghű – összefoglalása után a következő programatikus, feladat kijelölő megjegyzések állnak:

Egy ilyen filozófiai vizsgálódásnak természetesen következményei vannak magának az interpretációnak elméletére és módszertanára nézve [Márkust láthatóan ez érdekli, a következmények, nem maga a dolog – F. M. I.], mivel az interpretáció a hagyomány nyílt, tudatos és önreflexív megértése olyan körülmények között, amikor az problematikusává válik vagy veszélyben forog. Nem zárja ki azonban eleve egy olyan interpretáció *normatív irányultságú módszertanának* lehetőségét, ami azon *szabályokkal* foglalkozik, melyeknek – az ismeretek jelenlegi szintjén – az interpretáció megbízhatóságát vagy tudományosságát kellene biztosítani. (Márkus 1992. 163, kiemelések F. M. I.)

Közbevetőleg érdemes megjegyezni: bármit jelentsen is közelebbről Márkus e helyen minden különösebb bevezetés vagy megfontolás nélkül adott – kategorikus – interpretáció-meghatározása, annyi bizonyosnak látszik, hogy nem sok

¹⁴ Hasonló felemáság jellemzi Paul Ricœur Heideggerhez való viszonyát. A hermeneutika Heidegger által végrehajtott radikális 20. századi ontológiai fordulatát Ricœur megfelelőképpen érzékeli, ám miközben jelentőségét többször is elismeri és aláhúzza – helyenként odáig jut, hogy egyenesen „forradalomról” beszél, „amelyet a megértés ontológiája vezet be” –, a maga részéről maradéktalanul mégsem kapcsolódik hozzá: attitűdjében az elhatárolódás és a kapcsolódás mozzanatai váltakoznak. Ricœur valamiféle Dilthey és Heidegger között meghúzódó köztes pozíciót vél elfoglalni, mely azt kockáztatja, hogy ontológiáiként túl episztemológiai, episztemológiáiként túl ontológiai jellegű lesz, azaz olyan különneű elemeket próbál ötvözni, melyek nem vegyülnek egymással. Némileg bővebben lásd Fehér 2015. 11–42.

köze van ahhoz – valójában igen távol esik attól –, ahogy Heidegger és Gadamer az interpretációt értik, értelmezik.

Az interpretáció tudományosságának követelése által tehát ezen második idézet felől tekintve is világossá lesz a megismerésérdek metodológiai-tudományelméleti jellege. Ezzel azonban, akárhogy nézzük is, a heideggeri-gadameri hermeneutika specifikuma veszendőbe megy, átsiklik fölötte a figyelem, pontosabban e specifikum csupán ama kritikai megjegyzés tárgyaként jelenik meg, mely az interpretáció „»ontológiai« felfogását” illeti – éspedig „az interpretáció olyan »ontológiai« felfogását”, „ami annak normativitását egyszerűen figyelmen kívül hagyja”.

Amint erre nemsokára kitérek, Gadamernél (Gadamer „»ontológiai« felfogásában”) valóban működik valami olyan, amit akár egyfajta rejtett normativitásnak is lehet nevezni, ezt azonban kritikai megjegyzés tárgyává tenni még aligha volna értelmes vállalkozás, ha Gadamer visszapillantó önértelmezéseiben – mindenekelőtt nagy vitapartnerével, az olasz jogtudós Emilio Bettivel folytatott vitájában – nem tűnnék fel az az önértelmező megállapítás, mely szerint az ő műve nem a hermeneutika hagyományos, metodológiai-normativista felfogásához kapcsolódik, hanem elsősorban deskriptív jellegű, amit a gadameri hermeneutika fenomenológiai dimenziójának lehet nevezni („könyvem módszertanilag fenomenológiai alapokon áll”, írja egyébként maga Gadamer is, és kiemeli: „a játék vagy a nyelv általam végzett elemzését tisztán fenomenológiai jellegűnek szántam” [IM 16]).

„Alapjában véve én *semmiféle módszert nem* javasolok, hanem csak leírom azt, *ami van*” – hangzik ebben a (fenomenológiai) értelemben Gadamer Bettivel folytatott levélváltásának egy részlete (1961. február 19-i levél), melyet előbb Betti, majd maga Gadamer nyomtatásban is megjelentetett (lásd Betti 1972. 51; IM 351). „Más szóval – folytatódik a szöveg – én csakis azt tartom tudományosnak, ha *elismerjük azt, ami van*, s nem abból indulunk ki, aminek lennie *kellene*, vagy ami lenni szeretne. Ebben az értelemben igyekszem túlhaladni a modern tudomány módszerfogalmán” (IM 351). A Bettivel folytatott levélváltás ezen gondolatai azután némileg átszerkesztve és kibővítve föltűnnek a fő mű 1965-ben megjelent második kiadásának előszavában, ahol művének „szándékára és igényére” visszapillantva Gadamer összegzően többek között a következőket írja:

A megértés „művészettana”, amellyé a régebbi hermeneutika akart válni, nem volt törekvéseim célja. Nem akartam kidolgozni olyan mesterségbeli *szabályok* rendszerét, melyek a szellemtudományok módszeres eljárását kívánnák leírni vagy éppenséggel irányítani. Az sem állt szándékomban, hogy a szellemtudományi munka elméleti alapjait kutassam, hogy azután a megszerzett ismeretek alapján *gyakorlati útmutatásokat* adjak. Ha az itt előadott vizsgálódásokból le lehet vonni valamilyen gyakorlati következtetést, akkor az mindenestre nem a tudománytalan „elkötelezettségre”, hanem

arra a „tudományos” tisztességre szólít fel, hogy valljuk be az elkötelezettséget, mely minden megértésben érezteti hatását. Igazi szándékom azonban filozófiai: a *kérdés nem az, hogy mit teszünk, és mit kellene tennünk, hanem az, hogy akarásunkon és tevékenységünkön túl mi történik velünk.* – Ennyiben itt egyáltalán nem a szellemtudományok módszertanáról van szó. (IM 11, kiemelések F. M. I.)

„Vizsgálódásaim célja mindenesetre nem az – írja kicsit később –, hogy az interpretáció általános elméletét és módszereinek bemutatását nyújtsam, ahogyan ezt E. Betti kiválóan elvégezte, hanem azt akartam felkutatni, ami a megértés valamennyi módjában közös” (IM 13). A hermeneutika normativista felfogásától való elhatárolódás – amely abban a kérdésben összegezhető, hogy „*mit kellene tennünk*”, milyen „*szabályokat*” *kellene követnünk*, amikor interpretálunk – teremti meg annak a lehetőségét, hogy kritikailag szóvá lehessen tenni azt, ha a gadameri hermeneutikában normativista elemeket vélünk fellelni. A normativizmustól való explicit elhatárolódás és a normativizmus rejtett igénybevétele – ebben állhat egy rövidre zárt ellentmondás. Az ellentmondás látszata azonban bizonytalanra lesz, legalábbis mérséklődik, de az is lehet, hogy teljesen eltűnik, ha meggondoljuk, hogy a norma, normativizmus fogalmait különböző értelemben használhatjuk, s hogy jelesül közelebbi szemügre vételkor az az értelem, amelyben Gadamer elhatárolódik tőle, nem esik egybe azzal, amelynek igénybevétele miatt jogos kritikai megjegyzés érheti. Amitől Gadamer elhatárolódik, az ugyanis a hermeneutika hagyományos – Sollen-ekben, preskripciókban, követendő szabályokban kifejeződő – eszméje. Amit ezzel szemben – nem is annyira *igénybe*, mint inkább – *alapul* vesz, az a megértés, értelmezés *fenoménje*, melynek taglalása husserli értelemben vett *lényegelemzést* (*Wesensanalyse*) követel meg, olyan deskripciót, mely a dolog eidoszára irányul. Hogy az eidosz normaként viselkedik-e, ez értelmezés vagy szóhasználat kérdése, amelynek a taglalásába itt nem lehet feladatunk belebocsátkozni. Azt el lehet ismerni, hogy a deskripció során valahova pillantunk, s azt is, hogy ahová pillantunk s amit eközben „látunk”, az nagyon is orientálja az elemzést. Valamit alapul venni s valamit normaként venni azonban nem feltétlenül esik egybe egymással. Az alapul vett (ontológiai) fenomén semmiképpen sem *Sollen*, sokkal inkább fordítva: amint azt Husserl meggyőzően megmutatta, a normatív diszciplínák teoretikus diszciplínákban alapozódnak meg, s nem fordítva.¹⁵ Az eidosz tehát nem norma,

¹⁵ Lásd Husserl: *Logische Untersuchungen*, I, 14. és köv. §-ok. Jellegzetes már az elemzés indító mondata a 14. §-ban: „Wir beginnen mit der Fixierung eines Satzes, der für die weitere Untersuchung von entscheidender Wichtigkeit ist, nämlich daß jede normative und desgleichen jede praktische Disziplin auf einer oder mehreren theoretischen Disziplinen beruht.” („Egy olyan tétel rögzítésével kezdjük, amely a további vizsgálódás számára döntő fontosságú, hogy nevezetesen minden normatív s hasonlóképpen minden gyakorlati diszciplína egy vagy több teoretikus diszciplínán nyugszik.”)

a norma viszont egy vagy több eidoszban alapozódik meg, egy vagy több eidoszt vesz alapul.

A normativitás-gyanút ezzel jelen összefüggésben ideiglenesen elintézettnak tekinthetjük. Ami Márkus Gadamerrel kapcsolatos kritikai megfontolásait közelebbről illeti – ne feledjük, a Diogenész-tanulmány végül is Gadamer-tanulmány, ahol is Diogenész műve a Gadamer-kritika részeként és hordozójaként tesz szert relevanciára –, a Gadamert ért relativizmus-vád Márkust nem zavarja (hiszen saját szándékai is bevallottan relativista jellegűek, úgyhogy számára, mint tanulmánya vége felé írja, „[m]ég az olyan [első pillantásra] riasztóan relativista általánosítások sem elég relativisták, mint Gadameré” [Márkus 1992. 187]), ezzel szemben „inkább az a tény ejt[i] zavarba, hogy [Gadamer] filozófiája, legalábbis néhány ponton, az interpretáció érvényes formájaként annak egy történelmileg és kulturálisan specifikus és behatárolt modelljét látszik tétélezni” (Márkus 1992. 164).

Kicsivel később megismétli: Gadamer „az interpretáció gyakorlatának egy meghatározott típusát annak általános szerkezeti modelljeként tétélezi”, így hát „nincs igaza, amikor univerzalitást tulajdonít interpretációfelfogásának” (Márkus 1992. 165).

A gadameri művet valamelyest ismerőkön e sorok olvastán nem csekély interpretációs idegenség lesz úrrá, mivel Gadamer törekvéseire az itt adott összegzés fényében aligha lehet ráismerni. Az univerzalitással kapcsolatos félreértésre fentebb már utaltam (lásd a 2. jegyzetet s annak szöveggörnyezetét), most azt kell közelebbről megnéznünk, vajon Gadamer részéről valóban – mint Márkus állítja – jogosulatlan általánosításról van-e szó. A válasz erre a kérdésre voltaképpen egyszerű, s így lehet megfogalmazni: a feladatkijelölést illetően Márkus részéről félreértés áll fenn. Amit Gadamer végez, nem empirikus-történeti összehasonlítás s abból származó jogos vagy jogosulatlan általánosítás. Amire Gadamer újra és újra kísérletet tesz, nem más, mint fenomenológiai *lényegleírás* (*Wesensanalyse*), más szóval, Gadamer elemzésének tárgya a megértés, értelmezés *fenoméneje*, nem pedig történeti alakzatainak egyike-másika.¹⁶ Ezért Gadamer

¹⁶ Maga a kifejezés (*Phänomen des Verstehens*) többször is előfordul Gadamernél; lásd GW 1, 1 (IM 21); GW 2, 186 sk., 223, 441. Az első idézett helyen, amely a *Bevezetés*nek rögtön a második mondata, Gadamer világossá teszi, hogy vizsgálódása a „megértés és a megértett dolgok helyes értelmezésének *fenoménejről*” szól, s ugyanezen a lapon még egyszer előfordul a *Phänomen des Verstehens*, a magyar fordításában azonban mindkét helyen „jelenség” szerepel, ami a husserli dimenzió azonosítását természetesen megnehezíti (további nehézség, hogy a hatodik mondatban szereplő „Das hermeneutische Phänomen” „a hermeneutika problémája”-ként kerül fordításra). Érdemes ezért mindkét helyet kontextualizálva eredetiben megadnunk. 1) „Die folgenden Untersuchungen haben es mit dem hermeneutischen Problem zu tun. Das *Phänomen des Verstehens* und der rechten Auslegung des Verstandenen ist nicht nur ein Spezialproblem der geisteswissenschaftlichen Methodenlehre.” 2) „Das *Phänomen des Verstehens* durchzieht nicht nur alle menschlichen Weltbezüge. Es hat auch innerhalb der Wissenschaft selbständige Geltung.” (Kiemelések F. M. I.) Az empirikus-történeti dimenzióra való utalás láthatóan teljességgel hiányzik, s hasonlóképpen, amikor Gadamer a meg-

nem „tétélez” itt semmit, legföljebb vele tétéleztetnek valamit,¹⁷ amennyiben az értelmező saját fogalmaira, forgalmi elvárásaira próbál válaszokat „kinyerni” az értelmezett szövegből/szerzőből.

Ami a Márkus által megpendített problémát illeti, összefoglalóan azt lehet mondani: az általános nem utólag, empirikus egyesek összevetésének eredményeként áll elő, hanem már kezdetben is jelen van akkor, amikor meghatározott egyeseket összehasonlítás végett egymás mellé, egy osztályba – egy általános alá – sorolunk. Indukció révén sosem jutunk el az általánoshoz, az utóbbi megelőzi az egyest s nem fordítva, ahogy azt a naiv absztrakció-elméletek hosszú ideig vélték. Hogy az elméletek megelőzik a tényeket, ezt a – kantiánusnak nevezhető – gondolatot a 20. században a legnagyobb erővel talán Karl Popper képviselte, s legalábbis ebben a tekintetben Popper és Husserl között párhuzamok mutathatók ki.

Gadamer nem ismerhette Márkus György ellenvetéseit, jól ismerte viszont nagy vitapartnere, Emilio Betti érvkészletét, aki a hermeneutika hagyományos metodológiai felfogásának alighanem legjelentősebb 20. századi képviselője volt, s akinek az álláspontját a Márkuséhoz hasonlóan a fenomenológia iránti érzéketlenség vagy a tőle való idegenkedés jellemezte. Feladat kijelölését, illetve hermeneutika-felfogását Betti összefoglaló művének már a címe is félreértelmentlenül jelzi (*Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*), de magában a műben is leszögezi: „Mai törekvésem [...] a hermeneutika eszméjének a szellemtudományok általános metodikájaként való körvonalazása.” Ennek során pedig többek között meg kívánja mutatni, hogy „Gadamer tanítása azzal a következménnyel jár, hogy az objektivitás veszendőbe megy” (Betti 1972.² 40).¹⁸

Gadamernek bizonyosan igaza van, amikor Bettivel folytatott vitájukra visszapillantva azt írja: „A hermeneutika problémáját [Betti] csakis módszerproblémaként tudja elgondolni [...]. Nyilvánvalóan nem sikerült meggyőzőn Bettit arról, hogy a hermeneutika filozófiai elmélete nem – helyes vagy helytelen [...] – módszertan.” (IM 352.) Mármost mind a hermeneutika módszertanként való felfogását, mind a fenomenológiához való viszonyulást illetően Márkussal némi-

értés történésjellegről ír (lásd pl. IM 22), a történés nem empirikus-történeti értelemben értendő. Gadamer már kezdetben azt is világossá teszi, hogy „a hermeneutikai fenomén (*das hermeneutische Phänomen*) eredetileg egyáltalán nem módszerprobléma” (GW 1, 1, IM 21), s azt is, hogy „az itt kidolgozott hermeneutika [...] nem a szellemtudományok módszertana, hanem azt próbálja megérteni, hogy a szellemtudományok – módszertani öntudatukon túl – mik a valóságban, s mi kapcsolja össze őket világtapasztalatunk egészével” (IM 22).

¹⁷ Az értelmezés ezen esetével kapcsolatban, amikor az értelmező az értelmezett szöveg/szerzővel akarja kimondatni saját értelmezését, lásd bővebben Fehér 2004. 83. jegyzet, 87 sk.

¹⁸ „Mein heutiges Anliegen ist [...] die Idee der Hermeneutik als einer allgemeinen Methodik der Geisteswissenschaften zu umreißen.” „Mir kommt es [...] darauf an, zu zeigen, daß der Verlust der Objektivität, auf den Gadamer's Lehre hinausläuft.”

képp hasonló a helyzet, mint Bettivel. Márkusról éppúgy elmondhatná Gadamer: „A fenomenológia iránti furcsa ellenérzés az, ami itt megtéveszti az érdekes kutatót. [Közbevetőleg érdemes megjegyezni: a fenomenológiával már az *Irányzatok a mai polgári filozófiában* című könyv is meglehetősen mostohán bánt, messze nem a súlyának megfelelően kezelte.] A hermeneutika problémáját csakis módszerproblémaként tudja elgondolni.” (Uo.) A „csakis” talán túlzás, az „elsősorban, mint” mérsékeltebb és pontosabb volna, a lényegét illetően azonban nem változik a helyzet. Gadamer Márkusról is elmondhatná: „A fenomenológia iránti furcsa ellenérzés az, ami” (uo.) Márkust is megtéveszti; a husserli *Wesensanalyse* iránti – másképp és másképp motivált – értetlenség vagy ellenérzés, a tőle való idegenkedés áll fenn Gadamer mindkét vitapartnerének esetében.¹⁹

Mivel az eddigiek során már többször szóba került, nem lesz haszontalan, ha néhány rövid utalás erejéig kitérünk a *Wesensanalyse* husserli teóriájára. Husserl önértelmezése szerint is a fenomenológia egyik középponti magjáról van szó. „A tiszta fenomenológia mint tudomány, amennyiben valóban tiszta [...] *csupán* lényegkutatás lehet”, írja programadó tanulmányában: „Mert az individuum bár nem lényeg, de »rendelkezik« lényeggel” (Husserl 1993. 72).²⁰ Ez a „lényeggel

¹⁹ A motiváció Bettinél a Hegelhez és Crocéhoz, Márkuskánál a Hegelhez és Marxhoz való kapcsolódás – mindkét esetben a logikai-episztemológiai nézőpontra ráhelyeződik és elnyomja azt egy jellegzetesen historicista (idealista vagy materialista) szemléletmód. A Benedetto Croce abszolút historicizmusának szellemében felnőtt s hozzá kapcsolódó Emilio Betti Husserlhez való viszonyát jól szemléltetheti az a mód, ahogyan a husserli fenomenológiához Croce viszonyult. E viszonyulásban a legszembeötlőbb a historicista látásmód azon vonása, mely eleve viszolygással tekint (még közelebbi tanulmányozását megelőzően) minden olyan filozófiára, amely önmagát radikálisan újnak kiáltja ki. „Még nem sikerült ebben az új fenomenológiai iskolában semmi olyat találnom – írta Croce 1943-ban –, ami gazdagítaná elmémet [...]. Mikor Husserl ama állítását olvasom, mely szerint semmilyen filozófia sem nyugodott mindeddig tudományos alapokon, valamint a mind ez idáig a világon létrejött összes filozófia fennhangon hirdetett lebecsülését tapasztalom azzal a szándékkal és programmal, hogy az első igazságokat kell megállapítani, melyek az egyetemes tudomány építményét hordozhatják; amikor azt látom, hogy belekezd e titáni vállalkozásba, hogy felfedezze ezeket az első igazságokat, s lefektesse ezen alapokat, felfüggesztve az igazság történeti fejlődésének folyamatát, s előlről kezdi kutatni azt a módot, amint azt el kell gondolni, s amely mindeddig állítólag rejtve maradt volna [...] – nos, akkor ezt nem tudom vitára való felszólításnak venni, legföljebb csak mosolygni tudok rajta. [...] Mert ha nem próbálnám ilyen vidáman felfogni, akkor elfogna a méltatlankodás egy ennyire megrögzött megvetéssel szemben, mely semmibe veszi a századok [...] fáradtságos munkáját – s ama hivalkodással és fennhéjázással szemben, mely önmagát adja ki annak, aki meg fogja tanítani, »hogyan kell gondolkodni.«” (Croce 1945. 28 skk.) A Croce-féle abszolút historicizmus a történeti kontinuitásra, a tradíció folytonosságára helyezi a hangsúlyt, s idegenül szemlél minden radikális újrakezdési kísérletet, melyekben pedig századunk bővelkedett, s melyek egyike éppen a husserli fenomenológia volt. A husserli fenomenológia iránti értetlenség innen szemlélve tehát nem más, mint a (radikális) újrakezdési kísérlet iránti értetlenség – minden ilyesfajta kísérlet az „igazság történeti fejlődésére” vonatkozó tézis fényében egyszerűen okafogyottá és értelmetlenné válik (uo.).

²⁰ Hua XXV, 36: „Reine Phänomenologie als Wissenschaft kann, solange sie rein ist [...] nur Wesensforschung und gar nicht Daseinsforschung sein [...]. Denn das Individuum ist zwar nicht Wesen, aber es »hat« ein Wesen.” Érdemes még néhány jellegzetes helyet idéznünk. Hua XXV, 38: „alle im gewöhnlichen Sinne psychologische Erkenntnis *Wesenserkenntnis*

rendelkezés” teszi voltaképpen lehetővé, hogy az individuumot egyik vagy másik általános alá soroljuk be. Hogy pl. mi az értelmezés, sohasem lehet empirikus-történeti úton kideríteni, mert amikor az értelmezés különböző történeti formáit összevetjük, akkor az egy osztályba sorolással, azaz az összevetés elején már megtörtént az, aminek csak az összevetés végén kellene kiderülnie. Az általános, a „lényeg” megelőzi az egyest.

„A tiszta vagy transzcendentális fenomenológia nem ténytudományként, hanem lényegtudományként (»eidetikus« tudományként) kerül megalapozásra”, hangzik hasonló programatikus hangnemben az *Ideen* elején, „olyan tudományként, amely »lényegismereteket« akar megállapítani, és semmiképpen sem »tényeket«. A hozzátartozó redukció, amely a pszichológiai fenoméntól a tiszta »lényeghez«, illetve az ítéző gondolkodásban a tényleges (»empirikus«) általánosságtól a »lényeg« általánossághoz vezet át, az *eidetikus redukció*.”²¹

Az eidetikus tudományként meghatározott tiszta fenomenológia²² mint „lényegtudomány” eszméje és megvalósulása – mint minden nagy filozófia eszméje és megvalósulása – természetesen nem mentes a fogalmi feszültségektől, nehézségektől és ellentmondásoktól. Jellemző rá mindenekelőtt egy sajátos értelemben vett történetietlenség vagy történelemfelettség, ám a „lényegelemek” bizonyos határok közötti jogosultságának, sőt elengedhetetlenségének

des Psychischen *voraussetzt* und daß die Hoffnung, durch psychophysische Experimente und durch jene unabsichtlichen inneren Wahrnehmungen bzw. Erfahrungen das *Wesen* der Erinnerung, des Urteils, des Willens u. dgl. erforschen zu wollen, um *dadurch* die strengen Begriffe zu gewinnen, die der Bezeichnung des Psychischen in den psychophysischen Aussagen, und ihnen selbst, allein wissenschaftlichen Wert geben können – der Gipfel der Verkehrtheit wäre.” (Husserl 1993. 75.) Hua XXV, 36: „Immer wieder sind die *Logischen Untersuchungen*, die in ihren Bruchstücken einer systematischen Phänomenologie zum ersten Male Wesensanalyse in dem hier charakterisierten Sinne üben, als Versuche einer Rehabilitation der Methode der Selbstbeobachtung mißverstanden worden.” (Husserl 1993. 71.) Hua XXV, 36: „Aber alles kommt darauf an, daß man sieht und es sich ganz zu eigen macht, daß man genau so unmittelbar wie einen Ton hören, so ein »Wesen«, das Wesen »Ton«, das Wesen »Dingerscheinung«, das Wesen »Sehding«, das Wesen »Bildvorstellung«, das Wesen »Urteil« oder »Wille« usw., schauen und im Schauen Wesensurteile fallen kann.” („Minden azon múlik, hogy belássuk s magunkévá tegyük, hogy éppolyan közvetlenül, ahogy hangot lehet hallani, hasonlóképp közvetlenül »hanglényeket«, »dologi megjelenés-lényeket« [...] szemlélhetünk és a szemlélés során lényegítéleteket tehetünk.” (Uo.)

²¹ Lásd Hua (= Husserliana) III/1, 6: „die reine oder transzendentale Phänomenologie [wird] nicht als Tatsachenwissenschaft, sondern als Wesenswissenschaft (als »eidetische« Wissenschaft) begründet werden; als eine Wissenschaft, die ausschließlich »Wesenserkenntnisse« feststellen will und durchaus keine »Tatsachen«. Die zugehörige Reduktion, die vom psychologischen Phänomen zum reinen »Wesen«, bzw. im urteilenden Denken von der tatsächlichen (»empirischen«) Allgemeinheit zur »Wesens« allgemeinheit überführt, ist die *eidetische Reduktion*.” (Kiemelés az eredetiben.) Lásd még § 60, uo., 128: es ist „gerade unsere Absicht, die Phänomenologie selbst als *eidetische* Wissenschaft [...] zu begründen” („szándékunk épp az, hogy a fenomenológiát *lényegtudományként* alapozzuk meg”; kiemelés az eredetiben).

²² Míg a „tiszta fenomenológia” tökéletesen értelmes kifejezés, addig a „tiszta hermeneutika” fölöttébb kérdéses megfogalmazás (lásd ehhez Grondin 1998. 38–46).

tagadása „kiönti a fürdővízzel együtt a gyereket”. Az eidoszok iránti érzéketlenség bizonyos értelemben „a” filozófia iránti érzéketlenségként, közömbösségként jelenik meg.²³

III.

Diogenész Laertiosz filozófiatörténete Márkus számára korántsem szolgál a filozófiai interpretációk mintaképeül. Épp ellenkezőleg, Márkus teljes mértékben osztja azokat a megsemmisítő kritikákat, melyekben Diogenész műve a recepciótörténet folyamán részesült.

A kiváló filozófusok élete és véleményei – írja – a félreértelmezések hosszú sorozata, s gyakran az abszurditással határos. Sok tudós sietve hozzátenné, hogy a könyv egy dilettáns színvonalú kompiláció, melyből egyként hiányzik a józan ítélőképesség és a megbízhatóság, s határozottan az ókori tudományosság színvonala alá sorolható. Átfogó jellegén és aligha túlbecsülhető történelmi hatásán túl e mű azonban mégis jelentős. Bármilyen középszerű módon valósult is meg, mégis egy nagyratörő szinkretikus kísérletként áll előttünk. (Márkus 1992. 168.)

Diogenész műve, hangzik következtetése, „történelmileg rendkívül hatékonyan bizonyult, noha talán a Gadamer által általánosságban lefektetett feltételek és jellemzők egyikét sem elégíti ki” (Márkus 1992. 167).

Az utóbbi állítás meglehetősen és több egymással szorosan összefüggő kérdést is felvet. Egyrészt kérdéses, hogy a történelmi hatékonyság úgy, ahogy azt Márkus érti, vajon Gadamer elsődleges filozófiai gondolatai közé tartozott-e (Márkus mindenesetre nem dokumentálja ezt az állítást). Márkus állítása azt feltételezi, hogy ez volt Gadamer egyik legfontosabb filozófiai gondolata, s ebben vallott kudarcot, mert hiszen Diogenész műve *annak ellenére* „bizonyult történelmileg rendkívül hatékonyan”, hogy „a Gadamer által általánosságban lefektetett feltételek és jellemzők egyikét sem elégíti ki”. A történelmi hatékonyság inkább csak sejtetett, mint világosan argumentált fogalma látszik Márkus számára az interpretáció kritériumaként szolgálni, s az a látszat keletkezik, hogy interpretációelméletét, filozófiai hermeneutikáját Gadamer elsősorban azzal a céllal dolgozta volna ki, hogy meghatározza vele a „történelmi hatékonyság” feltételeit és jellemzőit. Hogy a „történelmi hatékonyság” mint cél egyebek mellett alkalmasint Gadamer szeme előtt lebeghetett, nem lehet teljességgel kizárni; hogy elsődleges célja e körül összpontosult volna, az viszont fölültöbb valószínűtlen (Márkus itt sem nyújt közelebbi dokumentációt).

²³ A lényegelemzések körül összpontosuló fenomenológia mint eidetikus tudomány lehetséges hátrányairól lásd Fehér 2018 (mindenekelőtt e tanulmány VII. és VIII. pontját).

Diogenész példája Márkus számára arra szolgál, hogy interpretációfogalmának korlátozottságát, egy adott történeti alakra és korra való szűkítését vesse Gadamer szemére. Gadamer interpretációfogalma, sugallja, csak az interpretáció pozitív megnyilvánulásainak testére szabott, azokat veszi alapul; a negatív jelenségekről, mint amilyen többek között Diogenész műve, egyszerűen fogalmazva: a rossz (hamis, torzító stb.) interpretációkról nem képes számot adni. Vajon kellene-e számot adnia, kérdezhetjük. A kérdést nem kívánom itt eldönteni, csupán jelzem, hogy a probléma analóg azzal, mint amikor időnként kritikai élel fogalmazódik meg, hogy Hegel esztétikája vagy Heidegger művészetfilozófiája a „nagy” műalkotások testére szabott, azokat veszi alapul. Ezen logika mentén jogosnak látszanék az a továbbvezető kérdés is, melyet persze jórészt elmulasztanak feltenni, hogy nevezetesen a filozófiáról számot adva vajon a „nagy” filozófusokat/filozófiákat kell-e szem előtt tartanunk vagy nem. Az eidosz itt alighanem normaként is szolgál, s vélhetően ennek így is kell lennie. Hogy Gadamer interpretációelmélete nem minden interpretációra terjed ki, azért ki a felelős? Vajon olyan magától értetődő, hogy Gadamer? Hegelnek tulajdonítják a mondást, miszerint ha a tények az elmélettel nem egyeznek, „annál rosszabb a tényeknek”, s némileg más beállításban, de a lényegét illetően hasonló módon járt el Kant, amikor fő művében úgy fogalmazott, hogy erkölcsi kérdések tekintetében a tapasztalatra hivatkozni „csőcselékszerű” dolog (Kant 2004. 314).²⁴

IV.

Márkus tehát szkeptikusan ítéli meg annak a lehetőségét, hogy „általános, ontologizáló jellemzést adjunk arról, ami minden interpretációban közös” (Márkus 1992. 187). Fogalmazásmódja a gadameri fő mű 2. kiadásának előszavát reprodukálja, melynek egy helyén Gadamer így összegzi művének szándékát: „azt akartam felkutatni, ami a megértés valamennyi módjában közös” (IM 13). A „közös” azonban, ahogy az eddigiekből kitűnhetett, Gadamer egészen másképp érti, mint Márkus. A „közös” Gadamer számára a dolog „lényegét”, itt: a megértés, értelmezés „lényegét” veszi célba, nem pedig történeti alakzatainak sokféleségét. Hogy a vonatkozó elemzés érdemleges legyen – számomra legalábbis úgy tűnik –, csupán azt a két követelményt kell teljesíteni, hogy az interpretációról mondottak egyrészt érdekesek, relevánsak és másrészt valóság-hűek legyenek; nem feltétel viszont, hogy *minden* interpretációra nézve igazak

²⁴ „Mert semmi sem ártalmasabb, és semmi nem méltatlanabb a filozófushoz, mint az állítólagosan ellenkező tapasztalatra való csőcselékszerű hivatkozás.” („Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung.”) (B 374.) A Hegelnek tulajdonított mondás így hangzik: „Wenn die Tatsachen nicht mit der Theorie übereinstimmen – umso schlimmer für die Tatsachen.”

legyenek. Vajon releváns, illetve jogos ellenvetés-e az, amelyik azt az állítást, miszerint „az emberre az jellemző, hogy... (pl. „ésszerű állat”), ezzel a megjegyzéssel fogadja: „igen, igen, de vajon ez minden emberre (minden egyes emberre) jellemző?” (Vajon érvényes-e a „szomszédék bolondos Józsikájára” is, főként amikor „rájön az ötperc” és idétlenül viselkedik?) Az emberről mondhatunk érdekes és releváns dolgokat úgy is, hogy mondandónkat nem értjük úgy, mint ami minden egyes (empirikus) emberre (minden időpillanatban) érvényes. Más szóval, a két állítás „az emberre az jellemző, hogy...” és „minden emberre az jellemző, hogy...” nem egyjelentésű. Előbbi példa lehet az: „az emberre az jellemző, hogy ésszerű állat”, utóbbira az: „minden embernek a szeme fölött helyezkedik el a szemöldöke.” Gadamer nem *minden* interpretációról kíván (lehetőleg igaz) állításokat tenni, hermeneutikájának univerzalitása, ahogyan ezt ő maga érti, nem ebben rejlik (hanem, de ebbe itt nem feladatunk és terünk sincs belebocsátkozni, inkább abban, hogy minden dolog értelmezhetőségét és értelmezetségét állítja). Kétségtelen: vannak érdekes és érdektelen, autentikus és inautentikus, igaz és hamis, magasröptű és lapos (unalmas), jóindulatú és köztöködő, affirmatív és kritikai, tartható és tarthatatlan stb. interpretációk, és az interpretációelmélet feladatát értelmezhetjük úgy is, mint aminek az interpretációk ezen sokféleségéről kell ilyen vagy olyan módon számot adnia – ám nincs olyan kényszerítő ok, amelynek folytán az interpretációelmélet (hermeneutika) feladatát csakis és kizárólag így foghatnánk fel (így interpretálhatnánk). Az interpretációelmélet feladatának ezen – nevezzük így – „terjedelmi” felfogása tökéletesen lehetséges (értsd: egy a lehetséges felfogások közül), ám nem az egyetlen, s főleg nem esik egybe Gadamer felfogásával, akit ezen egybeesés elmaradása miatt elmarasztalni némiképp pedáns és dogmatikus gesztus. A hermeneutika lehetséges és jogos felfogásairól van szó, ahol is a különbségek jól megférnek egymás mellett.

V.

Még két dologról szeretnék röviden szót ejteni. Egyrészt nem érdektelen megnézni, hogy Márkus milyen következtetéseket von le a diogenészi műre vonatkozó terjedelmes exkurzusából, másrészt – éppen jelen tanulmány céljait tekintve – az sem közömbös, hogy elemzései nyomán hogyan foglal állást a hermeneutika „helyes” vagy „helytelen” felfogásait illetően.

A Diogenész-elemzés konklúzióját Márkus a következőképpen fogalmazza meg:

Ha ebből a gondolatmenetből le lehet vonni bármilyen következtetést, az meglehetősen *destruktív* hatásúnak tűnik általában a hermeneutikára mint filozófiai vállalkozásra nézve. Úgy tűnik, nem lehetséges egy olyan *általános hermeneutika*, melyet ama kér-

dést megválaszoló tudománynak gondolunk el, hogy *mitől igaz vagy helyes egy interpretáció*, mivel a keresett kritériumok viszonylagosak és azon kulturális háttértől függenek, mely meghatározott funkciókat tulajdonít az interpretációnak, és ez, a különböző korszakok és különböző kulturális műfajok szerint, gyökeresen eltérő lehet. (Márkus 1992. 186–187, kiemelések F. M. I.)

Márkus szkeptikus (szkeptikus-relativista) következtetésének az adott kerektek között nem lehet ellentmondani. Ilyen hermeneutika, meglehet, valóban nem lehetséges – sőt a történeti végesség heideggeri-gadameri álláspontján bizonyosan nem lehetséges –, ám Gadamer (s őt megelőzően Heidegger) filozófiai erőfeszítései nem ebben a hagyományos (Heidegger számára származékos) értelemben felfogott (metodológiai) hermeneutika létrehozására irányultak. „A” hermeneutikára mint „filozófiai vállalkozásra” (?) nézve Márkus következtetései valóban lehetnek destruktívák, ám ez „a” hermeneutika, ez az általa említett, illetve körvonalazott „általános” (?) hermeneutika nem tartozott sem Heidegger, sem Gadamer filozófiai gondjai közé. Márkus egy olyan hermeneutika feladatának teljesítését várja el Gadamertól és Heideggertől, melynek kritikai meghaladása képezte ez utóbbiak hermeneutika-felfogásának lényegét. Márkus saját hermeneutikafelfogásának követelményeivel közeledik Gadamerhez s marsztalja őt el, mivel nem teljesíti e követelményeket – ama követelményeket, melyek teljesíthetőségében egyébiránt maga is kételkedik („Úgy tűnik, nem lehetséges egy olyan általános hermeneutika...” [uo.]). Márkus abból a szempontból igyekszik túllicitálni Gadamer „relativizmusát” – pontosabban a gadameri pozíciót szerinte jellemző „relativizmust” –, hogy igazolja: a történetileg létezett és ezt a megnevezést viselő „interpretációkban” valami közöset fellelni bizony reménytelen vállalkozás.

Gadamer megértés- és interpretációfogalma csakugyan nem fedi le mindazon eseteket, amikor ezeket a fogalmakat jogosan használhatjuk: egy műalkotás megrendítő erejű, önmagunk megváltozását eredményező „megértése” és annak „megértése”, amit egy kérvény benyújtásakor tennünk kell, csillagászati távolságokra esik egymástól; a megszokott nyelvhasználatot illetően mindazonáltal mindkét esetben bizonyos mértékig joggal használhatjuk a „megértés” fogalmát, és nem lehet belátni, hogy a műalkotás „megértéséről” miért csak akkor lehetne/szabadna filozófiailag érdemleges dolgokat mondani, ha egyszersmind a kérvény benyújtásának „megértését” is vele együtt kellene tárgyalnunk.

Aki megért – írja fő műve vége felé Gadamer – az már eleve be van vonva egy történetbe, melynek a révén valami értelmes érvényesül. [...] Amikor egy szöveget megértünk, akkor a szöveg értelme úgy fog meg bennünket, ahogy a szép is önmagáért keríti hatalmába a szemlélőt. Érvényre jut az értelem, s már eleve, magától megfog bennünket, mielőtt még úgyszólván magunkhoz térnénk. (IM 339.)

Vajon Gadamer úgy gondolta-e, hogy mindez érvényes „mindenfajta” megértésre, így egy kérvény vagy egy használati utasítás szövegének a „megértésére” is? Ha pedig nem, akkor ez már vonatkozó elméletének hibája?

Tanulmánya vége felé Márkus kísérletet tesz rá, hogy annak, amit Gadamer kudarcának tart, megpróbálja okát adni.

Annak lehetősége – írja –, hogy általános, ontologizáló jellemzést adjunk arról, ami minden interpretációban közös, Gadamernél, szerintem, azon alapul, hogy a kulturális hagyományátadás folytonosságának kérdését fenntartás nélkül azonosítja az általános történelmi folytonosság és társadalmi azonosság kérdésével. E kettő azonban nem azonos. (Márkus 1992. 187.)

Ha átsiklunk is afölött, hogy a mondott nem-azonosság egyszerű, tovább már nem argumentált kategorikus kijelentésként fogalmazódik meg, feltehető a kérdés, vajon szerencsés-e szétválasztani a kettőt? Nem dolgozik-e itt némi marxista elfogultság, amikor mintegy fölülről lepillantva vélünk állást foglalni a történelmi folytonosság kérdésében, illetve ez utóbbit elválasztjuk a hagyományátadás folytonosságának kérdésétől? A hagyományátadás folytonossága bizonyos értelemben ugyanis éppen az, ami történelmi folytonosságot konstituál. Vagy úgy is lehet fogalmazni: valami olyan, mint „történelmi folytonosság”, mindenekelőtt és elsősorban a „hagyományátadás folytonossága” által *élhető és tapasztalható* meg. (Egy ilyen állítást, mely különösebb politikai vihart ma aligha kavarna, egy Márkus korabeli marxizmus riasztóan és „megengedhetetlenül” „szubjektivistának” tartott volna.)

Hogy az „általános, ontologizáló jellemzés” körébe sok minden tartozhat, így mindenekelőtt a fenomenológiai ontológia husserli-heideggeri nézőpontja is, az itt mérlegelés tárgyát sem képezi, anélkül kerül elutasításra. Ám annak jellemzése, „ami minden interpretációban közös”, aligha lehetséges „Wesensanalyse” nélkül: amikor az interpretáció körébe tartozó fenoméneket kiválasztjuk, összegyűjtjük, már mindig is tudjuk, tudni véljük, mi az interpretáció *lényege*, s e tudásunk működik hallgatólagosan, öntudatlanul akkor, amikor egy fenomént az interpretáció körébe tartozó fenomének közé sorolunk vagy nem.

Végül érdemes megnéznünk, hogy tanulmánya záró bekezdésében – „destruktívnak” mondott eredményéből kiindulva – Márkus hogyan foglal állást a hermeneutika „helyes” avagy „helytelen” felfogásait illetően.

Ez a hermeneutikát mint filozófiai vállalkozást érintő tisztán destruktív eredmény azonban talán annak következménye, hogy mind a módszertani, mind az ontológiai

hermeneutikai koncepciók [...] *helytelenül* jellemzik [*mischaracterize*] azt, hogy az interpretáció hogyan és milyen értelemben válik filozófiai problémává. (Márkus 1992. 188, kiemelés F. M. I.)²⁵

Gadamer hermeneutikájának, mint utaltam rá, csakugyan van egy olyan dimenziója, amelyet rejtett normativitásnak lehet nevezni. A megértés és az interpretáció fenomenológiai (fenomenológiai-hermeneutikai) leírása a megértés és az interpretáció meghatározott fenoménjét veszi alapul. Ami mondanivalója van a megértésről és az értelmezésről, azt erre a fenoménre pillantva mondja el; hogy a megértésnek és az értelmezésnek más esetei is vannak (vagyis hogy más esetekben is joggal használhatjuk e két fogalmat) eközben, magától értetődik. Gadamernek szemére vetni, hogy nem e más esetekről ír, pedáns és dogmatikus; ama filozófiai szabadság hallgatólagos kétségbevonása, hogy egy filozófus miről és hogyan ír. Az az állítás, mely szerint „mind a módszertani, mind az ontológiai hermeneutikai koncepciók [...] *helytelenül* jellemzik [*mischaracterize*] azt, hogy az interpretáció hogyan és milyen értelemben válik filozófiai problémává” (uo., kiemelés F. M. I.), előfeltételezi, hogy az, aki ezt az állítást teszi, birtokában van annak – annak a *helyes* módnak –, ahogy az interpretáció filozófiai problémává válhat. Ezzel szemben arra lehet hivatkozni: hogy az interpretáció (vagy bármi más) hogyan és milyen értelemben válik filozófiai problémává, nincs egyszer s mindenkorra rögzítve. A jövő nyitott. Ha rögzítve volna – s itt visszautalok az értelmezés értelmezéséről vagy önértelmezéséről mondottakra –, akkor nem lehetne újabb és újabb értelmezésekkel előlépni, s magát az értelmezést is újabb és újabb értelmezések tárgyává tenni. Az értelmezés kontinuitása és szabadsága forog kockán.

A hermeneutika politikai dimenziójáról van itt szó, melyet jól látott meg az amerikai recepcióban Richard Rorty. Az épületes filozófia, s köztük a hermeneutika fáradozásainak háttérét, írta fő műve zárófejezetében, „a beszélgetés lezárására irányuló kísérletek elleni tiltakozás” alkotja (Rorty 1979. 377). Ha mindig ugyanazt a filozófiai szótárt és beszédmódot kellene használni, az a „kultúra befagyasztása” s végső fokon „az ember dehumanizációja” volna (uo.). A megértésről és az értelmezésről sok szempontból sokfajta érdekleges dolgot lehet írni, s az egyik leírás nem zárja ki, nem szorítja ki a többi. Önmegalapozását tekintve mindenfajta dogmatikus végérvényesség-igény csak körben forgó lehet. Megalapozhatja önmagát mint egy hangot a sok közül, de azt már nem, hogy egyedüli igazságjelöltként lépjen fel. Ha erre kísérlet történik, az már nem

²⁵ Lásd Márkus 2011. 102: „This purely destructive result in regard to hermeneutics as a philosophical enterprise is, however, perhaps the outcome of the fact that both the methodological and ontological conceptions of hermeneutics seem to mischaracterise the way and the sense in which interpretation becomes a problem for philosophy.”

filozófia többé, hanem valami más. A hermeneutikának ezért nincs (nem lehet) „helyes” fogalma vagy felfogása.

Ezzel visszatérünk jelen írás ötödik bekezdésében tett kezdeti állításunkhoz s zárjuk befutott köreinket: „a” helyes felfogás, a hermeneutika „helyes” felfogása egyszerűen nem létezik.²⁶ A hermeneutikáról viszont akár metodológiai, akár ontológiai, akár másmilyen egyéb értelemben sokfajta megszívlelendő dolgot lehet mondani. Ezek nem kell hogy egymást „szíveljék”, egymás létét azonban el kell fogadniuk.

IRODALOM

Bibliográfiai megjegyzés: Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-től) GA rövidítéssel, Gadamer összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*, 1–10 köt., Tübingen, Mohr, 1985–1995) GW rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötettség, majd vessző után a lapszám megjelölése. A gadameri fő mű (Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, Mohr, 1975⁴ [GW 1]) magyar kiadására (*Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat, 1984) IM jelzéssel hivatkozom. Egyéb rövidítések: SZ = Heidegger: *Sein und Zeit*. 15. kiadás, Tübingen, Niemeyer, 1979.¹⁵; LI = *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Gondolat, 1989. – Az idézetekben szereplő magyar fordításokat minden külön megjelölés nélkül helyenként módosítottam.

- Betti, Emilio 1972.² *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen, Mohr.
- Croce, Benedetto 1945. Di nuovo intorno alla „Filosofia prima” e al „Problema fondamentale o preliminare della Filosofia”. In uő: *Discorsi di varia filosofia*. Bari, Laterza. 2. köt. 30–38. (Megjelent még: *La Critica*, 1943. 41. 150–158.)
- Dilthey, Wilhelm 1974. A hermeneutika keletkezése. Ford. Erdélyi Ágnes. In uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Szerk. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat. (Németül: *Die Entstehung der Hermeneutik*. In uő: *Gesammelte Schriften*. Band 5. Hrsg. G. Misch. Leipzig–Berlin, 1924.)
- Fehér M. István 1998. *Heidegger és a szkeptícizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*. Budapest, Korona Nova.
- Fehér M. István 2001. *Hermeneutikai tanulmányok. I.* Budapest, L’Harmattan.
- Fehér M. István 2002. Heidegger, Husserl, Descartes. A filozófia mint szigorú tudomány újkori eszméje Heidegger első marburgi előadásának tükrében. In Schmal Dániel (szerk.) *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanulmányok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest, Atlantisz. 153–194.
- Fehér M. István 2004. Hermeneutika és filológia – pietizmus és felvilágosodás. *Irodalomtörténeti Közlemények*. 108/1. 56–109.
- Fehér M. István 2015. Sorsesemény és narratív identitás. *Magyar Filozófiai Szemle*. 59/4. 11–42.

²⁶ Ennek egyik korolláriuma, amelynek taglalása meghaladja jelen tanulmány kereteit, az, hogy a hermeneutika mellett bármely x-nek a „helyes” felfogása sem létezik.

- Fehér M. István 2018. Hermeneutische Notizen zu Heideggers *Schwarzen Heften* und zum Neudenken seines Denkwegs. *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 12. *Zur Hermeneutik der „Schwarzen Hefte“*. Teilband II. (Megjelenés alatt.)
- Grondin, Jean 1991. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Grondin, Jean 1998. Die Hermeneutik als Konsequenz des kritischen Rationalismus. In Bernulf Kanitscheider – Franz J. Wetz (szerk.) *Hermeneutik und Naturalismus*. Tübingen, Mohr. 38–46. (Eredetileg: *Philosophia naturalis*. 1996/32. Heft 2.)
- Grondin, Jean 2002. Gadamer's Basic Understanding of Understanding. In Robert J. Dostal (szerk.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge, Cambridge University Press. 36–51.
- Heidegger, Martin 1996–1997. Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzése). Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István. *Existencia*. 6–7. (Supplementa, vol. 2.) 1–51.
- Hoy, David C. 1993. Heidegger and the Hermeneutic Turn. In Charles Guignon (szerk.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge, Cambridge University Press. 170–194.
- Husserl, Edmund 1976. *Husserliana III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hrsg. Karl Schuhmann. Den Haag, Martinus Nijhoff (= Hua III/1).
- Husserl, Edmund 1980. *Logische Untersuchungen. I. Prolegomena zur reinen Logik*. Niemeyer, Tübingen.
- Husserl, Edmund 1987. *Husserliana XXV: Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Nenon, Thomas – Sepp, Hans Reiner (szerk.) Dordrecht, Martinus Nijhoff (= Hua XXV). Magyarul: Husserl, Edmund 1993. *A filozófia mint szigorú tudomány*. Ford. Báránszky-Jób László, bev. és szerk. Fehér M. István. Budapest, Kossuth.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Márkus György – Tordai Zádor 1972. *Irányzatok a mai polgári filozófiában*. Budapest, Gondolat.
- Márkus György 1992. Diogenész Laertiosz kontra Gadamer: univerzális vagy történeti hermeneutika? In uő: *Kultúra és modernitás. Hermeneutikai kísérletek*. Budapest, MTA Könyvtár Lukács Archívum – T-Twins Kiadó. 163–188.
- Márkus György 2011. *Culture, Science, Society. The Constitution of Cultural Modernity*. Leiden–Boston, Brill.
- Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, Northwestern University Press.
- Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton/NJ, Princeton University Press.

Márkus György tudományképéről

Nem voltam Márkus György tanítványa, nem lehettem. A hetvenes évek első felében, egyetemi tanulmányaim idején csak a róla szóló legendákat, valamint a hozzáférhető fontos írásait, és persze a *Tractatus*-fordítását ismertük, hiszen akkor ő már ki volt tiltva az egyetemről, és nemsokára végleg távozni is kényszerült az országból. Később, már a nyolcvanas években, eljutottak hozzánk újabb, antropológiai-tudásszociológiai, hermeneutikai „előzetes tézisei”, amelyekben a tudományos tudásnak olyan dimenzióit vizsgálta, amelyek általában kívül estek mind a naturalista szemléletű tudományfilozófusok, mind a logikai pozitivisták, mind pedig a tudománytörténészek látószögén. Személyesen csak 1991 elején, hazlátogatásakor volt módom találkozni vele, mikor Újlaki Gabriellával¹ felkerestük, hogy meghívjuk a frissen alakult Polányi Mihály Szabadelvű Filozófiai Társaság tagjai közé. Ő ugyan udvariasan elhárította a felkérést, tekintve, hogy a kommunikáció akkoriban Ausztrália és Magyarország között még igen csak akadozott. (Nem létezett számunkra hozzáférhető internet, e-mail, még kevésbé mobil, sőt – ami ma talán elképzelhetetlen már, ám akkor súlyosan nehezítette a legtöbbünk életét és munkáját – vonalas telefonja is csak kevés szerencsésnek lehetett, a postai levelezés pedig ugyancsak lassú és nehézkes volt.) Mindemellert Márkus, bérelt budai lakásában, házigazdaként hosszú órákon át, nagy érdeklődéssel beszélgetett velünk, türelmesen kérdezgetett mindenféle témáról, így a kezdeti elfogódottságunkon hamar átlendített bennünket. A részletekre nem, csak a hangulatra emlékszem, és arra, hogy többször visszatértünk a pár nappal korábban elhangzott előadásában, majd a vita során elhangzott tudományfilozófiai felvetésekre és az ő válaszáira.²

¹ Újlaki Gabriella (1958–1994), tragikusan fiatalon elhunyt filozófus, esztéta, a Polányi Mihály Szabadelvű Filozófiai Társaság egyik fő kezdeményezője és első titkára volt.

² Márkus évtizedek után, 1991 elején tartotta első nyilvános hazai előadását. Az MTA Pszichológiai Intézetének az Oktogonnál található nagy termében került sor került teltházas fellépésére és a vitára. A tudomány és kultúra kölcsönös viszonyáról vallott gondolatait foglalta össze, amelyek azután a rákövetkező években az akadémiai székfoglalójában, illetve a T-Twins által kiadott *Kultúra és modernitás* című kötetben váltak olvashatóvá. Az előadás hangfelvétele

Márkus szemléletmódja és megközelítése ugyanis nemcsak úgy általában mutatott irányt számunkra, hanem konkrét hatást is gyakorolt többünk tudományfilozófiai gondolkodására, és nagyon fontos inspirációt jelentett a későbbi kutatómunkához is. A többes szám itt annak a fiatal oktatók és kutatók informális körének tagjaira utal, akik a nyolcvanas évek elején kezdtek a tudományfilozófia kérdéseivel foglalkozni úgy, hogy a formális szemlélettől távolodva, egyre inkább tudásszociológiai szemlélettel közelítettek. Ez a Munkácsy Gyula vezette Filozófiai Oktatók Továbbképzési Központjának legendás visegrádi tanfolyamaiból kinőtt – mindenekelőtt Fehér Márta körül kialakult – csoport a tudományfilozófia egész problematikájára tehát nem a logikai pozitívizmus, illetve az analitikusok által vett szűk értelemben tekintett, hanem sokkal tágabb történeti-filozófiai összefüggéseket szem előtt tartva a Thomas Kuhn, Paul Feyerabend vagy Polányi Mihály és nem utolsósorban a David Bloor és Barry Barnes kezdeményezte tudásszociológiai erős program kritériumaira is figyelve fordult a tudomány „anekdotákon túl” keresendő tényleges történeti mintázatához.³

Márkus tudományfilozófiát érintő tanulmányai közül elsőnek a *Miért nincs hermeneutikája a természettudományoknak?* című, úgymond, előzetes téziseit ismertük meg, s ez a nyolcvanas évek második felében komoly megerősítést és bátorítást jelentett mindannyiunk számára. Egyrészt, mert éppen *azt* a komplex filozófiai nézőpontot kínálta, amelyet már régóta hiányoltunk a nemzetközi szakma kurrens tudományfilozófiai tárgyú írásaiból. Ma már feledésbe merült, de érdemes emlékeztetni rá, hogy ekkorra már lecsengett az a heves szakmai vita-hullám, melyet a diszkontinuus tudományfejlődés-modellek megjelenése robbantott ki még a hatvanas években. A valódi tudománytörténeti múlt felderítését szorgalmazó radikális szemlélet, amit Thomas S. Kuhn, Paul Feyerabend vagy akár Stephen Toulmin és még néhányan képviseltek, a nyolcvanas évek közepén éppen meglehetősen divatjamúltnak hatott mind az aktuálisan folyó realizmus-relativizmus viták sodrában, mind pedig azon többség szemében, akik a látványosan fejlődő szimbolikus logika eszköztárának bevetésével lan-kadatlanul kísérleteztek egy olyan formális rendszer megalkotásával, melyben a tudományfejlődés folytonossága kielégítően modellezhető. Visszatekintve is azt kell mondani, hogy mind a tudományos tudás logikai természetét vizsgálók, mind pedig a tőlük egészen szeparáltan működő, a tudás társadalmi-gyakorlati kontextusát feltárni törekvő episztemológusok számára azok az anomáliák, amiket a „radikális relativistának” titulált fenti szerzők vizsgáltak – mint például az inkompenzurabilitás vagy a terminusok jelentésének radikális változása –, egyszerűen *nem voltak érdekesek*, így (már és még!) lekerültek a konferenciák és

azóta sajnos elkallódott, viszont előkerült az azt követő, közel egyórás vita hanganyaga Újlaki Gabi hagyatékából.

³ A tanulmányok, összefoglalók és elemző ismertetések elsősorban az egykori *Fi-Fi (Filozófiai Figyelő, FTK-ELTE BTK)* 1980–1990-es évek tudományfilozófiával foglalkozó tematikus számaiban olvashatók.

folyóiratbeli viták napirendjéről.⁴ Úgy tűnt, hogy az episztemológiát belülről fenyegető problémákat a tudományfilozófiai és tudománymetodológiai szakma többsége megnyugtatóan kiküszöbölhetőnek vélte. Nemigen foglalkoztak az-
 zal, hogy mi történik például a terminusok extenziójával, a tudományok tényleges fejlődése során (valóban bekövetkezik-e változás a jelentésükben, vagy valóban változatlanok maradnak), a tudományok tényleges fejlődéstörténetének megírását pedig a historiográfus szakemberekre hagyták; amint Fehér Márta ekkoriban rámutatott: „Még e tipikusan történeti és logikai témában is, mint a tudományfejlődés és a vele kapcsolatos inkompenzurabilitás-probléma, ismét az egyoldalú: logikai-tudományelméleti vonatkozású, normatív vizsgálódások kerültek előtérbe.”⁵ A szakmájukat aktívan gyakorló tudósok körében sem volt más a helyzet: őket ekkortájt a tudományos forradalmak valódi természetének elvi kérdései jószerivel még csak meg sem érintették. Mindezekről a körülményektől többé-kevésbé függetlenül, a már javában zajló professzionális tudománytörténeti kutatások első komolyabb, nagy empirikus anyagot produkáló eredményei is napvilágot láttak, ám ezek hatása a tudományfilozófiai beállítódásokra majd csak évekkel később kezdett megmutatkozni. A tudományfejlődés úgymond radikális elméleteinek, mindenekelőtt Kuhn paradigmaelméletének reneszánsza, amit manapság olyan természetesnek veszünk, csak további évekkel később, a nyolcvanas-kilencvenes évek fordulója táján jelentkezett.

A fontos kivételek közé számított az edinburgh-i tudásszociológiai iskola, amely már a hetvenes évek közepén célul tűzte ki annak felderítését, hogy a konkrét társadalmi-történeti hatások milyen módon formálják ténylegesen az alapvető emberi vélekedéseket és meggyőződéseket. A David Bloor, Barry Barnes, John Henry és társaik által kidolgozott és következetesen képviselt „erős program” egyik leglényegesebb újdonsága abban állt, hogy – Wittgenstein gondolatait a tudományos tudás vizsgálatára is kiterjesztve – *átléptek* bizonyos szent határvonalakat. Ugyanis, szemben a tudományfilozófusok és történészek túlnyomó többségével, nem gondolták a mindenkori kontextusuktól lényegileg függetlennek és így a tudásszociológiai vizsgálódás számára hozzáférhetetlennek az olyan területeket, mint a természettudományos tudás, sőt, mint hangsúlyozták, ebből a szempontból a matematikai és a logikai tudás *sem* jelenthet kivételt.⁶ Az erős program megfogalmazói új generációt képviseltek, s fellépésük ugyancsak

⁴ Az általános hangulatra jellemző volt például, hogy az International Union of History and Philosophy of Science (IUHPS) 1984-ben Veszprémben rendezett Joint-konferenciáján, amelyen igen rangos nemzetközi előadói gárda vonult fel – Von Wrighttól Rene Thomig, Robert Cohentől Gideon Freudenthalig és David Bloorig –, az előadásokban és a viták során a „radikálisok” problematikája, vagy akár csak a nevük is, alig-alig fordult elő. Lásd erről Békés 2012. 23–32. Mindez fokozottan áll az IUHPS-LMPS 1987-ben Moszkvában rendezett 8. nagy kongresszusára is. (Vö. Abstracts of LMPS’87.)

⁵ Fehér 1983. 77.

⁶ Mint ismeretes, ez a nagyon fontos tétel már Bloor első, programadó cikkében is megjelent (Bloor 1974).

heves ellenkezést, sőt gyakran mély ellenszenvet váltott ki a logikai pozitivizmus bevált hagyományain nevelkedett, s a „kontemplatív szemlélet fogságába ragadt” filozófusok közösségéből, de olykor még a velük sok szempontból rokon megközelítés képviselőiből is. Barry Barnes kontemplatívnak azt a tudományfelfogást nevezi, amit hagyományosan pozitivista jelzővel szokás illetni, míg aktív vagy dinamikus megközelítésnek nevezi a tudományos tudás természetével kapcsolatban vallott antipozitivistá nézeteket, mint amilyenre Lukács *Történelem és osztálytudat*ából és Mannheim tudásszociológia-programjának körvonalai-ból következtenet lehet. Jóllehet Barnes – Bloorral teljes egyetértésben – éppen Mannheim példáján demonstrálja, hogy a természettudományos, illetve matematikai megismerésre vonatkozóan milyen nehéz eltávolodni a kontemplatív állásponttól.⁷ Lukács pedig, mint ismeretes, úgy gondolta, hogy nem szabad „Hegel hamis példáját követve” a természet megismerésére is kiterjeszteni a dialektikus módszert, minthogy „a természet megismerésében nincsenek jelen a dialektika döntő meghatározottságai: szubjektum és objektum kölcsönhatása, elmélet és gyakorlat egysége, a kategóriák szubsztrátumának történelmi változása, mint a gondolkodásban való megváltozásuk alapja stb.”⁸ A *Történelem és osztálytudat* fő gondolatainak szemléletformáló hatásán túl a magam részéről bizonyos indirekt hatást is feltételezek a tudásszociológiai gondolkodókra, hiszen aminek lehetőségét Lukács itt tagadja, annak pontokba szedett programját mint a tudásszociológia elérendő célját vizionálhatjuk az erős programban, és általában a tudásszociológiai szemlélettel „terhelt” koncepciókban.

A kivételek között mindezzel párhuzamosan meg kell említeni Yehuda Elkana fontos kezdeményezését. Ő, tudománytörténeti tapasztalatait is felhasználva, határozott *antropológiai fordulatot* sürgetett a tudományfilozófiában, és javasolta Clifford Geertz „sűrű-leírás” – lényegében hermeneutikai – módszerének alkalmazását a tudományfilozófia és a tőle elválaszthatatlan tudománytörténet értelmező megközelítésében, jóllehet, mint maga hozzátette, e törekvésében csak kevesek követték.⁹

⁷ Barnes 1977. 3–11. Az erős program megítéléséről a nyolcvanas években jó összefoglalót ad Fehér Márta, illetve Hronszky Imre a *FiFi* 85/3-as számában, miközben levonják a veszp-rémi konferencia legfontosabb tanulságait. Ugyanitt lásd Mary Hesse írását is. Ezenkívül lásd még Békés 1986. 165–172.

⁸ Lukács 1971. 215, 6. jegyzet.

⁹ Elkana 1981, kül. 10–13, 10. jegyzet és 70. A „sűrű [thick] leírás”, mint az ún. értelmező etnográfia módszere a megfigyelhető társadalmi jelenségek, elsősorban „társadalmi beszéd-folyamatok” kontextuális megközelítési módja, amely – lényegében a hermeneutikai kör bejárása. Mint ismeretes, a kifejezést Gilbert Ryle egyik példájából kiindulva Clifford Geertz tette az értelmező antropológiai megközelítés legfontosabb módszerévé. Geertz 2001. 194. vö. Elkana 1996. 372.

1986-ban – egyebek közt nálunk is¹⁰ – megjelent Elkana felhívása egy új típusú nemzetközi folyóirat, a *Science in Context* (a továbbiakban *SIC*) alapítására. A tervezet világosan kifejtette, hogy a lap milyen típusú kutatásoknak kíván fórumot nyújtani. Ahogy a történetkutatás egyre konkrétan vizsgálja az eszmék felbukkanásának, növekedésének és elterjedésének módját és körülményeit, legyen az fizikai, társadalmi vagy biológiai jellegű, világossá válik, hogy a problémák finomstruktúrájának mind közelebbi elemzésekor többé nincs értelme szétválasztani a történeti, filozófiai, illetve szociológiai megfontolásokat. A multikauzális történeti körülmények között ezek mind bensőségesen átszövik egymást.

Nagyon ritkán fordul elő, hogy olyan a probléma, hogy erős túlegyszerűsítés nélkül szét lehet választani a szájakat. Sőt, a kellemesen hasznos dichotómia, a szétválasztás a felfedezés és igazolás kontextusára sem hasznosabbé. Abból a célból, hogy legalább megértsük azokat a szükséges feltételeket, amelyek nélkül nem lehetett volna megtenni egy felfedezést, az elemzésnek építenie kell az ismerettest alapos megértésére, az ismeret tudományképére, azaz a problémakontextust alkotó ismeret forrásairól és céljairól való eszmékre, de a diszciplína filozófiai, logikai struktúrájára is, hogy pontosan kimutassa a döntő elemet a felfedezésben. Másrészt nélkülözhetetlen a probléma történeti megértése az igazolás kontextusában is.¹¹

Kuhnnal egybehangzóan Elkana sem tartotta teljesnek a tudományfilozófiában bevett „felfedezés-igazolás” szeparációt, és kereste a racionális érvelés mélyebb, a kultúrába ágyazott, sokszor csak alapos elemzéssel felderíthető vezérlő elveit. Ő hívta fel a figyelmet a társadalmilag meghatározott tudományképek közelebbi vizsgálatának fontosságára is. És leszögezett még egy fontos elvet, amellyel mintegy meghatározta a leendő tanulmányok műfaját is:

A történeti kérdésnek nem olyan fajtájúnak kellene lennie, mint a „hogyan ment egy esemény végbe, ha figyelembe vesszük, hogy meg kellett történnie”, illusztrálva a történet egy teljesen determinisztikus vagy drámai nézetét, hanem inkább „miért ment végbe úgy, ahogy végbement, ha valami más is történhetett volna” típusúnak, ami a történet epikus felfogása.¹²

Több éves előkészítő munkálat után végül, 1987-ben napvilágot látott az új folyóirat, a *Science in Context*. Beköszöntőjükben a szerkesztők (Yehuda Elkana, Gideon

¹⁰ *Filozófiai Figyelő* 8/2. 138. Elkana mint leendő szerkesztő részletesen kifejtette, miben fog különbözni ez a lap a porondon lévő egyéb, többé-kevésbé hasonló tematikájú periodikáktól.

¹¹ Elkana 1986. 138.

¹² Elkana 1986. 140. Minderről Elkana már az 1981-es, az antropológiai fordulatot sürgető cikkében is beszélt.

Freudenthal és Robert Cohen) hangsúlyozták: az évente kétszer jelentkező lap célja, hogy fórumot és akár vitafórumot is biztosítson az olyan történeti-szociológiai megközelítésű tanulmányok számára, amelyek a tudomány mint többé-kevésbé jól körülhatárolható társadalmi képződmény filozófiai problémáira koncentrálnak, s a tudományos tudás természetének vizsgálatakor az összehasonlító episztemológiai nézőpontot juttatják érvényre, oly módon, hogy a történeti, filozófiai illetve szociológiai szempontokat nem szálazzák szét: „Amint ugyanis egy-egy konkrét témakört beható vizsgálatnak vetünk alá, elég hamar világossá válik, hogy a történeti, a filozófiai és a szociológiai megfontolások mesterséges szegregálása akadályt jelent a tudományos tudás természetének átfogó, széles körű, alapos megértésében.”¹³

Ilyen előzmények után különösen lelkesítő volt látni, hogy a *SIC* nyitó számában az első tanulmány Márkus György *Miért nincs a természettudománynak hermeneutikája?* című terjedelmes munkája volt.

Sokat jelentett nekünk az a felismerés is, hogy Márkusra abszolút jellemző maradt az a fajta régről ismert konstruktív hozzáállás, amellyel nem pusztán bírálta a vele vitában állók nézetét, hanem nyomban átértelmezte a problémát magát is, és egy átfogóbb kontextusba helyezve, egészen új perspektívát nyitott mindazok számára, akik a történeti anyag korábbi rendező sémáit újra kívánják gondolni. Mondhatni, ebben a szemléletben otthon éreztük magunkat, két – egymással talán összefüggő – szempontból is. Egyrészt ismerős volt az a fajta komplex megközelítés, amelyet már a *SIC* szerkesztői is profiljuk legfontosabb jellemzőjeként emeltek ki. És még valami: ez az attitűd nagyon fontos rokon vonásokat mutatott a Bloor féle erős program törekvéseivel. Ez a hasonlóság már akkor sem tűnt teljesen esetlegesnek. A közös gyökerek, ha nem is minden szempontból, de az ismeretelméleti alapjaikat tekintve mindenképpen, a közép-európai, jellegzetesen „szociologizáló” hagyományhoz kötődnek.¹⁴ Másfelől ismerős volt az a fajta, Márkusnál is jelentkező „konstruktív pesszimizmus”, ami az egykor a „Globus Hungaricus-ról” elszármazott gondolkodók nagyon sajátos kreativitását jellemezte a huszadik század első felében, de aminek nyilvánvalóan Márkus is teljes jogú örököse volt.¹⁵

*

¹³ Freudenthal 1987.

¹⁴ Lásd erről pl. Kelemen 1985, 38; Békés 1986. 165; Karádi 2004; Barnes 1977. I. fejezet.

¹⁵ Annak idején Neumann János szemléletét jellemezte a szerkesztője „a kreativitást nem gátló” sajátos „konstruktív pesszimizmusként”, amikor megjelentette az amerikai *Fortune* folyóiratban a *Túlélhetjük-e a technikát?* című írást. A *konstruktív pesszimizmus forrásvidéke* című tanulmányomban igyekeztem kimutatni, hogy – Kondor Zsuzsanna találó kifejezésével élve – a kreativitásnak ez a sajátos mintázata nemcsak az ún. „marslakókat” jellemzi, hanem úgy tűnik, az innen származó művészek, természet- és társadalomtudósok közös kulturális öröksége, mely jelenség feltárása még alapos tudásszociológiai vizsgálatokra vár. (Kondor 2004. 204; Békés 2004. 130–177.)

A következőkben néhány példán keresztül szemléltetném, hogy Márkus tudományfilozófiai elgondolásának egyes kulcsfogalmait milyen módon lehet alkalmazni a tudománytörténeti rekonstrukciós munkában úgy, hogy segítségük révén a történelem során végbement nagyobb átrendeződések is megragadhatóvá és értelmezhetővé váljanak. A legfontosabb kulcsfogalom ezen a téren maga a „tudományképünk változásai”, ahol hangsúly a kép *változó* mivoltán van. Szó volt már róla, hogy a tudományfilozófia antropológiai fordulatát Elkana már a hetvenes években sürgette, és ebben a kontextusban ő vezette be a „tudományképek” terminust is. Hozzá kell tenni, hogy Joseph Agassi is használja a fogalmat, és ő pedig Arthur Koestlerre hivatkozik, aki a grandiózus tudománytörténeti vállalkozásának, az *Alvajáróknak Az ember változó univerzum-képének története* alcímet adta.¹⁶

Hangsúlyozni kell, hogy a „tudománykép” fogalom mást jelent, mint az általánosan használt „világkép” vagy „világszemlélet”. Ugyanis még a legmérsékeltebb formájában is érvényre jut benne az az antipozitivist, antiobjektivist gondolat, hogy a tudományos tudás – jelentsen bármely korban bármit is – a saját történeti idejének meghatározott szemléletéhez kötődik, tartalmát „valójában jelentős mértékben az határozza meg, hogy az adott kulturális kontextusban mi számít tudománynak, és mi a tudomány legfőbb vetélytársa az igazság megismerésében”.¹⁷ Ez azt jelenti, hogy minden kornak saját, kulturálisan beágyazott tudásezsménye van, és benne a tudomány intézményes státusza összefügg a kultúra egészének állapotával. A tudományos tudás társadalmi státusza a legtöbb kultúrában meglehetősen magas (bár korántsem mindenkor a legmagasabb), és mint a tanulás sajátos szférája, jól megkülönböztethető a mindennapi megismerő tevékenységektől, „mégpedig azon jogosnak ítélt igényük alapján, hogy kitüntetett szerepük van az igazság megismerésében”.¹⁸ Ezzel a megközelítéssel minden, a tudományos tudást történeti változásaiban szemlélő tudományfilozófus és tudásszociológus egyetért. A relativizmus rémétől rettegő objektivisták persze eleve nem fogadják el a tudománykép ilyenfajta historizálását, ahol „a tudományképek történeti változásai tehát mind a tudományos ismeretekkel és az ismeretek jellegével, mind alkalmazásuk és fejlődésük bonyolult társadalmi beágyazottságával összefüggenek”.¹⁹

Márkus azonban még tovább is lép, megteremtve az antropológiai-hermeneutikai fordulat egy erős változatának elvi lehetőségét. Érvélese szerint a fenti kritérium csak szükséges feltétele a tudományos tudás elkülönítésének a kul-

¹⁶ *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe*. London, Hutchinson, 1959. Érdekes, hogy a magyar kiadásról (Európa, 1996) lemaradt az alcím. Ezzel szemben Agassi *Scientists as Sleepwalkers* című tanulmányában Koestler alcímére mint *A History of Man's Changing Image of the Universe* -re utal az Elkana által szerkesztett kötetben (Elkana 1974).

¹⁷ Márkus 2017. 168.

¹⁸ Márkus 2017. 167.

¹⁹ Márkus 2017. 168.

túra egyéb formáitól, mint a művészet vagy a vallás. A tudásszociológia klaszszikusainak hagyományait követve, Elkanához hasonlóan ő is a társadalmi be rendezkedést megjelenítő, illetve belőle kiolvasható tudománykép-változások konceptuális megragadásához keresett megfelelő módszert, azonban kettőjük nézete – amint erre Márkus maga mutatott rá – egy (megítélésem szerint nagyon lényeges) tekintetben eltér egymástól. Míg Elkana különbséget tesz a „tudománykép” és a „tudomány-ideológia” között, és nála csak az utóbbi foglalja magában a tudományos gondolkodás és magatartás – akár hallgatólagos – normáit, addig Márkus értelmezésében, mint hangsúlyozza, „maga a tudománykép rendelkezik bizonyos preskriptív-normatív erővel”.²⁰ Ez a megközelítés pedig – teszi hozzá – a tudományképek két lényeges, egymástól elválaszthatatlan funkcióját teszi láthatóvá:

Egyfelől helyet teremtenek az ismeretszerzés bizonyos, speciális gyakorlatainak azon tevékenységek hierarchiájában – vagy más módon szervezett sokaságában –, melyeket egy kultúra „magasabb rendűeknek” tekint: azaz *elhatárolnak és igazolnak* egyes kognitív tevékenységeket. Tartalmukat valójában jelentős mértékben az határozza meg, hogy az adott kulturális kontextusban mi számít tudománynak és mi a tudomány legfőbb vetélytársa az igazság megismerésében játszott kitüntetett szerep megszerzéséért. Ily módon a tudományképek egyfajta ismeretelméleti autoritást is kölcsönöznek olyan társadalmi vagy szakmai csoportoknak, amelyek tagjai e tevékenységet általában végzik, másokat pedig kizárnak ebből az autoritásból. Másfelől a tudományképek *orientálják* a folyó tudományos gyakorlatot: meghatározzák azokat a kereteket, amelyen belül e gyakorlat hagyománya szelektíve megszerveződik és ugyanakkor hatással vannak az előnyben részesítendő módszerek kiválasztására, a gondolkodás stílusára, a kérdéskörök fontossági sorrendjének kialakítására, azaz a kortárs kutatás irányára.²¹

Mindebből az is következik, hogy ha egy korszak kultúrájáról valódi történeti áttekintést kívánunk nyerni, akkor nemcsak az egymást váltó, diakron, hanem az egymással rivalizáló, szinkron kognitív autoritásokról is számot kell adnunk. Így rajzolódhat ki az a konkrét történeti folyamat, amelyben a mai értelemben vett modern tudomány csak hosszú évszázados (vagy inkább évezredes) küzdelemben vívta ki jelenlegi, a *legfőbb kognitív autoritást* betöltő szerepét.

Itt és most nem céloM Márkus György tudományfilozófiai koncepciójának egészét rekonstruálni, vagy akár végigkövetni is, bár a szűkebben vett tudományfilozófia és a filozófiatörténet kölcsönös viszonyának szempontjából na-

²⁰ Márkus 2017. 167.

²¹ Márkus 2017. 168–171.

gyon is aktuális gondolatokat találunk, melyek helyet kell, hogy kapjanak a mindenkori filozófia szakosok képzésében.²²

Az elmúlt évtizedekben tudományképünk sok tekintetben alaposan megváltozott, s ez elsősorban annak köszönhető, hogy tudományfilozófusok „radikálisai” (Kuhn, Feyerabend, Polányi, Hanson, Toulmin, Ziman stb.) és a tudásszociológia erős programjának meghirdetői (Bloor, Barnes stb.) a tudományos gondolkodásnak és gyakorlatnak éppen azt a történetileg változó szféráját tették vizsgálódásuk tárgyává, ahol a lényeges döntéseket megalapozó – többnyire hallgatólagos, de nem az önkényesség, hanem Polányi értelmében vett személyes – értékválasztások működnének. Polányi, mint ismeretes, illuzórikusnak tartotta szigorú személytelenség igényét, és kidolgozta a tudós önnön alapmeggyőződéseire reflektáló, s annak következményeit elkötelezetten vállaló személyesség fogalmát:

Ezek alapján úgy vélem, megkülönböztethetjük a bennünk lévő személyest, ami aktívan részt vesz elköteleződésünkben, és szubjektív állapotainkat, amelyekben pusztán elviseljük érzéseinket. Ez a megkülönböztetés megteremti a *személyesnek* azt a fogalmát, amelyik se nem szubjektív, se nem objektív. A személyes, amennyiben olyan követelményeknek rendelődik alá, amelyeket önmagától függetlennek ismer el, nem szubjektív, de amennyiben egyéni szenvedélyektől irányított cselekvés, nem is objektív. Túl van a szubjektív és az objektív szembeállításán.²³

A tudományfilozófia és a tudománytörténet-írás integrálódási folyamata, egyfelől az 1960–1970-es években, a tudomány fejlődés diszkontinuus modelljeinek megjelenésével, különösen pedig az inkommenzurabilitás- és egyáltalán, a paradigmaváltások elméletének megfogalmazásával és a nyomában fellángoló teoretikus vitákkal kezdődött, másfelől pedig mindezzel párhuzamosan, de sokáig tőlük függetlenül, sorra készültek a komolyabb, új típusú, tudománytörténeti munkák, amelyek már nem az egyes szakmák szájhagyománya által őrzött anekdotákon és eredetmítoszokon alapultak, hanem a korabeli szöveges dokumentumok alapos elemzéséből nyert, nagy empirikus anyagot földolgozó tudománytörténeti rekonstrukciók.²⁴ S ahogyan Kuhn megjósolta, az új típusú tudománytörténeti vizsgálódások eredményei az elmúlt fél évszázadban alap-

²² Tanulmányos vita zajlott annak idején Márkus 1992-ben megjelent kötete kapcsán a *Budapesti Könyvszemle* hasábjain Laurent Stern és Fehér Márta között. Ennyi idő távlatából újraolvasva is úgy látom, hogy az analitikus filozófia elszánt híve, Stern és a tudásszociológiai szemléletű Fehér Márta közötti pengeváltás Márkus teljesítménye körül a radikálisan eltérő szemléletű felek két malomban őrléseként és a vita reménytelenségével jellemezhető. Stern 1993. 10–14; Fehér 1993. 269–272; Stern 1993. 272–275.

²³ Polányi 1994. II. 94.

²⁴ A teljesség igénye nélkül, példák az új típusú tudománytörténeti munkákra: a cambridge-i tudománytörténeti iskola olyan reprezentánsai, mint Cunningham-Jardin (1990) vagy a stanfordi Lenoir (1981), vagy az izraeli G. Freudenthal (1986).

san átformálták a tudomány természetéről alkotott fölfogásunkat, nemcsak a tudományfilozófusokét, hanem a szaktudósokét is. Manapság már egyetlen, mágára valamit adó kutató sem fogadhatja tudományágának hagyományos történeti narratíváit azzal a gyanútlan naivitással, amellyel ezt tudós elődei még minden további reflexió nélkül megtehették. Közismert, hogy a 19. század második felében az új típusú tudományok ideológusai igyekeztek megszabadulni a korábbi, a klasszikus német filozófiai rendszerekben kidolgozott tudománytan(ok) örökségétől, és ezzel párhuzamosan a filozófusok is lemondani látszottak arról, hogy a modern tudományok, különösen pedig az egzakt illetve a természettudományok episztemológiai és metodológiai előfeltevéseit filozófiai reflexió tárgyává tegyék. Mindez érthető volt, hiszen a látványos fejlődést produkáló, sikert sikerre halmozó természettudományoknak éppenséggel semmi közük a klasszikus német filozófia természetfilozófiai elgondolásaihoz. Ami tudományos problémát találhattak a filozófusok műveiben, azt vagy megoldották a század második felében, vagy érdektelennek nyilvánították. Nagyon jól mutatják ezt a tipikusan modern szemléletet Engelsnek az új tudományos eredményeket méltató olyan írásai, mint a *Ludwig Feuerbach, az Anti-Dühring* vagy *A természet dialektikája*. Ami azért elgondolkodtató, mert hiszen Marx a század közepén még több fontos, szemléletformáló megjegyzést tett a tudományos tudás társadalmi beágyazottságáról, ami aztán Lukács *Történelem és osztálytudat* című munkáján keresztül maradandó hatást gyakorolt a tudományfilozófia tudásszociológiai irányzatának nemcsak a Márkus által képviselt, de valamennyi ágára.²⁵

Ám még azoknak az irányzatoknak is, amelyek belátják a tudományfilozófiai és tudásszociológiai vizsgálódások szeparációjának mesterkélt voltát, egy integrált vizsgálódás során jó néhány alapvető beidegződéstől meg kell válniuk, ha a tudományok fejlődését a társadalomtörténet, a kultúra részeként kívánják értelmezni. A tudományos múltat érintő ismereteink még manapság is csak ritkán terjednek túl bevett nézeteink közvetlen előzményeinek felderítésén. Pedig az új típusú – a korabeli forrásokon és a viták dokumentumainak szakszerű rekonstrukcióján alapuló kutatások minden tudományágban szembesítenek a tankönyvekben megörökített szájhagyománynak ellentmondó korábbi tényekkel. Az újfajta, történeti szemlélet számára észrevehetővé vált a tudományfejlődésnek nem is egy olyan fontos vonatkozása, amelyre a hagyományos historiográfusok legfeljebb csak mint mellékes körülményre tekintettek.

Az itt következő példákon keresztül azt szeretném demonstrálni, hogy Márkus fent jellemzett „tudományképe”, és mindenekelőtt a „legfőbb kognitív autoritás” fogalma hogyan segíthet a tudománytörténészeknek a 18. századi új típusú

²⁵ Nemigen akad a tudományos tudás társadalomtörténetével foglalkozó olyan szerző, aki irrelevánsnak tartaná Lukács osztálytudat-problematikáját. Márkus esetén ez magától értetődik (lásd pl. 2017. 197), de Mannheim mellett Lukácsra mint előzményre való kritikai utalás megtalálható többek között az erős program képviselői munkáiban, mindenekelőtt Barnesnál (1977. I. fejezet) is.

(természet)tudományok kialakulási időszakában jelentkező viták értelmezésében.²⁶ Olyan időszakról van szó, amelynek tényleges tudományos teljesítményét gyakran csak egymásnak ellentmondó elbeszélések szintjén tartjuk számon, s sokszor előfordult, hogy a tudománytörténet krónikásai is reflektálatlanul átvették a tudományok 19. században kialakított önképét, mindenekelőtt az egyenes vonalú, kumulatív fejlődéssel kapcsolatos, „naiv, dilettáns”, „zavaró” elemektől megtisztított narratíváit. Pedig a 18. század közepe, második fele óriási horderejű átrendeződések időszaka, olyan váltás, amely nélkül a mintegy száz évvel később megszületett tudományok problémáit még csak meg sem lehetett volna fogalmazni. Márkus tudományfogalmának kategoriális elemzése során mutatja meg, hogy a terminus milyen komoly jelentésváltozáson ment át a kezdetekről napjainkig. Ez – mint rögtön hozzátesszi – mind a vizsgált filozófiai művekben, mind pedig az alkotó tudósok számára *marginális* szempont, hiszen általában a „tudomány” fogalom jelentése magától értetődően ismertnek vehető. Módszertani szempontból Márkus azt látja a leginkább célravezetőnek, ha a modern nyugati tudomány fogalmának megszületésekor, a 17–18. században jelen lévő rejtett, közös előfeltevéseket olyan filozófusok, Francis Bacon és René Descartes munkáin keresztül mutatja meg, akik maguk tudósok is voltak, és akiknek a nevét filozófia- és a tudománytörténészek korszakos (egymással szembenálló) típusok megjelölésére szokták alkalmazni.

Talán visszásnak tetszik, de éppen ezért választottam ezt a témát. Azt remélem, hogy így sikerül megvilágítani, hogyan változnak a tudományra vonatkozó, többnyire megfogalmazatlan előfeltevések, azok a korszakos előítéletek, amelyeket öntudatlanul még a filozófiai ellenfelek is osztanak.²⁷

A továbbiakban nem a tanulmány logikai-filozófiai vizsgálódási vonalát követem, hanem egy másik, Márkus által éppúgy hangsúlyozott és a tudományfilozófiai tárgyalásban éppúgy marginálisnak számító tényező hatására hozok két esetet. A példák szereplői is egyszerre filozófusok és alkotó tudósok, de a hangsúly itt a tudományos posztulátumok megfogalmazása és messzemenő következményeik tudatos vállalásán van.

A legfőbb kognitív autoritás szerkezetének változása nem pusztán azt jelenti, hogy egy-egy diszciplína taxonómiájában új fogalmak jelentek meg, hanem maga a régi taxonómia szerkezete is megváltozott, átrendeződött, minthogy a folyamat a Márkus-féle értelemben vett radikális tudománykép-változással is járt. Itt kell megjegyeznünk, hogy a tudománykép nem cserélhető fel a tudományos paradigma fogalmával. A tudománykép a tudományos törekvések egészé-

²⁶ Az itt következő példák részletesebben megtalálhatók a következő tanulmányaimban: Békés 2013; Békés 2014; Békés 2018.

²⁷ Márkus 2017.170.

nek státusát jelöli ki (normatív és preskriptív módon) a társadalom tudásrendszerében. Riválisai – Márkust követve – a kultúra egyéb kognitív autoritással bíró formái: a vallás és a művészet. A tudományos paradigmák a tudományon *belül* rivalizálnak. A paradigma azt a beavatás-beletanulás útján megszerezhető mintázatot jelenti, amely elsajátítás nyomán a beavatott számára eldönthetővé válik például, hogy melyek a terület releváns problémái, és mik az adekvát módszerek, eljárások, igazolások, és melyek nem azok. Márkus elemzései az újkori tudománykép kialakulásának 17. századi kezdeteiből indultak ki. A következő példák a folyamat 18. századi végpontját, a konkrét tudományos iskolák közötti vitákat mutatják meg.

Ilyen polémia volt a 18. század utolsó harmadában fellángolt úgynevezett neptunizmus–vulkanizmus (illetve ezt követte később a neptunizmus–plutonizmus) vita, amely mára a szélesebb közönség számára csaknem teljesen feledésbe merült, jóllehet a maga idején egyike volt a legnagyobb jelentőségű és egyben legszenvedélyesebb tudományos összecsapásoknak.²⁸ Tudnunk kell, hogy neptunisták és vulkanisták osztoztak legalább két hallgatólagos előfeltevésben. Egyfelől abban, hogy *egyetlen ható ágenst és egyetlen egységes* eredetmagyarázatot kell találni a földfelszín s benne az egyes ásványok és kőzetek keletkezésére és történetére. Így az egyes tényekre vonatkozó neptunista, illetve vulkanista magyarázatok szükségképpen kizárták egymást, miközben egyre gyakrabban szembesültek a saját rendszerükön belül felmerülő anomáliákkal. Ad hoc magyarázatokkal voltak kénytelen élni a neptunisták például, amikor számot kellett adni a földfelszín alatti magas hó eredetéről és természetéről, és viszont: a vulkanisták ugyancsak üggyel-bajjal tudták konzisztens és koherens elméletben magyarázni a felszíni vizek eredetét, vagy például a síkvidéki ún. vándorköveket. Továbbá, a neptunista elméleti keretek között anomáliaként jelentkezett a bazalt eredetének problémája, és megfordítva: az úgynevezett sziklavíz-jelenségnek aligha lehetett kielégítő magyarázatát adni kizárólag vulkanista alapokon. Az ilyen anomáliák előbb-utóbb szükségképpen szétfeszítették a neptunizmus–vulkanizmus radikális szembenállásának kereteit. Évtizedek múltán jogosan összegezhette Hegel: „Mind a két elvet lényegesnek kell elismerni; de külön-külön egyoldalúak és formálisak. A Föld kristályán a tűz még éppoly hatékony, mint a víz: a tűzhányó hegyekben, for-

²⁸ A neptunizmus a geológiában az a nézet, mely szerint a Föld szilárd kérgének minden anyaga és úgy az egész Föld kérge is a vízből rakódott le, illetőleg a víz közreműködésével keletkezett. Ehhez kapcsolódó nézet a diluvianizmus is, mely tan szerint a földrétegeket az özönvíz (esetleg nemcsak egy, hanem nagyobb időközökben zajlott több áradat) rakta le és a bennük található kővült növények s állatok az akkor elpusztult növényeknek s állatoknak maradványai. A neptunistákkal szemben fellépő vulkanisták azok a geológusok, akik a kőzeteket és általában a geológiai jelenségeket a föld belsejében izzó láva működésével magyarázták. Lásd részletesebben: Békés 2013. 41.

rásokban, a meteorológiai folyamatban általában...”²⁹ Ennek a geognóziái vitának a rendkívüli jelentőségét az európai eszme- és tudománytörténetben mai szemmel nézve elsősorban az adja, hogy egyike volt a korai modernitás első, a Kinyilatkoztatás doktrínáit figyelmen kívül hagyó, *tudományos* polémiáinak. Az igazán jelentős nóvum ugyanis, amit sem a víz-, sem a tűz-pártiak nem vitattak: az a *program* maga, hogy fel kell tárni a földfelszín *történetileg* kialakult, valódi természetét, valamint annak hallgatólagos tételezése, hogy *lehetséges egyáltalán* a Föld eredetét érintő ilyen *tudományos* igényű magyarázat. A hangsúly a magyarázat *tudományos* természetén van, amely *független* a bibliai teremtéstörténettől és a vízözön-doktrínától, azaz nem számol a Gondviselés közvetlen beavatkozásának előfeltételezésével. Mindkét tábor (legalábbis szándéka szerint) állításait empirikusan megfigyelhető tényekre alapozta, a vitában racionális érveket használt, és ugyanezt követelte meg a vitapartnerétől is. Ami nem jelenti azt, hogy a vitázókat maguk a tények mint perdöntő bizonyítékok kényszeríthették volna álláspontjuk feladására. Ma már korántsem vehető késpénznek például az az anekdotikus verzió, hogy a fiatal Alexander Humboldt, aki kezdetben elkötelezett neptunista volt, a terepen kutatva, „a tények kényszerítő hatására” vált volna meggyőződéses vulkanistává, és fordult szembe egykori nagyra becsült mesterével, Wernerrel. Humboldt ugyanis, felhasználva göttingeni klasszika-filológiai tanulmányait, Sztrabónnál és Pliniusnál talált *érvek* alapján voksolt Werner elméletére a neptunizmus kontra James Hutton-féle vulkanizmus polémiában. Épp ezért feltételezhető, hogy fiatal kutatóként nem annak következtében vált Werner hívévé, hogy a terepen végzett kutatásai során, úgymond, sziklavizet fedezett fel a bazaltok üregeiben, s ez meggyőzte volna a neptunizmus igazáról, hanem fordítva történhetett: a kor tekintélyes természettudósának, Wernernek felfogásával rokonszenvező ifjú már eleve „vízpárti” szemmel vizsgálta az üledékes eredetűnek felfogott kőzeteket, s minden új fölfedezését igyekezett e keretek közé illeszteni. Amikor pedig jóval később Dél-Amerikában nagy magasságokban tengerikagyló-kövéteket talált, akkor, minthogy már meggyőződéses vulkanista volt, meg sem próbálta neptunista (wernerianus) alapokon magyarázni e jelenséget. Ellenkezőleg: azokat éppenséggel az általa tanulmányozott vulkáni mechanikus kivető erők egyik tanúbizonyságaként értelmezte:

Szemcsés hegytömegeknek és üledékes rétegeknek ilyen föltolása (amilyen legújában is igen nagy területen történt egy chilei földrengésnél) láttatja meg velünk annak

²⁹ Hegel 1979. 339. § Függelék. 345. Hegel jól látta, hogy a megoldást a két elv szintézise nyújthatja, amely alapján a kőzetek két különböző eredetének feltételezése nem kizárja, hanem kiegészíti egymást. (Ez már a modern, úgynevezett plutonista felfogás, amelyet manapság már gyakran kevernek a korai neptunizmussal, pedig, ahogy a geológia történetírója, R. Gheyselinck rámutatott: „a kettő között ott van egy egész eszmevilág elmúlása!”.)

a lehetőségét, hogy a tengeri kagylóknak azok a kövületei, amelyeket én Bonplanddal együtt 14 000 láb magasságban, az Andes-láncolat hátán gyűjtöttem, nem valami vízözön révén, hanem vulkanikus emelőerők útján jutottak ebbe a magasságba.³⁰

Tény, hogy Humboldt Mexikóban, a vulkánok alapos tanulmányozása után dolgozta ki végleges elméletét, ám e vulkáni jelenségeket korántsem „semleges szemmel”, hanem egy már kozmikussá szélesített új elmélet szemszögéből észlelte és értelmezte.

Alexander Humboldt egyéb munkássága esetén is látható a Szentírás doktrínáitól való tudatos függetlenedés. Amint erre Sz. Kristóf Ildikó rámutat egy tanulságos példában: az emberek, illetve a „civilizációs központok” eredetéről folytatott vitában Alexander Humboldt, aki ugyan az úgynevezett monogenezis álláspontját vallotta, vagyis álláspontja szerint egyetlen ősi fajból alakult ki a többi rassz, mégpedig az őket ért eltérő környezeti hatások következtében, ugyanakkor számos természettudományos érdeklődésű elődjével és kortársával szemben *már nem a Genézisben* foglaltakra hivatkozott. Elgondolásának megalapozásában már nem Noé fiainak, Sémnek, Hámnak és Jáfetnek kultúraterjesztő hatása játszott szerepet, hanem az újabb német, angol és amerikai embertani megközelítések: Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840), majd James Cowles Prichard (1786–1848) és Samuel George Morton (1799–1851)³¹

A következő példám a *nyelvek* osztályozásának, hasonlításának, illetve *tényleges történeti-származási rokonsági viszonyainak feltárását megelőző* előfeltételekről szól. A kérdés tudományos igényű tisztázása viszonylag későn, a 18. század közepe táján vette kezdetét. Másfelől tekintve, persze hosszú, metafizikai fordulatokban bővelkedő folyamat vezetett addig, hogy az *egyes nyelvek* eredetére, illetve leszármazására és egymáshoz való viszonyára nézve a *mai* értelemben vett tudományos kérdéseinket *egyáltalán* föltehessük. Tudománytörténeti szempontból az már tisztázódott, hogy a nyelvek rokonsági rendszerének tudományos igényű feltérképezését éppúgy, mint a geológia fent bemutatott esetében, egy régóta érlelődött radikális szemléleti változás előzte meg és tette lehetővé. Olyan fordulat, amely hatással volt a kor tudásrendszerének egészére, mert alapvetően változást hozott a vallási kereteken *belüli és e keretekre tekintet nélkül* adható tudományos magyarázatok egymáshoz való viszonyában. Márkus megfogalmazását alkalmazva: az európai tudományosság történetében ebben a hosszú folyamatban kérdőjeleződött meg a keresztény egyházaknak a legfőbb kognitív autoritást betöltő intézménykénti kitüntetett szerepe, azaz kinyilatkoztatott doktrínáinak eladdig föltétlen primátusa az egyre határozottabb tempóban intézményesülő (természet)tudományos testületek tekintélyével szemben. Ez az átrendeződés tette lehetővé a tervszerű, rendszeres és módszeres természet- és társadalom-

³⁰ Humboldt 1924. 46.

³¹ Sz. Kristóf 2017. 998.

kutatás egészen új formáinak megjelenését és kibontakozását. Ekkortól többé nem lehetett *konkrét* tudományos kérdésekben perdöntő érvként hivatkozni a kinyilatkoztatás jegyében megfogalmazott olyan doktrínákra (mint például az első emberpár teremtése, a Vízözönnek vagy Bábelnek a Bibliában elbeszélte története) a racionális érvekkel operáló – tudományos – tételekkel szemben. Ez egyebek között annyit jelentett, hogy a 18. század második felében a tudósoknak tudományos vitáik során, mint láttuk, már racionális, oksági magyarázataikat kellett vitában megvédeniük tudományos ellenfeleikkel szemben, s a vitának nem adott keretet – kimondatlanul sem – a Kinyilatkoztatás valamely tantétele. Ez a bizonyos értelemben átmeneti állapot persze rányomta a bélyegét az érvelések színvonalára, hiszen az újszerű elvek alátámasztására szolgáló empirikus anyag összegyűjtése majd csak ezután indulhatott meg.

Mindaddig, amíg a tudomány versenyben állt a vallással a világ leírását és magyarázatát illetően, a tudományos elméletek valószínű és fallibilis jellegének elismerése csak arra lett volna jó, hogy – szembeállítván az ész gyarlóságát a kinyilatkoztatás bizonyosságával – az intézményesített hit fennhatósága alá rendelje a tudományt. Az ilyen nézet közvetlen pragmatikus hasznosságukra hivatkozva igazolhatja ugyan egyes elméletek jogosultságát (és ekkoriban igencsak kevés elégítette volna ki e kritériumot), de nem biztosíthat olyan független terepet a tudomány számára, amely fölött végső autoritással rendelkezne.³²

Úgy tűnik, hogy ebben a szellemi erjedésben különösen fontos szerepet töltött be J. G. Herdernek az 1772-ben napvilágot látott *Értekezés a nyelv eredetéről* című munkája. Herder ebben, korai korszakának legfontosabb írásában mondta ki nevezetes tételét: „A nyelv az ember műve”. Ekként egészen új megvilágításba helyezte a korszak nyelvvel kapcsolatos egyik kulcskérdését, a nyelv genezisének problémáját.

Herder fellépéséig a fő metafizikai dilemma, a nyelv isteni eredetének igazolása (Süßmilch) vagy természeti – állati – eredetének bizonyítása (Rousseau, Condillac) volt. A nyelvet tehát vagy transzcendensnek, isteni eredetűnek tekintették, vagy pedig olyan organizmusnak, amely csupán természeti okoknak köszönheti a formáját, s amelynek eredete a természeti ember primitív, állati ösztöneire vezethető vissza. Az utóbbi Rousseau megfogalmazása, de Herder e tekintetben Condillac felfogásával is vitázott, mikor kimutatta, hogy az isteni eredet elvét védelmezők, és a természeti eredet elkötelezettjei is osztoznak abban a közös előfeltevésben, hogy a nyelvet (beszédet) és a gondolkodást szét lehet választani úgy, hogy létezhet ész (reflexió, gondolkodás) nyelv nélkül, nyelv pedig ész (reflexió, gondolkodás) nélkül. Herder az *Értekezés*ben egy egészen új típusú megoldásra jutott. Egyszerre vetett el, mint hibás következtetést, min-

³² Márkus 2017. 193.

den eddigi megközelítést, tehát mind a nyelv isteni eredetéről szóló hipotézist, mind a nyelvnek a természeti, állati ösztönökből való levezetését, mind pedig az eredeti megegyezésen alapuló teóriát. Mint írja:

Láthatjuk, ha egyszer elhibáztuk a nyelv genezisének lényeges pontját, mindkét oldalról tág tere nyílik a tévedésnek – akkor a nyelv egyszer oly ember feletti dolog, hogy Istennek kellett kitalálnia, máskor annyira nem emberi, hogy minden állat kitalálhatná, ha nem sajnálná a fáradságot. Az igazság célja csupán *egy* pont, s ha erre ráhelyezkedünk, minden irányban nyilvánvalóvá lesz, miért nem tud egyetlen állat sem nyelvet feltalálni, miért sürgősségtelen, hogy Isten találja fel a nyelvet, s hogy az ember emberi mivolta következtében fel tudja találni és fel is kell hogy találja a nyelvet.³³

Ismeretes, hogy a fiatal Herder imént idézett, az emberi nyelv eredetének és mibenlétének kérdésére fókuszáló vizsgálódásai jelentették az első, meghatározó lépéseket a német nyelvfilozófia mint önálló filozófiai diszciplína kidolgozásának útján.³⁴ De ennél is többről van szó. A Herder által meghonosított szemléletmód jelentősen hozzájárult ahhoz is, hogy megváltozzék a kor fenti értelemben vett *tudományképe*, azaz: a igazság birtoklására irányuló tudás mibenlétéről és rendeltetéséről való gondolkodás maga is átalakuljon, radikálisan megújuljon. A fordulat azt jelentette, hogy a tudósok tudományos kérdésekben végleg felhagytak egy korábban bevettnek számító érveléstípussal, az ún. anagógias³⁵ érveléssel, nevezetesen, hogy a természeti katasztrófákat vagy történelmi eseményeket (háborúkat például) az isteni jutalmazó vagy büntető Gondviselés közvetlenül megnyilvánuló jeleiként értelmezzék. Többé már nem lehetett intézményes úton (például az inkvizíció nyomásával) kötelezni őket arra, hogy tudományos tételeik megfogalmazásakor – vagy akár csak feltevéseikben – megmaradjanak a Kinyilatkoztatásban foglalt hittételek által megszabott keretek között. A nyelv (nyelvek) eredetére irányuló korszerű tudományos kutatás szemléletmódját igen sokáig, még a 18. század közepéig is erősen behatárolta a „Bábel-doktrína” (a Szentírás szövege: Móz 1,11). A nyelvek sokféleségével szembesülve sem képezhetette vita (sőt még reflexió tárgyát sem) az a tétel, mely szerint a Nyelvet (az egyetlen) Ádám közvetlenül Teremtőjétől kapta, majd, hogy ezt az egyetlen közös ősi nyelvet az Úr Bábel tornyának építésekor összezavarta, így büntetve az Első ember magukról és kiszabott helyükről megfélelmező utódait. Jelen szempontunkból legalább ilyen fontos kimondani, hogy ezek a radikális tézisek a filozófiai következményeiken túl, utat nyitottak az egészen új típusú tudományos (nyelvtudományi) vizsgálódások számára is, ahol

³³ Herder 1983. 225, az eredeti: Herder 1772. A munkát, amely 1771-ben elnyerte az első díjat, 1772-ben adták ki.

³⁴ Lásd részletesebben: Kelemen 1990. 120–150.

³⁵ Lásd részletesebben: Fónagy 1999. 289.

már tudományos kérdéssé lehetett tenni a nyelvek (!) keletkezését, és eredetük szerint különböző nyelveket lehetett vizsgálni, és keresni azt a metodológiát, amellyel osztályokba lehet rendezni őket. Módszertanilag pedig a különböző nyelvek belső rendjének megállapításakor egészen új történeti (később történeti-összehasonlító) módszereket lehetett bevezetni, jóllehet a hagyományos bibliai alapú tipológia nyomait legalább is nevében, és metaforikus értelemben sokáig megőrizte a szokásos nyelvcsaládokba be nem sorolható nyelvek „jafetikus”-ként való jelölésében.

A fiatal Herder radikalizmusa – aki a nyelv eredetéről szóló tanának kifejtésekor már tudatosan és határozottan elszakadt a bevett Babel-tantételtől – nem a semmiből jött. Alapgondolata *válasz* volt, még pedig jutalmat elnyerő felelet, a berlini Akadémia pályakérdésére, arra tudniillik, hogy a „magukra hagyott emberek” csupán természetes képességeikkel feltalálhatták-e a nyelvet. Herder tételesen leszögezte, hogy a nyelv elválaszthatatlan a gondolkodástól, és viszont: a gondolkodás elválaszthatatlan a nyelvtől, és mindkettő kölcsönhatásban áll az emberi társadalom egész fejlődéstörténetével. A nyelvek maguk is változnak, a nyelveknek *történetük* van. Ilyenformán kell érteni azt – mondja Herder –, hogy a nyelv az ember műve. Ezzel a fordulattal mintegy *átkeretezte* a hagyományos nyelvproblematikát, és megteremtette a történelmi nyelvelmélet újfajta filozófiai alapjait. Felfogása alapján, történeti eredetük szerint egyes nyelvek *különbözhetnek* egymástól, mások pedig éppenséggel közös őstől származhatnak. Vagyis tehát: a mai nyelvben nem *kell* a Babel előtti, Ádám-féle eredeti közös (héber/arámi/kaldeus) nyelv nyomait kutatni (vagy megtalálni vélni). Ellenkezőleg: a bibliai tantételtől *függetlenül*, konkrét és módszeres vizsgálatok útján lehet és kell majd a tanulmányozott kérdésekben állást foglalni. Ez a feladat pedig már nem a filozófusokra, hanem az új szemléletű történeti nyelvtudomány kialakítóinak első generációjára várt. És bár kortársai meglehetősen bírálattal illették Herder tanulmányát, sőt, ő maga sem volt munkájával egészen elégedett, s a továbbiakban meg-megújuló kísérleteket tett koncepciójának bővebb és alaposabb kifejtésre, mégis, az ebben a korai műben sorakozó gondolatok korszakalkotónak bizonyultak.³⁶

Az eszmetörténészek arra jutottak, hogy ebben a hosszan érlelődő radikális fordulatban lényegi szerep jutott egy társadalomtörténeti szempontból tekintve is rendkívüli természeti katasztrófának, az 1755-ös, hatalmas tűzvészszel és szökőárral járó, vagy harmincezer ember halálával járó *lisszaboni földrengésnek*, ahol is a bűnös város legbűnösebb vigalmi negyede viszonylag épen maradt, miközben kolostorok váltak a földdel egyenlővé. Ma már elmondható, hogy ez a váratlan

³⁶ Herder koncepciója alapvető hatást gyakorolt egyebek közt Wilhelm von Humboldtnak, Heymann Steinthalnak és követőinek nyelvfilozófiájára, tudományos szemléletére. Az sem véletlen, hogy az amerikai újhumboldtiánus nyelvtudomány meghatározó alakja, Edward Sapir doktori disszertációját Herder e munkája elemzésének szentelte.

és földrészünkön példátlan, egész Európát mind fizikai, mind pedig metafizikai értelemben megrázó természeti esemény igazi *katalizátor*ként hatott a tudásunkra vonatkozó újkori gondolkodásban. Persze abban, hogy ezt a szerepét betöltse, egyéb tényezők is közreműködtek, mindenekelött a lendületesen fejlődő nyomtatott sajtó, amely lehetővé tette a hírek széles körű hozzáférését és gyors terjedését. A világot megrázó esemény olyan filozófusokat is számadásra készítette, mint Voltaire vagy Kant. Voltaire a *Candide*-ben egész fejezetet szentelt az eseménynek, és maró gúnnyal ostromozta az ország bölcseit: „a coimbrai egyetem ugyanis amellettt döntött, hogy pár ember lassú tűzön, nagy ceremóniával való megégetése mindennél csalhatatlanabb gyógyszer mindennemű földrengés ellen”.³⁷ A földrengést követő években Kant több cikkben is foglalkozott a magyarázattal. Igazán azonban csak 1763-ban, *Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható* című tanulmányban sikerült feloldania dilemmáit oly módon, hogy új *konceptuális keretek közé helyezte az eredeti kérdéseket.*

Sok olyan erő van a természetben – mondja –, amelyik képes az egyes embereket, államokat vagy az egész emberi nemet romlásba dönteni. Földrengések, forgószelek, tengeráradak, üstökösök etc. ... Ám azon törvények körében, melyek szerint mindez megtörténik, *az emberi nem bűnei és morális romlottsága egyáltalán nem olyan természeti okok, amelyek ezzel összefüggésben lennének.* Egy város gaztetteinek nincsen befolyásuk a Föld rejtett tüzeire, s az első világ bujaságai nem tartoznak azon hatóokok közé, amelyek a maguk pályáját járó üstökösöket képesek lettek volna magukhoz lehúzni. S ha ilyesmi megtörténik, akkor azt természeti törvénynek tulajdonítjuk, amivel azt akarjuk mondani, hogy *az eset szerencsétlenség, nem pedig azt, hogy büntetés,* tehát az emberek morális magatartása nem lehet *oka* valamely természeti törvény szerint a földrengésnek, mivel az ok és az okozat között nincsen kapcsolat. (Kiemelés B. V.)³⁸

Kant lépésével jelentősen hozzájárult a korszak *természetkutatási* programjainak filozófiai megalapozásához. Azzal, hogy átszabta a tények, események értelmezési keretét, egyben felmutatta a *plauzibilitás új struktúráját* is. A tudományos kutatásban a „jelek” vizsgálatát felváltja egy olyan, a természeti okozatok okait kereső vizsgálódás, amely magyarázataiban helyet kellett engedjen olyan, ismeretani szempontból új típusú tényezőknél, mint a „véletlen esemény” és ilyenformán a „szerencsétlenség”.

Ez tehát az a forrongó szellemi környezet, a „levegő”, amely értelmezési keretként szolgál a nyelv-probléma Herder által javasolt újszerű és radikális megoldásának. A prekritikai korszak Kantja nem véletlenül került itt a képbe, hiszen a fiatal Herder éppen ezekben a sorsdöntő, években volt Kant közeli tanítványa a

³⁷ Voltaire: *Candide* avagy az optimizmus. 6. fejj. 1. bek. Lásd erről bővebben: Békés 2013. 46-47.

³⁸ Kant 2003. 154.

königsbergi egyetemen. „Kanttól, barátomtól és tanítómtól, akinek összes kedvenc véleményét nemcsak gyakran hallottam, s meg is beszéltem vele, hanem még álmait is ívszám elküldte nekem...” – olvasható egyik, épp az *Értekezések* megjelenésének évében kelt levelében, melynek címzettje a korszak neves fiziognómusa, Johann Kaspar Lavater.³⁹

Az új, alternatív – kauzális – magyarázattípus kutatáson és elemzésen alapult. Ebben az új értelmezési keretben módszeres vizsgálatnak lehetett alávetni a „magára hagyott embert”, illetve a „magára hagyott természetet”. Itt már számolni lehetett, sőt számolni is kellett olyan tényezőkkel, melyek az isteni világmagyarázathból kimaradtak: Herder kifejezésével „a Föld két legnagyobb tirannusával, a Véletlennel és az Idővel”. Mindkét „tirannus” az egymástól független, de egymást esetlegesen keresztező oksági folyamatsorok hatására bekövetkező, természeti, nem pedig közvetlen isteni beavatkozásról tanúskodó (a Biblia által megjövendölt) esemény.

Herder pályaművének radikális tételei, és hozzá az a körülmény, hogy egy ilyen (nem sokkal korábban még minden bizonnyal *eretneknek* is minősülő) dolgozat egyáltalán díjnyertes lehetett a berlini akadémia pályázatán, jól mutatja, hogy az 1760-as évek végére immár végbement az a hosszú ideje érlelődő szellemi fordulat, amely során a legfőbb kognitív autoritások hierarchiája átrendeződött, és szabaddá vált az út az új típusú természet- és társadalomtudományok kibontakozása és fejlődése számára. Márkus összefoglalásában:

Csak akkor tudták radikálisan elhatárolni egymástól a tudományt és a vallást, mint az ismeretelméleti autoritás két összeegyeztethető, ám független formáját, ha ragaszkodtak a tudományos igazság – a természet dolgaira és azok okaira vonatkozó, de a dolgok jelentéséről és létezésük végső céljáról semmit nem mondó igazság – racionálisan megkérdőjelezhetetlen és szigorúan szükségszerű jellegéhez. Csak amikor a vallás lemond a világ jelenségeinek magyarázatáról, kulturális értelemben visszavonul a szubjektív attitűdök és jelentések szférájába, amikor tehát – legalábbis kulturális normaként – nem versenytársa többé a tudománynak, akkor léphet fel az utóbbi fallibilitásának eszméje anélkül, hogy ez a kognitív autonómiájáról való lemondást jelentené. A tudomány és a vallás fent jelzett elhatárolódása ugyanakkor előfeltételezte, hogy a „jelentés” és a „cél” fogalmát véglegesen kiiktatták a természet magyarázatából, már amennyiben a természet a tudomány tárgyát képezi.⁴⁰

Az itt idézett két példa az európai tudománytörténetnek a modern értelemben vett tudományok kialakulása előtti, átmeneti korszakába nyújt némi bepillantást. Tudománytörténeti kontextusban erről az időről Márkus „legfelső kognitív autoritás” fogalma nélkül leginkább csak mint a babonás tudatlanságból a

³⁹ Vö. Rathmann 1983. 499.

⁴⁰ Márkus, 2017. 193.

felvilágosodáshoz vezető kiút kezdeteinek botladozásairól beszélünk. Pedig ezek a kulcsfogalmak, ha komolyan vesszük őket, akkor alkalmasak arra is, hogy ne csak általában, hanem konkrétan is belássuk: a modern tudományos tudás csak hosszú küzdelemben szerezte meg a legfőbb kognitív tekintély státusát, és ennek áráként kulturális riválisai számára lemondott korábban magáénak gondolt lehetőségekről. Ahogy a tudományos igazság kutatásakor, láttuk, nem lehet feladat bepillantani transzcendens összefüggésekbe, nem célja a dolgok végső értelmének firtatása, éppígy hosszú időre lemond a természettel való „kommunikatív kapcsolat” egykor a tudomány érdeklődési körébe tartozó eszméjéről is.

Fokozatosan kiszorítja a tudományból azt a szemléletet, amely a természetet „érthető” és válaszra kész szubjektumnak tekinti. Ez nem jelenti azt, hogy az utóbbi eltűnt – hiszen szerves része ez is a modernitás kultúrájának. De amikor a két szféra között az elhatárolódás egyre hangsúlyosabbá vált, átkerült a tudományból a művészetbe. Ettől kezdve a művészetet tekintjük annak a terepnek, amelyen „mimetikus” képességeinket gyakoroljuk, és módunk van találkozni a szükségleteinkre magától és önként „válaszol” természettel.⁴¹

Az ilyen bekövetkezett átrendeződések természetesen hosszú, bonyolult, multikauzális (és egymást katalizáló) társadalomtörténeti folyamatok, melyeknek feltárásakor bőven maradt még a hermeneutikai módszer alkalmazását kiterjesztve értelmezni-elemezni való. Azonban úgy gondolom, hogy a Márkus által használt jelentéssel bevezetett terminusok, mint a mindenkor preskriptív, normatív erővel bíró, jóllehet változó tudománykép, illetve a funkcióját intézményesen betöltő – szintén nem végleges, nem univerzális és nem örök, de lokálisan abszolút – „legfelső kognitív autoritás” kulcsfogalomként szolgálnak a mai kutatások számára is. Segítenek a sokszor ellentmondásosnak vagy kaotikusnak tűnő empirikus történeti anyag kezelésében. Sőt, alapvetőnek bizonyulhatnak az integrált megközelítést (*SIC*) érvényre juttató, avagy a finom struktúrákat az erős program szellemében dinamikus (nem kontemplatív) módon feltáró, tudászociológiai-tudományfilozófiai történeti rekonstrukciós munka számára. Alkalmasak arra is, hogy átrendezzék a tudománytörténet-írás taxonómiáját, és éppen azt az összehasonlító episztemológiai szempontot juttassák érvényre, aminek eredményeképpen a tudományos tudás természetéről, társadalomba ágyazottságáról a korábbiaknál komplexebb képet kaphatunk, és kiolvashatjuk ennek nyomán mai tudományképünk reális mintázatát.

⁴¹ Márkus 2017. 197.

IRODALOM

- Barnes, Barry 1977. *Interests and the Growth of Knowledge*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Bloor, David 1973. Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics. *Studies in History and Philosophy of Science*. 4/2. 173–191.
- Bloor, David 1976. *Knowledge and Social Imagery*. London, Routledge and Kegan Paul (2. kiadás: 1992).
- Békés Vera 1986. Lukács György felfogása a természet megismeréséről és a tudásszociológia ún. erős programja. *DOXA*. MTA Filozófiai Intézet, Budapest. 165–178.
- Békés Vera 2004. A „konstruktív pesszimizmus” forrásvidéke. A magyar tudományos műhelyek „utolsó polihisztorai” és „titkos klasszikusai” a 20. század első felében.” In Békés V. (szerk.) *A kreativitás mintázatai*. Budapest, Áron Kiadó. (Recepció és kreativitás.) 130–177.
- Békés Vera 2012. Thomas Kuhn esete a filozófiai közhangulattal. *Kellék*. 47. 23–33.
- Békés Vera 2013. Néhány filozófiai szempont a „neptunista-vulkanista” avagy „neptunista-plutonista” vita tudománytörténeti értelmezéséhez. In Gurka Dezső (szerk.) *Formációk és metamorfózisok. A geológia, a filozófia és az irodalom kölcsönhatásai a 18–19. században*. Budapest, Gondolat. 40–51.
- Békés Vera 2014. „A nyelv az ember műve” – Herder filozófiai tételének jelentősége és hatása a kortárs nyelvtudomány fejlődésére. In Korompay K. – Stemler Á. – Terbe E. – C. Vladár Zs. (szerk.) *Forráskutatás, forráskiadás, tudománytörténet*. Budapest, Magyar Nyelvtudományi Társaság. 123–136.
- Békés Vera 2018. A „nyelvrokonság” terminus fogalomtörténeti fordulatai. In Bakró Nagy Mariann (szerk.) *Okok és okozat a magyar nyelv eredet történeti-szociálpszichológiai és filozófiai megközelítésben*. Budapest, Gondolat. 29–60.
- Cunningham, Andrew – Jardine, Nicholas (szerk.) 1990. *Romanticism and the Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Elkana, Yehuda 1974. Editorial Introduction. In uő (szerk.) *The Interaction Between Science and Philosophy*. Atlantic Highlands, Humanities Press.
- Elkana, Yehuda 1981. A Programmatic Attempt at an Anthropology of Knowledge. In Everett Mendelsohn – Yehuda Elkana (szerk.): *Sciences and Cultures*. (Sociology of the Sciences Yearbook 5.) Dordrecht, Reidel. 1–76.
- Elkana, Yehuda 1985: A tudományellenesség episztemológiája. *Filozófiai Figyelő*. 7/3. 111–124.
- Elkana, Yehuda 1986: Science in Context. Felhívás egy új folyóirat alapítására. *Filozófiai Figyelő*. 8/2. 138–140.
- Fehér Márta 1983. *A tudományfejlődés kérdőjelei*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Fehér Márta 1985. Naturalizált versus szocializált episztemológia (A tudományos metodológiák szociológiai értelmezéséről). *Filozófiai Figyelő*. 7/3. 9–22.
- Fehér Márta 1992. A kultúra rosszhiszeműsége. *Beszélő*. 40/4.
- Fehér Márta 1993. Laurent Stern írásáról. *BUKSZ – Budapesti Könyvszemle*. 5/3. 269–272.
- Fónagy Iván 1999. *A költői nyelvről*. Budapest, Corvina Kiadó.
- Freudenthal, Gideon 1986. *Atom and the Individual in the Age of Newton: On the Genesis of the Mechanistic World View*. Dordrecht, Reidel.
- Freudenthal, Gideon 1987. Editorial. *Science in Context*. 1/1. 3.
- Geertz, Clifford 2001. *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Osiris.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A természetfilozófia*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Herder, Johann Gottfried 1772. Über den Ursprung der Sprache. In B. Suphan (szerk.): *Herders Sämtliche Werke*. Band 33. Berlin, 1877–1913.

- Herder, Johann Gottfried 1983. „Értekezés a nyelv eredetéről.” In uő: *Értekezések, levelek*. Szerk. és vál. Rathmann János. Budapest, Európa.
- Humboldt, Alexander von 1924. *Kosmos*. Ford. Fülöp Zsigmond. Budapest, Athenaeum.
- Kant, Immanuel 2003. *Prekritikai írások*. Budapest, Osiris–Gond-Cura.
- Karádi Éva 2004. A magyar szellemtudományi iskola mint európai áramlatok felvevője és elindítója. In Békés Vera (szerk.) *A kreativitás mintázatai*. Budapest, Áron Kiadó. (Recepció és kreativitás.) 73–93.
- Kondor Zsuzsa 2004. A kreativitás mintázata: Hajnal István. In Békés Vera (szerk.): *A kreativitás mintázatai*. Budapest, Áron Kiadó. (Recepció és kreativitás.) 204–230.
- Kelemen János 1985. Tudományelmélet és tudománykritika a „Történelem és osztálytudat”-ban. *Filozófiai Figyelő*. 7/3. 38–46.
- Kelemen János 1990. *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lukács György 1972. *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető.
- Márkus György 1992. *Kultúra és modernitás*. Budapest, T-Twins Kiadó.
- Márkus György 2017. *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz.
- Polányi Mihály 1994: *Személyes tudás*. I–II. Budapest, Atlantisz.
- Rathmann János 1983. Utószó. In Johann Gottfried Herder: *Értekezések, levelek*. Vál. és szerk. Rathmann János. Budapest, Európa.
- Stern, Laurent 1993. Márkus György: Kultúra és modernitás. *BUKSZ – Budapesti Könyvszemle*. 5/1. 10–14.
- Stern, Laurent 1993. Válasz Fehér Mártának. *BUKSZ – Budapesti Könyvszemle*. 5/3. 272–275.
- Sz. Kristóf Ildikó 2017. Alexander von Humboldt és Magyarország. Egy romantikus természettudós jelentősége a magyarországi egyetemes néprajzi érdeklődés kibontakozásában. *Századok*. 151/5. 987–1006.

Magaskultúra és tömegkultúra Márkus György gondolkodásában*

Márkus György munkásságában a kultúra kezdettől jelen lévő kérdés, bár csak későbbi filozófiájában válik központi problémává. Az alábbiakban magaskultúra és tömegkultúra megkülönböztetését vizsgáljuk Márkus gondolkodásában. Mivel dolgozatunk témája szűkebben a művészet, ezért nem szükséges belebocsátkoznunk annak vizsgálatába, milyen kérdésfeltevések konstellációját találjuk a fiatal Márkusnál.¹ A kultúra vonatkozásában kézenfekvő abból kiindulnunk, hogy mesztere, Lukács György gondolkodásában a kultúra centrális téma. Véltetően nem tévedünk nagyot, ha Márkus esetében kultúra iránti érdeklődése kiindulópontját, vagy legalábbis döntő impulzusát Lukácsban látjuk. Mindazonáltal ezzel még nem világítottuk meg, miért válik Lukácson túlmutatóan kérdéssé számára a kultúra problémája. Meglátásunk szerint Márkus György a kultúra differenciálódásában látja meg saját filozófiai kérdésfeltevése programatikus nehézségét, mégpedig a modernitás elemzésének alkérdéseként. Az alábbi gondolatmenet ezt a kérdésfeltevést dolgozza ki, különös tekintettel arra, miért érdekes Márkus számára a kultúra éppen kétarcúságában, azaz magaskultúra és tömegkultúra kettősségében.

Márkusnál ugyanis a kultúra, még pontosabban a tudomány és művészet alkotta magaskultúra vizsgálata nem önmagában áll, hanem a modernitás tárgyalásának összefüggésébe tartozik. Ebben az elméleti keretben jut el ahhoz a tézishez, hogy magas művészet és populáris, kommerciális művészet egyazon kontinuum végpontjaiként összetartoznak. Szemben ezzel a kontinuum-tézissel, jelen gondolatmenetben alapvetően azt állítjuk, hogy magas és populáris művészet lényegi eltérését művészet és szórakoztató termékek különbségeként ragadhatjuk meg. Tézisünk értelmében a magas művészet művei és a tömegkultúra, avagy populáris művészet termékei csak látszólag tartoznak ugyanabba

* A dolgozat az OTKA K 120375 számú projektjének támogatásával készült. A *Magyar Filozófiai Szemle* névtelen bírálóinak hálás vagyok megjegyzéseikért.

¹ Kis János két, egymástól független szílat határol el Márkus első korszakában: marxista és tudományfilozófiai vonulatot (Kis 2017). E két érdeklődés mindegyikéhez kapcsolható a kultúra témakörének valamilyen része. Heller Ágnes viszont diszkontinuitást lát, amennyiben a tudományfilozófiai, ismeretelméleti érdeklődés dominál a fiatal Márkusnál, aki csak az ausztráliai időszakában fordul intenzíven a kultúra és művészetelmélet kérdései felé (Heller 2017).

a kategóriába, valójában különmemű jelenségek. E tézist Márkussal szemben magával Márkussal is lehet védeni. A gondolatmenet ennek megfelelően három lépésre tagolódik. Elsőként rövid pillantást vetünk a kultúra gondolatára Lukácsnál, majd második lépésként Márkus kultúrafogalmának szisztematikus összefüggését vázoljuk. Végül legrészletesebben a kultúra részeként differenciált magas művészet és populáris művészet ellentétét tárgyaljuk.

I. A KULTÚRA GONDOLATA LUKÁCSNÁL

Márkus egy helyen Lukácsról a következőket írja:

A kultúra volt Lukács életének „egyetlen” gondolata. Lehetséges-e kultúra ma? – E kérdés megválaszolása, s egyben az, hogy tevékenységével hozzájáruljon e lehetőség megteremtéséhez vagy megvalósításához – egész életének központi célkitűzése volt. (Márkus 2017d. 657.)

Az „egyetlen” gondolat formulája Lukácsra magára utal vissza, aki Popper Leó halálára írt nekrológiájában így fogalmaz: „Minden jelentős embernek csak egy gondolata van; sőt kérdéses, vajon a gondolatnak lehet-e egyáltalán többes száma; vajon a sokrétűség gazdagsága nem pusztán a felületre, a töltelékre vonatkozik-e?” (Lukács 1977. 560). Lukács az „egy gondolatot” olyan átfogó egységtematikaként érti, mely szervezi a kifejtett gondolatmenetek szerteágazó sokféleségét. Jelen összefüggésben nem szükséges vizsgálnunk, mennyire meggyőző ez a jól kivehetően egységmetafizikai motivációjú gondolat a filozófiai elméletek belső szerveződéséről. Márkus mindenestre a kultúra fogalmát tekinti a Lukács gondolkodói útját szervező centrumnak. Fontos, hogy a kultúra a fiatal Lukács számára a tág értelemben vett társas-emberi életformát jelenti. Ezért is emeli ki Márkus a kultúra jelentőségére vonatkozó megfontolásokat Lukácstól (Márkus 2017d. 658): a kultúra lényege „a formálás belülről nőtt ereje”, s ennél fogva a „[k]ultúra: az élet egysége; az egység életet fokozó, életet gazdagító ereje” (Lukács 1977. 422).

A kultúrának az élet számára centrális, szervezőelv jellegét a fiatal Lukácsnál a következő hely világítja meg:

Minden kultúra az élet meghódítása, az *élet minden megnyilatkozásának oly erővel való egységesítése* (ami persze sohasem fogalmi egység), hogy bármelyik részt nézzük az élet egészéből, a legmélyén ugyanazt kell látnunk mindenütt. Az igazi kultúrában minden szimbolikussá válik, mert minden csak kifejezése – és minden egyformán csak kifejezése – az egyedül fontosnak: *az étellel szemben való miként-reagálásnak*, az ember egész lényének az élet egészéhez való miként fordulásának. (Lukács 1977. 424 – kiemelések O. Cs.)

Nem kell belebocsátkoznunk a nehéz szöveghely értelmezésébe ahhoz, hogy rögzítsük: a kultúra itt az ember természeti-biológiai létezésén túlmutató, egységes szellemiséggel átítatott életformát jelent. Márkus szerint Lukács abban látja a kultúra jelentőségét, hogy az „teszi emberek és események összességét értelmes totálissá azáltal, hogy eleven s mindenki számára közös értelmet ad az élet legkülönbözőbb tényeinek, lehetővé téve egy praktikus világnézetben ezek egységes értelmezését és értékelését. Csak az igazi kultúrában valósulhat meg tehát szubjektum és objektum, egyén és közösség, az individuum belső meggyőződésének és a külső berendezkedéseknek az egysége.” (2017c. 658.)

Márkus felfogásában továbbá a kultúra kérdése Lukácsnál kezdettől fogva „*az elidegenedésmentes élet lehetőségének*” kérdése, amely a modern polgári kultúra „válságának” diagnózisa alapján radikálisan elutasítja ezt az életet. Jóllehet a válságtudat több korabeli szerzőnél megjelenik – többek között Dilthey-nél, Simmelnél vagy Webernél –, viszont Lukácsnál „valóban egyedülálló volt az ellentmondások mélységének az az átérzése, a velük való küzdelem tragikus hevessége, a filozófiának az a pátosza, amely [...] már a »boldog békeévek« idejéből származó írásait is jellemezte” (Márkus 2017d. 658–659).

A fiatal Lukács modernitás-kritikája felől nézve Márkus kultúrára vonatkozó kérdésfeltevése akár a Lukács megfogalmazta hanyatlásdiagnózis újratárgyalásának is tekinthető a kultúra fogalma mentén, még ha a tudomány kérdése túl is mutat az egységes életformát adó kultúra lukácsi koncepcióján. A kérdésfeltevés viszont implicit módon elhatárolódik Lukáctól, amennyiben a kultúrát „jellegzetesen modern fogalom”-nak tartja, mely „nagyértékben tükrözi azokat az ambivalenciákat és ellentmondásokat, amelyek a modernitást *mint kultúrát* áthatják” (Márkus 2017b. 777). Az elhatárolódás abban rögzíthető, hogy a kultúra reflektált fogalma nem érvényes a görögségre, ahogy ez *A regény elméletében* középpontban állt. Megmarad viszont a kultúra történetfilozófiai alapszempontnak, amennyiben a kultúra nem egy terület a többi mellett, hanem a modernitás értelmezésének kulcsfogalma: Márkus szerint a modernitás lényege a kultúra.

Márkus egyik fő kérdése ennél fogva a kultúra sajátosan modern alakjának vizsgálata, melyet a tudomány és művészet kettősével kíván megragadni. Vizsgálódásának vezérlő szempontja mindazonáltal a modernitás elmélete: Márkus a modernitást a kultúrája által meghatározott korszaknak, mégpedig kettős értelemben tág, antropológiai kultúra és magaskultúra által meghatározott korszaknak tekinti. E felfogásban a kultúra mai kettős értelmében „annak eredménye, ahogy a felvilágosodás kitalálta és definiálta önmagát: negatív értelemben mint kritikát, pozitív értelemben mint konstruktív történelmi erőt” (Márkus 2017e. 29).

A kultúrát Márkus tartalmilag az emberi örökség révén, az életmódunkat az állatokétól alapvetően megkülönböztető aspektusok által határozza meg: „»Kultúra« az, ami megtestesül a társadalmi gyakorlat eredményeiben, az ember alkotta anyagi és szellemi objektívációkban, amelyeket [...] értelemmel ruházunk

fel, és amelyek jelentéseket közvetítenek” (Márkus 2017b. 778). Az idézett definícióból mindazonáltal még nem adódna a kultúra fogalmának kettőssége, hiszen csak egy tág „antropológiai” meghatározáshoz jutunk, „az emberi viselkedés biológiailag nem rögzített formáit” értve ezen” (uo. 783). A kultúra szűkebb fogalmát a tudományokkal és a művészetekkel rögzíthetjük.

Nézzük most a kultúra elemzésének összefüggését Márkus György írásaiban.

II. A KULTÚRA MÁRKUSNÁL

Ha Lukácsról azt idéztük Márkustól, hogy a kultúra volt egyetlen gondolata, akkor *prima facie* nem állíthatunk ilyenfajta kizárólagosságot magáról Márkusról. Munkái körüljárnak érdeklődési irányokat, de nem találunk „egyetlen” kérdést. A művészet problémája egyike a főbb érdeklődési irányoknak, de mellette legalább ugyanolyan hangsúlyos a tudomány kérdésköre. Figyelembe véve, hogy Márkus gondolkodásában a marxizmus idővel kevésbé meggyőző elméleti modellnek bizonyult, kézenfekvően fordul inkább a fiatal Lukács gondolati motívumai felé. A fiatal Lukács döntő szempontja a kordiagnózis, a fejlett kapitalizmus és azzal együtt a modern világ bírálata. Márkusnál viszont művészet és tudomány tárgyalása összefonódik azáltal, hogy a magaskultúra fogalmába beleérti mindkettőt, és az így értelmezett magaskultúrát tartja a felvilágosodással azonosított modernitás lényegének. Ahogyan egyik tanulmánycíme jelzi, a modernitás a „kultúra társadalma”, avagy a modernitás „magaskulturális modernitás”.

A magaskulturális modernitás sajátos konstellációját Márkus azzal jellemzi, ahogy a magaskultúra leváltja a vallást a modern kultúra autonómiájának jegyében. A magaskulturális tevékenységeket, azaz a tudományt és a művészetet, csak belső tényezők határozzák meg, és így válnak azok képessé a társadalmi változások irányítására és érvényes céljai kijelölésére, mivel „belső szerveződésükben azt testesítik meg, ami a társadalmi fejlődés – teljesen talán soha nem megvalósítható – *télosza*: minden egyes egyén tudatos autonómiájának és az összes ember harmonikus társadalmi beilleszkedésének összeegyeztetését, ami akkor válik lehetővé, ha mindenki az »egyetemes hang« útmutatását követi” (Márkus 2017e. 37).

Talán a magaskultúra Márkus „egyetlen” kérdése, különös tekintettel a benne megtestesülő univerzalitásra, ami viszont egyúttal a felvilágosodáshoz kapcsolt modernitás kérdése is – ezt azonban ezen a ponton nyitva kell hagynunk, mert messze túlvezetne a jelen kereteken. Szintén nyitva kell hagynunk azt a kérdést, mennyire meggyőző az univerzalitás egység szempontja felől tekinteni tudományra és művészetre, aminek belső feszültségét voltaképpen maga Márkus jelzi „felvilágosodás” és „romantika” ideáltipikus szembeállításával. Ha csak nagyon leegyszerűsítve annyit mondunk, a felvilágosodás célja a kultúra

tudományossá tétele, míg a romantika célja a kultúra esztétizálása, azzal már jelezte a homogenizáló pillantás veszélyét. Ebből a szempontból az a feszültség, melyet Márkus Kantra nézve megfogalmaz, alapjában véve saját kultúrafelfogásában is megmarad:

Komplementer viszonyt feltételez a tudomány és a művészet között, ám soha nem mutatja meg, hogyan lehet elhatárolni egymástól azokat a világgal szemben ellentétes attitűdöknek a legitim területét, amelyeket a tudomány, illetve a művészet tárgyiasít és autonómmá tesz. A nagy kulturális értékszférák közti kibékíthetetlen konfliktusra vonatkozó weberi következtetés premisszái – ha nem is tudatosan – már megfogalmazódnak Kantnál. (Márkus 2017e. 40.)

Kis János felhívja a figyelmet arra, hogy Márkus számára csak a saját magához kritikailag viszonyulni tudó kultúra alkotja az autonóm tudomány és művészet kultúráját, ami a sajátosan modern kultúrát képezi: „A normatív gondolkodás észérveken nyugszik, és csak azt fogadhatja el, ami az észérvek próbáját kiállta. A kultúra modern fogalma a racionális és ezért univerzális – minden ember számára egyformán elfogadható – kultúra ideáljához, a felvilágosodás nagy ígéretéhez vezet.” (Kis 2017. 814.) A kultúra elemzése tehát a felvilágosodás projektjének jegyében történik meg Márkusnál, ami meghatározott elméleti terheket ró a kérdésfeltevésre. A magaskultúra és a művészet szempontjából a legfontosabb torzító elvárás az észérvek nyújtotta igazolás követelménye, mely nyilvánvalóan a tudományos kutatás és az etikai diskurzus igényei felől fogalmazódik meg. A felvilágosodás művészetfilozófiai gondolkodása sem állította sokáig komolyan, hogy a művészetek az ész szabályainak engedelmessé válnának. Ez ugyanis ahhoz az alapgondolathoz kellene visszavezessen, hogy a műalkotás értelemmel megragadható képződmény. E felfogás viszont semmiképpen sem tekinthető egyeduralgónak, a skót-brit érzésetztétika és az ebből a szempontból hozzá közel álló kanti esztétika mindenképpen ellenpozíciót jelentenek.

A felvilágosodás Márkus számára programjában feladhatatlan és megtagadhatatlan, bár kivitelezésében és megvalósításában aporetikus. Márkus elkötelezettségét a felvilágosodás iránt Kis János a következőképpen foglalja össze:

Szilárd meggyőződése, hogy a felvilágosodás nem csupán olyan tartalmi értékeket hagyott ránk – szabadság, egyenlőség, igazságosság, tolerancia –, melyek az eredeti program kudarca után is méltók az elismerésünkre, de – ha eredeti célját nem érte is el – olyan struktúrát adott az emberi gondolkodásnak, melytől, ha egyszer már magunkévá tettük, többé nincs mód megválni. A racionális érvelés követelménye ellen csak a saját eszközeivel – racionális érveléssel – lehet felvenni a harcot. A felvilágosodás ellenfelei kénytelenek a felvilágosodás kánonjaihoz igazodni. (Kis 2017. 815.)

Három problémát érdemes ezzel kapcsolatban legalább megemlítenünk. Egyrészt a racionális érvelést nem tanácsos az egyetlen döntőbírónak beállítani gondolkodásunkban, mivel világosan beláthatók korlátai. Mivel a racionális gondolkodás és érvelés mindig előfeltevésekből indul ki, melyek a maguk részéről nem vitathatatlanok és alternatívátlanok, ezért a racionális érvelés rögtön kiindulópontjában olyan feltevésekbe ütközik, melyeket saját eszközeivel nem tud igazolni.²

Másrészt az észbe vetett hit ebben a formában egy krédó a többi között, aminek a törekenységére nézve Hegelt idézhetjük: „az egyik száraz bizonygatás [*trockenes Versichern*] pedig éppen annyit ér, mint egy másik” (Hegel 1979. 49 – a fordítást módosítottam, O. Cs.). Végül jelen kontextusban a legfontosabb, harmadszor, hogy a művészet jelenségére nézve a racionalitás szempontja, ahogy már utaltunk rá, nagymértékben félrevezető. A torzítás Márkus elemzésének rögzített irányultságából ered: a magaskultúra, és azon belül is a felvilágosodás örökségként érthető kultúra érdeklí. Ebből következik a racionalitás és ésszerűség iránti preferencia, ami a tudomány bevonásában és a vallás kizárásában mutatkozik meg. Háttérbe szorul ezáltal egyrészt a vallás mint olyan, másrészt a művészet sokfélesége és mássága a tudományhoz képest, azaz éppen nem-racionális jellege. Azt is meg kell említenünk, hogy helyenként Márkus kissé resignáltan egy „posztkulturális” állapot lehetőségét is felveti:

A felvilágosodás és a romantika nagy ideológiái, úgy tűnik, mára hitelüket veszítették. Fő szószólóik, az elkötelezett közszereplő értelmiségiek hatása szintén csökkenőben van, médiahirességek váltották fel őket. [...] vajon még mindig jogosan beszélhetünk-e modern kultúráról mint egységről abban az értelemben, ahogyan megpróbáltam bemutatni? Vajon a mi – állítólag posztmodern – korunk egyben „posztkulturális” világ is volna, melyet egy sokkal átfogóbb egység ereje jellemez, mint azt manapság gyakran hangoztatják: a látszat és a látvány mindent átható világa, mely nem csak a magas- és tömegkultúra megkülönböztetését tüntette el, hanem a képzelet alkotta fikciók és az értelem által feltárt tények igazsága közötti megkülönböztetést is? (Márkus 2017f. 107.)

Visszatérve a Márkus által javasolt szűkebb kultúrafogalomra, fontos kiemelni, hogy abban a vallás szembeűnően háttérbe szorul. Indoklása úgy hangzik, hogy jóllehet a modernitás lényegéhez tartozó szekularizációs folyamat nem tüntette el a vallást, nem vezetett el a hitetlenség elterjedéséhez, de a vallás „*magánjellegűvé*” vált, s ezáltal „elveszítette addigi központi szerepét a kultúrában” (Márkus 2017f. 81). Alaposabban szemügyre véve viszont azt mondhatnánk, hogy

² A politikafilozófiai Böckenförde-paradoxon egyfajta variációját fogalmazhatjuk meg: a racionális érvelés univerzális érvényessége olyan feltevéseken nyugszik, melyeket saját eszközeivel nem tud igazolni. Lásd ehhez Olay 2017a.

a szekularizáció folyamata nem indokolja a vallás kizárását a magaskultúra fogalmából. Abból, hogy társadalomszervező, központi szerepéből a vallás, még pontosabban az egyház visszakoyni kényszerült, még semmi nem következik az emberi létezésben betöltött szerepére nézve. Hogy ez a szerep magánjellegű-e vagy közösségi, az első közelítésben nem tűnik relevánsnak. Egy másik hely megvilágítja azt az elvárást, mellyel Márkus a vallás közéleti marginalizálódását leírja, s ezzel a magaskultúrára vonatkozó követelményét impliciten megadja: a vallás a felvilágosodást megelőző társadalmakban a „központi *kulturális* hatalom” szerepét tölti be, és így a felvilágosodásban ez a szerep hárul a tudományra és a művészetre.³

A művészetek elemzése szempontjából lényeges, hogy a felvilágosodás egyik öröksége az egyenlőség követelménye az egyenlő hozzáférhetőség értelmében. A tudományok esetében az elvi egyenlőség ma is fennáll: nincs elvi korlátja annak, hogy szaktudományos ismereteket szerezzünk. Gyakorlatilag azonban a tudományos ismeretszerzés olyan specializálódás-spirálban zajlik, ami már pont száz évvel ezelőtt felhívta magára Max Weber figyelmét: *A tudomány mint hivatás* című előadása szinte pontosan száz éve hangzott el.⁴ Két vonást emelhetünk ki Márkus nyomán: egyrészt a tudományok ma nem kívánnak világnézetet adni; másrészt a technika alakjában megjelenő gyakorlati hasznuk felmenti őket minden további igazolásiigény alól.

Jelen összefüggésünkre nézve még fontosabb, hogy Márkus olvasatában a tudományokhoz hasonló specializációs folyamat zajlik a kultúra terén is. Értelmezésében a művészetek az avantgárd óta specializálódó közönséghez szólnak, azaz a kultúra demokratizálódása nem terjeszti ki a magasművészet befogadását az emberiségre. A demokratikus kultúra: tömegkultúra, ami, alapjában véve, a felvilágosodás kudarca. Márkus további tézise a művészetekre nézve, hogy eltérően a tudománytól, a művészetben nincs olyan pragmatikus funkció, mely megkérdőjelezetlenné tenné egyetemes értékét, ráadásul a magas művészet

³ „A legtöbb »tradicionalis« társadalomban a vallási képzetek és tevékenységek nyújtották azt az alapvető és végső interpretációs keretet, amelyben értelmet adtak az egzisztenciális tapasztalatoknak” (Márkus 2017e. 35).

⁴ Bő kétszáz évvel ezelőtt pedig Schiller fogalmazza meg a jelenséget a kultúra egészére nézve: „Maga a kultúra ütötte e sebet az újabb emberiségen. Ahogyan az egyik oldalon a kibővült tapasztalat és a meghatározottabb gondolkodás a tudományok élesebb szétválását, a másikon az államok bonyolultabb óraműve és a foglalkozások szigorúbb elkülönülését tette szükségessé, szétszakadt az emberi természet belső köteléke is, és harmonikus erőt pusztító harcban fordultak szembe egymással. [...] – Ezt a bomlást, melyet a művészet és a tudományosság idézett elő a belső emberben, a kormányzás új szelleme tette teljessé és általánossá. [...] Szakadás állt be állam és egyház, törvények és erkölcsök között, az élvezet elvált a munkától, az eszköz a céltől, az erőfeszítés a jutalomtól. Örökre hozzáláncolva az egésznek egyetlen kis töredékéhez, az ember maga is csak mint töredék műveli ki magát; örökké csak az általa hajtott kerék monoton zaját hallva, sohasem fejleszti ki lényének harmóniáját, s ahelyett, hogy az emberiséget juttatná kifejezésre természetében, pusztán foglalkozásának, tudományának lenyomata lesz.” (Schiller 2005. 169–170.)

funkciótlánodása figyelhető meg (Márkus 2017a. 20). Márkus gondolata jól érzékelhetően annak a kítapintható tendenciának a következménye, hogy párhuzamosan elemezze tudomány és művészet alakulását. A művészet gyakorlati hasznának elvárása távolról sem az egyetlen lehetőség arra, hogy valamilyen funkciót tulajdonítsunk neki. Látványosan modernitás-specifikus ellentétét találjuk Márkus álláspontjának Joachim Ritter kompenzáció-gondolatában, melynek értelmében a modernitás sajátos elidegenedés- és értelemvesztéseit hivatott a művészet ellentételezni.⁵ A tudomány és művészet párhuzamos tárgyalásának további egyenetlensége, hogy Márkus bizonyos megfigyelései sokkal jobban állnak a magaskultúra két tagjának egyikére. Például a dezobjektíváció és a szubjektum feloldódása sokkal inkább a művészetre értelmezhető, míg a tudomány esetében világosan munkamegosztásról van szó, ami a specializáció következménye. Talán a homogenizáló egységtörekvés Márkusnál marxi örökség, amelyben kulturális tevékenységek rejtett egységének, egyformaságának munkahipotézise képezi a kiindulópontot. Térjünk rá a művészet differenciálására.

III. MAGASKULTÚRA ÉS TÖMEGKULTÚRA

Márkus művészetekre vonatkozó tézise úgy hangzik, hogy a magaskultúra, azaz itt a magas művészet nem vagy csak bizonytalanul határolható el a tömegkultúrától. Érvelése szerint nincsenek éles intézményi határvonalak és egyazon piac forgalmazza a műveket. Márkus indoklása a magas művészet és populáris művészet megkülönböztethetlenségéről a következő fő évrre támaszkodik: egy mű magaskultúrához (értsd: magas művészethez) tartozása valamennyire függ „szakértők” véleményétől, alapvetően azonban

a megfelelő befogadóknak (olvasóknak, hallgatóknak, nézőknek) egy új mű iránt tanúsított hosszan tartó és hosszú távon pozitív érdeklődése igazolhatja és igazolja is (legalább egy időre) azt az igényt, hogy az adott mű a magas művészethez tartozó, valódi, sikeres alkotás. De az ilyen érdeklődésnek alapjában véve csupán egyetlen megbízható empirikus jele van – az, hogy a műnek mint kelendő árucikknek hosszú távon sikere van a modern kulturális piac valamely területén. (Márkus 2017a. 12.)

Úgy véljük, ezt a tézist nem kell elfogadnunk. Ellenjavaslatunk lényege, hogy a tömegkultúrát érthetjük szórakozásnak, mely megkülönböztethető a magaskultúrától. Márkus érvelésében az irodalmat tartja szem előtt – az irodalomra érvényes, hogy termékké homogenizálja az irodalmi alkotásokat azáltal, hogy „árat írnak ezekre a művekre, összehasonlíthatóvá teszi őket az összes többi piacon értékesíthető árucikkkel, amely valamilyen valós vagy pusztán vélt embe-

⁵ Lásd Ritter 2007, és a kompenzáció-tézishez Olay 2017b.

ri szükségletet elégít ki, pedig az ilyesmi általában kívül esik a lényegükön” (Márkus 2017a. 16). A gondolatmenet ezen a ponton érdekesen kétértelmű: egyrészt Márkus megfogalmazza a „magas művészet” és „alacsony művészet” ellentétét, utóbbin értve a vulgáris, a populáris, a kommerciális vagy tömegművészetet. E két jelenségekör kompetitív viszonyban van, „potenciális versenytársak”, mivel egyazon kulturális piacon jelennek meg, „[k]özös kommunikációs csatornákat használtak, ugyanabban a közegben mozogtak, ugyanolyan fajta intézmények állították elő és terjesztették őket, hasonló formában tárgyiasultak” (Márkus 2017a. 17). Másrészt viszont maga Márkus húzza alá, hogy a magas művészet és alacsony művészet közötti különbség mindig világos, a hozzáértő számára jól felismerhető ismertetőjegyek alapján megvonható. E kettősség fényében némileg meglepő, de legalábbis nem magától értetődő az a következtetés, melyet levon: „a magas művészet és a népszerű, kommersz művészet [...] valójában inkább egy olyan kontinuum két szélső pólusát jelentette és jelenti ma is, amelyben elmosódnak a határvonalak.” (Uo.)

Nézzük közelebbről az érvelést! Először is a közös piac és terjesztési forma érvét a könyvesboltról olvassa le; a műtárgypiacra mintha kevésbé lenne érvényes. Hasonlóképpen kérdéses, hogy a popzene és a klasszikus zene esetében beszélhetünk-e közös piacról. Még fontosabb jelen összefüggésünkben a kontinuum-tézis, mivel meggyőződésünk szerint ebben nincs igaza Márkusnak, és nála magánál is találunk indoklást a kontinuum-tézis ellen. Saját tézisünk a kontinuum-olvasattal szemben úgy hangzik, hogy a műalkotások és a szórakoztató termékek nem egy kategóriába tartoznak, még akkor sem, ha a két csoport összeérhet néhány nehezen elhelyezhető képződményben. Más szóval: a magas művészet és populáris, kommerciális művészet valójában nem a művészetnek csak fokozatilag különböző esetei, hanem lényegük és alapvető teljesítményük más.

Jelen gondolatmenet fő téziséét úgy előlegeztük meg, hogy magas és populáris művészet lényegi eltérését művészet és szórakoztató termékek különbségeként ragadhatjuk meg. Állításunk az, hogy a magas művészet művei és a tömegkultúra, avagy populáris művészet termékei csak látszólag tartoznak ugyanabba a kategóriába, valójában különmű jelenségek. Művészet és szórakozás szembeállításával mindazonáltal rögtön fogalmi nehézségekbe bonyolódunk, mivel a műalkotások szemlélését, hallgatását, olvasását hagyományosan szoktuk szórakozásnak tekinteni. Hogyan lehetne akkor elkülöníteni műalkotásokat és szórakoztató termékeket? A kételyt még jobban lehet erősíteni Horatius *Ars poetica*-jának ismert sorával: „Szórakozást nyújt vagy használni szeretne a költő, / vagy mi az életben gyönyörű s jó, mondani együtt”.⁶ Felvethető már Horatiusszal, hogy a művészet célja örömszerzés, valamiféle élvezet okozása. Mindazonáltal

⁶ Horatius: *Ars poetica*, 333–334: „Aut prodesse volunt, aut delectare poetae, / aut simul et iucunda et idonea dicere vitae.”

megfogalmazható a tézis, hogy a műalkotás sajátos élvezet – ha egyáltalán az „élvezet” kifejezés itt megfelelő –, melyet sokféleségében is el lehet határolni a szórakozás, időöltés más formáitól (szellemi tartalom és művészi, esztétikai program). Mivel Márkus érvelésében ez kevésbé játszik szerepet, ezért az általa részletesebben kifejtett ellenvetésre koncentrálunk.

Márkus említett alapellenvetése egyezik egy sokszor felhozott ellenvetéssel, melynek értelmében nem tudjuk megkülönböztetni a műalkotást a szórakoztató termékektől. Ezt az érvet csak részben kell elfogadnunk. Természetesen vannak megítélési nehézségek, és a művészetek esetében ezek még ráadásul rendszeresen visszatérő, krónikus megítélési bizonytalanságok is. De ebből nem következik, hogy ne lehetne egy nem-diszkrét különbségről beszélni, amely nem zárja ki nehezen megítélhető határesetek lehetőségét. Ennek plauzibilitásához elég felidézni, hogy nem okoz gondot különbséget tenni, mondjuk, egy sláger és Bartók vonósnygyesei között. Általánosabban fogalmazva, még ha el is ismerjük vitatható esetek lehetőségét, fenntartható két markánsan eltérő igény közötti különbség, melyeket rendszerint nem okoz gondot elkülöníteni. Ha ez így van, akkor a különbséget nem tanácsos összemosni. Szórakozás és szellemi tájékozódás, valamilyen művészi program között mindenképpen marad eltérés, és általában nem is okoz gondot eldönteni, egy adott mű melyikre is vállalkozik. Ráadásul egybeesésük esetén sem nehéz megállapítani, hogy két különböző dolog fonódik össze szerencsésen, de nem lényegi vonásuk, hogy összefonódnak. Pontosan ezt lehet arra az unalomig visszatérő érvre mondani, hogy Shakespeare népszerű műveket akart írni, illetőleg hogy Bach liturgikus zenét akart szerezni. Márkus egy helyen megfogalmaz egy olyan meglátást, mely a két tényező összekapcsolását (tehát művészi teljesítmény és szórakoztatás kombinációját) tudatosan feladatként tűzi ki: „kettős kódolású” művekről beszél, „melyeket olyan várakozással is lehet olvasni, nézni, hallgatni, hogy valódi örömet szerezzenek, de az is lehet, hogy csupán szórakozást vagy kikapcsolódást várunk tőlük” (Márkus 2017a. 18).

Márkus egy másik helyen megfogalmazza kulturális termékek egy olyan sajátosságát, mely jól kiaknázható az itt vázolt különbség alátámasztására: a kulturális objektívációk „fogyasztása” nem jelenti termelésük végpontját és „elfogyásukat”,

hanem magát az újratermelésüket is. Vagyis a kultúra alkotásai, mindenekeelőtt a különbözőféle szövegek, csak addig tartják meg tényleges kulturális jelentőségüket, ameddig tulajdonképpen befogadásuk folyamatosan ismétlődő aktusai során közvetlenül jelentést – mégpedig immanensnek és a jelenben zajló kulturális gyakorlat szempontjából relevánsnak feltételezett jelentést – kölcsönzünk nekik; különben pusztá történelmi vagy szociológiai dokumentummokká válnak. (Márkus 2017g. 562.)

Márkus megfontolása lehetőséget ad egy olyan funkcionális elhatárolásra, melyet ő maga nem tesz meg, mivel amit mond, az nyilvánvalóan csak a magaskultúrára értelmes. Korábbi korok, akár csak évtizedek populáris kultúráját, szórakoztató termékeit nem „termeljük újra” a leírt módon, s azokra sokkal inkább áll, hogy „puszta történelmi vagy szociológiai dokumentumokká válnak”.

Márkus további érve populáris és magaskultúra megkülönböztethetlenségére, hogy a tartalmi határvonalak nem élesek közöttük, mivel mindkét irányban kölcsönös idézés zajlik, ami eldönthetlenség-problémákhoz vezet. E beállítást ellen szól viszont, hogy egyrészt elég jól elhatárolható területekről van szó, másrészt a kánonképződés jelensége sokkal egyértelműbben a magas művészetre jellemző, mint a populáris kultúrára. Talán a populáris kultúrában nincs is igény kánonra, de ténylegesen még azt is nehéz megmondani, kik és mik lennének a klasszikusok a populáris kultúrában. Úgy tűnik, a szórakoztató termékek körében a klasszikus mű fogalma eleve nehezen értelmezhető. Pont azért lehet 1970-es évek hullámot rendezni a popzenében, mert annak természetes életéhez tartozik mindannak gondos elfeledése, amit korábban fogyasztottak. Minden kézenfekvő benyomás ellenére a popzenében nincs klasszikus – a Beatles nem zenei értelemben, hanem társadalmi dimenzióiban hoz újat. Ezt Márkus is megjegyzi: „nagyon sokan hallgatnak ma zenét, de nem Mozartot vagy Beethovent, hanem a legújabb rock sztár produkcióját, akit azután néhány év múlva általában elfelejtene” (Márkus 2017a. 20).⁷

A kánonprobléma részeként a már említett Shakespeare művére egy további szempontból is érdemes kitérni, nevezetesen azon gyakran elhangzó ellenvetés felől, hogy a klasszikus, magas művészeti alkotások köre történetileg bizonytalan. Használható elgondoláshoz akkor jutunk, ha először is dedramatizáljuk a kánonok nem-diszkrét jellegét. A kánonokról folyó diszkusszió gyakran az örökérvényű, elvágólagos pontosság hallgatólagos elvárására épül. Az ellenérv így hangzik: nem lehet örökérvényű módon, világosan elhatárolni egymástól a magas művészet alkotásait a szórakoztató művektől, túl sok az ide-oda mozgás. Ennek szemléltetésére hivatkoznak gyakran Shakespeare életművére, mondván, hogy csak sokkal később vált „valódi” művészetté, amikor irodalomként kezdték olvasni, nem pedig forgatókönyvként.⁸ Először is leszögezhetjük, a színdarabok valóban sajátos esetet alkotnak, amennyiben egyaránt lehet pusztán olvasni és színpadon előadni őket. A magyar irodalomban *Az ember tragédiája*

⁷ Párhuzamos megjegyzés az olvasásról: „Az olvasók száma kétségtávon kívül jelentősen megnőtt, csak hogy rendszerint »alacsony« ponyvairodalmat olvasnak, nem magas színvonalú irodalmi műveket” (Márkus 2017a. 20).

⁸ „William Shakespeare művét [...] most a »valódi« kultúra csúcsának tekintik, „The work of William Shakespeare [...] is now seen as the very epitome of ‘real’ culture, yet as late as the nineteenth century, before the plays became poetry on the page rather than scripts to be performed, they were much a part of popular theatre [reference to Levine]. Similarly, since its invention in the late sixteenth century, opera has been both popular and exclusive culture.” (Storey 2009. 9.)

vagy a *Csongor és Tünde* nyilván inkább olvasandó, mint előadásban látandó darabok, hasonlóan a *Faust*hoz. Ebben az értelemben talán meg lehet különböztetni egy darab irodalmi minőségét és előadás-alapanyagként való alkalmasságát. Kétségtelen marad viszont, hogy Shakespeare a szórakoztató termelés közegében működött, mégis tartósnak bizonyul az egyes művei iránti érdeklődés. Bach zenéjének, ezzel szemben, nincs két esetleg különböző befogadási módozata, bár keletkezése utal egy liturgikus összefüggésre. Másfelől arra hivatkozhatunk, hogy az állítás nem a keletkezés körülményeire vonatkozik, hanem egy olyan minőségre, melyet az aktualitásoktól megszabaduló későbbi pillantás észrevesz. Az a körülmény, hogy színdarabokat elkezdenek irodalomként olvasni későbbi korokban, nem változtat azon, hogy nem kerülnek elő tucatjával Shakespeare színvonalú szerzők.

Az eddigiektől független megfigyeléssel is alátámaszthatjuk, hogy másfajta funkciót tölt be a populáris szórakoztató termék, mint a műalkotás. A tömegkultúra szórakoztatás-igényét ugyanis jól szemlélteti egy olyan jelenség, ami látványosan együtt jelenik meg a szórakoztató termékek felfutásával a 19. század végétől: a sport mint időtöltés és a sport mint látványosság. Az időtöltés kérdésének tömeges felmerüléséhez kapcsolható a sportegyesületek megjelenése, sportesemények szórakoztató eseményként való megszervezése (Maase 1997. 79–103). A tömeges időtöltési formákról már elmondottakat kiegészíti a sport esetében a társadalmi mobilitás új szempontja: a sportolókarrier a mai napig kitörési pontot jelent.

IV. KONKLÚZIÓ

Fejtegetéseinkben követtük, ahogy Márkus György Lukács központi kultúra-gondolatához bizonyos értelemben kapcsolódva kidolgozza saját modernitáselméletbe ágyazott magaskultúrára vonatkozó kérdését. Márkus kifejezett kontinuum-tézisével szemben, de bizonyos megjegyzéseivel összhangban képviseltük azt a tézist, hogy magas és populáris művészet lényegi, kategoriális eltérését művészet és szórakoztató termékek különbségeként ragadhatjuk meg. Elismerhetjük, hogy lehetnek átmeneti esetek, köztes példák, melyek egyértelmű és kizárólagos hozzárendelése vagy a magas művészethez, vagy a tömegkultúrához nem könnyű, de ekkor alapjában véve nem a különbség, hanem az adott eset elhelyezhetősége kérdéses és vitatott. Hasonló szerkezetű, bár sokkal hevesebb szenvedélyeket és indulatosabb vitákat kiváltó problémakört láthatunk az abortusz elemzésével kapcsolatban, nevezetesen arról, hogy a megtermékenyített petesejt és az emberi lénynek tekintendő magzat között hol húzható meg a határvonal. (Lásd a tézishez Olay 2012.)

Zárjuk a gondolatmenetet egy kérdéssel, melyet Márkus a tudomány és művészet autonómiáját eredetileg igazoló értékek erodálódása kapcsán, tehát egy-

fajta kiábrándulás-élményként fogalmaz meg. Összefüggésünkben inkább az egyik, a művészetből való kiábrándulás érdekes, mely az autonóm művészetek ígerte új művek alkotásának megrendülését konstatálta:

A sokféle művészi gyakorlat és a rendkívül változatos irányzatok manapság csak valamiféle illuzórikus és tartalmatlan, általában vett „esztétikai minőséget” – pusztán egy közös elnevezést – kínálnak, ha egyáltalán kínálnak valamit. Ezért gyanúba keveredhetnek, hogy csupán a régi társadalmi megkülönböztetések újabb, kifinomultabb formáinak megteremtéséhez nyújtanak segítséget. (Márkus 2017c. 799.)

Márkus minden bizonnyal Bourdieu alapgondolatára utal, aki szerint a művészetek „fogyasztása” a státuszfogyasztás mintájára értendő. A kultúra és a művészet ezzel ambivalens és ingatag képződményként tűnnek fel, ami Márkus számára jól kivehetően elsősorban azok modernitáselméleti irrelevanciája miatt zavarba ejtő:

Vajon valami mélységesen fontos dologról van szó, olyasmiről, aminek elemzése mindig alapvető, ha a modernitás megértésére (és esetleg bírálata és megváltoztatására) törekszünk? Vagy a „kultúra” csak a „naplopók ópiuma”, és a vele való foglalkozás csak arra jó, hogy kitérjünk a „társadalom” komoly vizsgálatától? (Uo.)

A rokonszenves kíméletlenséggel és radikalitással megfogalmazott kérdésre azt mondhatjuk, hogy ha a magas művészet nem több, mint státuszfogyasztás, akkor egyetlen könnyecppet sem kell ejtenünk, midőn eltűnik, és kiszorítják hagyományos vagy új szórakozás- és időtöltésformák, legyenek bár digitálisak vagy nem azok. Elsősorban helyettesíthetősége miatt nem kell sajnálnunk: drága autóval, luxusnyaralással ugyanolyan vagy még nagyobb hatékonysággal lehet státuszfogyasztani, mint Schönberg hallgatásával. Ezt a kérdést viszont gondosan meg kell különböztetnünk attól a problémától, hogy a modernitás értelmezésében és bírálásában milyen szerepet játszik a művészet. Mert még ha e szerep korlátozott is, viszont a magas művészet olyasmit nyújt, ami más módon nem helyettesíthető, egyéb úton nem elérhető, akkor a magaskultúrával való foglalkozás nem naplopás, és a filozófiai feladat éppen ennek a helyettesíthetlenségnek a fogalmi feldolgozása, amennyire ez a filozófia sajátos eszközeivel lehetséges.

IRODALOM

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A szellem fenomenológiája*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Heller Ágnes 2017. Márkus két korszaka: szakadék vagy diszkontinuitás? *Kritika*. 47/1–2. 2–3.
- Kis János 2017. A „Kultúra, tudomány, társadalom” Márkus György életművében. In Márkus György *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz. 803–830.
- Lukács György 1977a. Esztétikai kultúra. In uő: *Ifjúkori művek*. Budapest, Magvető. 422–437.
- Lukács György 1977b. Popper Leó. In uő: *Ifjúkori művek*. Budapest, Magvető. 560–561.
- Maase, Kaspar 1997. *Grenzenloses Vergnügen. Aufstieg der Massenkultur 1850–1970*. Frankfurt/M., Fischer Verlag.
- Márkus György 2017a. *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz.
- Márkus György 2017b. A „kultúra” antinómiái. In uő: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz. 777–802.
- Márkus György 2017c. Adorno és a tömegkultúra. Az autonóm művészet a kultúriparral szemben. In uő: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz. 741–776.
- Márkus György 2017d. A lélek és az élet. A fiatal Lukács és a „kultúra” problémája. In uő: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz. 653–686.
- Márkus György 2017e. A kultúra társadalma – a kulturális modernitás konstitúciója. In uő: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz. 27–52.
- Márkus György 2017f. A kultúra paradox egysége – a művészet és a tudomány. In uő: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz. 81–108.
- Márkus György 2017g. Marxizmus és kultúraelméletek. In uő: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz. 549–570.
- Olay Csaba 2012. A tömegtársadalom kultúrája a Frankfurti Iskola és Arendt gondolkodásában. In Lengyel Zsuzsanna – Jani Anna (szerk.) *A másik igazsága*. Budapest, L’Harmattan. 109–128.
- Olay Csaba 2017a. Pluralitás és nyitottság: hermeneutikailag és politikailag. In Nyíró Miklós (szerk.) *Hermeneutika és demokrácia. Tanulmányok Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L’Harmattan. 92–109.
- Olay Csaba 2017b. Előítélet, előfeltevés hermeneutikai nézőpontból. *Magyar Filozófiai Szemle*. 61/1. 29–49.
- Ritter, Joachim 2007. *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Budapest, L’Harmattan.
- Schiller, Friedrich 2005. Levelek az ember esztétikai neveléséről. In uő: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Budapest, Atlantisz. 155–260.
- Storey, John 2009. *Cultural Theory and Popular Culture*. Harlow–London, Pearson–Longman.

Magasművészet és tömegművészet az antinómiák korában

Akadémiai székfoglaló előadásában Márkus György a következő választ adja a filozófia lehetőségeit és feladatait firtató általános kérdésre, azaz arra a kérdésre, hogy milyen szerepet tölthet be a filozófia napjainkban, „a kulturális formaként felfogott rendszereszmé” felbomlásának korszaka *után*:

Tájékozódni a történeti jelenben – ez mindenekelőtt annak mint sajátos emberi szituációnak az *értelmezését* követeli. A filozófia annyiban járulhat hozzá ehhez, amennyiben – részint fogalmi analízissel, részint a tradícióállag történelmi elemzésével – rávilágítani törekszik a mában uralkodó, többnyire funkcionálisan és intézményesen elkülönült gyakorlatípusok, a domináns cselekvés- és gondolkodásformák normatív és ténybeli előfeltételeire, arra, ami követelményeiknek és igényeiknek racionalitást és legitimitást kölcsönöz. (Márkus 2011/2017b. 352.)

Tanulmányomban Márkus módszertani javaslata szerint fogok eljárni. Kiegészítendő a szerző fogalomtörténeti vizsgálatait („a tradícióállag történelmi elemzésé”-t),¹ megvizsgálom, hogy a *fogalmi analízis* mire jutott vagy mire juthat a „magasművészet” és a „tömegművészet” feltételezett különbségével, azon belül is a kétféle művészeti gyakorlat, illetve maguk a művek állítólagos értékkülönbségével kapcsolatban.² Azt fogom állítani, hogy a vita lényegében *eldőlt*: a tömeg-

¹ Lásd elsősorban a következő tanulmányokat: Márkus 1997/2017, 2003/2017, 2006/2017, 2011/2017a, 2013/2016.

² Az angol nyelvű művészetfilozófiai szakirodalomban használt „mass artwork”-nek nincs igazán gördülékeny magyar megfelelője. A továbbiakban *magát a kulturális gyakorlatot* (vagy gyakorlatípus) „tömegművészet”-nek fogom hívni, a gyakorlat *objektívált eredményeit* pedig „tömegkulturális művek”-nek vagy „tömegkulturális műalkotások”-nak. Kézenfekvő megoldás lenne „tömegművészet” helyett általában véve „tömegkulturáról” beszélni, hiszen ez utóbbi kifejezés jóval természetesebben hangzik magyarul, és nem kellene szembenéznünk azzal a problémával, hogy a „tömegművészet” terminus használata előfeltételezi, hogy a kérdéses tömegkulturális művek *műalkotások*. A „tömegkultúra” azonban jóval tágabb fogalom a „tömegművészet”-nél. Számos olyan gyakorlatípus is magában foglal, amelyeknek – sem a szerzői szándék, sem a tényleges interpretáció szintjén – semmi közük a művészethez; lásd a televíziós talkshow-kat, kvízműsorokat, divatblogposztokat, életmód-tanácsadással foglal-

művészet fogalmából nem következik a tömegkulturális művek esztétikai alacsonyrendűsége vagy az esztétikai/művészi érték hiánya. Ha képesek vagyunk definiálni a tömegművészetet, azaz meg tudjuk határozni a szóban forgó művek lényegi, jellegadó tulajdonságait (és a bevett álláspont szerint képesek vagyunk rá, Noël Carroll definícióját a legtöbb kortárs analitikus művészetfilozófus elfogadja), akkor feltehetjük a kérdést: vajon ezek a tulajdonságok *kizárják-e*, hogy a tömegkulturális művek esztétikai vagy művészi értékkel rendelkezzenek. Mint látni fogjuk, a helyes válasz az, hogy *nem*. Bármi kösse is össze e rendkívül heterogén halmaz elemeit – a televíziós sorozatoktól a ponyvaregényekig, a videoklipektől a hollywoodi szuperprodukciókig –, ez a tulajdonságcsoport *elvileg nem inkompatibilis* azokkal a tulajdonságokkal, amelyek a bevett művészetfilozófiai elemzések szerint az esztétikai vagy művészi érték forrásául szolgálnak.

Mindez azonban a kortárs analitikus művészetfilozófusok kivételével szinte senkit sem érdekel: a magasművészet és a tömegművészet értékalapú megkülönböztetése (implicit módon, módszertani előfeltevésként, vagy explicite kifejtett tézisként) továbbra is részét képezi a művészetről szóló nyilvános diskurzusoknak. Hogy miért, arra éppen Márkus György fogalomtörténeti elemzése adhat választ. Márkus szerint a kultúra modern koncepciója, amely a 18. század vége felé alakult ki, kétértelműségeket és ellentmondásokat foglalt magában, és történeti távlatban szemben álló nézetrendszerek kialakulásához vezetett (lásd a kultúra „antinómiáit”). A „magaskultúra” és az „alacsony kultúra” fogalmi megkülönböztetésének létrejötté annak a folyamatnak az egyik állomása, amelynek során a kulturális modernitás művészetfogalmának kétértelműségei „aktív ellentmondásokká – *dimanikus antinómiákká* – alakulnak át, melyek körül két ellentétes irányzat, kulturális folyamatok és programok csoportosulnak, s

kozó podcast-adásokat stb., a bulvár- vagy szórakoztató média további nem művészeti céllal létrejött termékeiről nem is beszélve. (Ezt a problémát a 4. fejezetben részletesen tárgyalom.)

A „magasművészetet” hagyományosan az „alacsony művészettel” vagy a „populáris művészettel” szokás szembeállítani. Úgy gondolom azonban, hogy jobban járunk, ha a „tömegművészet” kategóriáját választjuk. Noël Carroll (1998. 183–184) meggyőzően érvelt a mellett, hogy a populáris művészet jelentős 20. századi kritikusai – Dwight MacDonaldtól Clement Greengbergen és Robin G. Collingwoodon át Theodor W. Adomóig és Max Horkheimerig – valójában a tömegművészetéről beszéltek. Nem véletlenül. Ha azt feltételezzük, akárcsak hallgatólagosan, hogy a művek sajátos létrejötte (elektronikus sokszorosítás stb.) és elterjedésének (lásd a tömegmédia folyamatait) lényegi köze van ahhoz, hogy ezek a művek *milyenek*, tehát ha abból indulunk ki, hogy a tömegkultúra és a tömegmédia létrejötte megváltoztatta a műalkotások természetét, akkor metafizikai megalapozását adhatjuk a feltételezett értékkülönbségnek. A magasművészet és az alacsony művészet különbségét a tömegkultúra kora előtt nem nagyon lehet tényleges metafizikai különbségre visszavezetni. A művek tudatosan más és más (belátható méretű) közönséget céloztak meg, és az ő feltételezett esztétikai preferenciáikhoz igazodtak – ettől azonban nem váltak *más természetű* alkotásokká. A tömegkulturális művek viszont *azért olyanok, amilyenek*, mert tömeges előállításban, tömeges fogyasztás céljával jönnek létre. A „tömegművészet” fogalma el tudja látni az értékalapú megkülönböztetés megalapozásának feladatát: a tömegművészeti alkotások a feltevés szerint *azért* gyengébbek a magasművészeti alkotásoknál (vagy *azért* teljesen értéktelenek), mert más az *okosági történetük*, más céllal jönnek létre és más viszonyt létesítenek a közönségükkel.

ezek mindegyike a maga módján próbálja megoldani az ambivalenciákat” (Márkus 1997/2017. 777). Az értékalapú megkülönböztetés fenntartásának továbbá „belső”, ökonómiai okai vannak: a magasművészet és a tömegművészet szembeállítására olyan fontos strukturális szerepet tölt be a különböző művészetelméleti konstrukcióinkban, hogy nem szívesen válunk meg tőle – függetlenül attól, hogy a megkülönböztetés szigorú értelemben véve tartható-e.

Márkusnak igaza van: a fogalmi analízis valóban az *egyik* lehetőség arra, hogy a filozófia segítse a tájékozódásunkat a történeti jelenben. Az alábbiakban megmutatom, hogy a kortárs analitikus művészetfilozófia hogyan használhatja ki ezt a lehetőséget – amennyiben a filozófus nem fél rákérdezni, hogyan alapozhatjuk meg (megalapozhatjuk-e egyáltalán?) a magasművészet és a tömegművészet hierarchikus megkülönböztetéséről szóló, „természetesnek” tűnő, valójában történetileg örökölt meggyőződéseinket.

I. REALIZMUS ÉS ÉRTÉKREALIZMUS

Ha a „magasművészet” és a „tömegművészet” kategóriáját fogalmi elemzésnek vetjük alá, két kérdésre keressük a választ. Egyrészt arra, hogy

- (1) Vajon igaz-e, hogy a magasművészet alkotásai lényegileg (azaz: természetükben) különböznek a tömegművészet alkotásaitól?

Másrészt pedig arra, hogy

- (2) Vajon igaz-e, hogy ez a különbség értékkülönbséget generál köztük?

A *realista* filozófus az (1) kérdésre igennel felel.³ Szerinte kategoriális különbség van a műalkotások szóban forgó két osztálya között: a magasművészet és a tömegművészet alkotásai lényegileg másfélék. Ez nem azt jelenti, hogy szükségképpen minden tulajdonságukban különböznek. Hanem azt, hogy a *természetüket meghatározó tulajdonságaik* eltérnek egymástól, és ez különböző típusú létezőkké teszi őket. A kérdéses lényegi tulajdonságok kizárják egymást: egy műalkotás *vagy* magasművészeti, *vagy* tömegművészeti alkotás (esetleg egyik sem), de nem lehet egyszerre mindkettő.⁴ A realista filozófusnak az a feladata, hogy előálljon

³ A „realizmus” ebben az esetben korlátozott hatókörű címke: csupán azt jelöli, hogy a kérdéses filozófus realista álláspontot képvisel a *magasművészet és a tömegművészet lényegi különbségéről* szóló vitában. A címke használatából (szinte) semmi nem következik arra nézve, hogy ezek a szerzők más filozófiai kérdésekben milyen elméletet fogadnának el.

⁴ A realista természetesen megengedheti, hogy a modellben legyenek tipikus és kevésbé tipikus vagy átmeneti esetek; például arra hivatkozva, hogy a definícióban szereplő tulajdonságok súlyozott többsége igaz a tárgyra. Ahhoz viszont ragaszkodnia kell, hogy a két kategória

a magasművészet vagy a tömegművészet definíciójával, és megmutassa, hogy a definíció jól ragadja meg a kérdéses műalkotástípus lényegét. Mivel a kortárs analitikus művészetfilozófusok szokás szerint a tömegművészet meghatározásával oldják meg a feladatot, a továbbiakban én is a „tömegművészeti alkotás” definíciójára koncentrálok. A keresett definíció általános szerkezete a következő: a tömegművészet alkotásait a $\{Kx \& Lx \& Mxy\dots\}$ tulajdonságcsoport teszi tömegművészeti alkotássá. A definícióban relációs tulajdonságok is szerepelhetnek – hiszen ezek a művek jó eséllyel legalább részben a közönségükhöz fűződő speciális viszonyuk révén azok, amik –, de ezt előzetesen nem kötjük ki; mint ahogy azt sem, hogy pontosan hány tulajdonságból kell állnia a definíciónak.

Az *értékrealista* filozófus a (2) kérdésre is igennel válaszol.⁵ A *szigorú értékrealista* úgy gondolja, hogy a tömegművészeti alkotások lényegükből adódóan nem bírhatnak művészi vagy esztétikai értékkel, míg a magasművészeti alkotások lényegükből adódóan értékesek. Az *engedékeny értékrealista* úgy gondolja, hogy a tömegművészeti alkotások lényegükből adódóan értéktelenebbek a magasművészeti alkotásoknál.⁶ Az értékrealistának meg kell mutatnia, hogy a tömegművészet definíciójában szereplő $\{Kx \& Lx \& Mxy\dots\}$ tulajdonságok együttesen inkompatibilisek minden olyan további Px/Qxy tulajdonsággal, amely a feltevés szerint az esztétikai vagy művészi érték forrása, és a magasművészeti alkotások feltételezett lényegéhez tartozik. Ez valójában kettős feladat: egyrészt rá kell mutatnia az inkompatibilitásra, másrészt meg kell indokolnia, hogy a javasolt Px/Qxy tulajdonság miért lehet forrása az esztétikai vagy a művészi értéknek.⁷

között nincsen *átfedés*. Ha elfogadnánk, hogy bizonyos művek egyszerre mindkét halmazhoz hozzátartozhatnak, akkor a realista álláspont elvesztené az erejét. Mi értelme deklarálni magasművészet és tömegművészet *természetének* különbségét, ha amúgy ezeryni átmeneti esettel kell számolnunk? Arról nem is beszélve, hogy a szigorú *értékrealista* egészen biztosan nem lehet ennyire megengedő, hiszen ő értékkülönbséget szeretne levezetni a műalkotásfajták különbségéből, és nem világos, hogyan tehetné ezt meg átfedő fajtalénycek esetén.

⁵ Talán kifejezőbb lenne, ha az álláspontot „értékkülönbség-realizmusnak” hívnám, de az egyszerűség kedvéért a fenti megjelölésnél maradok. Értékrealista az, aki úgy gondolja, hogy a magasművészet alkotásai természetükénél fogva értékesebbek a tömegművészet alkotásainál, és fordítva, a tömegművészet alkotásai természetükénél fogva értéktelenebbek a magasművészet alkotásainál. (Mivel elsősorban ez utóbbi, negatív megfogalmazást fogom használni, talán néhol furcsán hat majd, hogy az értékek *hiányáról* szóló álláspontot *értékrealizmusnak* nevezem. De tartsuk szem előtt: az értékrealista az *értékkülönbség* tekintetében realista.)

⁶ Ez az elmélettaxonómia némileg eltér a szakirodalomban használt taxonómiáktól. Theodore Gracyk (2007. 384–387, 391–393) *folytonosságelméletnek* nevezi a tömegművészet azon elemzéseit, amelyek szerint a tömegművészet „formái” (műfajok, konvenciórendszerek stb.) szerves kapcsolatban állnak a magasművészet „formáival”, így magasművészet és tömegművészet között nincs lényegi különbség, és az értékkülönbség kérdését ebben a fogalmi keretben veti fel. John A. Fisher (2005. 531) *toleráns, intoleráns és pluralista hierarchikus elemzésről* beszél: mindhárom elmélet hívei elfogadják, hogy lényegi különbség van magasművészet és tömegművészet között, de mást és mást gondolnak a különböző típusú műalkotások relatív és abszolút értékéről.

⁷ Az értékrealista, ha kellőképp bonyolult modellel dolgozik, *elvileg* megengedheti, hogy a $\{Kx \& Lx \& Mxy\dots\}$ tulajdonságok összeférjenek egy további Rx/Sxy tulajdonsággal, amely

A fogalmi elemzés nem a hétköznapi nyelvhasználatunkból indul ki. Nem az a célunk, hogy megvizsgáljuk, hogy a tömegművészet és a magasművészet megkülönböztetése hogyan épült be a hétköznapi művészeti kategóriarendszerünk használatába (a „ponyvaregénytől” a „könnyűzenén” át a „műfaji filmig”), vagy hogy milyen komponensekből áll a kérdéses kategóriák használata alapján rekonstruálható tömegművészet fogalma. Hanem azt kérdezzük, hogy felállítható-e egy *konzisztens művészetfilozófiai modell*, amely a magasművészet és a tömegművészet értékalapú megkülönböztetésére támaszkodik. Mielőtt azonban a realista filozófus megfogalmazhatná a tömegkulturális műalkotás definícióját, szembe kell néznie három nehézséggel; ezek sorban a következők: az *extenzióprobléma*, a *dilettáns művek problémája* és a *művészetprobléma*.

II. AZ EXTENZIÓPROBLÉMA

Az extenzióprobléma arra vezethető vissza, hogy a „tömegművészet” nem hétköznapi kategória (vö. Fisher 2005. 535). (És talán a „magasművészet” sem az.) Megértjük a fogalmat (hacsak nem érezzük ellentmondásosnak, hogy a „tömegkulturának” egyáltalán „művészete” legyen!), és a jellemző eseteket felismerjük: a *Star Wars*-ciklus darabjai nyilvánvalóan a tömegkulturához, Tarr Béla filmjei pedig a magaskulturához tartoznak. A kicsit is bonyolultabb, átmenetinek tűnő esetekről viszont nehezen döntünk; lásd a vitákat a kulturális nyilvánosságban arról, hogy egy-egy konkrét műalkotás „több-e, mint egyszerű kri-

úgszintén valamilyen esztétikai vagy művészi érték forrása. (Például: azt állíthatja, hogy a tömegművészeti alkotások sablonosak és hiányzik belőlük mindenfajta művészi kreativitás, ám adott esetben bővítik az értelmező morális tudását, vagy esztétikai élvezetet keltenek a befogadóban.) Az értékrealistának egyetlen részlethez kell ragaszkodnia: a $\{Kx \ \& \ Lx \ \& \ Mxy \dots\}$ tulajdonságok egyike sem lehet *önmagában* esztétikai vagy művészi érték forrása. Hiszen ebben az esetben azt állítanánk, hogy a tömegművészeti alkotások lényegi tulajdonságaik révén igenis rendelkeznek valamilyen esztétikai vagy művészi értékkel – és az értékalapú megkülönböztetés valójában *értéktípusok* különbségéről szólna. A (2) kérdésben szereplő „értékkülönbséget generál köztük” kifejezést tehát szigorúan kell értenünk: a tömegművészeti alkotások lényegi tulajdonságai szükségképpen kizárják az esztétikai vagy művészi értéket – az ilyen művek *legfeljebb* valamilyen akcidentális tulajdonságuk révén tehetnek szert értékre.

Vegyük észre, hogy ez az akcidentális tulajdonság, amely adott esetben (a tömegművészeti alkotások lényegi tulajdonságaitól függetlenül) értéket generálhat, a magasművészeti alkotások esetében is akcidentális tulajdonság lenne, hiszen kikötöttük, hogy a tömegművészeti és a magasművészeti alkotások lényegi tulajdonságai összeférhetetlenek egymással. Ez azt jelenti, hogy ha a realista meg akarja engedni, hogy a tömegművészeti alkotások időnként valamilyen esztétikai vagy művészi értékkel bírjanak, olyan modellel kell dolgoznia, amelyben az esztétikai értéknek kétféle forrása van: a magasművészeti alkotások lényegi tulajdonságai, illetve a magasművészeti és a tömegművészeti alkotások akcidentális tulajdonságai. Ez első pillantásra meglehetősen implauzibilis álláspont. Mi értelme a fenti, szigorúan értékalapú megkülönböztetéshez ragaszkodni, ha amúgy elismerjük, hogy megfelelő esetben *bármilyen* műalkotás rendelkezhet értékkel? (Ebben a tanulmányban nem tudok ennél részletesebben foglalkozni a kérdéssel.)

mi”, vagy „eléri-e az autentikus művészet szintjét”.⁸ Bizonytalankodásunk nem meglepő, ha egyszer a kategóriának nincsenek rögzített, világos, explicit alkalmazási kritériumai.

Érdekes módon a *létező* hétköznapi művészeti kategóriáinkkal is hasonló a helyzet. Mindnyájan tudni véljük például, milyen egy tipikus analitikus detektívregény, mi több, sokan azt is automatikusan feltételezik, hogy egy ilyen mű értéktelenebb egy tipikus „szépirodalmi” műnél – mégis zavarba jönnénk, ha el kellene döntenünk, hogy Patricia Highsmith regényei *csak* krimik-e, és hogy a műfaji kapcsolatuk a detektívregénnyel valóban csökkenti-e az esztétikai vagy a művészi értéküket. A jelenségnek feltehetőleg az a magyarázata, hogy a művészet a hétköznapi (értsd: filozófia előtti) felfogásunk szerint egyszerre *konvencionális* és *szubverzív* gyakorlat: létezését társadalmi konvenciók határozzák meg, ám lényegét – és mint látni fogjuk, sokak szerint az értékét is – e konvenciók folytonos áthágása, részleges vagy radikális átalakítása adja.⁹ Az anti-esszencialista művészetfilozófusok pontosan ezért – a művészet történetének nyitottsága és a művészeti gyakorlatok sokfélesége miatt – gondolják úgy, hogy reménytelen és értelmetlen vállalkozás a „műalkotás”, illetve az egyes műalkotásfajták fogalmát definiálni. (Az anti-esszencialista – vagy modernebb terminológiával: proceduralista – elméletekre hamarosan visszatérek.) Akárhogy is, míg a hétköznapi kulturális diskurzusokban nem zavaró a pontos alkalmazási kritériumok hiánya, hiszen ha a vita komolyra fordul, a résztvevőknek meg kell indokolniuk, miért sorolnak egy-egy műalkotást a magas- vagy a tömegművészet körébe, és el kell magyarázniuk, hogyan is értik azt, hogy a mű esztétikai/művészi fogytékosságai tömegkulturális mivoltából erednek,¹⁰ addig a filozófiai elemzés szá-

⁸ Láttuk: a szigorú értékrealista nem fogadhatja el, hogy egy mű egyszerre tartozzon a tömegkulturális és a magaskulturális alkotások közé.

⁹ A művészetrel kapcsolatos hétköznapi intuíciónk (már ha vannak egyáltalán ilyenek) *dinamikusak*, ezért nem játszhatnak olyasféle szerepet a művészetfilozófiai elméletalkotás során, mint amelyet a filozófia más területein megszoktunk az intuíciónktól. Nincs a művészetnek *robustus* „népi ontológiai elmélete”, amelyetől a revizionista elemzések eltérhetnének, vagy amelynek téziseit az ellentábor filozófusai védelmükbe vehetnék. (A dinamikus művészeti intuíciónkról valamivel részletesebben lásd Bárány 2013. 97–98; 2015. 71–72.) Ebből persze nem az következik, hogy fel kell hagynunk a művészetfilozófiai elméletalkotással, vagy hogy kizárólag stipulatív definíciókkal állhatnánk elő, amelyek erősen revizionista művészetontológiákon alapulnak. Hanem az, hogy olyan definíciókat kell alkotnunk, amelyek *kezeln* tudják az intuíciónk dinamikusságát; mint látni fogjuk, Noël Carroll „tömegkulturális műalkotás”-definíciója például ilyen.

¹⁰ Lásd az ilyen és ehhez hasonló ítéleteket: „a szerző lektűrízű fogásokkal él”, „ez csak egy hollywoodi akciófilm”, „a cselekménybonyolítás a füzetes romantikus regények szintjén mozog”. Mint ezek a példák is mutatják, a hétköznapi kulturális diskurzusainkban – legyen szó akár a „professzionális” műkritika gyakorlatáról, akár a „laikusok” körében zajló értelmezői vitákról vagy az ízlésítéletek nyilvános ütköztetéséről – a magasművészet és a tömegművészet értékalapú szembeállítása jellemzően inkább *implicit módszertani előfeltételként* jelenik meg; viszonylag ritka, hogy a diskurzusok résztvevői explicit módon érveljenek a megkülönböztetés érvényessége mellett. Az értelmezők úgy érzik, megfelelően alátámaszthatják az esztétikai vagy művészi értékítéletüket, ha a mű hiányosságait – valamilyen alacsony presztí-

mára komoly problémát jelent. A filozófiai vita ugyanis a lehetséges ellenpéldák körül forog: annak alapján ítéljük meg a „tömegkulturális műalkotás” definícióját, hogy milyen mértékben sikerül lefednie a kategória intuitív terjedelmét.

Röviden: ideális esetben a filozófiai elemzés során abból indulunk ki, hogy (legalább hozzávetőlegesen) *adott* a kérdéses kategória terjedelme, és ezek után feltehetjük azt a kérdést, hogy mi a közös a szóban forgó halmaz elemeiben. Az extenzió rögzítése kulcsfontosságú, máskülönben a filozófiai vita parttalanná válik. Jelen esetben: a realista bármilyen ellenpéldát hatástalaníthat arra hivatkozva, hogy a kérdéses mű, amely nem bír az általa javasolt definícióban szereplő tulajdonsággal, valójában nem tartozik a tömegkulturális műalkotások közé. És hasonlóképpen az értékrealista szinte bármilyen tömegkulturális művet, amelyről joggal feltételezhetjük, hogy esztétikai vagy művészi értéke van, kiutasíthat a tömegkultúra területéről. A probléma azonban elkerülhetetlen: a „tömegművészet” esetében *nem adott előzetesen* a kategória extenziója. Világosan jelzi a nehézséget, hogy a hétköznapi esztétikai vitáink sok esetben éppen e kérdés körül forognak (lásd például a vádat, miszerint a kiadó a magasabb kulturális presztízs reményében „tudatosan félrepozicionálta” a művet); továbbá az egyes művek történeti „mozgása” is (lásd például a „szórakoztató műfajok” alapműveinek „klassziczizálódását”) az intuíciónk bizonytalanságára utal.

Nincs más megoldás: el kell ismernünk, hogy az extenziót a „tömegkulturális műalkotás” definíciója fogja megadni. Ami azt jelenti, hogy az esetleges ellenpéldák a szó szoros értelmében *nem cáfolják* a definíciót, csupán kétségbe vonják annak használhatóságát vagy plauzibilitását egy-egy esetben. A realista filozófus azonban nem kap teljesen szabad kezét a stipulatív definíció megalkotása során. Az általa javasolt meghatározásnak kezelnie kell tudni az említett jelenségeket: a magaskultúra és a tömegkultúra határainak változékonyságát és a művek kulturális státuszával kapcsolatos intuíciónk ingadozását. Azt fogom állítani, hogy Noël Carroll definíciója megfelel ennek a módszertani kritériumnak. (Az extenzióprobléma egy alesetére – tudniillik hogy a kategória extenzióját a művek jellemző tulajdonságai, sajátos interpretációs módjuk vagy a kulturális gyakorlatokban ténylegesen elfoglalt helyük alapján kell kijelölnünk – a későbbiekben még többször röviden vissza fogok térni. Az extenzióproblémával kapcsolatban lásd Fisher 2005. 527–530, Meskin 2016. 117–118.)

zsű műfaji kategóriát segítségül hívva – arra vezetik vissza, hogy tömegkulturális művel van dolguk; vagy fordítva, a mű kiválóságát az „autentikus művészet” címkéjének használatával igazolják.

III. A DILETTÁNS MŰVEK PROBLÉMÁJA

A dilettáns művek problémája abban áll, hogy az esztétikai vagy művészi érték kérdését nem lehet maradék nélkül visszavezetni a magasművészet és a tömegművészet különbségére – még akkor sem, ha az értékrealista álláspont helyes lenne. A magaskultúra alkotásai egészen biztosan nem válnak automatikusan értékessé *pusztán azért*, hogy a magaskultúra alkotásai közé tartoznak – hiszen ebben az esetben a normatív művészetkritika gyakorlata értelmét vesztené. *Léteznek* gyenge magaskulturális műalkotások is, és erről a tényről a művészetfilozófiai modellünknek számot kell tudnia adni (Novitz 1989/2001. 33–34, Carroll 2004. 64, vö. Márkus 2011/2017a. 21–22).

A legkézenfekvőbb megoldás a gyenge vagy dilettáns magaskulturális művek problémájára, ha az értékrealista filozófus az esztétikai vagy művészi érték kérdését elválasztja a megvalósítás sikerességének kérdésétől.¹¹ A magaskulturális műalkotás *mint magaskulturális műalkotás* az esztétikai vagy a művészeti érték legitim várományosa: a mű *azért* rendelkezhet esztétikai vagy művészeti értékkel, mert az alkotója olyan tulajdonságokkal kívánja megalkotni vagy felruházni, amelyek önmagukban értékesek, illetve megalapozhatják az értéket. Ám megtörténhet, hogy a megvalósításba hiba csúszik. Mi több, olykor az alkotó tökéletes kudarcot vall, és a létrejött mű semmiféle esztétikai vagy művészi értékkel nem bír. A művészetkritika hétköznapi gyakorlata arról tanúskodik, hogy az értéket úgy szoktuk elgondolni, mint aminek fokozatai vannak. A kortárs művészetfilozófiai elméletek többsége is így modellezi a jelenséget: minden műalkotás lehet *többé vagy kevésbé* értékes. A dilettáns művek olyan művek, amelyek még alacsony fokú művészi vagy esztétikai értékkel sem bírnak – hiányoznak belőlük azok a tulajdonságok, amelyek megalapozhatnák az értéküket.

A tökéletesen dilettáns tudatfolyam-regények, hermetikus költemények és posztmodern operák nem tartoznak a magaskulturális művek közé – szemben azokkal a tudatfolyam-regényekkel, hermetikus költeményekkel és posztmodern operákkal, amelyek egyszerűen csak *nem elég jók* vagy *gyengék*. Igaz, hogy ez utóbbiak csupán minimális esztétikai/művészi értékkel bírnak, de az alkotójuknak mégiscsak sikerült létrehoznia egy magaskulturális művet, ezért definíció szerint értékesek. A dilettáns művek viszont *pusztán* az alkotó magaskulturális műalkotás létrehozására irányuló sikertelen próbálkozásának dokumentumai. A dilettáns művek természetesen nem kerülnek át az értéktelen tömegkulturális műalkotások halmazába. Hiszen az értéktelen művek e kétfajta típusa között fontos különbség van: az utóbbi esetben az alkotó olyan művet kívánt létrehozni, amely *már eleve* nem is rendelkezhet értékkel. A szigorú értékrealista elemzés értelmében a tömegkulturális műalkotás *definíció szerint* nem bírhat

¹¹ A sikertelenül létrehozott műalkotások fogalmával kapcsolatban lásd Christopher Mag Uidhir tanulmányát (Mag Uidhir 2010), valamint a szerző 2013-as kötetének első fejezetét.

semmilyen esztétikai vagy művészeti értékkel – függetlenül a megvalósítás minőségétől.¹² Az alkotó hiába alkalmazza nagy körültekintéssel a művészeti konvenciókat, hiába tartja tiszteletben a kulturális gyakorlat normáit, ha egyszer a létrejött műnek nincsenek olyan tulajdonságai, amelyek megalapozhatnák az esztétikai vagy művészeti értéket.¹³

Az értékrealista modellben tehát háromféle műalkotással kell számolnunk: legalább minimális mértékben *értékes magaskulturális művekkel*, tökéletesen *értéktelen tömegkulturális művekkel* és a sikertelen megvalósítás folytán szintén *értéktelen dilettáns művekkel*. (Felvehetnénk negyedikként a dilettáns tömegkulturális művek kategóriáját is, ám mivel a vizsgált feltevés szerint a tömegkulturális művek semmiképpen nem bírnak értékkel, akár sikeresen hozta őket létre az alkotó, akár kudarcot vallott a megalkotásuk során, ennek nincs jelentősége.)

IV. A MŰVÉSZETPROBLÉMA

A harmadik probléma a művészetprobléma. Ha a tömegkulturális *műalkotások* definícióját keressük, vajon nem döntöttük-e el már eleve a vitát az értékrealistával szemben? Hiszen abból a feltevésből indulunk ki, hogy a tömegkulturális művek maguk is műalkotások, és a realista filozófusnak a műalkotások kétféle típusa között kell különbséget tennie – a műalkotás fogalma viszont elkerülhetetlenül valamilyen értékimplikációt tartalmaz. Így az értékrealista álláspontot koherens módon nem is lehet megfogalmazni (lásd Fisher 2004. 38; 2005. 535).¹⁴

¹² Legalábbis semmilyen olyan értékkel, amelyet a tömegkulturális műalkotás lényegi tulajdonságai alapoznának meg. Ezzel kapcsolatban lásd a 7. jegyzetet.

¹³ Egy korábbi írásomban azt állítottam, hogy ha az értékrealista számot akar adni az esztétikailag/művészileg gyenge vagy dilettáns magaskulturális műalkotásokról, kénytelen legalább *részben* elválasztani a magaskulturális státusz és az esztétikai/művészi érték kérdését. Olyan „kétszintű” elméletet kell kidolgoznia a magaskulturális művek esztétikai/művészi tulajdonságairól, amely szerint a mű magaskulturális jellegéért *részben* más tulajdonságok felelősek, mint az esztétikai vagy művészi értékéért (Bárány 2014. 64–67). Ma már úgy gondolom, hogy a fenti módon, tehát az érték és a sikeres megvalósítás kérdésének elválasztásával a probléma egyszerűbben kezelhető.

¹⁴ A művészetproblémát Fisher (2004, 2005) ellenvetésként fogalmazza meg Carroll (1998) definíciójával szemben. Carroll azonban nem értékrealista, így könnyedén visszautasíthatja a támadást: mivel az értékrealizmus álláspontja téves, nem meglepő, hogy az ajánlott definíciónak az értékrealista nem veszi hasznát – az lenne meglepő, ha a definíció kompatibilis lenne egy nyilvánvalóan hamis elmélettel. Carroll (2004. 63) hangsúlyozza: nincs szó körkörös érvelésről, hiszen a definíció megfogalmazása előtt *független érvek segítségével* cáfolta az értékrealizmus álláspontját; a definíció és vele együtt a teljes elmélet mintegy a korábbi elemzés tanulságainak összegzéseként tekintendő. Szerintem azonban Carroll nem a megfelelő választ adja az ellenvetésre – tekintve, hogy az általa javasolt definíció, amely a művészet markánsan *proceduralista* fogalmára támaszkodik, igenis kompatibilis az értékrealizmussal. (Ezért hangsúlyozza többször is, hogy a „műalkotás” fogalmát leíró-osztályozó értelemben használja, nem pedig értékelő terminusként. Lásd Carroll 1998. 197–198; 2004. 64.) Ezzel kapcsolatban lásd a 21. jegyzetet.

A művészet definiálása már a kezdetek kezdetétől az analitikus művészet-filozófia legfontosabb feladatai közé tartozik. Ennek az az oka, hogy a filozófusok úgy gondolják: a helyes definíciót megalkotva egyúttal arra is magyarázatot adhatunk, hogy a művészet miért tölt be olyan fontos szerepet a hétköznapi életünkben, mint amelyet betölt (vö. Abell 2012). Mi mást is tekinthetnénk a művészet lényegének, ha nem azt, hogy képes ellátni a művészet sajátos funkcióit? És mi másért is értékelnénk a műalkotásokat, ha nem éppen azért, mert ellátják ezeket a funkciókat? A *rossz művészet* jelensége, jegyzi meg Abell (2012. 671), a (funkcionalista) műalkotás-definíciók számára (is) problémát jelent. Mit kezdjünk azokkal a művekkel, amelyek definíció szerint értékesek, hiszen műalkotások, azaz olyan létezők, amelyek számunkra meghatározóan fontos funkciót látnak el – mindazonáltal művészi értelemben véve gyengék?

A probléma sokkal súlyosabb, mint amilyennek első pillantásra tűnik. A realista filozófusnak azért van szüksége a műalkotás (fajta)fogalmára, hogy ki tudja válogatni a tömegkultúra termékei közül a számára releváns műveket. (A televíziós talkshow-k nem tartoznak a definiálandó fogalom terjedelmébe, a játékfilmek igen, stb.) Ha viszont a realista valamilyen esszencialista – modernebb terminológiával: funkcionalista – művészetfogalommal dolgozik, az általa kínált definíciónak az értékrealista nem veheti hasznát. Hiszen egy ilyen definíciót felhasználva az értékrealista álláspontot lehetetlen koherensen megfogalmazni. Mivel a funkcionalista művészetfogalom értékimplikációkat tartalmaz, a tömegkulturális műalkotások *mint műalkotások* feltevésünk szerint – *kontra* szigorú értékrealizmus – már eleve, definíció szerint rendelkezni fognak valamilyen esztétikai vagy művészi értékkel.

A probléma megoldásához három stratégia áll az értékrealista filozófus rendelkezésére. Az egyik lehetőség, hogy a tömegkulturális műalkotás fogalma helyett valamilyen másféle fogalommal dolgozik; John A. Fisher például a „tömegkulturális esztétikai artefaktumot” javasolja. Ez az út azonban nem járható. Hiszen ha a kérdéses műveket *esztétikai* artefaktumként határozzuk meg, ezzel szintén azt feltételezzük, hogy – legalábbis az alkotói vagy közreadói szándék szintjén, e szándék teljesülése esetén – a művek már eleve rendelkeznek valamiféle esztétikai értékkel, tehát ismét csak eldöntjük a vitát az értékrealistával szemben. A tömegkultúra jellegzetes (fikciós) műfajkategóriáinak használata szintén nem segít: előzetes elképzelésünk szerint magaskulturális művek is lehetnek thrillerek vagy kalandregények stb., továbbá lehetetlen taxatív felsorolni az összes releváns műfaji kategóriát (Fisher 2005. 535–536).

A másik stratégia abban áll, hogy az értékrealista elfogadja a realista definícióját a funkcionalista művészetfogalommal együtt és azt állítja: a tömegkulturális műalkotások egytől egyig *sikertelen* műalkotások. A művészi kudarcért pedig pontosan a szóban forgó $\{Kx \ \& \ Lx \ \& \ Mxy \dots\}$ tulajdonságcsoporthoz felelős: a tömegkultúra olyan tulajdonságok meglétét követeli meg a tömegkulturális műalkotásoktól, amelyek csökkentik vagy „hatástalanítják” azokat az értéke-

ket, amelyekkel a tárgy *mint műalkotás* elvileg rendelkezne. Ezt az értékrealista elemzést a tömegkulturális műalkotások *szisztematikus rantáseleméletének* nevezhetjük. E felfogás szerint a tömegművészet létrehozása ellentmondásos projekt: a szerzőknek olyan tulajdonságokkal kell felruházniuk a műalkotásokat, amelyek megfosztják őket a műalkotás mivoltukból fakadó értéküktől.

Ez az elemzés első pillantásra koherensnek tűnik és viszonylag jól tükrözi a tömegművészeti alkotásokkal kapcsolatos (bizonytalan) intuícióinkat. (Lásd: „érdekes volt a film, kár, hogy elrontotta a kötelező happy end.”) A szigorú értékrealista számára azonban az elemzés nem megfelelő. Hiszen ha egy alkotó tökéletes kudarcot vallott a műalkotás létrehozása során, akkor *nem hozott létre műalkotást*. Nincs értelme azt állítanunk, hogy a tömegművészeti alkotások definíció szerint maradéktalanul sikertelen műalkotások – ezek egyszerűen *nem műalkotások*. Hogyan lenne valami műalkotás, amely a műalkotások egyetlen lényegi tulajdonságával sem rendelkezik? Ezért az értékrealista kénytelen óvatosabb állítást megfogalmazni: a tömegművészeti alkotások gyenge vagy sikertelen műalkotások, és ez a sikertelenség a tömegművészeti alkotásokat definiáló { $Kx \& Lx \& Mxy \dots$ } tulajdonságcsoporthoz vezethető vissza. Így viszont maguk a művek szükségképpen rendelkeznek valamilyen „maradvány” értékkel – azaz gyengébb változatban visszakaptuk a művészetproblémát. A funkcionalista művészetfogalommal dolgozó filozófus nem képviselhet szigorú értékrealista álláspontot, még akkor sem, ha a tömegművészeti alkotások szisztematikus sikertelenségére hivatkozik.

A harmadik, egyben legkézenfekvőbb stratégia: elfogadni, hogy a tömegművészet alkotásai valóban a műalkotások egyik fajtájának felelnek meg, ám a művészet funkcionalista elemzése helyett valamilyen proceduralista művészetelmélettel dolgozni. A proceduralista művészetelméletek azt állítják, hogy a műalkotásokat döntő részben az intézményes közegben elfoglalt pozíciójuk (lásd a George Dickie-féle intézményes elméletet) vagy a megfelelő történeti kapcsolatuk a művészet korábbi gyakorlatával (lásd Jerrold Levinson vagy Noël Carroll történeti elméletét) teszi műalkotássá. A proceduralista művészetelméletek képviselői abból indulnak ki, hogy lehetetlen összegyűjteni a művészet lényegi tulajdonságait, és ennek alapján megalkotni egy szükséges és elégséges feltételekből álló műalkotás-definíciót – mivel nincsenek ilyen tulajdonságok. A műalkotásokat azok az *eljárások* teszik műalkotássá, amelyek révén a művek részévé válnak a művészeti világnak vagy a művészet történetének.

Nehéz kérdés, hogy vajon képviselhető-e a művészet valamilyen *tisztán* proceduralista elmélete. Sokak szerint a proceduralista elemzések minden látszat ellenére általában igenis tartalmaznak néhány funkcionalista elemet. Például meghatározzák, hogy milyennek kell lennie az alkotásnak, hogy a művészeti világ tagjai megfelelő intézményes döntés révén műalkotássá nyilváníthassák (szükséges feltétel!), vagy leírják, hogy az ismert művészeti gyakorlatok általában milyen tárgyakat kezelnek műalkotásként. Nem véletlenül. A tisztán pro-

ceduralista elemzések komoly hiányérzetet keltenek: nem adnak választ arra a kérdésre, miben is áll (vagy miben állhat) a művészet értéke. Ezért az analitikus művészetfilozófiában az utóbbi évtizedekben fokozatosan teret nyertek a „művészet” – és a többi centrális művészetelméleti fogalom – *kevert* vagy *hibrid* meghatározásai a tisztán funkcionalista vagy tisztán proceduralista definíciókkal szemben (erről lásd Stecker 2000). Ilyen kevert elméletet fogalmazott meg például David Davies, Berys Gaut vagy Catharine Abell.

A javaslat lényege tehát a következő: az *értékrealistának* a tömegkulturális műalkotások olyan *realista* elemzésével kell dolgoznia, amely a műalkotások *tisztán proceduralista* elméletére támaszkodik.¹⁵ Ez – és csak ez – biztosíthatja, hogy a szigorú értékrealizmust koherens és konzisztens elméletként fogalmazzuk meg. Jegyezzük meg: míg az engedékeny értékrealista választhat a második (funkcionalista vagy hibrid művészetelmélet plusz a szisztematikus minőségrontás feltevése) és a harmadik stratégia között, addig a szigorú értékrealistának a harmadik stratégia szerint kell eljárnia, és ragaszkodnia kell valamilyen tisztán proceduralista művészetelmülethez.

Vegyük észre, hogy a funkcionalista–proceduralista megkülönböztetés magára a tömegművészet-elméletekre is érvényes. Az az álláspont, amelyet mi realizmusnak hívtunk, szükségképpen a tömegművészet funkcionalista vagy kevert definíciójával dolgozik: a realisták abból indulnak ki, hogy a tömegkulturális művek *lényegükben*, természetükben különböznek a magaskulturális művektől. A tömegművészet tisztán proceduralista elemzései tagadják, hogy a tömegművészet alkotásainak osztályát bármilyen közös tulajdonság összetartaná – leszámítva a művek társadalmi vagy történeti kontextusban betöltött szerepét. Ilyen például David Novitz (1989/2001) elmélete.¹⁶ A tisztán proceduralista és a realista elemzések vitája azonban számunkra most nem érdekes. A tömegművészet tisztán proceduralista elemzésére nem alapozható értékrealista elmélet – jelen tanulmány viszont az értékrealizmus lehetőségeivel foglalkozik. Erre a kérdésre röviden visszatérek a VII. részben.

¹⁵ Vannak, akik úgy gondolják, hogy egy tisztán proceduralista művészetfogalom sem minden esetben megfelelő a releváns művek kiválogatásához. Gracyk (2007. 38) és Fisher (2005. 536) például azzal támadja Carroll definícióját, hogy az homályban hagyja a reklámfilmek és -plakátok kérdését: nem világos, hogy a kérdéses alkotások mely esetekben teljesítik a műalkotássá válás (és így a tömegművészeti alkotássá válás) feltételeit, tehát mikor állnak megfelelő történeti kapcsolatban korábbi művészeti formákkal, és mikor nem.

¹⁶ Nem egyértelmű, hogy Novitz valóban a tömegművészet tisztán proceduralista (Carroll címkéjével: eliminativista) elméletét képviseli-e; a szerző és Carroll többfordulós vitája elsősorban e kérdés körül forog. Lásd Carroll 1992a. 8–13; Novitz 1992; Carroll 1992b; Carroll 1998. 176–184, 222–235; Novitz 2000; Carroll 2001; Novitz 2001; Novitz 2003. 738–740.

V. EGYSZERŰ MODELL – ÖSSZETETT VALÓSÁG

Bár a fenti realista modell céljaink szempontjából – fogalmi elemzését adni a magasművészet és a tömegművészet értékalapú megkülönböztetésének – megfelelő, ebben a formájában rendkívül merev; érdemes néhány részletében dinamikusabbá tenni.

Először is a realistának meg kell engednie az átjárást a kategóriák között. A tömegkultúra művei gyakran „klasszicizálódnak”, magaskulturális művek idővel „lesüllyednek” (Meskin 2016. 120; Gracyk 2007. 385; Fisher 2005. 532; vö. Márkus 2013/2016. 128, 137–138); a különböző szinkron mozgásokról nem is beszélve, lásd a „felfelé pozicionált” tömegkulturális műalkotásokat és a „blockbusterként” eladni próbált magaskulturális műveket. (Mint láttuk, pontosan ez okozza az extenzióproblémát: az intuíciónk gyakran bizonytalan azzal kapcsolatban, hogy a műveknek valóban sikerült-e átlépniük magasművészet és tömegművészet fogalmi határvonalát.) Ritkán az is előfordul, hogy egy – eredetileg magaskulturális műalkotásnak szánt – dilettáns mű jól teljesít a tömegkultúra mezőnyében, és fordítva, a sikertelenül megvalósított tömegkulturális mű befogadhatóvá válik magasművészeti alkotásként. (Ez utóbbival kapcsolatban lásd azokat a ponyvaregényeket vagy trash-filmeket, amelyeket nem látványosan elrontott zsánerművekként, hanem „radikális műfaji szubverzióként” értelmezünk, többé-kevésbé függetlenül a feltételezett szerzői vagy rendezői intenciótól.)

Ezeket a jelenségeket a realista kétféle módon elemezheti. Ha a tömegművészet tisztán funkcionalista elemzését adja (láttuk, ez a megoldás nem lesz elfogadható az értékrealista számára), akkor meg kell engednie, hogy a művek megfelelő tulajdonságai olykor rejtve maradjanak a közönség tagjai előtt. A *hard-boiled* detektívregény klasszikusai az eredeti megjelenés idején is nagy művészi erővel mutatták fel az emberi létezéssel összekapcsolódó moralitás érvényességében görcsösen hinni akaró személy és az amorális társadalmi világ konfliktusát, csak az olvasók *nem erre koncentráltak*, hanem mondjuk a feszültségkeltés eszközeire vagy a regényvilág atmoszférájára. Mi több, időnként maga az alkotó sem ismeri fel az általa létrehozott mű tulajdonságait, és akaratán kívül a magaskulturális műalkotások jellemzőivel ruházza fel a tömegkulturális pályafutásra szánt művét, vagy éppen fordítva.

Ha viszont a realista a tömegművészet hibrid elméletét képviseli (mint Noël Carroll), akkor nincs szükség kiegészítő feltételekre, már maga a definíció révén is kezelhetjük a művek történeti vagy szinkron „mozgásának” jelenségét a kategóriák között. Ennek legegyszerűbb módja, ha a javasolt definíció tartalmaz legalább egy olyan relációs tulajdonságot, amely a mű és a közönség (művészeti intézményrendszer, történeti kontextus) kapcsolatát jellemzi. Ezt a tulajdonságot a kérdéses művek az aktuális közönség (művészeti intézményrendszer, történeti kontextus) megváltozásával elveszíthetik, más művek szert tehetnek rá és így tovább.

Jegyezzük meg, a realistának a valóságosság jegyében az elemzést nem szabad mereven a szerzői szándékra alapoznia. Hétköznapi tapasztalatunk szerint időnként nem a szerző, hanem az aktuális közreadó (kiadó stb.) tevékenysége határozza meg, hogy milyen fajtájú műalkotás létrehozására vagy legalábbis bevezetésére irányuló kísérletről van szó. Például amikor a kiadó magaskulturális műalkotásként pozicionálja a tömegkultúra egyik „klasszikusát”, akkor nyilvános döntést hoz a mű státuszáról és javaslatot tesz a mű befogadásmódját illetően. (Természetesen előfordulhat, hogy ez a javaslat téves vagy félrevezető, mert az értelmezőt olyan tulajdonságok keresésére sarkallja, amelyeknek nyomát sem találja a műben.) Szerző és aktuális közreadó szándéka különbözhet egymástól, és minden esetben a kulturális intézményrendszer érvényben lévő protokollja dönti el, melyik érvényesül. Gondoljunk csak bele, már a műalkotások történeti távlatú „mozgását” is a két kategória között részben az teszi lehetővé, hogy a művek a kulturális piac logikájának megfelelően többször is felhasználhatók – akár az eredeti szerzői szándékkal ellentétes módon. Röviden: a realista modellben – akár tisztán funkcionális, akár hibrid elemzésről van szó – az aktuális közreadó és a művészeti közvélemény közösen jelöli ki a mű befogadásának kulturális közegét.

A tudatos vagy akaratlan „félrepozicionálás” jelensége arra utal, hogy a művek kulturális gyakorlatokban ténylegesen elfoglalt helye különbözhet attól, ahogyan mi kategorizálnánk őket a tulajdonságaik alapján. Ezt az eltérést a realista modellen belül is meg kell engedni. (A kategóriák közti mozgás mellett ez a másik legfőbb forrása az extenzióproblémának, tehát annak a jelenségnek, hogy a hétköznapi intuíciónk sok esetben nem adnak egyértelmű útmutatást a művek tömegművészeti státuszát illetően.) Megtörténhet, hogy egy téves kiadói döntésnek köszönhetően egy értékes magaskulturális mű gyenge tömegkulturális műként születik újjá – mint ahogy szerencsére a fordítottja is elképzelhető: egy helyes döntésnek hála egy sikertelen tömegkulturális mű jelentős magaskulturális műként kerül vissza a kulturális vérkeringésbe. Nem kell tisztán funkcionista tömegművészet-elméletet képviselnünk, hogy elismerjük: a művek időnként nem a megfelelő kulturális közegbe kerülnek. Ilyenkor hiába alkalmazzák a közönség tagjai adekvát módon a számukra megszokott interpretációs stratégiákat, nem jutnak el a műalkotások megfelelő tulajdonságaihoz, nem képesek értékelni a műveket.¹⁷

Másodszor: valóságosabbá tehetjük a realista modellt, ha nem csupán kétféle kategóriával (plusz a „dilettáns művek” kategóriájával) dolgozunk, hanem megengedünk egy harmadikat is, amely a „köztes” műveket foglalja magában.

¹⁷ Komoly metafizikai kérdés, hogy a fenti esetekben (a művek „újrapozicionálásakor”) vajon tényleg ugyanazokkal a műalkotásokkal van-e dolgunk, vagy a műalkotásokat (legalább részben) a közreadás és a befogadás aktusa konstituálja. Nekünk most ebben a kérdésben nem kell állást foglalnunk.

A merev, kétosztatú rendszerrel elégedetlen kritikusok és kultúrakutatók szokás szerint számos további címkét használnak a magaskulturális és a tömegkulturális műalkotások jellemző eszközeit egyaránt használó művek megjelölésére – a „middlebrow”-tól a „midcult”-on át mondjuk az „upmarket literature”-ig (Meskin 2016. 121).¹⁸ Ezek a művek az elemzések többsége szerint bár *bizonyos fajtájú* esztétikai vagy művészi értékkel rendelkeznek (például mert megvilágító módon ábrázolnak különböző morális vagy társadalmi konfliktusokat, vagy erős érzelmi-hangulati reakciót váltanak ki a befogadóból), összességében nem érnek fel az értékek széles körét felvonultató magaskulturális művekig. A modellt tehát azzal is dinamikusabbá tehetjük, ha *többféle értékkel*, az esztétikai és a művészi érték többféle típusával dolgozunk – megfelelően szétosztva őket az egyes kategóriák között.

Minderre azonban most nincsen szükségünk. Az alábbiakban a *szigorú* értékrealizmus kapcsán arra vagyunk kíváncsiak, hogy a tömegművészet alkotásainak lényegi tulajdonságai valóban inkompatibilisek-e egyenként az összes olyan tulajdonsággal, amelyet az esztétikai vagy művészi érték forrásának szokás gondolni. Az engedékeny értékrealizmus kapcsán azt kérdezzük: a tömegművészet alkotásainak lényegi tulajdonságai tényleg szisztematikusan csökkentik-e a művek esztétikai vagy művészi értékét, bármi alapozza is meg azt. Ha azt látjuk, hogy *nem*, azaz a tömegművészet az esztétikai vagy művészi érték *bármilyen* fogalmával összefér, akkor nem kell mérlegelnünk a tömeg- és a magasművészet közti esetleges átmeneti formák és a különböző típusú értékek kapcsolatát. Ezért az egyszerűség kedvéért továbbra is a kétosztatú modellel dolgozom, és a lehetséges esztétikai vagy művészi értéket megalapozó tulajdonságokat egyenként veszem szemügyre.

VI. NOËL CARROLL DEFINÍCIÓJA

Noël Carroll (1998. 196–222) a következőképpen határozza meg a tömegkulturális műalkotás fogalmát:

X akkor és csak akkor tömegkulturális műalkotás, ha

- (1) *x* többszörösen instanciálható műalkotástípus,
- (2) amelynek példányai tömeggyártásban jönnek létre, és tömeges terjesztésben jutnak el a fogyasztókhoz, valamint

¹⁸ Érdekes módon a magyar kulturális diskurzusokban nincs igazán meghonosodott kifejezés a magasművészet eszközeit használó, mégis széles körben hozzáférhető művek megjelölésére. A még leginkább elfogadott, de amúgy elég ritkán elforduló kategória a „középfajú” vagy „középfajsúlyú művészet”.

(3) szándék szerint – a narratív struktúra, a szimbólumok, a szándékolt hatás vagy akár a tartalom szintjén – olyan szerkezeti jellemzőkkel lett megalkotva, amelyek a lehető legkisebb erőfeszítés árán, gyakorlatilag első látásra, hallásra vagy olvasásra hozzáférést biztosítanak a műhöz képzetlen (vagy relatíve képzetlen) fogyasztók lehető leg szélesebb tömege számára.

Az első feltétel *ontológiai* feltétel: azt mondja ki, hogy a tömegkulturális műalkotások olyan természetű létezők, amelyeknek egyszerre több egyenértékű példányuk lehet. (Szemben például az egyetlen példányban létező műalkotásokkal, mint amilyenek – sokak szerint – a szobrok és festmények; vagy azokkal a műalkotástípusokkal, amelyek különböző instanciátípusai maguk is különböző műalkotástípusoknak felelnek meg, mint például egy színdarab és annak különböző rendezései.) A második feltétel *strukturális* természetű: azt írja elő, hogy a tömegkulturális műalkotások egyenértékű példányainak tömeggyártásban kell létrejönniük és azonos csatornákat használva el kell jutniuk fogyasztók széles tömegeihez. (Így egy rockkoncert definíció szerint nem tartozik a tömegművészet körébe – hacsak nem készül róla videofelvétel, amely tömeges terjesztés révén éri el a potenciális fogyasztókat.)¹⁹ Számunkra azonban most a harmadik, *esztétikai* feltétel lesz fontos: a tömegművészet alkotásai a közreadó szándékai szerint széles körben hozzáférhetők a fogyasztók számára.²⁰

A széles körű hozzáférhetőség nem azt jelenti, hogy a tömegkultúra alkotásait szükségképpen széles körben *értékelik*. Elképzelhető, hogy egy sikeres tömegkulturális termék csak meghatározott fogyasztói csoportokat kíván megszólítani, csak az ő esztétikai preferenciáikkal kompatibilis – ez mégsem zárja ki a kérdéses művet a tömegkulturális alkotások köréből. A definícióban gyengébb feltétellel szerepel: a könnyű hozzáférhetőség pusztán azt foglalja magában, hogy a mű különösebb fennakadások nélkül *megérthető* széles befogadóközönség számára. Az értékelés (*appreciation*) a kortárs művészetfilozófiai elemzések többsége szerint a művek tulajdonságainak észlelését foglalja magában, továbbá valamiféle érzelmi reakciót, amely pozitív esztétikai értékítéletet alapoz meg. A fenti feltétel csupán az *első* komponensről szól: a tömegkulturális alkotások esetében a közreadó szándékával összhangban a befogadók számára relatíve egyszerű feladat észlelni a mű tulajdonságait – függetlenül attól, hogy az egyes értelmezők

¹⁹ Az első két feltétellel kapcsolatban lásd még Carroll 1997/2013.

²⁰ Ha az első két feltételt töröljük (vagy a strukturális feltételt gyengébb formában újrafogalmazzuk), akkor megkaphatjuk a *populáris művészet* definícióját. Mint már említettem, a vizsgált értékalapú megkülönböztetés a hétköznapi kulturális diskurzusainkban inkább a magas- és a populáris művészet elkülönítését célozza, mintsem a magas- és a tömegművészetét. Am mivel a realista elemzéshez szükségünk van valamiféle metafizikai megalapozásra, és a tömegművészet definíciójában szereplő technikai feltételek biztosíthatják ezt a megalapozást (a tömegművészetnek *azért* kell széles körben hozzáférhetőnek lennie, mert ezek a művek tömeges közönséghez szólnak és tömeggyártásban készülnek), így az elemzésben a tömegművészet fogalmát használjuk. (Ezzel kapcsolatban lásd a 2. jegyzetet.)

amúgy örömeiket lelik-e mindebben (lásd ezzel kapcsolatban David Novitz ellenvetését és Carroll válaszáat: Novitz 2000/2001. 63–66 és Carroll 2001. 20–21).

Carroll elemzése a tömegkulturális műalkotások hibrid, azaz részben funkcionalista, részben proceduralista elemzése közé tartozik (Gracyk 2007. 387–391) – annak ellenére, hogy a szerző „inkább funkcionalistának” tartja az elméletét (Carroll 1998. 10), mert a hozzáférhetőség mértékét többé-kevésbé az emberi természet „majdnem egyetemes jellemzői” alapján (Carroll 1998. 11) szeretné kijelölni. A hozzáférhetőség azonban időindexált relációs tulajdonság. Egy műalkotás mindig *valamilyen közönség számára* könnyen vagy nehezen hozzáférhető; továbbá a hozzáférhetőség mértéke *történeti távlatban megváltozhat*, tudniillik (legalább részben) az határozza meg, hogy a közönség tagjai mennyire ismerik az alkotó által választott művészeti konvenciórendszert.²¹ Carroll definíciója részben *funkcionalista*, hiszen arra a feltevésre épül, hogy a tömegkulturális műalkotások lényege egy jól meghatározott, történetileg állandó funkció betöltésében áll (tudniillik befogadók széles tömegei számára biztosítani az esztétikai tapasztalat lehetőségét) – és részben *proceduralista*, mert az elemzés elfogadja, hogy e funkció betöltését a kulturális világ történetileg változó-átalakuló folyamatai teszik lehetővé. Ez teljes összhangban áll azzal, hogy a szerző a művészet proceduralista, azon belül is történeti definícióját képviseli.²² A műalkotások teljes halmazát kizárólag a megfelelő történeti kapcsolat tartja össze – ettől még a

²¹ Carroll számára a művészeti konvenciórendszerek (és ezek ismeretének) változása nem kiemelkedően fontos kérdés; eleinte nem is ismeri fel a probléma jelentőségét. De vegyük észre: ha abból indulunk ki, hogy a hozzáférhetőségnek „természetes mértéke” van (hozzávetőleg: az a mű könnyen hozzáférhető, amelyet az emberi elme könnyen fel tud dolgozni), akkor nehezen tudunk ellenállni az értékrealista érvelésének. Hiszen ha a tömegkulturális művek az emberi elme természetes képességeihez illeszkednek, a magaskulturális művek pedig az *átlagon felüli* befogadókat célozzák (például a komplex felépítésük révén), akkor innen már csak egy lépés vezetni, hogy a magaskulturális művek természetükből adódóan kiválóbbak a tömegkulturális műveknél.

A tömegkulturális műalkotás Carroll-féle definícióját persze nem pusztán azért nem érdemes tisztán funkcionális definíciónak tekinteni, mert ezzel jó helyzetbe hozzuk az értékrealistát. Hanem azért sem, mert empirikus értelemben meglehetősen implauzibilis. Hiszen mit is válaszolhatnánk azokra az ellenvetésekre, amelyek rámutatnak: illúzió a tömegkulturális műfajokat, mondjuk az analitikus detektívregényt „természetesebbnek” tartani a magaskulturális műfajoknál, mondjuk a tudatfolyam-regénynél?

Később Carroll – részben a vita hatására – módosított az álláspontján. David Novitz többször és több változatban megfogalmazott ellenvetésére (Novitz 1992. 45–47; 2000/2001. 59–63; vö. Gracyk 2007. 390) adott válaszában (Carroll 1992b. 58, 1998. 228–229, 2001. 17–18) elismeri: a biológiai háttér (értsd: milyen könnyen formálja az agyunk történetté az olvasottakat vagy látottakat stb.) *mellett* a kulturális háttér is szerepet játszhat abban, hogy a közönség tagjai számára mennyire könnyen hozzáférhető egy műalkotás. Igaz, Carroll (2001. 18) arra is felhívja a figyelmet, hogy mindezt már a könyvében is deklarálta (Carroll 1998. 203–204). De azt állítja: a kérdés nem különösebben érdekes, mert a művek megértésének (legalább részleges) konvencionálisitása nem jelent problémát a fenti definíció szempontjából (Carroll 2001. 18). Így igaz: a *kevés* definíciók a kontextusérzékeny relációs tulajdonságok révén valóban mindig képesek kezelni a funkció megvalósulásának történeti változékonyságát.

²² Lásd Carroll 1993/2001a–b.

műalkotások egyik részhalmazát (részben) funkcionálisan is meghatározhatjuk: ezek azok a művek, amelyeket a lehető legszélesebb közönség számára hoztak létre (Carroll 1998. 11, 197).

Mielőtt megvizsgálánk, hogy az értékrealisták Carroll kevert definícióját alapul véve hogyan érvelhetnek amellett, hogy a tömegkulturális műalkotások lényegi funkciója összeférhetetlen az „autentikus műalkotásokra” jellemző esztétikai vagy művészi értékkel, szeretnék egy rövid megjegyzést tenni a tisztán proceduralista tömegkultúra-elméletek és a feltételezett értékkülönbség kérdésével kapcsolatban.

VII. ÉRTÉKREALIZMUS ÉS PROCEDURALIZMUS

A tömegművészet tisztán proceduralista elemzései, mint amilyen például (Carroll értelmezésében) David Novitzé, azt állítják, hogy a tömegkultúra alkotásainak nincsenek olyan funkcionális, strukturális vagy formai tulajdonságai, amelyek segítségével a „tömegművészet” fogalmát definiálhatnánk. A tömegművészet lényege ezzel szemben abban a szerepben ragadható meg, amelyet ezek a művek mint a kulturális fogyasztás tárgyai – a művek aktuális tulajdonságaitól *függetlenül* – betöltenek a társadalmi (hatalmi) viszonyok fenntartásában. Márkus (2006/2017. 759–765) ezen elemzések egyik típusát az Adorno „kultúraipar”-konceptióját tárgyaló esszéiben „a kulturális fogyasztás presztízselméletének” és „a kultúraipar státuszkenyszer-elméletének” nevezi.

Mivel a tömegkultúra társadalmi gyakorlatára koncentráló, tisztán proceduralista elemzések tagadják, hogy létezne a tömegkulturális művek elkülönült osztálya, ezért számukra a kiinduló kérdésvetetésünknek *nincs értelme*. Ha nincsenek sajátos jellemzőik révén megragadható tömegkulturális műalkotások, akkor értelemszerűen nem lehet alátámasztani e művek esztétikai vagy művészi alacsonyrendűségét.²³ Természetesen az anti-esszencialista gondolhatja azt, hogy a tömegkultúra vagy a „kultúraipar” *társadalmi gyakorlata* káros – mi több, a kritikai (tömeg)kultúraelméleteket pontosan ez motiválja. Ameddig azonban az elméletalkotó *tisztán* anti-esszencialista álláspontot foglal el, és nem feltételez valamiféle állandó kapcsolatot a művek tulajdonságai és társadalmi szerepük között, addig állításai irrelevánsak a tömegkulturális és a magaskulturális műalkotások értékkülönbségéről szóló vita szempontjából.

Márkus György egyébként éppen azért bírálja Adorno elemzését a kultúraiparról, mert a szerző funkcionalista jellegű „pszichológiai” megközelítése – amely szerint a kultúraipar által előállított művek sajátos jellegzetességeik révén

²³ Novitz (1989/2001. 50) explicite tagadja, hogy létezne esztétikai vagy művészi érték. Szerinte az esztétikai/művészi érték nem az értékek önálló típusa; amit így hívunk, az az egyes esetekben mindig visszavezethető valamilyen másfajta értékre.

„elengedhetetlen társadalmi funkcióval” bírnak, amennyiben „kárpótlást nyújtanak a szubjektív nagymértékű meggyengítéséért, amelyet részben maguk idéznek elő” (Márkus 2006/2017. 761) – ellentmondásban van a tisztán procedurista státuszkényszer-elmélettel. Nem meglepő, hogy Adorno ellentmondásba keveredik. Bármilyen művészeti fajtafogalomról beszélünk, a tisztán procedurista megközelítést alkalmazó filozófusnak ki kell tartania amellett, hogy nem tulajdonít semmiféle magyarázó funkciót a kérdéses művek aktuális tulajdonságainak – ami rendkívül implauzibilis feltevés, ráadásul nehéz következetesen érvényesíteni az elemzés során. Hiszen szinte lehetetlen *nem* feltenni azt a kérdést, hogy miért éppen a szóban forgó művek töltik be a részletesen jellemzett társadalmi-politikai szerepet, miért éppen ők alkalmasak erre, és nem másféle művek. A tisztán procedurista elemzések érzésünk szerint magyarázat nélkül hagyják a művészet társadalmi gyakorlatának lényeges aspektusait – egyebek között éppen azt az aspektusát, amely körül az értékrealisták és ellenfeleik vitája forog.

VIII. ÉRTÉKREALISTA ELMÉLETEK: KOMPLEXITÁS, KIMERÍTHETETLENSÉG, EREDETISÉG

A fogalmi elemzés előkészítő szakasza nem véletlenül nyúlt ilyen hosszúra. Az ismert nehézségek – az intuícióink bizonytalansága, a megfelelő hétköznapi kategóriák hiánya, a bevett művészeti terminusok használatának ingadozása stb. – miatt jóval nehezebb feladat berendezni a filozófiai vita fogalmi terét, mint rekonstruálni magát a vitát. Először tisztáznunk kell, hogy a *naïv realizmus* álláspontja (a magasművészet és a tömegművészet alkotásai *természetükben* különböznek egymástól) és a *naïv értékrealizmus* álláspontja (a tömegművészet alkotásai *természetüknél fogva* értéktelenebbek a magasművészet alkotásainál) hogyan fogalmazható meg konzisztens és koherens filozófiai elméletként – minden más csak ez után következhet. Ahogy John A. Fisher is megjegyezte, a meglévő műalkotás-definíciók kiterjesztése a tömegkulturális műalkotásokra közel sem triviális feladat, mivel ezek a definíciók eredetileg a klasszikus és az avantgárd magasművészet – azon belül is a *remekművek* – jellegzetességeit kívánták megragadni (Fisher 2005. 536, 539);²⁴ viszont rendkívül sürgető, tekintve a tömegművészet térhódítását. Ezzel a munkával azonban a kortárs analitikus művészetfilozófia mindmáig adós maradt; így nekem kellett elvégezniem az előző részekben. Most viszont lássuk az érveket!

Noël Carroll realista elemzése szerint a tömegkulturális műalkotások lényegi, jellegadó esztétikai tulajdonsága a *(könnyű) hozzáférhetőség*. Az értékrealistának

²⁴ A kortárs analitikus művészetfilozófiai kontextusban az „avantgárd” nem a történeti avantgárdot jelöli, hanem általában véve a radikálisan újszerű, a közönség feltételezett vagy valós elvárásaival szembehelyezkedő művészetet.

ezért az a feladata, hogy megmutassa: ha a művet úgy alkotják meg, hogy (aktuálisan) könnyen hozzáférhető legyen a széles nagyközönség számára, akkor ez kizárja, hogy esztétikai vagy művészi értelemben értékes legyen (szigorú értékrealizmus) – vagy legalábbis megakadályozza, hogy jelentősebb esztétikai vagy művészi értékre tegyen szert (engedékeny értékrealizmus). Ez a feladat két lépésből áll: az értékrealistának először be kell bizonyítania, hogy a könnyű hozzáférhetőség valóban inkompatibilis azokkal a tulajdonságokkal, amelyek az esztétikai/művészi érték megalapozásáért felelnek (szigorú értékrealizmus), vagy legalábbis kizárólag e tulajdonságok alacsony szintű megvalósulását teszi lehetővé (engedékeny értékrealizmus); majd el kell magyaráznia, hogy a szóban forgó tulajdonságok miért szolgálnak az esztétikai vagy művészi érték forrásául.

Az első jelölt erre a szerepre a *komplexitás*. Míg a magasművészet alkotásai összetettek, gondoljunk akár a művek szerkezetére, formanyelvére, a tartalomkifejezés eszközkészletére, vagy magára a kifejezett tartalomra, addig a tömegművészet egyszerű – az „autentikus” művészet perspektívájából nézve: primitív – tömeggyártott alkotások sorozatát jelenti (Kaplan 1966. 353–356). A tömegkulturális műalkotás szerzője kénytelen minél inkább igazodni a közízléshez, s ezért igénytelen (sőt, egyre igénytelenebb) műveket kell létrehoznia. A tömegművészet egyik korai teoretikusa, Dwight MacDonald egyenesen úgy gondolta, hogy a nagyközönség alacsony tudás- és igény szintjéhez igazodó művek megjelenése negatív spirált indít be a kulturális piacon: a verseny arra kényszeríti a kulturális tömegtermékek előállítóit, hogy mind újabb és újabb csoportokat vonjanak be a fogyasztásba, az egyre gyengébb ízlésű vásárlók belépése a piacra pedig szükségképpen csökkenti az alkotások esztétikai és művészi minőségét (Carroll 1998. 16–29).

A komplexitás azonban nem megfelelő tulajdonság, mert nem inkompatibilis a könnyű hozzáférhetőséggel. Az az állítás, hogy a tömegművészeti alkotások szükségképpen „egyszerűek” lennének, bármit jelentsen is ez, *empirikusan hamis* (Novitz 1989/2001. 35; Harold 2011). Mindnyájan fel tudnánk sorolni számos olyan műalkotást, amely megfelel a tömegművészet definíciójának, továbbá intuíciónk szerint egyértelműen a tömegművészethez tartozik, tehát nem „átmeneti” esetről van szó, mindazonáltal művészi értelemben összetett: a *Maffiózók* [*The Sopranos*, 1999–2007], a *Drót* [*The Wire*, 2002–2008] vagy a *Breaking Bad* [2008–2013] című sorozattól Tim Burton vagy Madonna életművén át Philip K. Dick, Margaret Atwood vagy China Miéville regényeiig, hogy a további zenei vagy filmes példákat már ne is soroljam. Továbbá szó sincs lefele tartó vagy negatív spirálról: a 2010-es évek tömegkulturális termelése átlagát tekintve semmivel sem gyengébb, mint az 1970-es éveké, sőt, a technikai fejlődés és az ún. digitális forradalom mintha inkább növelte volna a *mainstream* alkotók kreativitását. Hiszen a közönség tagjai, akik immár maguk is képesek mozgóképes, zenei stb. tartalmat előállítani, mert hozzáférnek a megfelelő eszközökhöz és technológiákhoz, jó eséllyel nagyobb elvárásokat támasztanak a „professzio-

nális” kulturális tartalmakkal szemben, mint tették ezt korábbi korok nézői és hallgatói.²⁵

Ezek az állítások persze igazolásra szorulnak, ám nekünk most nincs szükségünk igazolásra. A vitát ugyanis nem empirikus tények döntenek el. A számunkra érdekes kérdés az, hogy a széles körű hozzáférhetőség *elvileg kizárja-e* a művészi komplexitást. És a helyes válasz az, hogy: nem. Egyrészt azért nem, mert létezhetnek (és léteznek is!) – Márkus (2011/2017a. 18; 2013/2016. 137) szavaival – „kettős kódolású” művek: olyan alkotások, amelyek mind a két fajtájú közönség esztétikai elvárásainak megfelelnek (Cohen 1999). Valódi esztétikai élményt nyújtanak az alacsonyabb tudás- és igényszinttel közelítő befogadóknak, akik – a megfelelő jártasság vagy az érdeklődés hiányában – pusztán „szórakozásra” használják a művet, figyelmen kívül hagyva a műalkotások tényleges értékét megalapozó esztétikai és művészi tulajdonságait. Másfelől viszont az „autentikus művészet” hívei is örömeiket lelhetik bennük: ők – szemben az alacsony kultúra fogyasztóival – megfelelő módon hozzáférnek a mű összetett szerkezetéhez, észlelik a kérdéses tulajdonságokat, és a műalkotások e „mélyebb” megismerése elvezeti őket a mű esztétikai értékeléséhez.

Ám van egy fontosabb ok is, ami kizárja az elvi inkompatibilitást aktuális hozzáférhetőség és komplexitás között: megfelelő feltételek fennállása esetén elvileg *bármilyen* mű könnyen hozzáférhető lesz széles tömegek számára. Az *aktuális hozzáférhetőségből* nem következik semmi a műalkotások *további lényegi esztétikai/művészeti tulajdonságaira* nézve. Mint láttuk, a hozzáférhetőség időindexált relációs tulajdonság: részben az aktuális közönség kulturális tájékozottsága, a megfelelő interpretációs technikák ismerete és az érvényes olvasói/nézői/hallgatói elvárások rendszere, egyszóval a nagyközönség tényleges műértelmezési gyakorlata szabja meg, milyen művek könnyen vagy nehezen hozzáférhetőek (abban a történeti pillanatban) az átlagos befogadó számára. A széles nagyközönség pedig elvileg állhat *gyakorlott* művészetfogyasztókból, akik komplex műalkotások létrehozását várják el a szerzőktől. Legalábbis semmi sem zárja ki ezt a lehetőséget; és a történeti tények is (inkább) erre utalnak.²⁶ A bizonyítás terhe az értékrealista vállán van: neki kell megmutatnia, hogy a műértelmezői jártasság egy modern társadalomban – minden látszat ellenére – *szükségképpen* szűk szak-

²⁵ Tegyük hozzá, hogy már maga az alapfeltevés sem helyes: nem igaz, hogy a tömegművészetnek szükségképpen a „legigénytelenebb” fogyasztók ízléséhez kell igazodnia. A tömegművészet rövid története egyértelműen cáfolja a hipotézist. Ha MacDonalddnak igaza lenne, mára már az erőszakos pornó és a szappanopera vált volna a mainstream tömegkultúra vezető műfajává (Carroll 1998. 26). Fogyasztói döntéseinket nagymértékben befolyásolja a kérdéses termék kulturális presztízse; nem vásárolunk meg *pusztán azért* egy alacsony presztízssű terméket, mert képesek vagyunk befogadni. És ezt a kulturális termékek forgalmazói is tudják, profitmaximalizálási stratégiájuk részben éppen a presztízs értéknevelő hatására épít.

²⁶ Itt válik fontossá, hogy a hozzáférhetőség mértékét részben társadalmi tények, nem pedig pusztán biológiai tények határozzák meg. Lásd ezzel kapcsolatban a 21. jegyzetet.

értői csoportok privilégiuma, azaz *semmilyen körülmények között* nem jellemezheti kultúrafogyasztók széles tömegeit. Ez elég reménytelen vállalkozásnak tűnik.

A magaskultúra és a populáris kultúra „dichotómiájának” kortárs feloldási kísérleteiről szólva Márkus György (1997/2017. 794) megjegyzi:

Még ma is él a felvilágosodás programja, mely a nagyközönség kultúráját fokozatosan fel akarja emelni az autonóm magaskultúra szintjére, és amely a *Büszkeség és balítélet* minden tévéfeldolgozását és az impresszionisták minden bombasikert arató kiállítását apró győzelemként értékeli. Nem volnék őszinte, ha nem vallanám be, hogy még most is rokonszenvezem ezzel a programmal.

Bár Márkus jól érzékelhetően némi iróniával tekint a tömegkultúra „felemelésének” projektjére, akár a vállalkozás értelmét, akár a sikerét illetően, azért jegyezzük meg: *elvileg* semmi sem zárja ki, hogy művészetfogyasztók széles tömegei szert tegyenek azokra a képességekre (a kifinomult esztétikai figyelemtől a megfelelő interpretációs rutinok ismeretéig vagy a művészettörténeti tájékozódás képességéig), amelyekre szükség van a komplex műalkotások esztétikai megismeréséhez. És ha az elvi lehetőség adott, az értékrealista álláspontja nem tartható, hiszen még ha a magasművészeti alkotások *aktuálisan* valóban egytől egyig értékesebbek lennének is a tömegművészeti alkotásoknál, ez a különbség nem a kétféle műalkotás *természetéből* fakad.

A másik jelölt az esztétikai érték forrásának szerepére a *kimeríthetetlenség*. A magasművészeti alkotások – szemben a szigorú műfaji kódok szerint működő tömegkulturális művekkel – újból és újból elolvashatók/megnézhetők/meghallgathatók, mert minden egyes találkozás során „újat mondanak” a befogadónak. A magasművészeti alkotások tehát szisztematikusan aluldeterminálják az értelmezéseiket – és éppen ebben különböznek az egyszeri fogyasztásra tervezett zsánerművektől.

Az értékrealista ezen az úton sem jut messzire. Egyrészt nem igaz az, hogy a könnyű hozzáférhetőség kizárná, hogy a mű aluldeterminálja az értelmezéseit. Igenis lehetnek (és vannak!) olyan „nyitott művek”, amelyek nem követelnek komoly interpretációs erőfeszítést az aktuális közönség tagjaitól. (Gondoljunk csak arra, hányszor él a *mainstream* tömegfilm a „nyitott befejezés” fogásával, vagy milyen erős szerepet kaphat az irónia egyes slágerszövegekben.) Másrészt még ha az újraértelmezhetőség szigorúbb koncepciójával dolgozunk is, és megköveteljük, hogy az alternatív értelmezések más típusba tartozzanak (tehát ne csupán tematikus részletek tekintetében térjenek el egymástól, hanem más és más módon konstituálják meg magát a műalkotást), akkor is azt kell mondanunk: az újraértelmezhetőség részben annak a függvénye, hogy a befogadó képes-e (és hajlandó-e) másfajta interpretációs stratégiát alkalmazni, mint eredetileg tette, amikor újból találkozik a művel. Ebben az értelemben *minden* műalkotás újraértelmezhető – legfeljebb nem mindegyik interpretáció lesz egyformán érdekes vagy megvilágító erejű. Mindazonáltal furcsa lenne azt gondolni, hogy a

magasművészeti alkotások *mindig*, a tömegművészeti alkotások pedig *soha nem* képesek életre hívni többféle izgalmas értelmezést. Harmadrészt nagyon implauzibilis elképzelés, hogy a művek esztétikai vagy művészi értékét kizárólag a lehetséges interpretációk mennyiségétől tegyük függővé. Miért lenne egy „nyitott értelmű”, ám egyenként rendkívül unalmas interpretációkat életre hívó mű automatikusan értékesebb egy „egyértelmű”, ám izgalmas, fontos és összetett értelmezést megalapozó műalkotásnál?

Az értékrealistának más megoldást kell választania, de nagyon nehéz helyzetben van. A könnyű hozzáférhetőség olyan relációs tulajdonsága a műnek, amelyet kontextusonként más és másféle intrinzikus (vagy relációs) tulajdonság alapozhat meg. Technikailag megfogalmazva: az m műalkotás minden T formai-strukturális (vagy ezekre támaszkodó R relációs) tulajdonságára igaz, hogy van olyan lehetséges világ, amelyben m T (vagy R) révén könnyen hozzáférhető a széles közönség számára. Következésképpen az értékrealista által kiszemelt formai-strukturális tulajdonságok, amelyek a feltételezett értékkülönbségért felelnek, a szó szigorú értelmében sosem lesznek *elvileg összeférhetetlenek* a könnyű hozzáférhetőséggel. Ez nem csupán a műalkotások formai-strukturális tulajdonságaira hivatkozó elemzéseket érinti, hanem azokat is, amelyek a magasművészet és a tömegművészet értékkülönbségét – a feltételezett formai-strukturális különbségekre alapozva – a megfelelő interpretáció vagy az esztétikai hatásmechanizmusok különbségében ragadják meg.²⁷ Az értékrealista ellenfele bármely tulajdonságról bebizonyíthatja, hogy megfelelő körülmények között a könnyen hozzáférhető művek is rendelkezhetnek vele – minden a közönség ízlésén, művészeti szocializációján és a művészi gyakorlat aktuálisan érvényes normáin múlik.

Egy tulajdonságot kivéve: a nehezen hozzáférhetőséget. Az értékrealista persze nem választhatja a legegyszerűbb megoldást, nem állíthatja azt, hogy a magasművészeti alkotások (aktuálisan) nehezen hozzáférhetők, és pontosan ebben különböznek a – definíció szerint – könnyen hozzáférhető tömegművészeti alkotásoktól. Ez a javaslat ugyan átmegy az inkompatibilitási teszten, tudniillik a kérdéses tulajdonság valóban összeférhetetlen a tömegkulturális műalkotás lényegi esztétikai tulajdonságával, a könnyű hozzáférhetőséggel, ám az értékrealistának el kellene magyaráznia, hogy az interpretációs nehézség miért generál esztétikai vagy művészi értéket. Miért lenne egy műalkotás értékes önmagá-

²⁷ A kortárs analitikus művészetfilozófusok elsősorban a kérdéses állítások empirikus cáfolatára koncentráltak. Közismert ellenpéldák segítségével megmutatják: *nem igaz*, hogy a tömegművészeti alkotások szükségképpen pusztán a közönség érzelmi és fantáziaműködésére hatnak a cselekménybonyolítás jól ismert műfaji eszközeit használva (Harold 2011), ezért nem szorulnak interpretációra (Meskin 2016. 122) vagy szakértelemre és háttértudásra (Novitz 1992. 46–47; Novitz 2000/2001. 67–68; Meskin 2016. 122), és mindössze „felszínes”, könnyen felejthető esztétikai élményt nyújtanak a befogadónak (Gould 1999. 121; Harold 2011). Természetesen a *realista* nem hangsúlyozhatja túlzottan, hogy a tömegművészeti alkotások is interpretációra szorulnak, befogadásuk komoly szakértelmet és háttértudást kíván, mivel ez ellentmondana a definícióban szereplő hozzáférhetőségi feltételnek.

ban véve azért, mert megértéséhez és értelmezéséhez komoly erőfeszítésre van szükség? Ahogy Carroll (1998. 47, 99) találóan megjegyzi: mi keresnivalója van a protestáns munkaetikának az esztétikum területén?

Ezért a legjobb, amit az értékrealista tehet, ha megnevez egy tulajdonságot, amely a magasművészeti alkotások (aktuálisan) nehezen hozzáférhetőségét megalapozza – bízva benne, hogy azt is el tudja magyarázni, hogy a kérdéses tulajdonság miért forrása egyszersmind valamiféle esztétikai vagy művészeti értéknek. Ez a tulajdonság a legismertebb javaslat szerint a művészi *eredetiség*, a *radikális poétikai újszerűség*. Az eredeti, újszerű magaskulturális műalkotások *aktivitásra* készítetik az értelmezőt, aki kénytelen feladni a megszokott értelmezési stratégiáit, és akinek interpretációs találékonyságára és esztétikai érzékenységére támaszkodva fáradságos munkával ki kell dolgoznia a saját adekvát viszonyát a műalkotáshoz.

Az értékrealistának persze világossá kell tennie, hogy amikor a közönség tagjai részéről aktivitásról és passzivitásról beszél, akkor a kérdéses művészeti formákhoz hagyományosan hozzá tartozó értelmezési mechanizmusok automatizmusáról és az automatizmus felfüggesztéséről van szó. A befogadó ugyanis a szó szoros értelmében még a legkonvencionálisabb művek befogadása esetén sem marad passzív (hiszen folyamatosan következtetéseket von le, narratív struktúrába rendezi az eseményeket, implicit jelentéseket vezet le a szereplők és a narrátor megnyilatkozásai alapján, morális ítéleteket alkot, érzelmi reakciót ad az elképzeltre és így tovább) – legfeljebb nem áll be zavar a befogadás folyamatában, amely kikényszerítené a tudatos reflexiót és az interpretációs gyakorlat felülvizsgálatát. Ha az értékrealista mindezt nem tisztázza, a tömegművészet befogadójának passzivitására hivatkozó érvelése menthetetlenül hibás lesz; ahogy Adorno-esszéjében Márkus György is megemlíti:

Eliot, F. R. Leavis és (legalábbis korai írásaiban) Adorno magát a filmet ítélték el, pusztán a pénzcsinálás egyik formájának tartották, amely olcsó emocionális hatásokkal gondolattalan passzivitásra korlátozza közönségét. Meglehetősen ironikus, hogy Eliot és Adorno – akiknek a kultúra és a társadalom közti viszonyra vonatkozó nézetei a lehető legélesebben szemben álltak egymással – lényegében ugyanazt a *nyilvánvalóan érvénytelen álérvet* használják, amikor meghozzák ezt az ítéletet. (Márkus 2006/2017. 742, kiemelés tőlem – B. T.)

Érdekes, hogy ez az „álérv” szinte végigkíséri a technológia fejlődésének történetét: a nyomtatott könyvtől a mozgóképen át a digitális platformok elterjedéséig újból és újból megfogalmazódott az a félelem, hogy az új technológia passzivitásra kárhoztatja a befogadókat.²⁸ Könnyen lehet, hogy a naiv értékrealizmus

²⁸ Lásd Alexander Nehamas (1988) tanulmányát arról, hogy a tömegmédia (azon belül is a televízió) és a tömegművészet elleni modern támadások lényegében Platón költészet elleni érveit visszhangozzák.

hátterében is hasonló szorongás áll – és ha így van, ez igazolja Carroll döntését, hogy nem a „populáris művészetet” állítja szembe a „magasművészettel”, hanem a „tömegművészetet”.

Visszatérve az eredetiségre és az újszerűségre: vegyük észre, hogy az újszerűség éppúgy relációs tulajdonság, mint a könnyen hozzáférhetőség és ugyanúgy fokozatai vannak. Mindkét jellemző súlyos problémákhoz vezet. Az újszerűség (a „történeti újszerűség” értelmében véve) egészen más természetű relációt jelöl, mint a hozzáférhetőség; továbbá ha az újszerűség skaláris minőség, a szigorú értékrealista álláspont biztosan téves. Kezdjük az utóbbival!

Felesleges lenne tagadni: a tömegművészet területén is létezik eredetiség, még ha ez a konvenciórendszerek által meghatározott kereteken belül vagy éppen a konvenciórendszerek óvatos átalakításában nyilvánul is meg (Gould 1999. 121; Carroll 1998. 67–68; Bárány 2011/2014. 47–48). A tömegkulturális műfajok története művészi konvenciórendszerek *sikeres* megváltozásának, differenciálódásának, átalakulásának története – e tekintetben nincs különbség magasművészet és tömegművészet között.²⁹ A változást előidéző művek konvenciókat sértenek a megszületésük idejében; legfeljebb hozzátehetjük, hogy a tömegművészet esetében ezek nem *radikális* konvencióértések.³⁰

Ez viszont azt jelenti, hogy az első feladatot csak az engedékeny értékrealista tudja teljesíteni. Ha elfogadjuk, hogy az eredetiség/újszerűség fokozatos minőség, és a tömegkulturális műalkotások is lehetnek (kis mértékben) eredetiek/újszerűek, továbbá ez a minőség alapozza meg a művek művészi/esztétikai értékét, akkor azt is el kell fogadnunk: léteznek (legalább kis mértékben) értékes tömegkulturális művek. A szigorú értékrealista persze megpróbálhatja kijelölni az érték meglétéhez szükséges minimális újszerűség mértékét – lásd „radikális” újszerűség –, ám ez reménytelen vállalkozásnak tűnik. Részben *praktikus* okokból: az egyes esetekben hogyan dönthetjük el, hogy a mű *elégé* újszerű-e? Ehhez az újszerűség olyan robusztus elméletére lenne szükségünk, amellyel mind-ezidáig senki nem állt elő a művészetfilozófiában, és ez aligha véletlen. Részben *teoretikus* okokból: hogyan lehetne igazolni, hogy nem ad hoc, önkényes döntésről van szó? Milyen érvek szólhatnak amellett, hogy az *óvatos* művészi konvencióértés ugyanúgy kizárja az érték lehetőségét, mint a szolgálai konvenciókövetés?

²⁹ Legfeljebb abban van különbség, hogy a tömegművészeti változásokról inkább műfaji terminusokban szoktunk beszámolni, a magasművészet esetében pedig az individuális művekre helyezük a hangsúlyt s hajlamosak vagyunk kerülni a műfajkategóriákat. (Persze léteznek magaskulturális műfaji címkék is – a *Bildungsromantól* az esszéregényen át a létösszegző versig.) A műfaji szempont szerepéről az értékrealista érvelésekben és az interpretációra tett hatás eltúlzásáról lásd Harold 2011; Meskin 2016. 122–123; Bárány 2011/2014. 46.

³⁰ De még ez sem biztos. Amikor *Az Ackroyd-gyilkosság* szakít az analitikus detektívregény egyik legfontosabb műfaji normájával (tudniillik hogy a narrátor személye nem eshet egybe a gyilkoséval), mi más lenne ez, ha nem radikális konvencióértés? Természetesen minden a „radikális” definícióján múlik, és az értékrealista esetről esetre elmagyarázhatja, hogy a kérdéses konvencióértés miért nem radikális – ám ez sokszor erőltetettnek fog tűnni.

Az engedékeny értékrealista a szigorú inkompatibilitás helyett csupán annyit állít: az eredetiség/újszerűség fordított arányban áll a hozzáférhetőséggel. Nem mindegy azonban, hogy az újszerűséget *történeti értelemben* (újszerű a megelőző művekhez képest) vagy *az aktuális közönséghez való viszony* (újszerű a közönség számára) értelmében gondoljuk el. Az előbbi esetben az engedékeny értékrealista az újszerűség mértékére hivatkozva nem fogja tudni fogalmilag megalapozni az aktuálisan nehezen hozzáférhető magasművészeti alkotások és az aktuálisan könnyen hozzáférhető tömegművészeti alkotások különbségét. A történeti újszerűség mértéke ugyanis nem változik együtt az aktuális hozzáférhetőséggel – tudniillik nem változik sehogy: a mű újszerűsége attól függ, milyen helyet foglal el a művek történeti sorában. Az „aktuálisan nehezen hozzáférhető” és a „történetileg újszerű” nem ugyanazt a halmazt jelöli ki – egészen egyszerűen azért, mert a hozzáférhetőség a mű és az *aktuális közönség*, az újszerűség pedig a mű és a vele *történeti kapcsolatban álló többi mű* viszonyának függvénye.

Gondoljunk bele: nem igaz, hogy – tekintet nélkül a konvenciók természetére – *minden* konvenciókövető mű könnyen hozzáférhető a kortárs közönség számára, vagy minden nehezen hozzáférhető mű szükségképpen konvenciósertő lenne. Konvenciókövető művek is lehetnek aktuálisan nehezen hozzáférhetőek, ha a széles nagyközönség nem ismeri eléggé a kérdéses művészeti konvenciókat; gondoljunk csak a szakkritika által az eredetiség hiánya okán elmarasztalt posztmodern szövegkollázsokra. Mi több, a magasművészet területén kifejezetten gyakran találkozunk erősen konvenciókövető, a legkevésbé sem újszerű művekkel (Novitz 1989/2001. 36) – ezek azonban a konvenciókövetésük révén nem válnak automatikusan a nagyközönség számára könnyen hozzáférhetővé. Mint ahogy az sem igaz, hogy az eredeti kontextusukban radikálisan újszerű művek örökké azok maradnának. A művészeti forma elterjedhet, a közönség szép lassanként (vagy éppen pillanatok alatt) megtanulhatja, mit kezdjen a kérdéses művel és a hozzá hasonló alkotásokkal, milyen értelmezési stratégiák révén érdemes az ilyen típusú műalkotásokat megközelítenie – a népszerűség pedig komolyabb művészeti trendet alapozhat meg. És így tovább.

A vita kedvéért azonban fogadjuk el, hogy az összefüggés egy tekintetben fennáll: a látványosan eredeti vagy radikálisan újszerű művek valóban nehezen (ebb)en befogadhatók a kortárs közönség számára, mint a konvenciókövető alkotások.³¹ Mit mondhat mindennek alapján az értékrealista a magaskulturális műalkotásokról? Csak egy rendkívül gyenge állítást fogalmazhat meg: ezeknek

³¹ Nem vagyok róla meggyőződve, hogy az újszerűség valóban fordított arányban áll a hozzáférhetőséggel. Elképzelhetőnek tartom, hogy a mű radikálisan újszerű legyen, de a közönség relatíve gyorsan megtalálja hozzá a kulcsot. Nem pontosan ez szokott történni a váratlan, de meghatározó művészeti élményeink során? Úgy érezzük, a mű semmilyen korábban ismert műre nem hasonlít (eléggé), de „nagyon egy hullámhosszon vagyunk vele”: tény és való, hogy nekünk kell kidolgozni az adekvát interpretációs stratégiákat a befogadás során – ám játszi könnyedséggel teljesítjük a feladatot.

a műveknek, szemben a tömegművészeti alkotásokkal, természetükből adódóan *megvan rá a lehetőségük*, hogy remekművek legyenek – amennyiben az alkotójuk szakít a korban érvényes művészeti konvenciókkal (és még néhány további feltétel teljesül).

Immár nagyon távol járunk az eredeti elképzeléstől. A naiv realista a kezdetek kezdetén abból indult ki, hogy értékalapon különbséget tehetünk műalkotások *két osztálya* között. Az eredeti szubsztantív különbség (a művek *természetének* különbsége plusz a belőle levezethető értékkülönbség) mostanra a művészi formák történeti felemelkedésének és kimerülésének elképzelésére redukálódott – ráadásul ebben a modellben valójában a *remekművek* és a többi műalkotás között tételezünk érdemi különbséget.

Akárhogy is, ha az engedékeny értékrealista a történeti értelemben vett újszerűség fogalmának segítségével szeretné megalapozni a magasművészeti alkotások könnyű hozzáférhetőségét, menthetetlenül kudarcot vall: történeti újszerűség és aktuális hozzáférhetőség lényegesen különböző tulajdonságok.³² Megteheti azonban, hogy újszerűségeen csak annyit ért: aktuálisan újszerű a közönség számára. Az aktuális újszerűség éppen úgy történetileg indexált relációs tulajdonság, mint az aktuális hozzáférhetőség, ezért nincs formai akadály, hogy az értékrealista az előbbire hivatkozva adjon magyarázatot az utóbbira. A tömegkulturális művek azért könnyen hozzáférhetőek, mert kevésbé újszerűek – és fordítva: a magaskulturális művek pontosan az újszerűségük okán kevésbé hozzáférhetőek a széles fogyasztói tömegek számára. Az elemzésből viszont az következik, hogy a műalkotások – megfelelő feltételek fennállása esetén, a kontextus és a közönség átalakulásával – „kategóriát válthatnak”: elveszíthetik tömegkulturális státuszukat, vagy épp fordítva, kieshetnek az újszerű magaskulturális művek halmazából. A hihetetlen népszerűség és a rengeteg *Werther*-utánzat Goethe művét kis időre megfosztotta magasművészeti rangjától – egyszersmind esztétikai értékétől. Az értékrealista feltehetőleg vonakodna elfogadni ezt a következményt, hiszen a naiv értékrealizmusnak az az intuíció munkált a háttérben, hogy az esztétikai érték örök, és a magaskulturális remekművek saját joga visszavonhatatlanul részévé váltak a magasművészetnek. De nem tehet mást: az összes többi alternatíva (formai-strukturális tulajdonságok, sajátos interpretációs mód vagy hatásmechanizmus, történeti újszerűség) nem működik.

Már csak egyetlen lépés van hátra. Hogyan érvelhet az engedékeny értékrealista amellett, hogy az aktuális eredetiség/újszerűség valódi forrása az esz-

³² Az újszerűség, a hozzáférhetőség és az esztétikai érték egyaránt skaláris minőségek, ezért tűnhetett jó ötletnek megfeleltetni őket egymásnak. A valóságban azonban önálló minőségekről van szó. A hozzáférhetőség nem kizárólag az eredetiség mértékével változik együtt (fordított arányban), mint láttuk, hiszen a konvenciókövető alkotások is lehetnek nehezen hozzáférhetőek, a dilettáns művekről nem is beszélve. A konvencióértő művek nem válnak automatikusan értékessé, mert előfordulhat, hogy a mű poétikai projektje téves elképzelésen alapul. És így tovább.

tétikai értéknek, a kevésbé eredeti vagy újszerű művek pedig szükségképpen alacsonyabb szinten valósítják meg ezt az értéket? Az egyik lehetőség, hogy az értékrealista az esztétikai tapasztalat vagy az esztétikai élmény természetére hivatkozik (lásd például Kaplan 1966. 356–363). A radikálisan konvenciósertő magaskulturális művek – a csupán „szórakoztató” tömegkulturális művekkel szemben – mély és tartalmas esztétikai élményt nyújtanak a befogadónak. (Akik ezt az elemzést választják, általában igyekeznek elkerülni az „élmény” vagy az „élvezet” használatát, mondván, ezek a kifejezések a felszínes szórakozással rokonítják a mű megismerésének tapasztalatát. Ők azt hangsúlyozzák: speciális tapasztalási módról van szó, amely tökéletesen idegen a tömegművészet hatásmechanizmusától.) Ez a megoldás azonban nem működik. Fenomenológiailag teljesen inadekvát azt állítani, hogy a befogadó csupán a konvenciósertő művek hatására beállt (termékeny) értelmezői zavar során érezne esztétikai élvezetet vagy élne át tartalmas esztétikai élményt (Harold 2011; Gould 1999. 119; Novitz 1989/2001. 36). Könnyen hozzáférhető művek is kiválhatnak belőlünk megrendülést vagy okozhatnak katarzist – hiszen az élmény erősségét vagy mélységét nem az határozza meg, milyen nehezen ismertük fel a műalkotás működésmódját. De még ha valóban valamiféle speciális, csak a radikálisan újszerű műalkotásokra jellemző tapasztalati módról lenne szó: vajon miért kellene azt gondolnunk, hogy ez a fajta élmény esztétikailag vagy művészileg értékesebb a szokásos esztétikai tapasztalatnál?

A másik megoldás – amelynek révén az értékrealista reményei szerint az előző kérdésre is választ adhatunk – az esztétikai autonómia fogalmára támaszkodik.³³ A magaskulturális műalkotások (ezen belül is a *remekművek*) értelmezése a befogadó imaginatív és reflexiós képességeinek gyakorlását feltételezi. Az értelmező a szokásos interpretációs automatizmusoktól elszakadva autonóm individuumként törvényt szab önmaga számára: a műalkotás idegenségét a találkozás egyedi aktusában (interszjektív érvénnyel) megértett idegenséggé alakítja át. E felfogás szerint az esztétikai autonómia a morális és a politikai autonómia előfeltétele: az interpretációs sémáktól elrugaskodó, imaginatív és reflexiós képességeit szabadon gyakorló individuum e tapasztalattal felvértezve többé nem fogja *természetesnek és megváltoztathatlannak* tekinteni az őt körülvevő politikai és történelmi valóságot. De vegyük észre: még e felfogás alapján sem állíthatjuk, hogy az esztétikai autonómia valóban előfeltétele lenne a morális és politikai autonómiának (Carroll 1998. 81–82). Lehet, hogy a művészet tényleg elősegíti, hogy el tudjuk gondolni: a dolgok másképpen is lehetnek, mint ahogyan aktuálisan vannak – ám ennek nem a művészet az egyetlen és talán nem is a legfőbb eszköze. Másrészt nem igaz, hogy a tömegkulturális műalkotások szükségkép-

³³ A fenti gondolatmenet többé-kevésbé Adorno és Horkheimer álláspontját tükrözi, de a filológiai problémák elkerülése érdekében nem tulajdonítom nekik explicit módon az előadott gondolatokat.

pen akadályozná a képzelet szabad játékát vagy az imaginatív és reflexiós képességeink gyakorlását, mondván, hogy folyton ugyanazokat a sémákat ismételtetik (Carroll 1998. 85–88). Az ellenpéldákat napestig sorolhatnánk; gondoljunk csak a radikális társadalmi változás lehetőségére építő vagy egyenesen annak szükségességét nagy művészi erővel felmutató *science fiction*ökre, nagyszabású disztópiákra, posztapokaliptikus filmekre és regényekre – amelyek az utóbbi években egyébként a tömegkultúra területén (is) reneszánszukat élik.

Természetesen az értékrealista azt válaszolhatja: a kérdéses művek esetében az ábrázolás radikalizmusa (a tematika terén) nem párosul a *művészi megformáltság* radikalizmusával. Ám a védekezés körkörös érvelésre támaszkodik. Ha abból indulunk ki, hogy csak a radikálisan konvenciósertő (vagy a kortárs közönség számára radikálisan újszerűnek tűnő) művek képesek valódi művészi erővel, reális lehetőségként felmutatni a radikális társadalmi változás lehetőségét, akkor előzetesen feltételezzük a bizonyítandót. A vita éppen akörül forog, hogy a relatíve könnyen hozzáférhető művek az esztétikai tapasztalat során vajon eljuttathatják-e a befogadót addig a felismerésig, hogy a politikai-történelmi valóság megváltoztatható és megváltoztatandó. Mind ez idáig nem talákoztunk olyan érveléssel, amelynek alapján kizárhatnánk ezt a lehetőséget. És amelynek alapján azt kellene állítanunk, hogy a kortárs tömegművészet kivétel nélkül csupán „felszínes”, „kommercializált”, politikailag nem hatékony vízióját nyújtja a radikális társadalmi változásnak.

A harmadik megoldás, ha az engedékeny értékrealista az episztemikus vagy a kognitív érték fogalmára hivatkozik. A könnyen hozzáférhető, konvencionális tömegművészeti alkotások az unásig ismertet ismételtetik, nem bővítik érdemben a tudásunkat – sem a kifejezett proposíciók szintjén (a színre vitt konkrét eseményekkel kapcsolatos ismeretektől az átfogó „témáig”, azaz a világra, a társadalmi-politikai valóságra, az emberi természetre vagy a morális értékekre vonatkozó általános tézisekig), sem az önismeret vagy a praktikus tudás szintjén (milyen módokon lehet a világot elgondolni, milyen lehet átélni, hogy a világ másképpen adódik a számunkra). A tömegművészeti alkotások nem nyitnak *új* perspektívát a világra – hiszen éppen ebben áll a konvencionálisitásuk: olyan perspektívából mutatják fel a világot, amelyet a korábbi művekből már jól ismerünk.

A művek episztemikus vagy kognitív értékére alapozott engedékeny értékrealista elemzés egyértelműen az értékrealizmus legerősebb és legmeggyőzőbb változata. Az elmélet képviselőjének azonban be kell bizonyítania, hogy egyértelmű összefüggés van a művészi megformáltság újszerűsége és a művek kognitív vagy episztemikus értéke között. Vajon miért kellene azt gondolnunk, hogy egy bonyolult morális dilemma relatíve hagyományos (értsd: az aktuális közönség számára könnyen befogadható) művészi ábrázolása nem járulhat hozzá a néző/olvasó meglévő morális meggyőződéseinek *radikális* átrendezéséhez? Miért ne történhetne meg, hogy a bevett műfaji konvenciók kismértékű átalakí-

tása olyan művészi formát eredményez, amely látványosan új perspektívát nyit a világra – miközben a megértés terén nem teszi erősen próbára a befogadót? És fordítva: miért indulunk ki abból, hogy a radikális újszerűség szükségképpen a kognitív vagy episztemikus érték nagymértékű növekedésével jár együtt? Ezekre a kérdésekre az engedékeny értékrealistának nincs válasza.

IX. A FOGALMI ELEMZÉS ÉS A KULTÚRA VALÓSÁGA

Foglaljuk össze a fogalmi elemzés eredményeit! A *szigorú értékrealista* nem tud olyan tulajdonságot megjelölni, amely inkompatibilis lenne a tömegművészeti alkotások legfontosabb tulajdonságával, a könnyű hozzáférhetőséggel, mivel nincsen olyan formai-strukturális tulajdonság (vagy ezek által megalapozott relációs tulajdonság), amely *szükségképpen* minden esetben hozzáférhetetlenné tenné a műveket a széles nagyközönség számára.

Az *engedékeny értékrealista* meg tud nevezni ilyen tulajdonságot: a magasművészet alkotásai nehezen hozzáférhetők az aktuális közönség számára. Álláspontja szerint a nehezen hozzáférhetőséget a művek aktuális újszerűségére kell visszavezetnünk. Ennek a megoldásnak komoly teoretikus ára van. Az engedékeny értékrealista kénytelen elismerni, hogy (a) magasművészeti és tömegművészeti alkotások között az érték tekintetében legfeljebb fokozati különbség van (ezért nevezem az álláspontot „engedékeny” értékrealizmusnak); (b) a valódi értékkülönbség nem a műalkotások két osztálya, hanem a magaskulturális *remekművek* és a többi magas- és tömegkulturális mű között húzódik; (c) a művek magas- és tömegkulturális státusza s ebből adódóan esztétikai/művészi értéke történetileg megváltozhat. Ez az elemzés nem tükrözi jól a naiv értékrealizmus álláspontját. De nem ez az egyetlen probléma vele. Az engedékeny értékrealista nem tudja bebizonyítani, hogy (i) az aktuális újszerűség valódi forrása a művészi/esztétikai értéknek, és (ii) a kevésbé újszerű művek *szükségképpen* alacsonyabb szinten valósítják meg ezt az értéket. Az általa előadott érvelések vagy az (i) állítást nem igazolják (*sajátos esztétikai tapasztalat*), vagy a (ii) állítást (*esztétikai autonómia, kognitív/episztemikus érték*) – vagy egyiket sem.

A vita tehát szemlátomást eldőlt. A naiv értékrealista álláspontot nem lehet koherens művészetfilozófiai elmélet formájában megfogalmazni. Ennek azonban szinte semmilyen gyakorlati következménye sincsen a művészetelméleti gondolkodásra és a művészet társadalmi gyakorlatára nézve – különös tekintettel a művek értékéről szóló nyilvános diskurzusokra. Nem véletlenül. Egyrészt azért, mert a fogalmi elemzés természetéből adódóan csupán általános fogalmi összefüggések megfogalmazására képes; önmagában keveset mond az empirikus valóságról. Az a tény, hogy a tömegművészet fogalmából nem következik a tömegművészeti alkotások esztétikai alacsonyrendűsége, még nem zárja ki, hogy a tömegművészet alkotásainak *túlnyomó többsége* esztétikailag értéktelen legyen, a magasművészeté

pedig értékes (vö. Fisher 2005. 537). Ami fogalmilag nem lehetetlen, az minden további nélkül lehet nem jellemző kivétel; *talán* az esztétikailag vagy művészileg kiemelkedően értékes tömegművészeti alkotások is ilyenek. Ám hogy a műalkotások osztályán belül aktuálisan hogyan oszlanak meg az értékes és értéktelen művek, nem a művészetfilozófia feladata megvizsgálni.

Másrészt pedig azért, mert a szóban forgó értékalapú megkülönböztetés tágabb esztétikai-politikai ideológiák részét képezi. Ahogy Márkus György is megállapította: az elmúlt kétszáz évben a magasművészetről és az alacsony művészetről szóló vita során folyamatosan cserélődtek az érvek és az álláspontok.

Csupán a szembenálló értékelések és értelmezések általános struktúrája állandó a vitában, az álláspontok tartalma nemcsak változékonynak, hanem felcserélhetőnek is bizonyul: a mindenkori társadalmi-politikai konstellációtól, valamint attól függ, hogy a kultúra specialistái milyen stratégiát tartanak megfelelőnek eltérő ideológiai céljaik elérésére (Márkus 1997/2017. 793).

Mint láttuk, az extenzióprobléma is nagyban a vitázó felek kezére játszik: „Az ilyen jellemzéseket, szembeállításokat kétségkívül megkönnyíti, hogy mindig a kritikus értelmiségin múlik, mit tekint valóban autonóm műalkotásnak, és mit sorol a populáris művek közé” (Márkus 1997/2017. 794). Az értékalapú megkülönböztetés Márkus szerint a felvilágosodás kultúrafogalmából eredő antinómiák feloldásának az egyik eszköze. Ilyen antinómia például, hogy a kulturális piac történeti előfeltétele a „magasművészet” eszme megjelenésének, de el is lehetetleníti annak megvalósulását (Márkus 1997/2017. 791–792; 2011/2017a. 16–17; 2011/2017c); hogy az elvileg univerzális érvényű magasművészeti alkotások a piaci siker tekintetében meg sem közelítik a tömegművészetet (Márkus 1997/2017. 791–792; 2003/2017. 89; 2011/2017a. 19–20; 2013/2016. 129),³⁴ illetve hogy az alacsony művészet alkotásai – a magasművészeti alkotások többségével ellentétben – teljesítik az autonóm művészet egyik alapvető feladatát: a „társiaság” létrehozását (Márkus 2011/2017a. 20–21; 2013/2016. 130).³⁵

Ha végigtekintünk a kortárs analitikus művészetfilozófiai elméletek során – amelyek többsége, jegyezzük meg, még mindig *nem* speciálisan a tömegművészet jelenségeiről szól! –, mindezt másik irányból is megfogalmazhatjuk. Az értékalapú megkülönböztetésre azért van szükségünk, hogy megteremtjük a filozófiai elméletek belső egyensúlyát. Sejtésem szerint a művészetfilozófusok ál-

³⁴ Még akkor sem, ha a hosszú távú (magasművészet) és a rövid távú (tömegművészet) megtérülés piaci stratégiájára hivatkozunk (Márkus 2011/2017a. 22–23; 2013/2016. 129). Hiszen, teszi hozzá magyarázatként a szerző, Laurence Sterne *Tristram Shandy*jének „az olvasókért folyó »versengésben« nincs esélye kiütni Harry Pottert” (Márkus 2011/2017a. 23). Nem vagyok róla meggyőződve, hogy nem találhatnánk ellenpéldákat; ám ez ismét olyasfajta empirikus kérdés, amely nem tartozik hozzá a művészetfilozófia kompetenciájához.

³⁵ Ezzel kapcsolatban lásd Cohen 1993.

talában akkor hívják segítségül a tömegművészet (s vele együtt a *kulturális piac*) fogalmát, amikor az elmélet normatív implikációi ellentmondásba kerülnek az empirikus tényekkel. Így azt állíthatják: az általuk azonosított normatív elvek *azért* nem érvényesülnek univerzálisan, mert a kulturális piac működése felülírja őket. Ezt a sejtést azonban már egy másik tanulmány feladata lesz igazolni.*

IRODALOM

- Abell, Catharine 2012. Art: What It Is and Why It Matters. *Philosophy and Phenomenological Research*. 85/3. 671–691.
- Bárány Tibor 2011/2014. Szépirodalom vs. lektűr. Egy rossz fogalmi megkülönböztetetről. In *A művészet hétköznapjai*. Miskolc, Műút-könyvek. 39–61.
- Bárány 2013. „This is Not Art” – Should We Go Revisionist about Works of Art? *Proceedings of the European Society for Aesthetics*. 5. 86–99.
- Bárány Tibor 2014. Magasművészet és tömegkultúra: a nem létező értékkülönbség nyomában. In *A művészet hétköznapjai*. Miskolc, Műút-könyvek. 62–82.
- Bárány Tibor 2015. Revizionista művészetontológiák. In Márton Miklós – Molnár Gábor – Tózsér János (szerk.) *Realizmus, magyarázat, megértés*. Budapest, L’Harmattan. 55–73.
- Carroll, Noël 1992a. The Nature of Mass Art. *Philosophic Exchange*. 23/1. 5–37.
- Carroll, Noël 1992b. Mass Art, High Art, and the Avant-garde. A Response to David Novitz. *Philosophic Exchange*. 23/1. 51–62.
- Carroll, Noël 1993/2001a. Identifying Art. In *Beyond Aesthetics. Philosophical Essays*. Cambridge University Press. 75–100.
- Carroll, Noël 1993/2001b. Historical Narratives and the Philosophy of Art. In *Beyond Aesthetics. Philosophical Essays*. Cambridge University Press. 100–118.
- Carroll, Noël 1997/2013. The Ontology of Mass Art. In *Minerva’s Night Out. Philosophy, Pop Culture, and Moving Pictures*. Wiley Blackwell. 9–28.
- Carroll, Noël 1998. *A Philosophy of Mass Art*. Oxford, Clarendon Press.
- Carroll, Noël 2001. The Debate Continues. *Journal of Aesthetic Education*. 35/3. 15–22.
- Carroll, Noël 2004. Mass Art as Art. A Response to John Fisher. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 62/1. 61–65.
- Cohen, Ted 1993. High and Low Thinking about High and Low Art. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 51/2. 151–156.
- Cohen, Ted 1999. High and Low art, and High and Low Audiences. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 57/2. 137–143.
- Fisher, John Andrew 2004. On Carroll’s Enfranchisement of Mass Art as Art. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 62/1. 57–61.

* Tanulmányom gondolatmenetét bemutattam az ELTE BTK Filozófia Intézetében megrendezett Márkus-émlékkonferencián 2017. december 8-án; köszönöm a vita résztvevőinek a hozzászólásokat. Szeretnék továbbá köszönetet mondani Bezeczky Gábornak, Erdélyi Ágnesnek, Hermann Veronikának, Márton Miklósnak, Radnóti Sándornak és Zemplén Gábornak, valamint a *Magyar Filozófiai Szemle* két anonim lektorának a szöveg korábbi változatához fűzött megjegyzéseikért. A tanulmány megírása során a következő pályázatok támogatásában részesültem: OTKA-NKFIH K-112542 („Az analitikus filozófia és a fenomenológia kapcsolatai – történeti perspektívában”); OTKA-NKFIH K-109638 („A fenomenológia és az analitikus filozófia lehetséges kapcsolódási pontjai az elmefilozófia területén”); OTKA-NKFIH K-116191 („Jelentés, kommunikáció; szószserinti, figuratív: Kortárs nyelvfilozófiai kutatások”).

- Fisher, John Andrew 2005. High Art versus Low Art. In Berys Gaut – Dominic McIver Lopes (szerk.) *The Routledge Companion to Aesthetics*. Második kiadás. London – New York, Routledge. 527–540.
- Gould, Timothy 1999. Pursuing the Popular. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 57/2. 119–135.
- Gracyk, Theodore 2007. Searching for the „Popular” and the „Art” of Popular Art. *Philosophy Compass*. 2/3. 380–395.
- Harold, James 2011. Literature, Genre Fiction, and Standards of Criticism. *Nonsite.org*, 3. Elérhető: <https://nonsite.org/article/literature-genre-fiction-and-standards-of-criticism>. Letöltve: 2018. május 8.
- Kaplan, Abraham 1966. The Aesthetics of the Popular Arts. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 24/3. 351–364.
- Mag Uidhir, Christopher 2013. *Art and Art-attempts*. Oxford University Press.
- Mag Uidhir, Christopher 2010. Failed-art and Failed-art Theory. *Australasian Journal of Philosophy*. 88/3. 381–400.
- Márkus György 1997/2017. A „kultúra” antinómiái. Ford. Kis János. In *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz. 772–802.
- Márkus György 2003/2017. A kultúra paradox egysége: a művészet és a tudomány. Ford. Bálint Boldizsár Péter, Erdélyi Ágnes, Gyöngyösi Megyer, Hangai Attila, Kapelner Zsolt, Kiss Kata Dóra, Molnár Bálint János, Oláh János, Szarka Alexandra, Szilvay Máté, Takács Orsolya Zsófia, Takó Ferenc, Tóth Olivér István. In *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz. 81–107.
- Márkus György 2006/2017. Adorno és a tömegkultúra. Az autonóm művészet a kultúraiparral szemben. Ford. Erdélyi Ágnes. In *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz. 741–775.
- Márkus György 2011/2017a. Bevezetés. Ford. Erdélyi Ágnes. In *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz. 9–24.
- Márkus György 2011/2017b. A „rendszer” után. A filozófia a tudományok korában. In *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz. 333–355.
- Márkus György 2011/2017c. A pénz és a könyv: Kant és a német felvilágosodás válsága. Ford. Erdélyi Ágnes. In *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz. 443–499.
- Márkus György 2013/2016. A kultúra útjai. Az előkelő kultúrától a magaskultúráig, a népszerű kultúrától a tömegkultúráig. Ford. Erdélyi Ágnes. *BUKSZ*. 3–4. 124–138.
- Meskin, Aaron 2016. Popular fiction. In Noël Carroll – John Gibson (szerk.) *The Routledge Companion to Philosophy of Literature*. London – New York, Routledge. 117–126.
- Nehamas, Alexander 1988. Plato and the Mass Media. *The Monist*. 71/2. 214–234.
- Novitz, David 1989/2001. High and Popular Art. The Place of Art in Society. In *The Boundaries of Art. A Philosophical Inquiry into the Place of Art in Everyday Life*. Cybereditions. 34–53. [Első megjelenés: Ways of Artmaking. The High and the Popular in Art. *British Journal of Aesthetics*. 29/3. 213–229.]
- Novitz, David 1992. Noël Carroll’s Theory of Mass Art. *Philosophic Exchange*. 23/1. 39–49.
- Novitz, David 2000/2001. Popular Art, Mass Art. In *The Boundaries of Art. A Philosophical Inquiry into the Place of Art in Everyday Life*. Cybereditions. 54–68. [Első megjelenés: The Difficulty with Difficulty. *Journal of Aesthetic Education*. 34/2. 5–14.]
- Novitz, David 2003. Aesthetics of Popular Art. In Jerrold Levinson (szerk.) *The Oxford Handbook of Aesthetics*. Oxford, Oxford University Press. 733–747.
- Stecker, Robert 2000. Is It Reasonable to Attempt to Define Art? In Noël Carroll (szerk.) *Theories of Art Today*. The University of Wisconsin Press. 45–64.

BLANDL BORBÁLA

Márkus György: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz. 2017. 848 oldal.*

Az Atlantisz Könyvkiadó gondozásában 2017-ben, egy évvel a szerző halála után megjelent vaskos kötet Márkus György 2011-ben angolul megjelent tanulmánygyűjteményének magyar kiadása. Az angolul a *Culture, Science, Society. The Constitution of Cultural Modernity* címet viselő könyvet akár Márkus gondolkodói pályája elmúlt negyven éve egyfajta összefoglalásának is tekinthetnénk. Ebben az összefoglalásban a nagy műveltségű és a történelem menetéről erős koncepcióval bíró eszmetörténész portréja jelenik meg számunkra. A portré azonban nyilvánvalóan nem teljes, már csak azért sem, mert nem csupán időbeli cezúra választja el egymástól a kötetben szereplő és nem szereplő szövegeket, hanem tematikus is. A *Kultúra, tudomány, társadalom* című kötet Márkus kultúráról, tudományról és – jóval kevésbé exponáltan – a társadalomról az elmúlt „közel negyven évben” íródott szövegeit tartalmazza. Nem tartalmazza tehát az explicit módon

a marxizmusról szóló írásokat – a kötetben szereplők közül csak két tanulmány foglalkozik marxista kultúraelmélettel (*Marxizmus és kultúraelméletek; Az ideológiakritikáról – kritikusan*), még hozzá a kötet második, tematikusan jóval lazábban összefüggő, filozófiatörténeti mozaikokat összegyűjtő részében. És itt is a marxizmustól való elhatárolódás gesztusait látjuk: nyilvánvaló, hogy az „elmúlt közel negyven év” írásait egybefogó kötet a kultúraelméletnek a társadalomelmélet (nevezzük így) feletti győzelmét demonstrálja Márkus gondolkodásában. Márkus maga így fogalmaz:

A kultúra antropológiai felfogása integratív társadalomképre épül: a kultúrának a társadalom minden egyes tagja részese, ez teszi őket képessé arra, hogy egy közösen értelmezett világban egymás számára érthető módon cselekedjenek. [...] A marxizmus viszont másképpen vizsgálja a társadalmat: a különféleképp strukturált intézményi szférák dinamikus kölcsönviszonyában, mely a bennük különböző helyet elfoglaló társadalmi szubjektumok állandó konfliktusában valósul meg. (550.)

Márkus szerint ez az oka annak, hogy „a kultúra antropológiai fogalmát nem lehet a történelmi materializmus fogalmi eszkö-

* Fordították: Bálint Boldizsár Péter, Erdélyi Ágnes, Farkas János László, Gyöngyösi Megyer, Hangai Attila, Huoranszki Ferenc, Kapelner Zsolt, Karádi Éva, Kis János, Kiss Kata Dóra, Láncai András, Mezei György Iván, Módos Magdolna, Molnár Bálint János, Oláh János, Szarka Alexandra, Szilvay Máté, Takács Orsolya Zsófia, Takó Ferenc, Tóth Olivér István.

zeivel artikulálni” (549). Bár abból, hogy a társadalom a különböző státuszú szubjektumok állandó konfliktusában valósul meg, nem feltétlenül következik az, hogy a kultúra antropológiai fogalmát ne lehetne a marxizmus fogalmi eszközeivel kifejezni. Ehhez nem kellene más, csupán az emberi természet olyan definíciója, amely szerint az állandó konfliktusokban való kifejeződés az ember mint olyan lényegét alkotó elem – vagy olyan megértésfogalom kidolgozása, amelybe beletartozik (az akár ellenséges, vagy ellentétes érdekek által mozgatott) dinamikus kölcsönviszony explicit konfliktusokban megvalósuló megértésének a módzata is.

Márkus e könyve tehát egyértelműen „a kultúra modern eszméjét” járja körbe. Így ha végső szellemi összegzésnek tekintenénk a kötetet – amit azért nem tartanék tanácsosnak pusztán az alapján a tény alapján, hogy Márkus újabb gyűjteményes kötetbe rendezte bizonyos tanulmányait, hiszen például 2014-ben Axel Honneth bevezetésével angol nyelven újra megjelenik a korai *Marxizmus és antropológia* is –, arra a következtetésre jutnánk, hogy Márkus legnagyobb nemzetközi visszhangot kiváltó könyve – pontosabban az abban kifejtett megfontolások –, a *Langage et production* (Márkus 1982, angolul 1986), még nyomokban is alig jelenhet meg ebben a visszatekintésben. A *termelésparadigma* helyett¹ a kultúrafogalom egy kvázi-hermeneutikai megközelítését kapjuk, amelyben egyaránt érvényesülnek episztemológiai és (tudomány)szociológiai szempontok, természetesen e két aspektus viszonyára is reflektálva. Ha ehhez hozzátesszük még, hogy a kezünkben tartott kötet tanulmányaiban rendkívül hangsúlyos a filozófiatörténet (akár mint általános gondolkodástörténet), vagyis a jelen pozíciójából

¹ A termelésparadigma kritikáját lásd Habermas 1998.

visszatekintve értelmesen és meggyőzően elmesélhető komplex történet jelenléte, noha státusza ennek nem tisztázott, az olvasóban megfogalmazódhat a gyanú, hogy Márkus víziója a kultúráról és a tudományról valamiféle a marxi materializmus ballasztjától megszabadított, ismét a talpára állított hegelianizmus – vagy legalábbis a konkrét spekulatív objektívációk és az abszolútra való bármiféle hivatkozás hiányától eltekintve a szellem egyfajta kortárs fenomenológiai megközelítése.²

Noha Márkus hegelianizmusa inkább gondolkodásának stílusában, vagy gondolatainak ritmusában nyilvánul meg, mintsem a hegeli terminológia vagy akár a hegeli dialektika alkalmazásában, nehéz elképzelni, hogy e nélkül a többnyire diszkrétan a háttérbe húzódó gondolkodási stílus nélkül ennyire egységes kötetet lehetett volna összeállítani ilyen hosszú időt felölelő anyagból. Nagy valószínűséggel azért sikerülhetett mégis, mert Márkus kultúrafogalma végső soron *A szellem fenomenológiájából* eredeztethető, és olyan dialektikus potenciált hordoz magában, amely évtizedeken át képes volt mozgásban tartani Márkus gondolatmenetét.

Igen leegyszerűsítve: a *műveltség* (*Bildung*) Hegelnél a szellemnek az az elidegenedő formája, amelyet a felvilágosodás hoz létre, méghozzá az önmagára irányuló reflexió által. Ha a *Bildung* (*műveltség*) szót – ahogyan Márkus is teszi, például *A kultúra – egy fogalom keletkezése és tartalma. Történeti-szemantikai esszé* című írásában, amelyben, csupán az érdekesség kedvéért említtem, nem Hegelhez nyúl vissza a fogalom elemzése kapcsán, hanem többek között Kanthoz, Herderhez és Pufendorfhoz,

² Bagi Zsolt az angol kötet megjelenése után írott elemzésében a hegelianizmust nevezi Márkus (illetve a Budapesti Iskola öröksége) „legkonokabb jellemzőjének” (Bagi 2012).

vagy a *Kultúra hegeli fogalma* című írásában – felcseréljük a *kultúra* kifejezéssel, máris világossá válik Márkus kultúrafogalmának hegeli eredete. S rögtön az egyik, a kultúra fogalmának történetiségére vonatkozó paradoxon is: az, hogy milyen viszonyban áll a modernitással (vagy ahogyan Hegel *A szellem fenomenológiájában* nevezi: a felvilágosodással). A felvilágosodás által létrehozott kultúra eleve az elidegenedés és a reflexív meghasonlás kultúrája, amely, legalábbis Márkus elemzéseiben, nem jut nyugvópontra (nem lép ki a meghasonlás történeti korából, nem nyit új korszakot).

Az ambivalenciák és nehézségek nem csak abban a manapság jól ismert fel fogásban mutatkoznak meg, amely szerint a kultúra a „természettel” való szembeállításból nyeri jelentését: ez a szembeállítás szükségszerű, fogalmilag elkerülhetetlen, de ugyanakkor önromboló is. Valójában ugyanis mindkét fogalmat sok hasonló (kölcsonösen összefüggő, de egymásra visszavezethetetlen) explicit vagy implicit ellentét feszíti [...] itt nem csupán egy statikus fogalmi-szemantikai mező szisztematikus kétértelműségeivel van dolgunk [...] Ezek a kétértelműségek aktív ellentmondásokká – dinamikus antinómiákká – alakulnak át, melyek körül két ellentétes irányzat, kulturális folyamatok és programok csoportosulnak, s ezek mindegyike a maga módján próbálja meg megoldani az ambivalenciákat. A modernitás kultúráját e két irányzat programjának kibékíthetetlen harca s ugyanakkor együttélése jellemzi és határozza meg. „Felvilágosodásnak” és „romantikának” fogom nevezni őket, de csakis absztrakt ideáltípusként használom ezt a két fogalmat. (777.)

Két okból is fontosnak tartom, hogy elhangozzanak a fenti mondatok. Egyrészt: remek példáját adják annak, milyen nagy mértékben hegeli gondolkodó Márkus, amikor a kultúra definíciójáról van szó. A kultúra nála olyan központi, önreflexióra építő fogalom, amelyik először kizárólag negatívan (a természettel való szembeállításban) határozható meg, miközben mindkét szembenálló fogalom (a természet és a kultúra fogalma is) „kölcsonösen összefüggő, de egymásra visszavezethetetlen”, „implicit és explicit” ellentmondásokkal terhelt, amelyek „aktív ellentmondásokká (dinamikus antinómiákká) alakulnak át”, és ezek ráadásul két ideáltípusként értett (tehát nem konkrét történeti) modern kulturális irányzat, a felvilágosodás és a romantika e feszültségekre adott válaszai között alakulnak ki.

A dinamikai antinómiák kanti fogalmára való utalástól eltekintve teljesen úgy tűnik, mintha a szellem fenomenológiájában leírt fogalmi és egyben történelmi mozgássor lépne műköedésbe ismét. Márkusnál azonban a modern kultúra többszörösen önmagára és ellenpárjára, a modern természetfogalomra támaszkodó víziója úgyszólván totalizálódik, mintha (fogalmi-történelmi megbékélés hiányában) a mindenkor jelenlévő egyidejűség csapdájává válna, a kitörés lehetősége nélkül. Az legalábbis, hogy a kanti értelemben vett antinómiák szintjére emel egy végső soron mégiscsak történeti megalapozottságú kulturális konstellációt, erre való utalásnak tűnik számomra.

A modernitás belső ellentmondásai totalizációjának ez az érzete csak még erősebb lesz akkor, amikor a modern kultúrafogalom szisztematikus kettősségének elemzésére kerül sor. A kiindulópont itt is egy megelőző, a kultúrafogalom számára alapvető kettősség: a pusztá természettel szembeállított „emberi világ” is kétféle fogalmi keretben jelenik meg:

Az emberi létezés világa egyfelől úgy áll előttünk, mint a mintakövető cselekvések és interakciók hatalmas kauzális-funkcionális összessége a maga többé-kevésbé stabil intézményeivel és objektivációival: mint társadalom. Másfelől úgy jelenik meg, mint [...] jelentések totalitása, mint Sinnzusammenhang, mint kultúra. [...] A társadalomnak az ellenszegülő természettel van dolga: a természettel mint ellenállással. „Kultúrához” viszont azért folyamodunk, hogy értelmet és meghatározott irányt adjon a természetet mint anyagot átalakító és hasznosító tevékenységünknek. (783.)

Az ellentmondásoknak ezen a szintjén a kauzális-funkcionális módon felfogott emberi társadalom jelenik meg a modernitás kulturális irányzatai közül a felvilágosodáshoz köthető „objektív, tudományos” természetfelfogás képviselőjeként, míg a romantikához köthető „szubjektív, esztétikai” természetfelfogást az emberi világ jelentés-összefüggésként tekintett totalitásához, a kultúrához kapcsoljuk, még hozzá abból a célból, hogy értelmet adjon az ellenszegülő természetet átalakító emberi tevékenységnek. (Ez a fogalmi kettősség tér vissza majd *A kultúra paradox egysége, A „rendszer” után és a Hiteinkről. A jelenkori kultúra kognitív szerkezete* című írásokban.)

Azonban ez az előzetes kettősség (a kultúrafogalom önmozgó, reflexív volta miatt – és történeti okok miatt is) megmutatkozik a modern kultúrafogalom szisztematikus kettősségében is. A magán a kultúrafogalmon belül megjelenő kettősség nem más, mint a kultúra tágabb, antropológiai értelemben vett fogalma:

az emberi viselkedés biológiailag nem rögzített formáinak azt az oldalát jelöli, amely mindent áthat [...] mindazt, ami lehetővé teszi valamely közösséghez tartozó egyének számára, hogy olyan

életvilágban éljenek, melynek értelmezésében jelentős mértékben osztoznak, és így ebben a világban egymás számára kölcsönösen érthető módon cselekedjenek. Szűkebb, vagy értékelő értelmében viszont ugyanezt a terminust [...] a művészetek és a tudományok jelölésére használják, amelyeket a modernitás általában autonómnak [...] tekint. (783–784.)

A kultúra e két független jelentésének összekapcsolása alkotja a modern kultúrafogalom következő alapvető paradoxonát (ezúttal nem antinómiáról van szó):

Az a modernitás, amely minden történelmi társadalmat a kultúra formájának tekint, önmagát csak akkor képes egyetlen tág értelemben vett kultúraként felfogni, ha a modern individuumok összetett mindennapi tevékenységét (az antropológiai megközelítés elsődleges tárgyát) kapcsolatba hozza a szűkebb értelemben vett kultúra autonóm vagy intézményesült területeivel: a magaskultúrával és árnyékával, a tömegkultúrával (785).

Magyarán: a modernitás (vagy – ebben a kontextusban nyugodtan hívhatjuk a másikat, hegeli nevén – a felvilágosodás tiszta belátása) objektiváló reflexiója olyannyira sikeresnek bizonyult, hogy a modern individuumok mindennapi tevékenysége önálló, kívülről-felülről érkező értelemadó gesztusra szorul, amelyet viszont nem másból, mint magából a szűkebb értelemben vett modern kultúrából, vagyis a művészetből és a tudományból (illetve ezek tömegkultúrásított változatából) fog meríteni. Ez annyit tesz: Márkus szerint a modern kultúra ÉRTELME a tudomány és a művészet. Vagy fogalmazhatunk úgy is: a modern kultúra „végső” jelentése a magának a modern kultúrának részét képező,

a tudományban és művészetben objektív-válódó emberi tevékenységben (nem pedig mondjuk magában az emberben, vagy az embernek egy kulturálisan más módon meghatározott tevékenységében, például a munkában) jelenik meg. „Mai körülmények között ugyanis ezeknek a mindennapi tevékenységeknek nincs társadalmilag osztott/osztható, és ugyanakkor a cselekvő szubjektum számára tapasztalatilag átlátható értelme” (785). „A munka a többség esetében mechanikus tevékenységgé válik. [...] A széles értelemben vett fogyasztói tevékenységek viszont nagymértékben individualizálódnak és esztétizálódnak [...]” Ebből pedig Márkus szerint az következik, hogy „A modernitás [...] kulturálisan tökéletlennek tartja magát: olyan világnak, amelynek nincs értelme” (786). Ami persze újabb paradoxon: a magát az értelemadás funkciójával meghatározó kulturális korszak egy magát értelmetlennek gondoló világot hoz létre, ami (és ez a modernitás másik fontos jelentésrétege) folyamatos, mindig jelen idejű, kettős versenyfutásra kényszerül önmagával. Egyik célja („felvilágosodásként”) a racionalizáció feladatának teljes véghezvitele, ez az ésszerű társadalom létrehozásának utópiája, a másik pedig („romantikaként”) valamilyen tradícióhoz való visszatéréssel egy „organikus” közösség megalkotása lenne. A kortárs természettudomány szintén a modern kultúra része, így rá is érvényesek a modern kultúrafogalom antinómiái. És ezzel alighanem teljessé vált a kör: a modernitás kultúrája egyszerre tárgyiasító-elidegenítő-létrehozó és értelemadó entitás, amelyből valójában nincs kiút – hacsaknem az, amelyet a (szintén a modernitás kultúrája által életre segített) újkori fundamentalizmus, a new age, a regresszív racio-

nalizáció kínál a kollázsszerű hitrendszernek egyesítésével. E kortárs fundamentalizmus határozott rokonságot mutat Márkus elemzésében a modernitás „romantikus vagy utópikus ellenáramlataival”, és (talán kissé meglepő módon) valójában inkább erősíti, semmint gyengítené „a társadalom tagjainak mindennapi életét jellemző pluralitást és az akár nagyszámú egyént is kizáró sokféleséget; tehát élesebbé teszi[k] a magán- és nyilvános, társadalmi szféra szétválását, amit ideológiailag ellenez[nek], és gyakran agresszívan támad[nak]” (*Kultúra, tudomány, társadalom*. 366–367). Hogy valójában mennyire törekény ez a konstrukció, amelyben kizárólag a jóléti állam eszméje képes „ellensúlyozni a gazdasági verseny legszélsőségesebb következményeit” (uo.), arról a legegyszerűbb módon úgy győződhetünk meg, ha kitekintünk az ablakon és szemügyre vesszük az orrunk előtt zajló társadalmi-kulturális folyamatokat, amelyek nemritkán a felvilágosodás eszmei és gyakorlati értékei elleni agresszív támadásokban manifesztálódnak.

IRODALOM

- Bagi Zsolt 2012. A kultúra kora. *Holmi*. 21/5. 663–669.
- Habermas, Jürgen 1998. Kitérő a termelés-paradigma elévülésére. In uő: *Filozófiai diskurzus a moderniségről*. Ford. Nyírsnyánszki Ferenc és Zoltai Dénes. Budapest, Helikon. 66–72.
- Márkus György 1982. *Langage et production*. Paris, Denoël–Gonthier.
- Márkus György 1986. *Language and Production. A Critique of the Paradigms*. Dordrecht–Boston–Norwell/MA, D. Reidel Pub. Co.

A filozófia magyar mártírja

Ervin Gábor emlékezete – Ervin Gábor bölcséleti munkái.

Fejezet a magyar neotomizmus történetéből. Szerkesztette Frenyó Zoltán.
Budapest, L'Harmattan, 2012. 380 oldal

Ervin Gábor bölcséleti műveire talán leginkább azon körülmény miatt figyelhet fel az olvasó, hogy szerzőjük 1944 telén életét áldozta elveicéért és embertársaiéért. A korabeli beszámolók feltételezése szerint és a legvalószínűbb következtetések alapján ugyanis megkorbácsoltatása után ekkor lótték agyon a Duna-parton, mivel zsidóknak nyújtott menedéket. Tehát már csak önfeláldozása miatt is megérdemelten fordulhat rá a figyelem, amit egy közelmúltban megjelent – sajnos kevésbé recipiált – kötet igyekezett is elérni az *Ervin Gábor emlékezete* című konferencia anyagának közlésével, valamint egy válogatással a pap-filozófus fontosabb munkáiból.

A konferenciaelőadások szövegei sokszor közölnek összefoglalókat a második egységben szereplő írásokról, tehát gyakran ismétlik meg ugyanazt, ám itt is kapunk érdekes adalékokat Ervinről – tekintsük át először ezeket. Fischer Jánostól megtudjuk, hogy Ervin már korán a szerzetesi hivatásra készült, de több rendtől is elutasították zsidó származása miatt (21, vö. 115). Gianone András történész tudósítása szerint szellemi köre már akkor kormánykritikus volt, amikor az egyházak még különböző előnyökhöz jutottak az állam iránti lojalitásukért cserébe (49) – amely lojalitás a későbbi történelmi katasztrófát csak elősegíthette. Tabajdi Gábor beszámol a Magyar Szent Kereszt

Egyesület és ezen belül Ervin embermentő tevékenységéről, és arról is, hogy bár katolikus papként ez nem volt kötelessége, tünnetőleg mégis sárga csillagot tűzött ruhájára a zsidótörvények idején. De akadnak a kötetben olyanok is, akik hittani és lelkiigazkorlatos munkáiból kínálnak meghitt hangvételi szemelvényeket, Kis Attila pedig Ervin és az általa rajongott Széchenyi elvei közti hasonlóságokra hívja fel a figyelmet. A legjobb összefoglalást az Ervin Gábor filozófiája iránt csak futólag érdeklődőknek Turgonyi Zoltán nyújtja. Ezek a szövegek többnyire (helyénvaló módon) inkább a pártos, mint a polémia hangján szólnak a kötet főszereplőjéről, a kritikusabb szövegek általában elmaradnak – ez alól még a kötet szerkesztőjének, Frenyó Zoltánnak a szövege képez fontos kivételt, amely a Magyar Filozófiai Társaság világháború alatti vitáuléseibe is betekintést enged. Ervin maga azonban óva intene egy teljesen kritikátlan közelítéstől, hiszen mint Prohászka Ottokár kapcsán írta: baj volna, ha „az a mélységes tisztelet, amely [...] történelmi és személyi nagyságát megilleti, bölcséleti nézeteinek vizsgálatában elfogulttá tenne minket” (93). Illő tehát az ő műveit is ettől tartózkodva vizsgálni. Térjünk is át lassan ezekre az írásokra.

Annál is inkább, mivel a konferencia anyagait tartalmazó első egység szövegei

Ervin Gábor sziporkázó stílusához képest valósággal szürkének tűnhetnek. Korántsem kell félnünk attól, amivel a korszak bizonyos más szerzőinél találkozunk: nyelvezete távolról sem körülményes vagy avítas. Ervin kifejezetten jó tollú szerző, aforisztikus stílusa lendületes, olykor egészen magával ragadó. Tanácsos persze időnként ebben a lendületben leállni vitázni is, amire kifejezetten lehetőséget nyújt világos megfogalmazásaival, érvekre támaszkodó építkezésével. A mai filozófiai diskurzusból mintha hiányozna is ez a hang, amely egyszerre figyel a nyelvi megformáltságra és az egyértelmű kifejezőmódra.

Ezen felül nem lehet szó nélkül elmentni amellett, hogy tájékozottsága is figyelemre méltó. Korának magyar szellemi életéhez ezer szállal kapcsolódik, így többek közt olyan „mestereihez”, mint Schütz, Kecskés, Ivánka, Szondi vagy Pauler – de egy helyen még Kolnait is idézi. A kortársnak mondható filozófiában (Kropotkintól Hartmannon át Russellig) széles olvasottsággal rendelkezik, s természetesen a tomista tradíció áll hozzá legközelebb: Horváth, Przywara és Newman – Garrigou-Lagrange-al az élükön, akitől még fordított is. (Kivétel azért akad, akit kevésbé idéz: elsősorban saját kora előtt élt, vallásfilozófiával nemigen foglalkozó szerzők terén lehet hiányérzetünk.) Széles látókörére és egyúttal kultúrfilozófiájára is jellemző, hogy azt vallotta: „a magyarság épp azért lesz kitüntetett, hogy nem zárkózik magába, hanem az átlagosnál nyitottabb az *egyetemes* kultúra irányában”, és erre pontosan a nép kicsinysege predesztinálja, hiszen míg a nagy nemzetek ignorálhatnak mindenki más, addig a kicsiknek oda kell figyelniük másokra is (110).

Az alábbiakban Ervin hosszabb művein túlmenően még a válogatásban szereplő kifejezetten etikai tárgyú írásokat mutatom be, hiszen munkásságában – mint ez ki fog derülni – az erkölcs témája a leg-

hangsúlyosabbak közt van, ha nem épp a leghangsúlyosabb. Ez kitűnik 1943-ban megjelent főművében, a *Kultúra és emberiség*ben is. A kályhát itt kifejtett kultúrfilozófiájában test és lélek arisztotelianus-tomista megkülönböztetése jelenti, és az a gondolat, hogy az embert a test teszi egyeddé, míg a szellem egyetemessít. Így anyagi kötöttségeink következtében szétválunk – egyénekké differenciálódunk, szellemi élményeink által pedig emberiséggé integrálódunk. Ez ambivalens kihívást jelent, hiszen az embernek „úgy kell az egyedit megőriznie, hogy az egyetemet szolgálja vele” (133). Ervin szerint a test minden elkülönülésre okot adó mozzanata alkalmas ad a kultúra egy elemének létrejöttére is, amely a szétválást ellensúlyozza – ezzel persze nem szünteti meg a testi differenciálódást, inkább kiegészíti azt. Ez a dialektika pedig különböző szinteken jelenik meg: az embereket egymás ellen fordítani képes szükségletek (pl. éhség, szexuális vágy) egyre magasabb rendű kifinomodottságot és egyesülést tesznek lehetővé. Például a nemek különbözőségeit jelentenek és konfliktusforrások, mégis: a nemiség az emberiség továbbélésének alapja. Ebből következnek a homoszexualitással kapcsolatos, mértékkel kifejtett kifogásai is, hiszen a heteroszexualitástól való eltérés már nem biztosítéka az emberiség fenntartásának, „megvalósításának” – nem szolgálja a kultúrát (137). E gondolatok legfőbb kritikáját vélhetőleg a „van” és a „kell” közti szakadék emlegetése jelentheti: attól még, hogy az ember ilyen és ilyen természetű, ilyen és ilyen vágyakkal bír, miért is kellene megfelelnie pont ezeknek a faktikusnak tekinthető sajátosságoknak és késztetéseknek? Ervinnek erre speciális, számos helyen megjelenő válasza van, amit az alábbiakban hosszabban is elemzek. Most azonban haladjunk tovább a fő mű gondolataival, még ha –

összegző munka lévén – számos elemet ki is kell hagyni az áttekintés során.

Egy másik kiemelendő probléma, amit Ervin megnyugtatóan megválaszol, a kultúrköröké. Hiszen egyes nemzetek, tájak, közösségek épp kialakított kultúrájuk miatt csaphatnak össze – mint ahogy azt ma nem győzik belénk sulykolni. Ám – így a válasz – az emberi lét, mint láttuk, szükségképpen a korlátaira épül: ezért az egyetemességhez is hozzájárul az egyedi, a partikuláris, a provinciális. Gondoljunk csak a magyarságról fentebb írtakra: a számunkra adott kultúrkörben egy ösvényt – de nem kizárólagos utat – kell felismernünk az egyetemeshöz (151). A partikularitás eltagadása olyannak tűnik Ervin írásai alapján, mint a szektáriánus hév: kizárja az úton való továbbhaladás lehetőségét (194).

A kultúra fő letéteményesei Ervinnél az egymást kiegészítő művészet és tudomány. Mindkettő az ember makrokozmoszhoz való hasonulását célozza. Ezek közül a tudomány a világ közös, szellemi meghódításának jelrendszereit, fogalomkészletét dolgozza ki. A tudományok közül szerinte a bölselet az, amelynek „tendenciája”, hogy az egész emberiséget egyesítse – s mivel a zsarnokok mindig az emberek egymás ellen fordításából húznak hasznot, legbiztosabb ismertetőjegyük „az »intellektuelek« gyűlölete” (185). A tudósnak legfőbb erényei közt szerepel a kritikai képesség és a tolerancia (186, 175), s ezek aligha teszik kívánatos személlyé a diktátor szemében.

A művész Ervin tipizálása szerint a tudóshoz képest a világot nem annyira meghódítja, mint megéli, és az élmények átadásával hoz létre valami univerzálisat. (Ezáltal persze bizonyos modern művészeti formákat ki is zár koncepciójából, hiszen számára a mű nem lehet olyan, ami célzatos, esetleg fogalmi irányultságú vagy akadályozza a világhoz kapcsoló szemlélődést.) A művésznek is megvannak a maga

erényei: csak az tartozhat ide, aki „le tudja bontani énje zárt falát, ki tudja magát tárni” (189) – Ervin emellett még a művész őszinteségét emeli ki. Csak természetes, hogy, ha szerinte az „erkölcs nem a kultúra egyik ága, hanem a kultúra megvalósítására irányuló követelés”, tehát „meg is előzi a kultúrát” (193), akkor a művésznek szerinte kiemelt etikai felelőssége van.

Előrevételezve most a jelzett témára vonatkozólag írt munkáit, elsőként indokolt kiemelni a *Gondolatok a művészet etikájához* című szövegből azt a központi gondolatot, miszerint „a művészet [...] eszköz az erkölcs szolgálatában” (301). Ez egy adott műalkotás esetében jelentheti az Ervin által önértéknek tekintett kontempláció elérésének médiumát, de konkrét nevelési célzatot is. „A kiállítás nem művészi dolog” – mondja mégis *A művész és a nemzet nevelése* című írásában, amely Márai *Röpirat a nemzetnevelés ügyében* című könyvének vitájára reagál (326). A művész szerinte – és ebből részben talán következtethetünk a bölcsészettel kapcsolatos nézeteire is – nem állhat be politikai részletkérdésekre adott válaszok vagy pártok mögé. Az ő kötelessége az örök igazságok közlése – amit az „Európának szolidárisnak és együttérzőnek kell lennie” példával illusztrál (uo.). Itt megjelenik egy a könyvben vissza-visszatérő motívum is, ami a nemzeti szocialista érzület kritikája. Ez az ideológia a nemzetet végső ideálnak tartja, vagyis nevelhetetlenek, tökéletesnek. Ezzel Ervin a Bibliát állítja szembe, azokat a prófétákat, akik népüket ostromozva ösztönzik a haladásra.

Az emberi természet sebei és gyógyulásuk című szöveg a kötetben másodikként szerepel, bár keletkezése tíz évvel megelőzi az előző művet, hiszen doktori disszertációról van szó. Rátérve Ervinnek erre a teológiához közelebb álló művére, ismét csak elmondhatjuk, hogy e gondolat gazdagságát illusztrálandó a tamási hülémorfizmusból indul ki. Sokan küzdenek a tes-

tiség problémájával ma is, amikor egyesek mindennél alávalóbbnak gondolják, mások meg épp hogy csak ezt az oldalát fetisizálják az embernek. Az ilyen attitűdök a szellemi életben (irodalom, tudomány, filozófia) éppúgy megjelennek, mint az emberi viselkedésformákban (szexualitás, munkaszemlélet). A tamási gondolkodás Ervin Gábor-i kifejtése nagyon is ajánlható azoknak, akik nem tudnak rendet tenni magukban a testhez való viszony dolgában. Az egyik végletbe sokszor a másik véglettel szembesülve esünk. Itt viszont ez nem fenyeget: a tomizmusban a test nem lesz sem hátrahagyandó burok, sem az ember egyetlen princípiuma. „A test nem börtöne, csak talaja a léleknek” (196). A tomista filozófia lényegét ebben a témában Chesterton Aquinói-könyve fogalmazza meg legegyszerűbben: „Jellemző gondolata volt Szent Tamásnak – írja az angol esszéista –, hogy az embert teljes emberségében kell tekinteni, hogy az ember nem ember teste nélkül, éppen úgy, mint ahogy nem ember lelke nélkül” (Chesterton 1986. 26).

Vannak azonban a testnek olyan jellemzői, amelyek a lélek mint „tisza szellem” számára akadályoknak tűnhetnek. Egyfelől ilyen a szenvedés és a romlandóság, másfelől az, amit *concupiscentiának*, rendetlen vágyakozásnak – legtermészetesebben pedig (az értelmet megzavaró) testi telhetetlenségnek neveznek. Ervin erőfeszítései ezeket illetően annak bizonyítására irányulnak, hogy ezek nem fatálisak a lélek rendeltetésére nézve – ami Ervin szerint Isten boldogító megismerése. Ahogy a partikularitás, úgy ezek a körülmények is a visszajukra fordíthatók: erény kovácsolható belőlük (206). Sebezhetőségünk felnyithatja a túlvilág iránti vágyunkat, a kísértés maga pedig még nem tesz bűnössé (uo.), hiszen ha ellenállunk neki, épp hogy mértéktartásunkat gyakoroljuk.

A test e jellemzői az eredeti bűn következményei. Az ember bukásával meg-

fosztottatott bizonyos isteni ajándékoktól, ám ettől fogva egy olyan üdvrendbe van meghívása, amely számos frusztrációval töltheti el, hiszen kihívások elé állít. Ezen a ponton kell megemlíteni a mű talán legfőbb hiányosságát (amin a konferenciata-nulmányok sem segítenek), ami az emberi cél bemutatásának vázlatossága, valamint az ember természeti, illetve természetfeletti célja közti differencia kifejtetlensége. Ha jól értem, itt fokozati különbségről van szó elsősorban: az ember saját természete által elérhető legfőbb célja Isten létezésének belátása, jöllehet itt csak tökéletlen, tapogatózó ismeretről lehet szó, a természetfeletti meghívás viszont egyenesen az örök életre szólítja az embert, amelyben Isten megismerése vég nélküli folytatást nyer. Ám az eredeti bűn folyományaként már alapvető célunkat is alig érhetjük el, ezen túlmenni csak még nehezebbé válik. A természetfeletti hívás pedig maga is akadályá válhat, ha rosszul közelítünk hozzá. Ezt az utóbbi akadályt nevezi Ervin a természetünk sebének: ezt „ugyanaz a kéz ejtette, amely az új ágat akarja beoltani életünk fájába” (227).

Az ész számára ez mindig „egy nagy X [...], valami Ismeretlen” (219) – amire könnyen vagy azzal reagál, hogy bármit magához ölel, ami rejtélyes, vagy azzal, hogy minden misztériumot visszautasít. (A középút megtalálása persze nem lesz könnyű, és alapos végiggondolást, de a szerző szerint hitet is igényel az embertől.) Az ész után az akarat sebe az, hogy készségeink határain mindig túl szeretne lépni, hogy mindig többet akar, és ezért igazságtalan – de szebben írja le ezt szerzőnk: „kegyelmi ösztönzés révén az ember saját lelke mélységeiben kimondhatatlan fölséget talál. Könnyen eshetik abba a kísértésbe, hogy ezt [...] a sajátjának tartsa” (237).

Miután szabadkozott korábbi gondolatainak pontatlanságaiért – „Az úttörés

nehéz volta szolgáljon [...] mentségül” (257) –, Szent Tamás filozófiájától végül is Szent Ferenc misztikájáig jut el, ami a mű betetőzéseként értékelhető. A két gondolkodó egybelátása hasonlóképp már Chestertonnál is megjelent, aki úgy fogalmaz: „ez a két szent megszentelte az érzékeket [és] a természet egyszerű dolgait” (Chesterton 1986. 24), mert „visszahozták Istent a földre” (uo., 18), az emberben önmagában pedig felismerték az „állatstevért” (uo., 20). Ferenc felépült az emberi természet sebeiből, hisz felszabadult, mikor belátta, hogy minden természeti dolog az Istenhez van kapcsolva: „Semmire sincs szüksége, mert mindenben megtalálja az egyedüli, üdvözítő jót, minden sugározza számára a kegyelem világát” (258).

Az emberi természet sebeiről szóló szöveg után megéri *Az erkölcs dialektikája* című íráshoz ugranunk, amely Révay József egy könyvének kritikája. Ezt a négy ragyogó oldalból álló cikket mindenkinek lehet ajánlani, ugyanis miközben tartalmában kiegészíti, példázza a fenti művet, módszerében illusztrálja Ervin azon képességét is, hogy az általa nem osztott pozícióban is megtalálja az igazat és értékeset. A kritizált könyv alaptézise, hogy az „erkölcs eredendően erkölcstelen” (283). Ervin egy másik cikkében már cáfolta Révay elméleti alapvetését (jóllehet ez a tétel kimaradt a könyv végé, Ervin Gábor munkásságát ismertető bibliográfiából; az *Elvi erkölcstelenség* című cikkről van szó: Ervin 1940), mégis úgy érzi: van, amit egy elméleti cáfolat érintetlenül hagy. Nemcsak az a fontos, hogy egy filozófus mit mond, hanem az is, miért mondja – és a Révay által artikulált alaptapasztalatnak megvan a jogos helye Ervin szerint. „Ez az élmény – írja – valami nagy vágy a teljesség, a végtelen után” (284). Világos, hogy ezzel az előzőleg bemutatott dolgozatnál járunk: az embert összezavarja ez a totalitás iránti vágy, a hártalan meghódításának szenvedélye, ami

végletekbe sodor minket: innen „származik erkölcsünk, de [...] bűneink is” (uo.). Többet akarunk annál, mint amink van vagy ami jár nekünk, és egyenesen az látszik már erkölcstelennek, ha elmúlik ez a vágy. Ha beérjük a polgári értékrenddel és javakkal, nem engedelmessé válnak, hanem hangnak, amely eszünket „megzavaró titokzatos vonzásokat” tár elénk (285). Ha a morál útját választjuk is, erről is be fogjuk látni: sohasem elégséges. És ez az élmény a gyökereinél összefonódik a teljes amoralizmussal. A szerző persze arra buzdít: ne adjuk fel. Hiszen még ha kevés is, amit tehetünk, attól még nem pelyva a folytonos nyugtalanságra ítélt erkölcsi heroizmus.

Itt az ideje visszatérni ahhoz a témához, amiről megígértem, hogy még lesz róla szó, és amiről az előbb átugrott tanulmány is szólt. Ez pedig a „van” és a „kell” problémája, ugyanis ezt a két dimenziót szerzőnk a Máraire reflektáló szöveg kivételével minden eddigi említett művében összekapcsolja. Ervin sajátosan tomista gondolata, hogy az erkölcs legfőbb felhívása a „légy, ami vagy, valósítsd meg önmagadat!” parancsa (294). Ez a téma az ellenvetésekre is kitérő tárgyalást *Az erkölcsi jó metafizikai gyökere* és *Az érték jelentése* című cikkeiben kap. A gondolat legvonzóbb megfogalmazását egy Newman-idézet szolgáltatja: „Vagy az vagyok, ami vagyok, vagy semmi. Első kötelességem, hogy belenyugodjam természetem törvényébe” (237). Przywara így összegzi ugyanezt: az „érték minden létező számára saját specifikus természetének érvényesítése” (289). Az értékek és tények ilyen áthidalása azonban nem kevesebb, mint három problémát is magában hordoz. Pedig ezt a megoldást még Turgonyi is elismerőleg idézi tanulmányában (103), ám bizonyára nem ért vele egyet. Hiszen *Etikájában* maga is hangsúlyozza, hogy értékek tényekből csak bizonyos feltételekkel vezethetők le – az etika természetét meghatározó alábbi formulája Ervin

tézisét is felfüggeszti: „Ha érték számodra a [saját természeted kibontakoztatása], akkor cselekedjél ekképpen: [...]” (Turgonyi 2003. 19). Ervin Gábornál azonban a moralitás szabályai nem csak azokra érvényesek, akik elfogadják e kondicionális előtagját: ő úgy véli, az általa képviselt etika univerzális és kategorikus (281–282).

A felmerülő problémák közül – amelyeket az egyre égetőbb felé haladva mutatok be – az első, hogy ezzel a megoldással az etika és a metafizika, illetve a kettő értékfogalma összezsúszik, márpedig Ervin meg kívánja különböztetni ezeket. Erre Frenyó Zoltán is felhívja a figyelmet, amikor azt írja: „kérdéses a metafizikai jóság fogalma, mert úgy véljük, a *metafizika az igazságot tartalmazza*” (98). Ezt a problémát végül is szerintem Ervin, ha kifejtésében nem is teljesen áttekinthetően, teoretikusan mégis elegánsan kezeli. Abban a hagyományban áll ugyanis, amely Szent Tamástól átveszi azt a gondolatot, hogy „amennyi valaminek a léte, annyi a jósága” (294), és ezt a metafizikai tökéletességgel azonosítja, ami küszöb-fogalom: mindent megillet, ami a létezés tökéletességével bír – azaz transzcendentálé (275, 294). Az erkölcsi jó azonban nem ilyen statikus fogalom: a jó ilyen értelemben annyiban jellemez valamit, amennyiben megvalósítandó lényegét már elérte (vö. 276).

A második problémát erkölcs és vallás, természeti és természetfeletti kötelesség viszonyának rendezetlensége jelenti szerzőnkél. Azt a parancsolatot ugyanis, hogy „légy, ami vagy – légy ember!”, az Abszolútum fentebb jellemzett nyugtalanító hívása azzal tetézi tovább: múld felül önmagad, „légy több, mint ember” (285). De nem egyértelmű, hogy ez nem következik már az előbbi parancsból, ha – mint szerzőnk – elfogadjuk Pascal definícióját: „az ember az a lény, amely állandóan felülmúlja önmagát” (284). Még tovább bonyolódik a helyzet, ha ehhez hozzávesszük azt

az állítást, hogy vallás és etika közös centruma maga a humánus, azaz emberség; és hogy az „erkölcs a vallási élet főparancsa” (159). Ez a két további megállapítás feszültségben áll azzal, hogy „az etika túlmutat önmagán, a valláshoz utal”, vagyis ahhoz, hogy az „ember akkor él igazán emberi életet”, ha önmagán Isten által végeredményben felül kíván emelkedni (281, 285). Összességében úgy tűnik: míg Ervin Gábor némely írásában inkább kontrasztba állította vallást és etikát, illetve az Isten és az ember-volt feladta alapvető kötelességet, addig más írásaiban megszakítatlan folytonosságot látott közöttük.

Az első két probléma még csak Ervin saját téziseiben jelentett potenciális fogalmi összegabalyodást, az utolsó probléma azonban mindenki számára jelentkezik, aki hozzá hasonlóan kívánja összekötni a létezést és az erkölcsiséget. Ahogy láttuk, itt kulcsfontosságú a lényeg kérdése: a megvalósult érték lesz az, ami etikai értéket képvisel. Emiatt vetődik fel az a kérdés, amit szerzőnk is megfogalmaz: „ha minden lény megvalósulása érték, akkor érték a tökéletes tolvajlás, [és a] tökéletes hazugság” (277). Kantiánus színezetű válasza szerint ezek a fogalmak olyanok, mint a négyszögletű kör: önellentmondást tartalmaznak. A hazugság a beszéd elvébe ütköző beszéd, a tolvajlás a tulajdon lényegének ellentmondó tulajdonszerzés. Ez a válasz azonban nem old meg mindent: ha ugyanis ez tényleg így lenne, tehát a fenti bűnök már fogalmukban inkonzisztensek lennének, igaz lenne az is, hogy „lehetőséges megvalósulásuk nincs” (uo.), vagyis ugyanúgy, mint a négyszögű kör, elő sem fordulhatnának – ám lopással, hazugsággal azért túl gyakran is találkozunk. Továbbmenve: a kannibalizmus, náciizmus, pszichopatizmus jó példák lehetnek azokra a lényeggel feltételezhetően rendelkező jelenségekre, amelyek megvalósulása egyenesen rossznak tűnik.

Mindemellett fontos különbségnek látszik, amit Ervin emberi fogalmak és az isteni elmében lévő esszenciák közt megtesz (295), ha azonban az etikában csak az utóbbiak megvalósulása számít, akkor ismeretelméleti kérdésként lyukadunk ki: az ember mindig is tökéletlen fogalmival (uo.) hogyan igazodhat el a szóban forgó maximával meghatározott természetes (tehát a kinyilatkoztatástól független) etikán belül? Ez azonban nem lezárt kérdés. S még ha ez a probléma megválaszolatlan maradt is végül Ervin Gábor filozófiájában, azért még ígéretes megragadási kísérlete ez az erkölcsiségnek. Bár a krisztusi korba lépés előtt elhurcolt és kivégzett bölcselő már nem nézhetett szembe a fent jelzett elméleti nehézségekkel, ez a neotomizmuson belüli projekt mindazonáltal méltónak tűnik a továbbgondolásra.

Szerencsésnek gondolnám tehát, ha Ervin Gábor személyét és filozófiáját is minél többen megismernék. E ritkán emlegetett tomista (erkölcs)filozófus sorstragédiája fényében csak még fájóbb, hogy Szent Tamás *Summa theologiae*jának eddigi legteljesebb magyar nyelvű kiadása úgy jelenhetett meg, hogy benne a kiadó Hitler és Szálasi műveit ajánlja olvasásra, az

utóbbiit „Magyarország mártírhalált halt utolsó törvényes államfőjének” titulálva, könyvét pedig a magyar filozófia kiemelkedő alkotásaként tálalva (Aquinói Szent Tamás 2002. 847; 2008. 798; 2014. 735). Sajnos biztosak lehetünk benne, hogy ma többen olvassák komolyan őt, mint a filozófia valódi magyar mártírjának gondolatait.

IRODALOM

- Aquinói Szent Tamás 2002. *A teológia foglalatosa I.* Ford. Tudós-Takács János. Budapest, Gede Testvérek.
- Aquinói Szent Tamás 2008. *A teológia foglalatosa – Második rész 1.* Ford. Tudós-Takács János. Budapest, Gede Testvérek.
- Aquinói Szent Tamás 2014. *A teológia foglalatosa – Második rész 2.* Ford. Tudós-Takács János. Budapest, Gede Testvérek.
- Ervin Gábor 1940. Elvi erkölcselenség. *Katolikus Szemle.* 14/7. 274–277.
- Chesterton, Gilbert K. 1986. *Aquinói Szent Tamás.* Ford. Boldizsár Iván. Budapest, Szent István Társulat.
- Turgonyi Zoltán 2003. *Etika.* Budapest, Kairosz Kiadó.

Kant és magyar kommentátorai

Tánczos Péter – Varga Rita (szerk.): „...*amennyiben szellemi lények vagyunk*”. *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról*.

Budapest, L'Harmattan, 2016. 288 oldal

Megszokott, hogy a jelentős gondolkodók évfordulóhoz kötve a különböző tudományok képviselőinek lehetősége nyílik bemutatni a róluk kialakított olvasataikat. Az „...*amennyiben szellemi lények vagyunk*”. *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról* című kötet alapjául szolgáló konferencia esetében sem volt ez másképp, amelyet 2014 elején Debrecenben rendezett meg az egyetem Filozófia Intézete és a Doktoranduszok Országos Szövetségének Filozófiatudományi Osztálya, lévén abban az évben Kant születésének és halálának is kerek évfordulója volt. Ám kérdéses, hogy Kant örökzöld, klasszikus volta önmagában elégséges-e ahhoz, hogy két év múltán is joggal hivatkozassunk elévülhetetlen aktualitására?

Tisztában voltak ezzel a kiadvány szerkesztői is, akik a kötet előszavában a legnagyobb köszönettel magukat a szerzőket illették, mivel „színvonalas és érdekfeszítő tanulmányokat adtak ebbe a tanulmánykötetbe” (11). A kérdés így valójában az, hogy a L'Harmattan Kiadó gondozásában megjelent produktum szerzői eleget tesznek-e annak a korántsem csekély feladatnak, hogy Kant kiterjedt munkásságát tulajdonképpen módon láttassák. Másképpen fogalmazva, képesek-e Kant egy adott passzusának megértésében úgy segíteni az olvasót, hogy közben eredeti

szempontok bevonásával egy kevésbé taglalt, ám ettől függetlenül kardinális problémafelvetést is megfogalmaznak. Mindezek tükrében belátható tehát, hogy két tényezőnek a figyelembevételével tudjuk lemérni azt, hogy a tanulmánykötet eleget tesz-e a vele szemben támasztható magas elvárásoknak. Az egyik szempont az, hogy a kötetben szereplő tanulmányok érzékelteni tudják-e a filozófus adott gondolatának elevenségét, érdekfeszítő voltát – egy a Kant munkásságában akár eltérő mértékben jártas olvasóközönségnek is –, a másik támpont pedig az, hogy a tanulmányok a Kant-kommentár jelenlegi áramlatai vonatkozásában ténylegesen aktualizálják-e felvetésükkel a kanti oeuvre-t.

Ezekre a szempontokra már csak azért is szükség van, mert tárgykörét tekintve óhatatlanul eklektikusnak titulálható a kiadvány. Ismerve Kant filozófiájának adottságait, nem kell meglepődnünk azon, hogy jelen kötetben – a teljesség igénye nélkül – episztemológiai, recepciótörténeti, morálfilozófiai, történetfilozófiai, illetve esztétikai témakörben egyaránt lelhetünk olvasnivalót. A szerkesztők konvencionálisan és mindent egybevetve helyesen jártak el, amikor a publikálásra került 17 tanulmányt három fejezetre tagolták. Az első részben, mely *A megismerő ember* címet viseli, olyan tanulmányokat találhatunk,

melyek noha meglehetősen különböző vetületei felől, Kant ismeretelméleti álláspontját állítják reflektorfénybe. A második, *Szabadság, eszmény, béke* szekció a német filozófus gyakorlati filozófiájára reflektál. A kötetet *A Harmadik Kritikától a modern művészetig* című egység zárja, mivel az itt olvasható tanulmányok egyöntetűen Kant esztétikai munkásságába kalauzolnak bennünket, jóllehet egymástól meglehetősen eltérő párhuzamokat alkalmaznak. Ez a felosztás szándékoltan a Kant kritikáiból ismeretes triadikusságra emlékeztet, nem mellékes azonban, hogy a tanulmányok jelentős része törekszik arra, hogy az ismeretelméletéről, a gyakorlati bölcsletről vagy az esztétikáról kialakított kanti megfontolásokat összjátékba hozza egymással.

Példának okáért olvashatunk két olyan tanulmányt is, melyek azt boncolgatják, hogy mikor és hogyan alakult ki Kant kritikai filozófiája. A Horváth Zoltán által írt *Prekritikai fordulat – Egy szellemlátó álmai és a metafizika terve* és a Czeglédi András tollából származó *Válasz-e a kérdésre? – Töprengések Kant prekritikai esztétikájáról* című tanulmány az ellen a Kant-kutatásban alaptézisnek számító kijelentés ellen szolgáltat adatokat, miszerint a kritikai fordulat első dokumentuma csupán az 1772-ben Herzhez írt levél lenne. Meglátásuk szerint található olyan publikációkat az 1760-as évekből, melyek árnyalják ezt a képet. Horváth az *Egy szellemlátó álmai* kommentálása során azt a Tengelyi László által is vallott álláspontot képviseli, miszerint Kant már ebben a munkájában felvázolta az önálló filozófiai építményének tervét. A tanulmány a kanti írás felelevenítése után arra a következtetésre jut, hogy ha ezen prekritikai írás felől szemléljük a kritikai és posztkritikai olvasmányokat, akkor már itt is egyértelműen fellelhető az a kanti gondolat, miszerint a tiszta ész tudományának „rendkívül fontos, habár váratlan küldetése van: eszünk gyakorla-

ti-erkölcsi használatát kell biztosítania *saját* – spekulatív – visszaélései ellen” (32). Czeglédi András időben még korábbra kalauzol bennünket, amikor is a *Megfigyelések a szép és fenséges érzéséről* című írás és a hozzá fűzött *Megjegyzések* jelentőségét mutatja be Kant gondolkodásában. Noha a szerző végig tekintettel van a német filozófus (pre)kritikai gondolkodásának formálódására, a legfontosabb kijelentése mégis az, hogy ez a két írás „együttesen az ún. antropológiai fordulat első hiteles dokumentumai a Kant-életműben. Márpedig az antropológiai fordulat [...] a kanti gondolkodás ettől és innenje” (185). Ugyanakkor nem sikkad el az sem a tanulmányban, hogy „Kant sohasem dolgozott ki súlyában és jelentőségében a három nagy kritikához vagy a jelentős hatású kései művekhez mérhető, szisztematikus filozófiai antropológiát” (193), de a két korai szöveg kijelentéseinek a tükrében érdemes a *Megfigyelések...-re* és a *Megjegyzésekre* „az egyik, sőt tán a legizgalmasabb kanti antropológiai próbálkozás” (194) gyanánt tekinteni.

Nincsenek revelatív erő híján azok a tanulmányok sem, melyek – ha más-más vonatkozásban is – Kant recepcióját veszik górcső alá. Mester Béla *A Kantról szóló korai magyar filozófiai diskurzus fordulópontja* című roppant informatív tanulmányában arról értekezik, hogy e diskurzusban több egyaránt fontos tényező kimutatható a honi filozófia kialakulása és alakulástörténete vonatkozásában. Az egyik ilyen elem az, hogy a korabeli gondolkodók közül voltak, akik az *iskolai filozófia* és a *világfilozófia* kanti fogalompárjának továbbértelmezésével határozták meg magukat először önálló, nemzeti filozófiát művelő ágensekként. A másik pedig az, hogy a nyilvánosság terének szerkezetváltozásával a Kantról folytatott vita volt az első olyan filozófiai disputa magyar földön, mely „kezdettől fogva felekezetiileg semleges, az oktatási intézményrendszerrel független térben

folyt” (82), ami szerepet játszott abban, hogy e diskurzus jelentős és valós alternatívát kínált a reformkor haszonelvű közbeszédével szemben is. Valastyán Tamás két német „filozófusóriás” Kant-kritikájának megkérdőjelezésére vállalkozik *Az afirmáció illúziója, avagy az illúzió afirmációja* című írásában. Meglátása szerint elnagyolt egyrészt az a Hegelnél tetten érhető negatív értelmezői stratégia, mely „korlátnak láttatja az emberi szemlélet horizontális határát” (96) Kantnál, másrészt Heidegger metafizika-kritikájának túlságosan leegyszerűsítő eljárása is kifogásolható, ami által nemcsak a kanti esztétika jellemvonásai, hanem a kanti filozófia eseményjellege is elsikkad. A tanulmány írója saját álláspontjának megerősítése érdekében Foucault, Marquard és Hans Blumenberg Kant-interpretációjára támaszkodik, melyek segítségével meggyőzően érvel amellett, hogy a königsbergi filozófus gondolataiban kifejeződik „a modern ész plauzibilis képessége arra, hogy önnön feltételezettségére rákérdessen” (98), mely ha nem is garantálja, de lehetővé teszi a kanti törekvéseket affirmáló gondolkodás számára, hogy egy „folyton s mindig másképp újratelítődő, más impulzusok révén újramintázható lehetőségtérbe” (100) helyezkedhessen. Ugyancsak ezen tanulmányok közé sorolható Horváth Gizella *A fogalom nélküli szép és a szép nélküli művészet* című írása, mely elsősorban az elmúlt százötven év festészeti irányzatai mögött meghúzódó teóriák konfrontálása révén amellett tör lándzsát, hogy „a művészet modern paradigmájának” nemcsak a kialakításában, hanem későbbi alakulásában is jelentős szerepe volt a Kant esztétikájában rejlő potenciálnak.

Más megközelítésmóddal élnek a kötet azon szerzői, akik ugyan a német filozófus eszméinek visszhangjairól értekeznek, ám ezt egy Kant gondolataira adott konkrét reflexió segítségével teszik. Antal Éva írá-

sa, *A keretbe zárt kolosszus* Derrida *Az ítélőerő kritikájáról* szóló interpretációját alapul véve tárja fel számunkra a kanti esztétikában konstitutív szerepet játszó metaforahálózatot. A tanulmány bepillantást nyújt abba, miként keletkezik zavar a természet és a szabadság szakadéka közötti hídféépítés szándékában Kant szövegén belül. Továbbá rávilágít arra is, hogy *Az ítélőerő kritikájában* milyen meglepő közelségben találhatóak „a zárt rendszerek keretei” és a „szakadék kifürkészhetetlen mélye”, melyek azonban a mindenkor értelmező stratégiáinak a lehetséges modelljei is egyben (228). Loboczy János *Lehetséges-e a morális szép?* című tanulmányával azt vizsgálja, hogy Friedrich Schiller milyen megfontolások révén korrigálta Kantot, hogy végül az antik *kalokagathia* eszményében is fellelhető, az erkölcsi érzület és az érzékiség harmóniájának propagálásához érkezzen. Felettebb találó, hogy a kötet szerkesztése során Loboczy írását Gyenge Zoltán tanulmánya követi, mely tovább árnyalja a korábban feltett kérdéseket. Mivel *Kant, Hegel és Schelling a szépségről, művészetéről – és kicsit a filozófiáról* című írásában igen precízen és lényeglátóan hasonlítja össze a német idealizmus gondolkodóinál szárbá szökkenő művészetfilozófia viszonyát Kant esztétikájával. Ugyancsak izgalmas Angyalosi Gergely *Konfiguratív kapcsolatok – Kant, Stendhal, Nietzsche* című írása is, melyben Stendhal esztétikai megfontolásait az alapján szemlézi a számunkra, hogy hol és miként léptethető párbeszédbe egymással a német filozófus és a francia író elképzelése a szépről. Valóban érdekes, hogy a két elmélkedőnek a művészetrel szemben elfoglalt eltérő pozíciója (260) milyen hatást gyakorolt teóriájukra. A tanulmányok ezen körébe sorolható Marosán Bence *Az örök béke mint transzcendentális eszmény* című írása is, amelyben a szerző összeméri Kant és Hegel történetfilozófiáját, és igyekszik felvázolni a számunkra,

milyen eredményekhez vezethet a politika terén a véges, illetve a végtelen racionalitás melletti elméleti elköteleződés.

Az eddig nem említett tanulmányok mindegyike egy partikuláris probléma körülhatárolására vállalkozik. Mesterházi Miklós *Kant professzor kedvenc eszméinek másikáról* címet viselő írásában azt veszi szemügyre, hogy a legnagyobb morális tökéletesség, a gyökeres rossz, a jóra váltó rossz és a társiatlan társiaság kanti gondolatai között milyen viszonyt mutathatunk ki, ha a történetfilozófiai írások felől vizsgálódunk. A szerző úgy véli, hogy Kant fenntartása a természet cselének nevezett mechanizmussal szemben – miszerint például az államok veszélyeztetettségérzete a jövőbeli béke megvalósulását szolgálja majd – nem az, hogy az nem működik, vagy hogy a jövő nemzedékek pusztán csak haszonélvezőknek tűnnek, „hanem hogy örökkévalónak hirdeti, hogy a nem minden erényéért (vívmányáért stb.) az egyén bűnével (fogyatkozásával stb.) kell fizessen (helyesbíték: az *egyén* kell önön fogyatkozásával fizessen)” (120–121). Forczek Ákos *Etika és antropológia* című tanulmányában arra tesz kísérletet, hogy újragondolja az öngyilkosság helyét a kanti etikában. Mindenekelőtt úgy látja, hogy a Kant által autentikus áldozatot hozó, illetve az életkedvét elvesztő öngyilkos közötti lényeges különbség a tett felől szemlélve megkülönböztethetetlen, amit a königsbergi gondolkodó tiltása is alátámasztani látszik, mivel szerinte sincs olyan helyzet, amelyben a szuicidum elfogadható lenne. A szerző azonban eljátszik azzal a žižeki gondolattal, miszerint az erény kötelességjellegéből fakadó struktúráját, amihez „nem keverednek olyan szándékok, amelyeket az a mozgatórugó hajt, hogy az ember jól érezze magát, lévén, hogy az erkölcsiség a szenvedésben mutatkozik meg a legnagyobb szerűbben” (Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest,

Osiris–Gond-Cura. 2004. 185), leginkább az öngyilkosság elégítheti ki. Papp Zoltán tanulmánya (*Áthangelődés – Az esztétikai tapasztalat morális jelentőségéről*) azokat a problémákat boncolgatja meglehetősen lényeglátóan, melyek az elméleti és gyakorlati törvényadás áthidalásában kulcsszerepet játszó tapasztalatelméleti érdekű ízléstanból származnak. Miután bemutatja azt, hogy mire hivatott felelni az ízléstan, arra hívja fel az olvasók figyelmét, hogy „Kantnak [...] nem olyan berendezkedés lebegett a szeme előtt, amelyben mindenki hord magával mindig valami szépet, nehogy erkölcsi szituációban ne tudjon intelligibilis álláspontra helyezkedni [...]. A dolgok és viszonyaik fogalmilag, tárgyi ismeretekben rögzített voltának lebegtetésével [...] az esztétikum az embert is újra meg újra elmozdítja meghatározatlansága felé” (213).

Szegedi Nóra *Az etika hasznáról és káráról, avagy Kant a morálfilozófus felelőségéről* című tanulmányának első felében etika és erkölcs kapcsolatát elemzi Kantnál. A königsbergi filozófus szerint azért folyamodunk az etikához, hogy az észtól származó szigorú parancsokat megvédehessük a hajlamok ostromától, ami eltérő módon ugyan, de az önkivételezés és az önszeretet formájában nyilvánulhat meg. Kant morálfilozófiájának pozicionálása után Szegedi hangsúlyozza, hogy Kant szerint az etikák morálishan nem semlegesek, „tévedéseik (vagy éppen igazságaik) maguk is az erkölcsöket befolyásoló tényezők” (129). Mivel a szerző úgy látja, hogy a német gondolkodó morálfilozófiájában keverednek az erkölcsre és az etikára vonatkozó állítások, a tanulmány második szakaszában arra kérdez rá, hogy „milyennek kell lennie a morális tapasztalatnak, ha a morálfilozófia befolyásolni tudja azt” (uo.). Ehhez azt kell megvizsgálnia, hogy a szabadság tudata hogyan mutatkozik meg a morális tapasztalatban. A szabadság pilla-

nata Kantnál alapvetően a cselekvést megelőző vívódásban lelhető fel. Emberi szabadságunk nemcsak abban nyilvánul meg, hogy hajlamainkon felülemelkedhetünk (felül kell emelkednünk), hanem abban is, hogy e döntést mi magunk hozzuk meg. Utóbbi mozzanat felmutatása révén láthatjuk be az etika relevanciáját az erkölcsi tapasztalat terén: hiába áltatja magát ugyanis akármelyik morálfilozófus azzal, hogy az emberi tökéletlenséghez igazítja tanait, fölösleges csorbítania a (rigorózus) kategorikus imperatívusz hatályát, mert ezzel csak eltávolítja magát és követőit a helyes erkölcsöktől.

Hankovszky Tamás *Az analitikus ítéletek igazsága* című tanulmányában azt járja körül, hogy a „kétszögeknek két szöge van” típusú analitikus ítéleteknek – melyek tapasztalati tárgyra nem vonatkozhatnak – milyen is a megítélése Kant filozófiájában. Miután bemutatja és értékeli a szakirodalomban fellelhető alternatívákat, egy filológiai módon alátámasztott gondolatmenet végén arra a következtetésre jut, hogy Kantnál „[a] korrespondenciaként felfogott igazságot [...] csak az igazság egyik fajtájának tekinthetjük” (44), mely igazság transzcendentális, az analitikus ítéletek viszont a formális logika tárgykörébe tartoznak. Utóbbiak esetében az igazságuk megállapításához elegendő, ha ellentmondásmentesek. Többségében azonban a formális kritériumoknak eleget tevő ítéletekhez tárgy is rendelhető. Kétségtelen azonban, hogy a „kétszögeknek két szöge van” azon ritka kivételek egyikeként számít, amelyekhez nem rendelhető tárgy. Ez nem jelenti azonban azt, hogy a kanti logika alapján ez a csoport értelmetlennek bizonyulna, sőt, a szerző szerint az általuk felvázolható kérdéskör mentén kibújik a szög a zsákból. Mert így kérdéssé válik az is, hogy miként lehetnek igazak az analitikus ítéletek a korrespondencia értelmében is. Meglátása szerint ennek

a háttérben az áll, hogy „[a] dolgok már abban is a mi megismerő képességünkhöz »igazodnak«, [...] hogy ellentmondásmentesek”, ami arra enged következtetni, hogy „az ellentmondás elve, bár Kant erre még nem figyelt fel, transzcendentálisnak bizonyul” (47–48).

Székely László a szövegében (*A kanti a priori és a nem eukleidészi geometriák*) azal a széles körben elterjedt előítélettel szemben állít fel megfontolandó érveket, miszerint „a nem eukleidészi geometriák nyomán tarthatatlanná vált a tér és a geometria a priori jellegére vonatkozó kanti tanítás” (51). Az antikantiánus filozófiai folklórban dívó nézet kritikája nem pusztán a geometria természetéről szóló viták esetében, hanem a filozófia szuverenitásának megőrzése szempontjából is jelentős. A szerző érzékletesen és lényegre törően elegyedik vitába a nemzetközi szakirodalomban fellelhető kanti térelmélettel foglalkozó ellenérvekkel, hogy „helyesen fókuszálhassuk” Kant felvetéseivel. Úgy véli, hogy az a priori tér geometriája esetében Kantnál nem logikai a priorirol beszélhetünk. Az alternatíva felvázolhatósága érdekében a „térsemlélet” terminusához folyamodik, mely lehetővé teszi, hogy „a geometria kanti értelemben vett aprioritása akkor és csak akkor” álljon fenn, „ha egy és csak egy olyan konkrét geometria létezik, amellyel térszemléletünk összhangban van” (62). Ezért a dolgozat záró részében arra kerül a hangsúly, hogy tapasztalati-fenomenális világunk eukleidészi jellege, illetve az eukleidészi geometriának a térgömbület vonatkozásában betöltött kitüntetett, de korántsem önkényes jellemvonása miatt is támasztják alá a szerző által javasolt olvasatot.

Végül, de nem utolsósorban hasonlóan fontos kérdést boncolgat Hévízi Ottó is *Kant szakadéknál* című írásában. *A vallás a puszta ész határain belül* című posztkritikai mű lábjegyzeteiben ugyanis Kant megem-

lít két eltérő erkölcsi bíraskodási modellt, amit Jézus *versenydöntő* és a Szentlélek *törvénykezői* eljárásában ragad meg. A két bíraskodás fontos különbségeket takar, és a kérdés valójában az, hogy milyen kapcsolatban állnak egymással, milyen elgondolások mentén említhetőek egyáltalán együtt. Ugyanis Jézus a világ bírása, s mint ilyen emberek közt ítél, aki ítélete meghozatalakor – a végítéletkor – beszámíthatja az ember érdemeit is. A Szentlélek viszont az egyes ember bírójaként, s mint ilyen az emberen belül ítél, aki ítélete meghozatalakor – az ember élete során folyamatosan – egyáltalán nem számíthat be érdemet. A szerző szerint az, hogy mindezt Kant lábjegyzetekben részletezi, „[a]nnak a jele, hogy a kifejtések Kantra jellemző szigorúan diszciplínált rendjén belül felvillan egy probléma, de válasz híján csak lábjegyzetekbe szorulva tud megjelenni” (138). Így a tanulmány arra tesz kísérletet, hogy ezt az etikai differenciát egyrészt a kierkegaard-i és lukácsi első (immanens) és második (transzcendens) etikák hagyományába ágyazva értelmezze, másrészt hogy kritikával illesse a két szimbolikus ítélkezési modell hierarchizálásának kísérletét, illetve hogy bevizsgálja a komplementaritásuk mellett érvelni kívánó megoldás következményeit. Hogyan egészíthetik ki egymást, ha Kant gyakorlati filozófiájáról szóló gondolatai mindvégig tisztában vannak azzal, hogy a morális önmegfontolás elvei tekintetében csupán a lelkiismereti bíraskodásban hozzáférhető (immanens) a számunkra, még ha a kései

Kant érzi is, hogy „ez a Jó valójában nem a javaink legigazibbja” (147)? Hévízi szerint ha a két modell egymás melletti szerepeltetése mikéntjére is tekintettel vagyunk, akkor megállapítható, hogy „[s]zínpadra állításuk dramaturgiája a bevezetés (introdukciónak) modelljét követi. A közkeletűbb és elfogadottabb transzcendens – »vallásos« – szereplőre hárul a feladat, hogy a kevésbé ismert és elismert immanens – »morális« – társa szemléletét a nézők tudatába (felfogásába) bevezesse” (149).

Az „...amennyiben szellemi lények vagyunk”. *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról* című tanulmánykötet különböző írásai tehát úgy barangolják be a kanti szöveguniverzum egészét, hogy közben jelzőbójaként kijelölik azt is, mely kérdések lehetnek relevánsak a mai olvasó számára. A tanulmányok többnyire igen nagy bibliográfiát vonultatnak fel, illetve problémaérzékenyen és közérthetően nyúlnak a választott témához. Sok írás eredeti szemponttal rukkol elő, és az olvasónak a jó szerkesztés következtében lehetősége nyílik arra, hogy az itt olvasható szövegeket egymással párbeszédbe léptesse, ezáltal teljesítve be Kant aktualizálásának feladatát. Ezek alapján joggal kijelenthető, hogy a kötet szerzői eleget tettek az írányukba támasztható kritériumoknak, ám dicséret illeti a kötet fiatal szerkesztőit is, akik ezeket a szövegeket gondozták, lektoráltatták és nem utolsósorban több mint két évig bíztak abban, hogy a tanulmányok valaha napvilágot láthatnak.

WEISS JÁNOS

Frankfurt centrumában és perifériáján

Karl-Otto Apel 1922–2017

Amikor Karl-Otto Apelt 1990 májusában emeritálták a frankfurti egyetemen, Habermas egy szép kiselőadással búcsúzott tőle: „A nyugati világban Apel a négy-öt legismertebb német filozófus közé tartozik. Amikor egy fakultás formálisan egy ilyen kollégát elbúcsúztat, tulajdonképpen önmagát tiszteli meg.” (Habermas 1997. 84.) Ott ültem valahol a padsorokban, és ezt a két mondatot azóta sem tudom elfelejteni. Nem volt bennük semmi szentimentális: az egyes ember ideje lejárt, az intézmény (a fakultás) pedig az elbúcsúztatásával tulajdonképpen önmagát ünnepli. És visszafogott is volt: akik ott ültünk, mindannyian tudtuk, hogy Apel a 20. század második felének egyik legjelentősebb filozófusa. De kezdjük egy történeti ténymegállapítással: „Karl-Otto Apel már csaknem két évtizede tanít a fakultásunkon, nagy sikerrel.” (Uo.) Apel 1972-ben, a diákmozgalmak utáni és az Adorno halála utáni periódusban került Frankfurtba. Nem sokkal ezután (1973-ban) kapta meg a frankfurti kinevezését Rüdiger Bubner is, Gadamer tanítványa, az akkori filozófiai csodagyerek. (Habermas maga ekkor már a starnbergi Max Planck Intézetben dolgozott, kiváló körülmények között, egy maga által összeállított hatalmas teammel.)

Frankfurtban ekkor egy érdekes korszak vette kezdetét: a Frankfurter Schule és annak elméleti programja, a kritikai elmélet szinte teljesen eltűnik Frankfurtból. Ezt a helyzetet Helmut Dubiel egy kicsit viccesen úgy jellemezte, hogy a Frankfurter Schule szétterült, mindenütt jelen van és sehol sincs jelen.¹ Bubner 1979-ben elment Tübingenbe, Habermas pedig 1983-ban újra visszatért a városba. Innen kezdve a frankfurti filozófia újabb virágkorszaka következik: mindenekelőtt a kortárs vitákba való bekapcsolódásnak köszönhetően egyre több vendég érkezett a világra minden részéről; a frankfurti filozófia újra és tudatosan vállalta a Frankfurter Schule programját; Habermas egy „paradigmaváltás” szükségességéről beszélt, és megalkotta a Frankfurter Schule „második

¹ „Hogy a Frankfurter Schule egyszerre sehol sincs, és mégis sok helyen van, hogy a politikai és az intellektuális kultúránk szikár talajában talán gyökeret vert, azt azokkal a kategóriákkal, amelyeket ebből az elméletből tanulhattunk, nem tudjuk leírni” (Dubiel 1988. 16).

generációjának” fogalmát. (Néha persze ment a viccelődés, hogy ebbe ő maga tartozik egyedül.) Ez a föllendülés inspirálóan hatott Apel gondolkodására is, aki persze sohasem sorolta volna magát a Frankfurteri Iskolához, sohasem hivatkozik annak történetére, idegen tőle az egész társadalomfilozófiai tradíció. S számára nem volt meghatározó inspiráció az adornói filozofálás és értelmiségi magatartás sem. Ha egy futó pillantást vetünk Apel publikációs tevékenységére, azt láthatjuk, hogy a *Transformation der Philosophie* című kétkötetes tanulmánykötet és a Peirce-monográfia megjelenése után a nyolcvanas évek végétől jelennek meg újra terjedelmes (gyűjteményes) kötetei.²

Így megfogalmazhatjuk azt a hipotézist, hogy a Frankfurtba érkezés után (vagy talán a *Transformation der Philosophie* megjelenése után) egy bő évtizedes elméleti válság következett be, és az alkotókedv újra-fölbredése Habermas megérkezéséhez köthető. (Habár azt is rögtön hozzá kell tennünk, hogy a rengeteg új tanulmányban és előadásban nagyrészt régi gondolatok kifejtésével és új oldalról való megvilágításával találkozhatunk.) A frankfurteri filozófiai élet új virágkorának így két fontos alakja lett: Habermas és Apel.³

I. ELMÉLETI FILOZÓFIA

Apel egy 1974-ben publikált dolgozatában fejtette ki először, hogy a feladat a *prima philosophia* új alakzatának kidolgozása lenne.

Tézisem röviden a következő: [...] meg lehet mutatni, hogy mind a tudat klasszikus transzcendentálfilozófiája, mind pedig a tudományelmélet modern nyelvanalitikus tudománylogikája problematikus. [...] Továbbá azt is meg lehet mutatni, hogy [...] lehetséges a klasszikus transzcendentálfilozófia és a nyelvanalitikus tudománylogika kölcsönös kritikája és szintézise. (Apel 2011a. 21–22.)

Nem sokkal később, 1977 márciusában, a Yale Universityn tartott Ernst Cassirer-előadásokban Apel már így ecsetelte a maga programját:

² Habermas mondja a fent idézett laudációban: „Apel [...] a maga legfontosabb felismeréseit széles hömpölygésű esszéikben fejtette ki, és nem könyvekben” (Habermas 1997. 84).

³ Apel és Habermas a diákkoruktól ismerték egymást és jó barátságban voltak: „Amikor az 1950/51-es téli szemeszterben Zürichből Bonnba érkeztem, hogy Rothackernél folytassam a tanulmányaimat, a filozófiai szemináriumban (a régi német filozófia ma már elsüllyedt világában) két ordináriusszal, egy asszisztenssel, néhány diákkal és még kevesebb doktorandusszal találkoztam. Nekik az igazgatói szoba mögött volt egy külön termük. Az igazgatói szobában magában általában sem Rothacker, sem Oskar Becker, sem Wilhelm Perpect (az asszisztens) nem voltak jelen. Sokkal inkább egy olyan alak uralta, aki nemcsak véletlenül volt itt, hanem mindenki másnál erősebben meghatározta az egész szeminárium szellemét.” (Habermas 1997. 84–85) Ez volt Karl-Otto Apel.

A tézisem arra fut ki, hogy a transzcendentális szemiotikát [vagyis Charles S. Peirce koncepcióját – W. J.] a *prima philosophia* új paradigmájaként lehet felmutatni, vagyis: a nyelvanalitikus filozófia beteljesítéseként, a *prima philosophia* harmadik történeti paradigmájaként lehet felmutatni. (Apel 2011b. 54.)

Ebben az előadássorozatban ágyazza bele Apel először a saját programját egy filozófiatörténeti sorba. „A *transzcendentális szemiotika* új paradigmaként képes arra, hogy fölváltsa, »megszüntesse« és »megőrizze« a *prima philosophia* két megelőző paradigmáját (az *ontológiát* és a *metafizikát* az arisztotelészi, és az *ismeretkritikát* vagy a *tudatfilozófiát* a kanti értelemben)” (uo.). (A 20. század nyolcvanas, de még inkább kilencvenes éveiben ez válik a filozófiatörténet általános korszakolási sémájává: megtalálhatjuk Ernst Tugendhatnál, Richard Rortynál és Jürgen Habermasnál is. Miközben persze egyikük sem beszélne *prima philosophiáról*. A rendelkezésre álló dokumentumok egyértelműen mutatják, hogy ez a korszakolás eredetileg Apeltől származik.)

E program legátfogóbb és legkörültekintőbb kidolgozására az 1997 nyarán megtartott bambergi előadásokon került sor. Ezeknek az előadásoknak a címe (*Első filozófia – ma?*⁴) ugyanakkor már azt is elárulja, hogy Apel is tudatában van annak, hogy a kilencvenes években – amikor sokan beszélnek posztmodern vagy posztmetafizikai korszakról – a *prima philosophia* programját már nem lehet egyszerűen újra fölmelegíteni. Miközben azt is el kell ismerni, hogy a transzcendentális szemiotika meghatározását és a maga programjának történeti beágyazását tekintve Apel már semmi újat sem mond. (Még az előadásokon használt ábrák is megegyeznek a fentiekben említett 1974-es dolgozat ábráival.) Apel így kezdi az előadásait:

Abból indulok ki, hogy az első filozófiának több paradigmája létezik, illetve hogy a filozófia története során több ilyen paradigma lépett fel. Elsőként az ontológiai metafizika paradigmája, és aztán rajta kívül később még két másik paradigma is megjelent: a transzcendentális tudat-, illetve szubjektumfilozófia az újkorban és végül a transzcendentális szemiotika, amely – ha jól látom – napjainkban arra hivatott, hogy a filozófia nyelvanalitikai, nyelvpragmatikai és nyelvhermeneutikai fordulata után betöltse az *első filozófia* szerepét. (Apel 2015. 54.)

Két dologra máris fölfigyelhetünk: (1) Apel időközben a nyelvi fordulatot egy olyan általános filozófiatörténeti korszakküszöbnek tekintti, amelynek van egy analitikus, pragmatikus és hermeneutikai aspektusa. Ennek fényében már

⁴ Ezeknek az előadásoknak a létrejöttéről és általában a bambergi Hegel-Hetekről részletesebben írtam Karl-Otto Apel *A transzcendentálpragmatikai diskurzuselmélet* című kötetének utószavában (vö. Apel 2015. 235 skk.). Valószínűleg ezeken az előadásokon kényszerült Apel először arra, hogy szisztematikusan előadja a *saját* filozófiáját.

csak a korábbi gondolatokhoz való terminológiai ragaszkodásnak tudható be a „transzcendentális szemiotika” terminus használata. (2) És Apel most úgy tesz, mintha nem is annyira a saját programjáról, hanem inkább egy általános, előtünk álló filozófiatörténeti korszakról beszélne. És azt nem lehet tudni, hogy ő ebben képvisel valakit/valamit, vagy csak egy kutatói közösség egyik tagja.

A program szerkezete így a következő: a *prima philosophia* ma is érvényben lévő alakzatának Descartes az előfutára,⁵ de Kant az igazi kiteljesítője. (Kant ezen keresztül az egész filozófiatörténet vonatkoztatási pontjává is válik.) Ugyanakkor Charles S. Peirce volt az, aki rendelkezésünkre bocsájtott egy sajátos nyelvfilozófiai instrumentáriumot e paradigma meghaladására. „A harmadik paradigma véleményem szerint csak akkor jeleníthető meg az *első filozófia* új paradigmájaként, ha a kanti transzcendentális filozófia és a természetesen csak részben önreflektív észkritika transzformációjaként és radikalizálásaként értelmezzük” (Apel 2015. 55). A feladat tehát az, hogy a kanti koncepcióban már benne rejlő reflexiót meghosszabbítsuk vagy radikalizáljuk.⁶ Ehhez van szükségünk a peirce-i koncepcióra: „Peirce már a kezdetektől elutasította a kanti *a priori* [...] princípiumokat, illetve az »általában vett tudat« appercepciójának szintézisét, és ezt a szintetikus következtetési eljárások [...] »érvényességi alapjainak« kvázi transzcendentális dedukciójával [...] próbálta helyettesíteni” (Apel 2011c. 323).

II. GYAKORLATI FILOZÓFIA

Apel legjelentősebb szellemi teljesítménye azonban kétségtelenül a diskurzusetika megteremtése volt. Kiindulásképpen elfogadhatjuk, hogy minden etika megalkotásakor a következő kérdésre kell válaszolnunk: „Az etika centrális problémája az, hogy hogyan lehet megmagyarázni azt, hogy az emberek mint az etika címzettjei *elismerik az elérhető normákat*” (Apel 1998. 263). A diskurzusetika erre a kérdésre a legkézenfekvőbb választ adja: a normák elismerése a normák megalkotására vezethető vissza. Történetileg e koncepció kiindulópontja Apel 1967 májusában megtartott előadása volt, amely többszörös átdolgozáson esett át, aztán 1972-ben jelent meg először nyomtatásban, és végül a *Transformation der Philosophie 2.* kötetének címadó dolgozata lett. A címe: *A kommunikációs közösség apriorija és az etika alapjai*. Minden érvelésnek szükségképpen vannak előfeltevései:

⁵ Apel majd 2000-ben fog írni egy nagyszabású Descartes-tanulmányt, lásd *Das cartesianische Paradigma der Ersten Philosophie* (vö. Apel 2011. 193–214).

⁶ „Kant ugyanis – ahogy azt már Hegel is megjegyezte – nem vitte végig az ész transzcendentális önreflexióját. Nem válaszolt pl. arra a kérdésre, hogy »hogyan lehetséges a transzcendentális ész-kritika.«” (Apel 2015. 55.)

Mindenekelőtt két olyan dolog van, amit mások tőlünk elvárnak, és ami mellett mi már előzetesen és kifejezetten elköteleztük magunkat: hogy azt gondoljuk és azt akarjuk, amit mondunk, vagyis hogy őszinték leszünk, és hogy azt tegyük, amit mondunk, és ennyiben megbízhatóak leszünk. (Böhler–Gronke 2011. 556.)⁷

Apel a részletezés helyett egyszerűen azt állítja, hogy az érvelésnek van egy *apriori*-ja, amely a morális normákra irányuló transzcendentális reflexióban is fölfedezhető. És ezekre az előfeltevésekre támaszkodva aztán ki lehet dolgozni egy normatív etikát (Apel 1999. 423). (Sőt Apel még azt is gondolja, hogy az így bevezetett diskurzusetika alkalmas arra is, hogy egy társadalomelmélet alapjaként szolgáljon. [Apel 1999. 220 skk.])

Ebben a programban fontos szerepet fog kapni Lawrence Kohlberg elmélete, amelynek kiindulópontján a kanti kategorikus imperatívusz klasszikus megfogalmazása áll: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényadás elveként érvényesülhessen” (Kant 1998. 42). Már a posztkantianus filozófiában is többen ellene vetették, hogy Kant a „tisztá gyakorlati ész alaptörvényének” megfogalmazásakor bevallatlan előfeltevésekkel élt, így pl. és mindenekelőtt már feltételezi az én létét,⁸ ugyanakkor kiiktatja az én létezésének kontextusát is. Ezeket a deficiteket próbálta már korrigálni Kohlberg, amikor a hatvanas évektől megkísérli kidolgozni a morális tudat fejlődéslogikáját. Ennek alapgondolata, hogy az emberiség a moralitást tekintve is keresztülmegy egy bizonyos fejlődésen; vagy másként fogalmazva az emberiség morális fejlődése leírható egy empirikus-tudományos megközelítésben. Kohlberg a morál hat fejlődési szintjét a következő logika alapján mutatta be: (1) kövesd a szabályokat, hogy elkerüld a büntetést; (2) viselkedj konform módon, hogy mások megdicsérjenek, viszonzod a szívességeket; (3) viselkedj konform módon, hogy elkerüld mások rosszállását és tőled való elfordulását; (4) viselkedj konform módon, hogy elkerüld a legitim autoritások kritikáját és az ebből adódó büntudatot; (5) tegyél eleget a szabályoknak és a princípiumoknak, hogy így elnyerd az elfogulatlan szemlélők megbecsülését; (6) tegyél eleget a szabályoknak és a princípiumoknak, hogy elkerüld önmagad elítélését. (Kohlberg 1994. 27) Megannyi kategorikus imperatívusz, de szigorúan véve az ész csak a 6. szinten kap meghatározó szerepet. Közelebbről tekintve ez a fejlődés Kohlberg szerint a „morális szankciók internalizálásának” logikáját követi (uo.). A morális tudat fejlődése így a külső szabálykövetéstől az internalizált szabályok tisztelőben tartásáig ível.

⁷ „Az, aki őszintén beszél hozzánk és velünk szemben megbízhatóan cselekszik, az hiteles – ezt mondja legalábbis az életvilágból magunkkal hozott etikai intuíciónk” (Böhler–Gronke 2011. 556).

⁸ Fichte szerint pl. a kategorikus imperatívusz premisszája az „én abszolút léte”, amelyet ő aztán a tétélezés (*Setzen*) általános elméletével próbált megragadni.

A Kohlbergi elméletre először nem is Apel, hanem Jürgen Habermas figyelt föl, aki az *Institut für Sozialforschung* ötvenéves fennállása alkalmából (1973-ban) tartott konferencián részletesen kitért a Kohlbergi elméletre:

Én abból a feltételezésből indulok ki, hogy a „morális tudat” azt a képességet jelöli, hogy az interaktív kompetenciát a morálisan releváns cselekvéskonfliktusok tudatos feldolgozása számára hasznossá tegyünk. A cselekvéskonfliktusok konszenzuális megoldásához természetesen szükségünk van [...] egy olyan konszenzusképes nézőpontra, amelynek segítségével a vitatott érdekek tranzitív rendjét helyre lehet állítani. A kompetens cselekvési szubjektumok azonban a társadalmi származás, a tradíció, az alapvető beállítottság stb. véletlenszerű közös vonásaitól függetlenül [...] csak akkor fognak tudni megegyezni, ha ez a lehetséges interakciók struktúrájából következik. (Habermas 1976. 82.)

Ekkor Habermas még nem vallotta volna a sajátjának a diskurzusetika programját, de a gondolatmenete szemmel láthatóan a Kohlbergi elmélet kommunikációelméleti átfogalmazása felé mutat.⁹ Így létrejön egy érdekes párbeszéd Apel és Habermas között: Habermas a Kohlbergi koncepción keresztül jut el a diskurzusetikához, Apel viszont egy kialakulóban lévő koncepcióba integrálja, és úgy gondolja, hogy a diskurzusetika ennek sajátos meghaladása. Habermas a tudományos koncepciótól inspirálva úgy gondolja, hogy a diskurzusetika egy posztmetafizikai koncepció, Apel viszont továbbra is egy transzcendentális koncepcióról és a végső megalapozás szükségességéről beszél. (A vita Apel hosszú és bonyolult okfejtésű tanulmányaiban csapódott le [vö. Apel 1998. 649–838], Habermas viszont – legalábbis nyilvánosan – szinte meg sem szólalt.)

III. ALKALMAZOTT FILOZÓFIA

Apel nem volt politikus alkat, és a politikától való tartózkodást a diákmozgalmak utáni helyzet meg is követelte tőle. (Pedig Frankfurtban a mozgalmak lecsengése után is még számos viharos eseményre került sor.¹⁰) A pályájának vége felé két politikai állásfoglalásra mégis sor került.

⁹ Abból, amit itt Habermas nyelvetikának nevez, lesz majd a kommunikatív etika vagy a diskurzusetika.

¹⁰ Az SDS ugyan már 1970. március 31-én feloszlatta magát a frankfurti egyetem kollégiumában. De még a hetvenes évek közepén is a diákok életét a mozgalmak éveiből származó rituálék és struktúrák uralják. „Lakóközösségek, viták a VI-os előadóteremben, demonstrációk és akciók a hétvégeken [...]. Esténként elmenni egy elfoglalt házban sorra kerülő partira – pl. a Bockenheimer Landstrasse 93-ba, pontosabban a »93-as pincébe«.” Stb. (Lásd Göpfert–Messinger 2017. 222–223.) És akkor még nem is beszéltünk az RAF Frankfurtra eső eseményeiről, amelyek közül a legfontosabb: 1972. június 1-jén a Hauptfriedhof közelében

Az első egy interjúban hangzott el, amelyet az emeritálása körüli hetekben két Habermas-tanítvány készített vele (Brunkhorst–Brumlik 2012). A téma a német egyesítés volt. Ez akkoriban erősen polarizálta a baloldali értelmiséget; Apel ezen belül inkább a konzervatívokhoz látszik közeledni. Mindjárt a beszélgetés elején így fogalmazza meg a maga álláspontját: „Én a diskurzusetika megközelítésében [...] azt állítom, hogy minden ember tagja az [...] ideális kommunikációs közösségnek” (Brunkhorst–Brumlik 2012). A Habermas-tanítványok ezt várták, de ebből számukra az következett volna, hogy nem a két Németországot kell egyesíteni, amiből újra csak egy nagyobb, erősebb és veszélyesebb nemzetállam lesz, hanem olyan nagy és átfogó egységeket kell létrehozni, amelyekből többé nem indulhat ki semmiféle fenyegetés. Apel azonban nem így folytatja a gondolatmenetet, hanem bevezet egy olyan fogalmat, amelyet már korábban is használt, de korántsem ilyen hangsúlyosan: „[De] ugyanakkor az identitásunk másik módusának is meg kell felelnünk, amely továbbra is érvényben van: a kontingens identitásunknak. Mint meghatározott individuumok születtünk, és ezzel adott a számunkra egy kontingens identitás.” (Brunkhorst–Brumlik 2012.) Ez pedig a német identitás, a német nemzetállamhoz tartozás. „Az, hogy németnek születtem [...] már belépés a kontingens identitásba. Ez azt is jelenti, hogy ennek a népnek a gyermeke vagyok, és hogy e nép történeti szociokulturális tradíciójába születtem bele.” (Brunkhorst–Brumlik 2012.)

A második állásfoglalásra a bambergi előadások rövid záró előadásában került sor, amelyben Apel a diskurzusetikából próbál levonni következtetéseket a globalizációra nézve. „Ennek az etikának az egyik centrális problémája éppen abban áll, hogy mennyiben lehetséges és mennyiben várható el, hogy a nemzeti érdekek képviselőitől a belső morálját átlépve, a diskurzusetika követelményei szerint, az összes érintett fél érdekeit érvényre juttassuk.” (Apel 2015. 86) És ez lenne az úgynevezett másodfokú globalizáció értelme. Miután az elsőfokú a technika és a gazdaság szintjén már amúgy is lejátszódott, vagy legalábbis megkezdődött és hatalmas léptekben halad előre.

Ezeket az állásfoglalásokat szemügyre véve megállapíthatjuk, hogy mindketőt az egyetemen „kívül” fogalmazódott meg. De ennél sokkal fontosabb egy másik szempont: a filozófiában csak annyiban beszélhetünk politikáról, amennyiben azt az elméleti koncepciónk megengedi; illetve csak azt mondhatjuk el, ami az elméleti álláspontunkból szorosan következik. Apel véleménye így teljes összhangban van Max Weber egyik híres megállapításával: „a politika nem való az egyetemi előadóterembe. Nem való oda a hallgatók részéről. [...] Mindenestre a politika a tanár részéről sem való ide.” (Weber 2004. 35–36.) És ebből a beállítottságból is kinőhetett egy igen jelentős filozófiai életmű.

egy tűzparbajt követően a rendőrségnek sikerült elfognia Andreas Baadert, Holger Meinst és Jan-Carl Raspét.

IRODALOM

- Apel, Karl-Otto 1998. Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung?
In uő: *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Berlin, Suhrkamp Verlag.
- Apel, Karl-Otto 1999. *Transformation der Philosophie*. Band 2. Berlin, Suhrkamp Verlag.
- Apel, Karl-Otto 2011. *Paradigmen der Ersten Philosophie*. Berlin, Suhrkamp Verlag.
- Apel, Karl-Otto 2011a. Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik. In Apel 2011. 21–53.
- Apel, Karl-Otto 2011b. Transzendente Semiotik und die Paradigmen der *prima philosophia*. In Apel 2011. 54–83.
- Apel, Karl-Otto 2011c. Wahrheit als regulative Idee. In Apel 2011. 322–349.
- Apel, Karl-Otto 2015. *A transzcendentálpragmatikai diskurzuselmélet*. Ford. Weiss János. Budapest, L'Harmattan.
- Brunkhorst, Hauke – Brumlik, Micha 2012. Kontingens identitás és történelmi felelősség. Beszélgetés Karl-Otto Apellel. Ford. Weiss János. *Beszélő*, december. <http://beszelo.c3.hu/cikkek/kontingens-identitas-es-torte%C2%ADnel%C2%ADmi-felelosseg>. Utolsó letöltés: 2018. május 23.
- Böhler, Dietrich – Gronke, Horst 2011. Diskurs. In Petra Kolmera – Armin G. Wildfeuer (szerk.) *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Band 1. Verlag Karl Alber.
- Dubiel, Helmut 1988. *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*. Weinheim–München, Juventa Verlag.
- Göpfert, Claus-Jürgen – Messinger, Bernd 2017. *Das Jahr der Revolte. Frankfurt 1968*. Frankfurt am Main, Schöfflung & Co. Verlag.
- Habermas, Jürgen 1997. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1976. Moralentwicklung und Ich-Identität. In uő: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Immanuel Kant 1998. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, ICTUS Kiadó.
- Kohlberg, Lawrence 1994. Moralische Entwicklung. In uő: *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Weber, Max 2004. A tudomány mint hivatás. In uő: *A tudomány és a politika mint hivatás*. Ford. Glavina Zsuzsa. Budapest, Kossuth. 5–56.

E számunk szerzői

- BÁRÁNY TIBOR (PhD) a BME GTK Szociológia és Kommunikáció Tanszékének adjunktusa. Kutatási területe: művészetfilozófia, nyelvfilozófia, kommunikációelmélet.
E-mail: barany.tibor@gmail.com
- BÉKÉS VERA (1951) az MTA BTK Filozófiai Intézetének nyugalmazott főmunkatársa, emeritus kutató. Kutatási területe: tudományfilozófia, összehasonlító tudománytörténet, nyelvfilozófia, episztemológia, gyermekfilozófia (Pfc).
E-mail: vebekes@gmail.com
- BLANDL BORBÁLA egyetemi tanulmányait Pécsen és Budapesten végezte. Kant antropológiájáról szóló doktori disszertációját 2017-ben védte meg az ELTE-n. Jelenleg a Wesley János Lelkészképző Főiskola oktatója és a pécsi MTA–PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport kutatója.
- BODNÁR M. ISTVÁN (DSc) a CEU egyetemi tanára, az ELTE BTK Filozófia Intézet intézetigazgató egyetemi tanára. Kutatási területe az antik filozófia.
- ERDÉLYI ÁGNES az ELTE BTK Filozófia Intézet professor emeritusa. Fő kutatási területe: a 19. század végi és 20. század eleji német filozófia és társadalomtudomány.
- FEHÉR M. ISTVÁN egyetemi tanár (ELTE), az MTA rendes tagja. Kutatási területe a 19–20. századi filozófia, a német idealizmus és az életfilozófiai, fenomenológiai, hermeneutikai irányzatok.
E-mail: feher@ella.hu
- FEJES PÉTER a Debreceni Egyetem BTK Humán Tudományok Doktori Iskolájának doktorandusza. Fő kutatási területe Michel Foucault és Immanuel Kant filozófiája.
- KELEMEN JÁNOS az ELTE professor emeritusa, az MTA rendes tagja. Kutatási területei: a nyelvfilozófia, az olasz irodalom és filozófia története, Dante filozófiája. Legutóbbi könyve: *Lukács György racionalizmusa*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2018.
E-mail: jim218@t-online.hu
- MÁRKUS GYÖRGY (1934–2016) a Sydney Egyetem emeritus professzora, a Magyar Tudományos Akadémia külső tagja. Főbb művei:
Marxizmus és „antropológia” (Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában) (1966)
Irányzatok a mai polgári filozófiában (Tordai Zádorral közösen) (1972)
Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan? (Bence Györggyel és Kis Jánossal közösen) (1973)
Diktatúra a szükségletek felett (Fehér Ferencsel és Heller Ágnessel közösen) (1983)
Kultúra és modernitás (Hermeneutikai kísérletek) (1992)
Metafizika – mi végre? (Tanulmányok) (1998)
Culture, Science, Society: The Constitution of Cultural Modernity (2011); magyarul: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje* (2017).
- OLAY CSABA az ELTE BTK Filozófia Intézet Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Főbb kutatási területei: hermeneutika, egzisztencializmus, német filozófia, Heidegger, Gadamer, Hannah Arendt, Frankfurti Iskola, politikai filozófia.

PAÁR TAMÁS a PPKE BTK Politikaelméleti Doktori Iskolájának doktorandusza. Az *Elpis* folyóirat szerkesztője. Kutatási területei: metaetika és ismeretelmélet.

E-mail: paar.tamas@gmail.com

WEISS JÁNOS (Dsc) a Pécsi Tudományegyetem Filozófia és Művészetelméleti Intézet Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Számos könyv szerzője és szerkesztője. Fő kutatási területei: a frankfurti iskola, a német idealizmus és romantika, esztétika, társadalomfilozófia.

Summaries

High Art and Mass Art in the Age of Antinomies

TIBOR BÁRÁNY

One of the main tenet of György Márkus' meta-theory of philosophy (or of history of philosophy) can be summarized as a strict methodological rule: philosophy should fulfil two tasks which are partly interconnected. As Márkus put it: "Philosophy can contribute to such an endeavour [viz. offering plausible interpretation about the historical present] insofar as it attempts, partly through conceptual analysis, partly through the reconstruction of the decisive constituents of our tradition, to shed light on the normative and factual preconditions of the now dominant set of practices [...]." In this paper I fully adhere to this methodological rule: in order to supplement Márkus' *historical* analysis ("reconstruction of the decisive constituents of our tradition") I will carry out an in-depth *conceptual analysis* of 'mass art'. I argue that from the very concept of mass art (defined by Noël Carroll in the late 1990s) the claim that the genuine (metaphysical) difference which does exist between high artworks and mass artworks necessarily creates some difference in their respective aesthetic/artistic value simply does not follow. So the philosophical debate on the aesthetic/artistic nature of high artworks and mass artworks is *over*—nevertheless the alleged difference in aesthetic/artistic value of these two types of artworks occurs frequently in contemporary public discourses about art. This is partly because this value-based conceptual distinction is functioning as a special device for solving the 'antinomies' for the concept of "culture" (as Márkus' historical analysis has revealed it); and partly because it can be used as a useful conceptual tool for any theory of art in resolving the contradiction between normative implications stemming from the theory and empirical facts.

On the Significance of György Márkus' Writings on the Philosophy of Scientific Knowledge

VERA BÉKÉS

In the first part I present some personal recollections of Márkus, then, in the second part I try to outline the context of the sociologically oriented studies in the history of scientific knowledge in the nineteen-eighties in general and in Hungary in particular; an important event in this story being the reception of Márkus' important paper – Why There is no Hermeneutics of Natural Sciences? – which inspired new perspectives. The third part of the paper concentrates on his other important study in the philosophy of science: "Changing Images of Science". I try to reveal how fruitfully we can apply some concepts Márkus elaborated here in a new way; beginning with the category of "*supreme cognitive authority*" and that's *epoch-making multidisciplinary effect in culture*. Through two

examples from the 18th century I demonstrate the explanatory power of the category of supreme cognitive authority and the changing image of science (as Markus introduced). The first example is an attempt only to sketch what natural and spiritual earthquakes produced the so called “Neptunism-Volcanism” debate as the first scientific discussion in the history of earth-sciences that totally left out of consideration the old Diluvian-doctrine. The second case is an outline of the way the young Herder had to go through to disclaim the Babel-doctrine viz. the divine origin of human languages.

This radical turn in the worldview was not a gradual development but a radical shift, a realignment in the system of the supreme cognitive authorities. A natural disaster catalyzed this change: the Lisbon earthquake of 1755 was a huge catastrophe which had very deep and cathartic effects on contemporary thinkers such as Voltaire, Rousseau and Kant, and the same time, paradoxically, opened completely new empirical perspectives for thinkers and researchers for making observation of the “abandoned” and “left to its own” Nature.

George Markus

ÁGNES ERDÉLYI

George Markus found important to mention an autobiographical detail in the first paragraph of the Introduction to his last book, *Culture, Science, Society* (2011): when he wrote the chronologically first paper in the collection in the nineteen hundred seventies, he was—together with others—a member “of the so-called Budapest school.” Was this fact significant in the formation of his final views? The present article explores this question.

Márkus, Diogenes, Gadamer

Conceptual Circles Around the “Correct” Interpretation of Hermeneutics or Is It the Case that “the Hangman Is Being Hanged”?

ISTVÁN M. FEHÉR

The starting assumption of the paper is that György Márkus’ access to, and his distinctive attention to, hermeneutics was mediated by his lasting interest for the history of philosophy inclusive of its theoretical fundamentals. Márkus’ understanding of hermeneutics was of methodological character which did not enable him to appreciate hermeneutics with an ontological dimension, of the sort Heidegger and Gadamer committed themselves to. The main thesis as well as the conclusion of the paper is that as long as philosophers are free to re-interpret everything inclusive of interpretation itself there cannot be one single correct interpretation of Hermeneutics, but there are several plausible ways of understanding it. Methodological and ontological hermeneutics do not exclude one another. their relation is not one of “either/or” but one of mutual integration.

**Labour, Instrumental Action and the Ways of Subsistence;
Towards an 'Ecological' Reconstruction of Historical Materialism**
GYÖRGY MÁRKUS

The paper is an hitherto unpublished work of György Márkus, an important document marking Markus' transition from Marxism to post-Marxism. It was originally written in English, and now translated by Ágnes Erdélyi. The exact date of its creation is not known, however it is likely that it was written just before Márkus' emigration or perhaps during its first stage in West-Berlin. It presents Markus' "transitory views", among them an extended criticism of Habermas, on the way from *Is Critical Economic Theory Possible* (1972; with György Bence and János Kis), to *Language et production* (1982).

High Culture and Mass Culture in Márkus' Thought
CSABA OLAY

The paper examines the distinction between high culture and mass culture in György Márkus' thought. It will be argued that one of Márkus' central problems is the modern differentiation of art into high art and popular culture, a subquestion of his analysis of modernity which is defined by him as the age of culture including science and art. Special attention will be paid to the reasons on the basis of which high art and popular culture are opposed in Márkus' argumentation. In this framework, he defends the thesis that high art and popular, commercial art belong together as two extremes of the same continuum. As opposed to this claim, the paper will show that the difference of high art and popular art should be conceived of as a categorical distinction between art and entertainment products. Although there might be disputed borderline cases, they only seemingly belong into the same category, in fact they are different in genus. Interestingly, the thesis can be defended against Márkus with the help of Márkus' own arguments.

