

FIGYELŐ

HÁROM BÍRÁLAT EGY KÖNYVRŐL

György Markus: *Culture, Science, Society. The Constitution of Cultural Modernity*
Leiden, Boston: Brill, 2011.
666 oldal, 188 €, 257 \$

I

MÁRKUS GYÖRGY NAGY KÖNYVE*

A KULTÚRA, TUDOMÁNY, TÁRSADALOM. A KULTURÁLIS MODERNSÉG KIALAKULÁSA című kötetben Márkus György a kultúraelméletét összegzi. Márkus nem szeret „könyvet” írni, mindeddig pusztán egyetlenegyszer tette, ő inkább hosszabb tanulmányokban világít meg egy-egy konkrét kérdéscsoportot.

A könyv előszavában Márkus ezeket a tanulmányokat „esszéknek” nevezi, holott, legalábbis az esszéformáról alkotott saját elképzelése szerint, kevés kivétellel korántsem azok. A kötet

* A kötetben található huszonegy tanulmány egy része (vagy azok korábbi változata) megjelent magyarul Márkus György két kötetében (KULTÚRA ÉS MODERNITÁS. T-Twins, Lukács Archívum, 1992. Ford. Módos Magdolna, Mezei György, Huoranszky Ferenc, Farkas János László, Láncki András; METAFIZIKA – MI VÉGRE? Osiris, 1998. Ford. Farkas János László, Karádi Éva, Kis János, Mezei György Iván, Módos Magdolna), illetve a *Holmi* hasábjain (WALTER BENJAMIN, AVAGY AZ ÁRU MINT FANTAZMAGÓRIA. [1–2.] Ford. Farkas János László. = 1998. 5–6. 620–636., 837–849.; CONDORCET: KOMMUNIKÁCIÓ – TUDOMÁNY – DEMOKRÁCIA. Ford. Erdélyi Ágnes. = 2002. 1. 46–57.). A kötet tanulmányai közül megjelent még: A LÉLEK ÉS AZ ÉLET: A FIATAL LUKÁCS ÉS A „KULTÚRA” PROBLÉMÁJA = Kardos András (vál.): A BUDAPESTI ISKOLA. TANULMÁNYOK LUKÁCS GYÖRGYRŐL II. Argumentum–Lukács Archívum, é. n. 36–68.; AZ IDEOLÓGIKRITIKARÓL – KRITIKAILAG. Ford. Demeter Tamás. = *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997. 5–6. 919–955.

első részének tanulmányai filozófiai narratívák, a második rész tanulmányai többnyire interpretációk. A kötet két részre osztása a szerző szándékát fejezi ki, bár lehet, hogy nem ugyanaz volt a szándéka, mint amit én neki tulajdonítok.

Márkus negyvenen túl volt, mikor Magyarországot elhagyva Ausztráliába érkezett. Számos jelentős munkát írt még a Budapesti Iskola tagjaként. Egy közülük, a Marx antropológiájáról írott, manapság már „klasszikusnak” számít. A most megjelent kötetben azonban a Budapesten írt munkák közül csak egyetlenegy szerepel, Lukács György A LÉLEK ÉS A FORMÁK című művéről írott (tényleges) esszé. Az összes többi írás Ausztráliában született, Márkus úgy mond „posztmarxista” korszakában.

Márkus gyakran idézi a Schleiermachernek tulajdonított, Lukácstól ismételt mondást, hogy minden jelentős gondolkodónak egyetlen gondolata van. Ez a gondolat a fiatal Márkus szerint az érték, Lukács esetében a kultúra. Akkor még bizonyára nem gondolta, hogy nem sokkal később ő is ebben a csónakban fog evezni, ha egészen másként is, mint annak idején Lukács. Ez nem lehetett számára evidens, hiszen akkoriban számtalan ismeretelméleti és tudományfilozófiai probléma (is) foglalkoztatta. Igaz, a tudományelméleti kérdéseket sikerült később a kultúra tárgykörébe beleépítenie. Tanultuk, hogy az energia nem vész el. Filozófiai gondolat sem vész el, csak átalakul.

Márkus nagy könyve tehát tanulmánykötetnek nevezhető. De a tanulmányokról elmondható, hogy nem a végén, tehát a kötet megszerkesztésekor, álltak össze. Kevés kivétellel már megírásuk pillanatában összetartoztak, egymásra utaltak. A már megírt a még meg nem írt utalt és viszont. Hogy miért és hogyan, erre rögtön rátérek.

De előbb hadd mondjak a szerzőről egyet s mást. Azt mindnyájan, barátai, tudtuk, hogy Márkus György perfekcionista. Sosem fog kiengedni keze alól egy írást, melyet számtalan-

szor át nem gondolt, nem javított át, gondozott. Azt is tudtuk róla, hogy – már csak ezért is – lassú munkás.

Nos, ez a kötet igazolja az előbbit, de nem az utóbbit.

Vagy hétszáz oldalt írni egy kérdéscsoportról (vagy egy gondolatról) harminc év alatt nem csekélység. De tudjuk azt is, hogy az utóbbi harminc év munkái közül legalább ugyanennyi nincs benne ebben a kötetben. Végül azt is tudjuk, hogy Márkus vagy húsz esztendőn keresztül megírta minden egyetemi előadását. Ez bizony vastkos köteteket tesz ki. Barátai unszolásának ellenállva persze nem hajlandó közreadni ezeket az előadásokat. Hiszen, úgymond, tökéletlenek. Sokan (többek között én magam), akik annyi tökéletlen dolgot eresztettek útjára, ezt nem nagyon értik, de nagyon tisztelik. S következetesnek is tartják.

De hadd térjek vissza az előbb félbeszakadt mondandóhoz. Azt írtam, hogy Márkus „kulturológiai” tanulmányai nem a végén álltak össze, mivel minden tanulmány, virtuálisan legalábbis, előlegezte, mi több, feltételezte (kevés kivétellel) az összes többit.

Manapság a filozófiai tudomány művelőinek többsége filozófiai „muzeológus”. A kifejezést Márkustól kölcsönöztem. Bármely filozófiai kérdést tűz is napirendre (ír a címlapra), egy filozófiai muzeológus, az olvasó előre tudja, hogy mire számíthat. Meg fogja tudni, hogy az adott kérdéstről ki hogyan vélekedett, melyik filozófus mit gondolt, hogyan értelmezte és kritizálta a másikat. Ő maga (már mint a muzeológus) minden elődöt tisztelettel kezel, de azért esetről esetre rámutat egy ellentmondásra, tesz egy kritikai megjegyzést valamely állásponttal kapcsolatban. De hogy mi az ő álláspontja a kérdésben, azt sosem tudjuk meg. Lehet, hogy nincs is, hiszen ilyen tiszteletre méltó ősök és kortársak nyomán hogyan is lehetne?

Első pillantásra van valami közös Márkus és az általa nem kedvelt muzeológus filozófusok között. Mindig hivatkozik forrásokra, mindig pedánsan tisztába teszi a lábjegyzeteket. S ez nála nem formáság. Elképesztően nagy és széles tudásanyagra támaszkodik. Csakhogy ezt a tudásanyagot egészen másként, más céllal mozgósítja. A tudásanyag nála a szolgálat szerepét játssza. Saját koncepciója szolgálatában áll. Márkus ugyanis egy igen erős koncepciót alakított ki a kultúráról. Választ ad a „mi a kultú-

ra?” kérdésére. S ennek szolgálatában mozgósítja az általa választott (szelektált) jelentős tudásanyagot. Minden régi vagy kortárs szerzőt szolgálja. A régiektől kiemeli mindazt, ami alátámasztja az ő koncepcióját, s tisztelettel kritizálja mindazt, ami nem ezt teszi. Végül a kortársak közül csak tessék-lássék érdeklík azok, akik nem ezt teszik.

Feltételezem, hogy Márkus alapgondolata már igen korán kialakult, s a későbbiekben legfeljebb módosult, konkrétan kifejtve, különböző területekre alkalmazva, de lényegében nem változott. Ebből két nagy előny származik az olvasó és a kritikus számára.

A könyv teljesen egységes. Azaz könyv a szó hagyományos értelmében, nem pedig egyszerű tanulmánygyűjtemény. A filozófus erős gondolati kiindulópontja s az ebből következő végpontja teszi azzá. Az olvasóra nem vödörrel öntik az információt, hanem választ adnak a kérdésre, amit a szerző feltett neki. Így hát az olvasónak lehet „ahá”-élménye, elfogadhatja a választ, meg is nyugodhat benne. Ahogy vitába is szállhat vele.

Séppen ez az utóbbi az erős koncepció másik erénye. Egy erős gondolati rendszer teszi ki magát leginkább a kritikának. Ahol nincs koncepció, ott nincs mit kritizálni, legyen szó muzeológizáló filozófiáról vagy akár impresszionista esszéizmusról. Az előbbiből tanulhatunk valamit, az utóbbiról elmondhatjuk, „szép volt, fiúk”. De ellentmondani csak annak lehet, aki valamit határozottan állít. Alkalmanként persze Márkusnak is vannak utógondolatai, gyakran hangsúlyozza, hogy mindaz, amit határozottan állított, pusztán vélemény. Márkus szkeptikus viszonya saját állításaihoz nem modoroság, ő valóban hátralép. Ezzel felbátorítja ugyan a kritikát, de nem teszi könnyűvé a kritikus vagy akár az olvasó dolgát. Nem könnyű annak ellentmondani, aki valamit jól megalapozottan állít. Márkus, ismétlem, nem teszi könnyűvé a kritikus dolgát, de lehetővé teszi. Bár nemegyszer mondja, nem kis nosztalgiával, hogy a mai filozófia többé nem az agon terepe, ő mégis csak filozófiai párbajra hívja ki a régi vágású elme párbajban még járatos olvasóit.

Minden koncepciót, a legerősebbeket is, el lehet marasztalni amiatt, hogy valami kimaradt belőle, valamit nem tárgyalt. Az efféle bírálat övön aluli ütés. Ahhoz, hogy egy álláspontot valaki tisztességesen bíráljon, előbb meg kell

értenie. Azt kell megértenie, amit a szerző állít, ami benne van, nem azt, ami nincs benne. Márkus kultúraelmélete (amit gyakran kulturológiának nevez) mélyen átgondolt, logikus, alaposan alátámasztott épület. Írásom első részében igyekszem a magyar olvasókkal legalább a koncepció tartóoszlopainak üzenetét megértetni. Írásom második részében viszont kételyeimnek adok hangot. E kettő – ha csak részleges – különválasztása szükségessé tesz bizonyos ismétléseket. Kérem az olvasó türelmét.

*

Márkus kultúraelmélete egyben modernitáselmélet is. Arra a kérdésre, hogy „mi a kultúra?”, nem a metafizikában szokásos definícióval válaszol (genus proximum, differentia specifica), még csak nem is nomináldefinícióval (kultúrán én ezt meg ezt értem), hanem a kultúra fogalmának genealógiájával. Ugyan Cicero már részben mai értelemben használta a kultúra fogalmát, kultúráról csak a modern korban kezdtek előbb szórványosan, majd általában elfogadottnak beszélni. Feltételezhető, hogy egy „dolog” azóta létezik, mióta a „dolog” fogalma létezik. Míután kultúráról a modern korban beszélünk, a kultúra csak a modern korban létezik.

Márkus több írásában is végigkíséri, több-kevesebb részletességgel, a kultúra fogalmainak kialakulását. Fogalmakról beszél, többes számban, mert két különböző kultúrafogalom megjelenéséről van szó.

Az egyik legelső megfogalmazása Herder nevéhez fűződik. E fogalom értelmében minden népnek, csoportnak megvan a maga kultúrája, azaz szokásainak, hiteinek, praxisainak sajátos köre, egysége. A kultúra antropológiai fogalma (ahogy Márkus ezt a fogalmat nevezi) az úgynevezett, meglehetősen zavaros és kétértelmű „természet”-fogalommal van szembeállítva, s helyenként „második természetként” aposztrofálva. A kultúrának ez a (gyakran civilizációként emlegetett) modern fogalma máig használatos.

A kultúra másik, szűkebb fogalma a „magaskultúra” területét öleli magába. Két alapvető objektivációja a művészet és a tudomány. Ez a kultúrafogalom (illetve ennek érvényessége) Márkus szerint manapság a válság állapotában van.

A művészetet és a tudományt mint kultúrát ugyanaz a struktúra jellemzi: a szerző–mű–befogadó hármassága.

Alapjában tehát a modern „magaskultúra” Márkusnál – részben legalábbis – azonos a hegeli „abszolút szellemmel” (művészet, vallás, abszolút tudás). Azért csak részben, mert a vallás Márkus értelmezésében nem tartozik a szó második értelmében vett kultúrához. Kérdezhetnénk, miért nem? Hiszen az a bizonyos hármasság (szerző–mű–befogadó) a vallásra éppen úgy alkalmazható, mint a tudományra és a művészetre. Akár Mózes írta a TÓRÁ-t, akár nem, de volt itt szerző, van mű, és persze vannak befogadók. De Márkusnak jó oka van arra, hogy a vallást kirekessze a kultúra fogalmából. Ugyanis a vallás nem „modern”, még a protestantizmus sem az. Az alkotó–mű–befogadó séma akkor és annyiban modern, amikor és amennyiben mindig és folyamatosan az újra, az újabbra irányul. A művészet és tudomány akkor és annyiban „magaskultúra”, amikor és amennyiben minden alkotása valami újat hoz létre, valami újat alkot, fedez fel, prezentál. A múltra orientált recepció természetesen a magasművészetekben és a filozófiában ma is létezik, sőt egyre nagyobb szerepet játszik, de az alkotónak változatlanul vagy inkább növekvő mértékben újítania kell.

A hegeli abszolút tudás, mint köztudomású, a filozófia. Márkus ezzel szemben a modern tudomány három vonulatáról beszél. Ezek a filozófia, az úgynevezett társadalomtudományok s végül a „kemény tudományok”. Ami a modern kultúra genealógiáját illeti, Márkus figyelme elsősorban a filozófiára és a „kemény tudományokra” irányul. A társadalomtudományokat többször említi, így Max Weber vagy akár Marx gondolatainak elemzése kapcsán, de inkább filozófiai, mint társadalomtudományi szempontból. Hasonló mondható el a XIX. század utolsó és a XX. század első évtizedeiben működő társadalomfilozófusokról szóló tanulmányáról is.

A magaskultúra genezisének elbeszélése kapcsán Márkus a művészeteket közvetlenül nem elemzi. Feltételezem, hogy perfekcionizmusa akadályozza ebben. Hiszen mindazt, amiről ír, töviről hegyire jól kell ismernie. S ez a modern művészetek világában gyakorlatilag lehetetlen. Így a közvetett megjelenítést választja, a művészetekhez (majdnem) mindig esztétikai elméleteken keresztül közeledik, mint például Hegelnek a „művészet végéről” szóló állítólagos „jósolatát” elemezve vagy Lukács, Benjamin, Adorno művészetfelfogását értelmezve.

Történetesen azt a gondolatot, hogy a kultúra fogalma, noha már Cicerónál megjelent, a centrumba csak a modern világban került, a Márkusétól eltérő kultúraelméletek is jóváhagyják. Így például Hannah Arendt szerint magaskultúráról csak akkor beszélhetünk, mikor kialakul egy „kulturált” réteg, egy kulturális elit. A kulturális elit tud, ért, vitat, idéz nyelveket, szokásokat, műveket, ami az elit tagjait az átlagosan tanult emberek fölé helyezi. Így Athénban nem volt „magaskultúra”, de Cicero idején Rómában volt. A kulturált ember beszélt és olvasott görögül, idézett görög auktorokat, görög filozófiáról levelezett barátaival. Ha egy zsidó vagy keresztény tudós töviről hegyire ismeri és idézi a BIBLIÁ-t, attól még nem lesz kulturált ember. Így kultúráról újra csak a reneszánsz kortól fogva beszélhetünk. Arendt tehát a szerző–mű–receptió hármasságában, Márkustól eltérően, a receptióra helyezte a hangsúlyt.

Hadd térjek vissza Márkus alapgondolatához. Mi tartozik tehát a „kulturáéhoz” a szó második, „magaskultúra” értelmében? A művészet és tudomány, beleértve a filozófiát és a természettudományokat. Mikortól beszélhetünk joggal kultúráról? A modern idők kialakulásától fogva. Mi a kulturális szféra legfőbb jellemzője? Az alkotás, mű, befogadás hármassága. Mit kívánunk egy kultúrához tartozó műtől? Hogy új legyen, vagy legalábbis tartalmazzon valami újat. A tudományt a haladás jellemzi. Ezért (is) modern a kultúra. (A haladás és az ’új’ összefüggésének kérdéses voltára még visszatérek.)

Hogyan jött létre a magaskultúra? Erre a kérdésre Márkus történetekkel válaszol. Mint minden jó narratíva esetében, legyen szó regényről vagy filozófiai műről, a történet a vége felől van megírva, s kezdettől végig feltételezi a megírás „nézőpontját”, ami nem más, mint a filozófus kiinduló koncepciója vagy legalábbis hipotézise. Persze a rekonstrukció egyes részfejtégetesei nincsenek elve „adva”, mivel azok többnyire ki vannak szolgáztatva a filozófus szövegérzékenységének, de bármiről van is szó, végül annak is bele kell illeszkednie az alaptörténetbe. Márkust nagy hermeneutikai érzékenység, pontosabban szólva kognitív empátia jellemzi, főleg mikor a filozófia fővonalának genesisét rekonstruálja. Ezért igyekszik is olyan auktorokat belevonni a történetbe, akik módot adnak számára a kognitív empátia gyakorlására. Többnyire messze elkerüli azokat az auktorokat, akikkel

nem szimpatizál. Igaz, a filozófiai szerzőnek is joga van arra, hogy kedvenceit előnyben részesítse. Igaz, Kant mindannyiunk szíve csücske. Márkus különös figyelmet szentel Condorcetnek is (neki egy külön tanulmányt is szentel), bizonyára azért, mert habitusában igen közel érzi magát hozzá, ha retorikájában nem is. Különben ez a tanulmány majdnem az egyetlen az egész könyvben, ahol Márkus kilép a stílusis anonimitásból, s egyes szám első személyben beszél. Mindenesetre szelekciós szempontjára később (a kritikai részben) még visszatérek.

Márkus két jelentős tanulmányt is szentel a filozófia rekonstrukciójának. Az első a metafizika számos végének szempontjából beszél el a történetet, a másik a tudomány változó képének, illetve felfogásának szempontjából. Ezekhez a fundamentális történetekhez sorolhatnám még a rendszer végéről szóló írást, melyben Márkus előadja, hogy mit ért filozófiai rendszeren.

Egy igen terjedelmes és tartalmas tanulmányt szentel a tudományok rekonstruálásának is. Mint említettem, itt elsősorban a kemény természettudományok mai szerkezetét vizsgálja, beleértve a természettudományos publikációk szerkezetét. Remek írás, melyből sokat tanultam. A tanulmány címe (MIÉRT NINC S HERMENEUTIKÁJA A TERMÉSZETTUDOMÁNYOKNAK?) egy kicsit becsapós, hiszen a végkövetkeztetés éppen az, hogy kellene ilyennek lennie, mi több, suba alatt ez az írás nem más, mint éppen a természettudományok hermeneutikája. Ezt nem kritikával írom. Così fan tutti.

A metafizika számos végéről írt tanulmány az előbbinél szenvedélyesebb és személyesebb rekonstrukció, az a fajta rekonstrukció, melyet – a XX. század nagy gondolkodói (mint például Heidegger) – végeztek el.

Márkus többször említi s nem csak említi, de elemzi is a felvilágosodás és romantika konfliktusát a modernségben. Mindkettő egyaránt modern, mi több, éppen ez a kettősség a modernség antinómiaja. Erre a rekonstrukcióban kimondott vagy ki nem mondott, de mindig kísértő kérdésre a kritikai részben még visszatérek.

Nem ismételhetem meg elégszer, hogy a kötet minden tanulmánya a szerző alapgondolatát variálja. Azt sem, hogy mindezek nem pusztá variációk, hanem az alapgondolat láncának egy-egy láncszemét teszik nagyítóüveg alá. Ezek a „láncszemek” gyakran aktuális vitákhoz kap-

csolódnak, mint amilyen például a praxis és poiesis dichotómiájáról szóló. Más tanulmányok egyenesen a szerző és olvasó gyönyörűségének kedvéért íródtak. Az utóbbiak közül hadd emeljem ki kedvencemet, amelynek címe A PÉNZ ÉS A KÖNYV: KANT ÉS A NÉMET FELVILÁGOSODÁS VÁLSÁGA. Igaz, ebben a remek esszében is szerepet játszik a felvilágosodás és romantika antinómiája, amennyiben Kant koncepcióját mind Adam Smith, mind pedig Rousseau inspirálta.

Márkus e furcsa társítás mögött (mi köze a pénznek a könyvhöz, hacsak nem az, hogy a könyv is pénzbe kerül?) felfedi a kommunikáció alapvető kanti gondolatát, a „tisztán intellektuális viszony” koncepcióját, egy felvilágosult olvasó világ kialakulásának feltételét. Hogy mi köze mindennek a köztársaság eszméjéhez, elménk nyilvános használatához, a szabadságához, a hatalmak megosztásához, azt ebből az írásból mind megtudjuk. Márkus nem kíméli filozófiai nagy szerelmét sem, ha rajtakapja (ahogy a nála kisebbek mindenkor), hogy igyekszik kedvelt és joggal fontosnak tartott elméletének inkoherenciáját észre nem venni. A felvilágosodás eredményei ugyan utópikusnak bizonyultak, de „Kant maradvány”, zárja le írását Márkus, marad a következő generáció számára egészen Hegelig. Hozzátenném, hogy mindmáig.

*

Kritikai megjegyzéseimet azzal kezdeném, hogy ezek – egy kivétellel – jóval marginálisabbak, mint mindaz, amivel egyetértek. Az „egyetértek” persze ostoba szó, mert valamiféle konszenzusra utal. Konszenzus a szó szoros értelmében a filozófiában nem létezik. Ha létezne, akkor unalmas lenne.

Magam részéről másként rekonstruálnám a filozófiát, mint Márkus, már csak azért is, mivel más szempontból tenném. Kultúraelméletem is más, ahogy más a modernitáselméletem is.

„Egyetértek”: ez annyit jelent: sok igazság van benne, szépen és jól van elgondolva, meglepő és újszerű, így is lehet majdnem koherensen a történetet előadni, sokban meggyőző, eddig észre nem vett mozzanatokra hívja fel a figyelmemet, elgondolkodtat, szeretem ezt a fajta gondolkodást, örömmel olvasom, sokszor rábólintok. Olvasás közben van „ahá”-élményem, azt mondom magamban: „nagyszerű!”

Ideként azonban csóválom a fejemet. Itt kezdődik a kritika. Kritikai megjegyzéseim alap-

állása nem saját modernitáselméletem. Igyekszem elkerülni, ha bizonyára nem is mindig vagyok képes rá, hogy saját elméletemet állítsam Márkus elmélete ellenébe. Inkább Márkus koncepciójának néhány belső ellentmondásából indulok ki. Nem olyanokból, melyeket az ő víziója alapján el lehetett volna kerülni, mivel ez olcsó fogás lenne, és semmitmondó is. Olyan inkonzisztenciákról beszélek, melyeket – szerintem – az ő víziója alapján állva nem is lehetett elkerülni.

Kritikai megjegyzéseimnek semmi köze ahhoz, hogy a filozófia történetének egy vagy más alakját másként értelmezem. Mindenki mindenkit másként értelmez. Itt az interpretandum valóban felette áll az interpretálóknak. Amit ennél fontosabbnak látok, az Márkusnak a jelenkorhoz való hozzáállása. Márkus hozzáállása a közelmúlt és jelen művészetéhez és filozófiájához majdnem hogy ellenséges. Már amennyire Márkus, a maga visszafogott módján, egyáltalán ellenséges tud lenni. Megfontoltan, fenntartásokkal, de kissé közös mesterünkhöz, Lukács Györgyhez hasonlóan. Persze ő nem mossa össze a dekadenciát az avantgárral, s így más kultúrkritikusokhoz, mint amilyen Adorno, teoretikusan több szál fűzi. Adornónak még a művészet áruvá válása elleni tirádáit is szeretettel értelmezi, holott ő maga ezerszer megírta, hogy a piac, a modern piac kialakulása a modern művészet kialakulásának és fejlődésének egyenes feltétele. Alapjában aláírja Adorno egyik vezérgondolatát, hogy manapság egy exit nélküli körben élünk, amelyből nem lehet kitörni. Amit ugyanakkor nem fogad el, az éppen a „remény”, hogy a tökéletes bűnösség korszaka a megváltás előszobája. Ennyiben Márkus valóban nem hagyományos értelemben vett kultúrkritikus. Ha valaki azonban nem fogadja el a remény princípiumát, és így áll akár enyhén is ellenséges viszonyban a közelmúlt és a jelen művészetével és filozófiájával, vagy egyszerűen negligálja őket, akkor több megértésre lenne szükség. Magasra értékelem Márkus kognitív empátiáját. De ahhoz, hogy gyakorolja kognitív empátiára való képességét, neki szimpátiára van szüksége.

Mi jöhet ebből? S mi a baj ezzel az alapállással, attól függetlenül, hogy én másként látom, ami nem érv? Hiszen Adorno művészet-filozófiája minden ordító egyoldalúsága és túlzása ellenére is inspiráló és remek.

Kezdem tehát a „milyen jogon?” kérdéssel. Márkus szerint a modern világ a romantika és a felvilágosodás dichotómiáját hordja ki. Ha végigjárjuk (vele együtt) a filozófia rekonstruálásának történetét, fel kell figyelniünk rá, hogy a romantikus vagy azzal valamilyen értelemben rokon vonal teljesen hiányzik Márkus rekonstrukciójából. Nincs benne sem Schelling, sem a jénai romantika, sem Kierkegaard, sem Nietzsche, sem Heidegger. Hogy a saját filozófiája alapján szelektál, nem csak érthető, de minden „erős” narratív gondolkodónál tipikus. De a szelektálás még nem negligálás. Így például Heidegger (talán nem véletlenül az egy Spinoza kivételével) minden jelentős filozófus gondolati rendszerével számot vet, akár mint előfutárral, akár mint ellenféllel, de főleg mindenkit átértelmez saját filozófiája szempontjából. Minden igazi filozófia esetében azt a madarat varázsoljuk elő a kalapból, melyet eleve beletettünk. Márkus többször hitet tesz a felvilágosodás tradíciója mellett, még ha ezt egyfajta dacos „mindennek ellenére” alapállásból teszi is. Mégis problematikus a modern filozófia egy főágának majdnem teljes negligálása. Már csak azért is az, mert a két „ág” nemcsak hogy nem független egymástól, hanem gyakran össze is fonódik. Márkus értelmében a kritikai iskola (Adornót és Benjamingt beleértve) a felvilágosodás és Marx mostohagyereke. Ugyanakkor azonban a romantika mostohagyereke is volt. Persze ezt felesleges Márkusnak mondani, mert ő ezt nagyon is tudja. Többek között azt is állítja, hogy manapság megszűnik a romantika és a felvilágosodás dichotómiája.

Én azonban ezt erősen kétlem. Megszűnik a természet két fogalmának ellentéte? Ezt nemigen állíthatjuk. Mi több, a magam részéről úgy látom, hogy korunk társadalmi konfliktusaiban a természet két fogalmának a dichotómiája, sőt, kollíziója nagyobb szerepet játszik, mint valaha, mivel túlmutat a filozófia és költészet körén. Technológiai haladás vagy természetvédelem? Meddig tartunk valakit gépek segítségével életben? Ezer hasonló konfliktust tudnék felsorolni. S mindezekben tovább él vagy a felvilágosodás, vagy a romantika öröksége. Hányan jósolják meg (ha így halad tovább a technika) az ökológiai Armageddont, a tökéletes bűnösség korszakára válaszoló apokalipszist? (A Római Klub már megjósolta a világ összeomlását.) Igaz, a romantika (felvilágosodást megtestesítő) ör-

döge, fő ellenfele módosul. Most már nem a piac Marx híveinek „Leó”-ja, minden baj forrása, hanem a technika, Marx és számos hívének mentőangyala. Ez a módosulás még nyilvánvalóbbá teszi, hogy itt a felvilágosodás és a romantika természetfogalmának ellentétéről van szó.

Eddig kerülgettem, mint a forró kását, Márkus viszonyát a közelmúlt és a jelen filozófiájához. Ezt most nem tehetem tovább. Mellőzöm mindazt, amivel egyetértek. Különösen a hermeneutika korunkbeli túlbujánzásának kritikájával. Ennek a túlbujánzásnak köszönhetjük, hogy manapság a filozófia nem mer visszatérni „magukhoz a dolgokhoz”, hogy (tisztelet a kivételnek) egyre inkább úgynevezett szakemberekhez szól, ami annál kínosabb, minthogy a hagyományos filozófiában nincsenek a tudományhoz hasonlóan ennek vagy amannak „szakemberei”. Hegel ugyan panaszkodik a Márkus által többször szeretettel idézett utolsó vallásfilozófiai előadásában, hogy a filozófia mint abszolút tudás nem számíthat széles recepcióra, nem közösségalkotó, mint a vallás volt, de még Hegel legrosszabb álmaiban sem fordult elő, hogy az egyik filozófia Leibniz-szakértőkből fog állni, a másik argumentumszakértőkből és így tovább.

A hermeneutika járványa hozta létre a „szakfilozófiákat” egyrészt és a szélesebb befogadásra támaszkodó filozófiákat másrészt. Teljesen elkülönül az úgynevezett „tudományos” befogadás az életformára vonatkozó befogadástól. Különbözik az etikára vagy életformára központosító filozófia amúgy sem tartozhat Márkus értelmében a magaskultúrához, mert ebben sem nem kívánatos, sem nem lehetséges mindig valami „újat” felfedezni.

De léteznek ezzel szemben és emellett a hagyományos filozófia éthoszában fogant filozófiai művek is, melyek sokféle típusú recepcióra adnak módot. Ezekkel azonban (mint Heidegger, Foucault, Derrida) Márkus itt nem foglalkozik. Még Wittgensteinnel sem, akiről ifjúkorában könyvet írt, s még Habermasszal sem, akiben pedig bizonyára felismeri a rokon lelket. De itt nem egyes esetekről van szó. Hanem a rendszer fogalmának – szerintem – szűk értelmezéséről.

Márkus *A RENDSZER UTÁN* című írásában a filozófiai rendszert bizonyos formai jegyek alapján a XVIII–XIX. századhoz rendeli. Én itt Heideggerrel szavazok, aki például Leibnizről szól

va azt mondta, hogy mikor Leibniz akár csak néhány oldalt ír, mindig rendszer lesz belőle. A filozófiai rendszer globális (azaz istent, a természetet, a társadalmat, az etikát, a megismerést tartalmazó) világleírás. Az Cusanusnál, Spinozánál, Leibniznél is. S mikor a „kozmosz”, azaz a „világegyetem” leírása megszűnt a filozófia kompetenciájába tartozni, a „többi” megmaradt. Heidegger LÉT ÉS IDŐ-je is rendszer, Foucault filozófiája (a tudás diskurzusa, a hatalom diskurzusa, a Magam diskurzusa) is rendszert alkot. Wittgenstein TRACTATUS-a is az. Nem állítom, hogy minden korunkbeli filozófusnak van (volt) hajlama rendszerben gondolkodni. A kései Heidegger nem teszi, Derrida sem teszi, s hogy témánknál maradjunk, Márkus sem teszi. Nehéz egy filozófusnak ellenállni a rendszer kísértésének. Ez szakmai ártalom. Azért az, mert rendszert alkotni csak a legnagyobbaknak sikerül. A többi marad dilettánsnak. S a legnehezebb felismerés mindig saját határaink felismerése.

Végül rátérnék azokra az írásokra, melyekben Márkus részben a modern tudományok kialakulását és fejlődését rekonstruálja, részben a kemény tudományok ma szokásos prezentációs eljárásait mutatja be. A témában laikus vagyok, az írásokból csak tanultam, s nem érzem magam feljogosítva bármilyen úgynevezett „immanens” bírálatra. Csak két nem „immanens” megjegyzést tennék. Mindkettő arra vonatkozik, hogy Márkus a tudományt (a mait is beleértve) a művészet mellett a magaskultúrához sorolja. S mindkét probléma valami módon a befogadó oldaláról merül fel.

Márkus – mint láttuk – kizárja a vallást a magaskultúra köréből, saját koncepciója alapján jogosan, hiszen hiába elégtük ki egyes vallások az alkotó–mű–befogadó kritériumát, nem elégtük ki a „mindig új” követelményét. Nos, ahogy Márkus (bizonyára pontosan) a mai kemény természettudomány publikációs gyakorlatát bemutatja, ez semmiképpen nem felel meg a befogadás követelményének. Márkus szerint, s bizonyára igaza van, a mai tudományos publikáció teljesen szakosodott, csak az olvassa, csak azt érdekli, csak az érti meg, aki pontosan ugyanabban a szakmában dolgozik. Ez nem tekinthető recepciónak a befogadás hagyományos értelmében, ahol a befogadáshoz mindig az egyéni, a perszonális (személyre szóló) értelmezés és élmény is hozzátartozott. Ahogy nem beszélhetünk az egyszeregy vagy a gyöktábla befogadá-

sáról, úgy nem beszélhetünk erről ebben az esetben sem.

Ebből az következne, hogy valamikor a természettudomány a magaskultúrához tartozott, míg a mai kemény természettudományok esetében már inkább Marxnak kellene igazat adnunk, hogy az nem „kultúra”, hanem „termelőerő”. Ugyanakkor Márkus nem fogadja el azt a számomra plauzibilisnek tűnő gondolatot, amit először talán Habermas pendített meg ATUDOMÁNY ÉS TECHNIKA MINT IDEOLÓGIA című korai írásában. Most felejtjük el az „ideológia” fogalmát, mivel erről Márkusnak e könyvben több érdekes mondanivalója van, s beszéljünk inkább a domináló világmagyarázatról.

Márkus persze könnyűvé tette a maga dolgát, mikor még csak nem is érintette a biológiát, az orvostudományt vagy akár a csillagászatot. Ezeknek a tudományoknak nemcsak igen széles a recepciója, hanem igen „laikus” is. Itt sem a szó legszorosabb értelmében vett szakpublikációkat „fogadják be”, hanem azoknak a széles közönség nyelvére való lefordítását, népszerűsítését. Ezt nemcsak féldilettánsok gyakorolják, hanem néha a tudomány legkiválóbb, legismertebb művelői. Igaz, nem ezért lesznek kiválóak, de nem is ez a kérdés.

A kérdés a tudomány autoritása. Ha felvetjük az autoritás kérdését, akkor el kell ismernünk, hogy a tudományok vették át a vallás mint domináló világmagyarázat szerepét. Nem kevesebbről van itt szó, mint az igazságról vagy inkább az „igaz tudásról”. Tudjuk, s Márkus is többször beszél erről, hogy a tudományosság feltétele a cáfolhatóság. A művelt vagy akár a műveletlen közember azonban (ha csak nézi a televízió számos természettudományos csatornáját) hisz abban, amit ott lát és hall. Márkus ON OUR BELIEFS című tanulmányában úgy beszél a tudományról, mint a véleményt (belief) autorizáló instanciáról, aminek ugyanakkor nincs normatív ereje. Ez egy nagyon szép és meggyőző elemzés. Márkus hozzáteszi, joggal, hogy az itt megfogalmazott értelemben sem a filozófiát, sem a teológiai hitrendszereket nem nevezhetjük véleményrendszereknek. Nos, a tudomány a maga egészében sem az előbbi értelemben válik véleményrendszerré. Egyes tudományos felfedezések válhatnak, de „a tudomány” az, amiben minden modern ember hisz. Ha valamiről ítélkezünk, valamit javallunk, csak azt kell mondanunk, hogy ez „a tudomány álláspontja”, s akkor

már autoritással szólunk is. Az autoritás teljesen független attól, hogy tegnap a tojás még tudományosan tiltott volt, ma már megengedett, hogy tegnap globális felmelegedésben hittünk, ma inkább klímaváltozásban. A tudományos tétel cáfolható, de a tudományba vetett hitünk nem. Azokon a pontokon, ahol világnézeti konfliktus érzékelhető vallás és tudomány között, ott a vallás igyekszik tudományos érvekkel alátámasztani megtámadhatatlan hitét, hogy autoritással képviselhesse azt. Példa erre a kreacionizmus körül folyó viták.

Magam részéről nem rendelném a mai természettudományokat a kultúrához, de a tudományt a maga egészében a kor domináló világleírásának nevezném. Egy szempontból azonban mindegy, vajon Márkus fejével vagy a magaméval gondolkozom. Megegyezünk abban, hogy a mai tudomány normatív ereje kizárólag a jelenleg érvényes igaz tudás kérdésre vonatkozik. Ez az igaz tudás viszont (egyelőre) objektívnek és általánosan érvényesnek tekinthető. A tudomány sem az erkölcs, sem az életvitel szempontjából nem értékteremtő, a „jóra” vonatkozóan nem állít semmit. Nem is teheti, mivel nincs ebben kompetenciája, s Márkussal szólva, nem lehet mindig „új”. Az utóbbi azonban nem vonatkozik alkalmazására s az egyes tudományos igazságokból folyó gyakorlati következtetésekre. S ebben a pillanatban (a pillanat évekig tarthat) működésbe lép a „diskurzus”, melyben nemcsak tudósok vesznek részt, hanem – többek között – filozófusok is. Ahol felvetődik a kérdés, hogy „mi ez?“, „mi lehet ennek a tettnek vagy döntésnek a következménye?“, hogy ebben az esetben mi a jó és mi a rossz, a megengedett és meg nem engedett? A filozófia alkotó szerepe a modern tudomány vonatkozásában elsősorban nem az, hogy elmondja nekünk, mit csinálnak a tudósok, hogy működik az a rendszer, hanem hogy belopakodva a rendszerbe, felvesse a nem szorosan tudományos, etikai vagy esetleg politikai kérdéseket. Valamikor Max Weber a modern világ politeizmusáról beszélt. Minden szférának van saját szabályrendszere, de ez nem zárja ki, hogy az egyik szabályrendszert egy másik szempontjából kritizáljuk. Márkus említi Weber megkülönböztetését a szakember és kultúremler között, s szkeptikusan hozzáteszi, hogy kérdéses, létezik-e ma egyáltalán ilyen különbség. Diákokkal való tapasztalataim szerint igen.

Hosszasan próbáltam válaszolni a „mi jogon?” kérdésre. Röviden összefoglalva: a jelen jogán. De már ezzel a válasszal érintettem a másik kérdést is: mi a baj az alapállással?

Visszatérve az első részre: a magaskultúrához tartozik a művészet, filozófia és a tudomány. Mindhármát a következő struktúra jellemzi: alkotó–mű–befogadó. A „műnek” mindig újítania kell. Ezért modern a magaskultúra.

Nem teszem kérdéssé az alkotó vagy alkotók, a „szerző” oldalát, bár azt is tehetném. Csak hozzáfűzném, hogy ez a hármasság nem csak a Márkus által magaskultúrába sorolt „objektívációk” esetében igaz. Az „örök érvényű” kategóriához tartozó BIBLIA-t már említettem. De jellemző ez a hármasság az „alacsony” művészetek esetében is (ha vannak ilyenek), ahogy a szórakoztatóipar számos termékére is. A giccsre éppen úgy, mint a műemrekre. De Márkusnak vannak teoretikus eszközei arra, hogy ezzel a kérdéssel szembenézzen.

Nézzük akkor a „művet”. Márkus szerint a mű akkor tartozik a kultúrához, ha mindig valami újat ad. De mit jelent az „új”? A kemény természettudományok esetében az „új” kumulációt jelent. Többet tudunk, jobbat tudunk. A filozófia vagy művészetek esetében az „új” nem jelenthet kumulációt. Akármilyen értelemben lehet új, csak nem mint „több”, csak nem mint „igazabb”. Nem mondhatjuk, hogy Hegel igazabb Platónnál, akkor sem, ha ő úgy gondolta, mivel az egész Platont is magában foglalja. Részünkről efféle állítani egyszerűen hülyeség lenne. Ha a kumulációt vesszük alapul, akkor csak a kemény tudomány tartozik a modern „magaskultúrához”, a művészetek és a filozófiák nem. Lehet, hogy Schönberg a XX. század eleji komponálás egyik csúcsa (Webern biztos nem az), s nem tagadható, hogy valami teljesen új és remek, de hogy úgy viszonyulna Beethovenhez, mint Einstein Newtonhoz, ezt bizonyosan senki sem állíthatná. Maradjunk Hegelnél (vagy Shakespeare-nél?). A filozófia és a művészetek a század lenyomatai. Ennyiben újak. De ennyiben minden korban mindig annyira voltak újak, mint maga a század.

Ne beszéljünk tehát kumulációról. Nézzük a régi görögöket. Arisztotelésszel bezárólag minden filozófus „műve” új volt. Volt alkotó, mű és befogadó. Volt tehát magaskultúra?

Ha figyelmesen olvassuk Márkust, akkor a mai filozófiában nincs „új”, akkor sincs, ha el-

tekintünk a kumulációtól. Jobb esetben orientálunk, reflektálunk, rosszabb esetben „beszélgetünk” vagy vég nélkül a szent öregeket és a megszentelt kortársakat interpretáljuk. Rendben van, a „metafizikának” vége (annak ellenére, hogy Márkus okosan itt is kitesz néhány kérdőjelet). Tehát a mai filozófia Márkus kultúrafogalma értelmében többé nem tartozik a magaskultúrához, annyira sem, mint Descartes, Spinoza és Leibniz, mint a metafizika (ezek mindegyike újat hozott).

Nézzük a befogadót. A mai kemény tudományok „befogadója” nem befogadó a szó hagyományos értelmében, hanem a szakirodalmat tanulmányozó szakértő. A hagyományos befogadó „Bildung”-jához tartozik a világleírás és megértés egyfajta ismerete és értelmezése (esetleg élménye, saját életére való vonatkoztatása). Mint már utaltam rá, ha Márkus igen meggyőző leírását vesszük alapul, a mai kemény tudomány inkább tartozik Marx szavaival a termelőerőkhöz, mint a kultúrához.

Az úgynevezett „muzeális filozófia” annyiban osztja a kemény tudományok sorsát, hogy befogadó rétege szűk és növekvő mértékben szakszerű. (Erre sokszor volt hajlandósága.) De, mint erről már volt szó, mindig volt, ahogy ma is van olyan filozófia, mely megkísérel visszatérni „magukhoz a dolgokhoz”, s melynek befogadó közönsége lehet széles is. Dupla vagy közvetett befogadásról van vagy lehet itt szó (hasonlóan a tudomány közvetett, ideológiai befogadásához, ha nem is ugyanúgy).

Kérdezzük meg a mai politikusokat, hogy vannak-e a filozófiának vagy a művészeteknek befogadói. Márkus erre azzal válaszolhat, hogy igen, de ez nem számít, mivel a hatás a befogadóra „rossz” és „jó” egyaránt lehet. Erre meg én mondanám, hogy való igaz, de ennek belátása nem támogatja meg az ő kultúraelméletét. Márkus magaskultúra-fogalmának összes elemét figyelembe véve korunkban egyáltalán nincs többé magaskultúra. A magaskultúra annyiban történelmi, hogy az osztálytársadalmakhoz tartozik. A rendi társadalmakban még nincs magaskultúra, a tömegtársadalmakban már nincs.

Ez védhető álláspont. De akkor, kérdem, milyen szempontból, milyen alapállásból beszélünk magaskultúráról?

A nosztalgia és a székepszis álláspontjáról. Valaminek, ami szívének drága, Márkusnál vége van. Olyanok, mint én, akik szívének ugyanaz

drága, de akik nagyon szeretik a jelen művészeit, és akik a XX. századot a filozófia egyik virágkorának tartják, nem így látjuk. Akik mind a felvilágosodásban, mind a romantikában egyaránt látják azt az „égi szikrát”, amit szellemnek nevezünk, mi mindezt másként látjuk. S mert másként látjuk, „érezzük” a jelent, mely sem nem jobb, sem nem rosszabb a réginél, de a miénk.

Jó ez így. Az „agon”-nak, a filozófusok szellemi fegyverekkel vívott harcának nincs vége. Manapság a harc barátivá szelídült, minthogy az abszolút igazság alkonyának korát éljük, legalábbis a filozófiában. De nem az „igaznak tartás” alkonyáét.

Szeretném, ha Márkus nagy könyvének sok-sok befogadója lenne. Tekintsék ismertetésemet szerény vitaindítónak.

Heller Ágnes

II

FILOZÓFIA A KÉSEI MODERNITÁS KORÁBAN

Ez a vaskos kötet negyven év termését gyűjti be; pontosabban azt, ami ebből Márkus 1972 utáni munkásságának vezérfonalára felfűzhető. Kulcsszavai: modernitás, kultúra, magaskultúra, tudomány, művészet, filozófia, felvilágosodás, romantika.

Mint oly sokan a háború utáni Kelet-Európában, Márkus is marxistaként kezdte gondolkodói pályáját; ahhoz a szellemi körhöz tartozott, mely a hivatalos marxizmussal Marx humanista, szabadságelvű értelmezését, a kommunista rendszerrel a „szabad termelők társulásának” marxi utópiáját állította szembe.

A CULTURE, SCIENCE, SOCIETY tanulmányainak fontos szereplője Marx, de már csak a felvilágosodás és a romantika antinómiáival viaskodó szerzők – igaz, köztük is a legnagyobbak – egyikeként; nem irányjelzőként, melyet követve az antinómiák összebékíthetők. A CULTURE, SCIENCE, SOCIETY a posztmarxista filozófiai gondolkodás terméke; önmagát is ebben a közegben helyezi el.

A „posztmarxista” jelző nem filozófiai áramlatot jelöl, csupán a marxizmus felbomlása után különböző irányokban tájékozódó filozófusok egymással mind lazább rokonságot tartó csa-

ládját. A divergencia tényére Márkus is utal a könyv előszavában, rezignáltan állapítva meg, hogy növekvő nézetkülönbségek választják el azoktól, akikkel valaha a legszorosabb gondolati szimbiózisban élt, a Budapesti Iskola reprezentatív alakjaitól.

Nos hát milyen irányt jelölnek ki, milyen elméleti álláspontot körvonalaznak a kötetben összegyűjtött tanulmányok?

Filozófia mint interpretáció

A kérdés talán elstetettnek tűnik. A CULTURE, SCIENCE, SOCIETY tanulmányai első megközelítésben inkább eszmetörténeti, mint elméleti munkáknak tűnnek föl; kivétel nélkül filozófiai szerzők, áramlatok, rivális megközelítések interpretációjára vállalkoznak. Hol itt az elmélet, kérdezheti az olvasó.

Való igaz, ha az interpretáción *túl* keresnénk, biztosan nem találunk rá. Márkus gondolkodásáról nem fejthető le az „interpretációs burok” az „elméleti mag” végzetes sérülése nélkül. Ez a megállapítás nem egyszerűen filozófálsi stílusát vagy beszédmódját jellemzi. A stílus mögött egy alapvető tartalmi megfontolás rejlik, az a felismerés, hogy a filozófiai elmélet – szemben a természettudományos elméletekkel – nem választható le az elmélettörténeti hagyomány interpretációjáról. Márkus szerint a filozófiában az elméletalkotás tevékenysége maga sem más, mint interpretáció.

Hogyan értsük ezt? A kötet egyik mérvadó tanulmánya, a MIÉRT NINCS A TERMÉSZETTUDOMÁNYOKNAK HERMENEUTIKÁJUK?, a következő választ sugallja. Akárcsak a tudományok, a filozófia is szakágakra bomlik. De a filozófiában a szakágakra való tagolódást átfedi egy másik: a filozófiai elmélet egymással polemizáló irányzatokra való tagolódása. Az akaratszabadság problémája terén determinizmus versus libertarizmus; a test-lélek probléma terén monizmus versus dualizmus; az ismeretelméletben empirizmus versus racionalizmus... Ezeket az irányzatokat mély, olykor áthidalhatatlan nézetkülönbségek állítják szembe egymással. Vitájuk évszázadok, némelyik esetben évezredek óta zajlik, anélkül, hogy bármelyik fél perdöntő érveléssel állt volna elő, mely a másikat álláspontjának feladására kényszerítené.

A filozófiai diszciplína e polemikus szerkezete Márkus felfogásában a legszorosabban összefügg azzal, amit az imént úgy fogalmaztam

meg, hogy a filozófiában az elméletalkotás: interpretáció. Gondoljunk egy deterministára, aki szerint minden eseményt maradéktalanul megmagyaráz a releváns múltbeli események és a természettörvények együttese. Ez a tézis tudvalevőleg súlyos következményt von maga után az akaratszabadság eszméjére nézve. Ha akaratszabadságon azt a képességet értjük, hogy a cselekvő maga válasszon x és y megcselekvése között, noha a választás pillanatát megelőző események és a természettörvények együttese előre eldönti, hogy melyiket kell választania, akkor a determinizmus kizárja az akaratszabadságot. Ha a determinista mégis fenn akarja tartani az akaratszabadság lehetőségét, akkor új interpretációt kell kínálnia a szabad akarat számára: olyat, amely kompatibilis a determinizmus tézisével, és ugyanakkor kielégítő módon számot ad arról, hogy a képességeik birtokában lévő felnőtt embereket felelősnek tartjuk a tetteikért.

Ily módon az interpretáció célja az, hogy kimutassa: noha úgy tűnik, alapvető filozófiai meggyőződéseink összeegyeztethetetlenek egymással, valójában összebékíthetők. Határesetként *minden* alapvető meggyőződésünk koherenciáját mutatja ki, azt tehát, hogy a metafizika, az ismeretelmélet, a morál- és társadalomfilozófia fő tézisei egységes rendszerbe foglalhatók, összhangba hozhatók egymással, és kölcsönösen megerősítik egymást.

Ez a megállapítás jól fedi Márkus egyik alapgondolatát, mely szerint a filozófia érvelő diszciplína, és nem mondhat le az érvelés igényéről küldetésének feladása nélkül. Ugyanakkor feszültségben is van Márkus egy másik fontos gondolatával, mely szerint a filozófiai interpretációnak nem létezik egyetlen kítüntetett, univerzális érvényű kánonja; az interpretációs kánonok kulturális képződmények, együtt változnak a kultúra történeti átalakulásaival. A konzisztencia normájához kötött, érvelő interpretáció e megközelítésben csupán egy az időben és térben változó interpretációs alakzatok sorában (lásd a FILOZÓFIAI INTERPRETÁCIÓ ÉS A FILOZÓFIA INTERPRETÁCIÓJA c., Gadamer hermeneutikafelfogását vitató tanulmányt).

Egyelőre megállnék az ambivalencia tényének rögzítésénél; a vele szembeni állásfoglalás kérdését írásom végére halasztom. Mielőtt eljutnánk odáig, többet kell tudnunk az ambivalencia mibenlétéről és indokairól. Most ezekre kérdezek rá.

A modernitás antinómiái – 1

A rendszeralkotásra tett nagy kísérletek java része a modern korra esik, ám Márkus szerint a modernitás döntő jelentőségű felismerése mégiscsak az, hogy az egységes rendszer ideálja megvalósíthatatlan; a filozófia belső meghasonlását lehetetlen feloldani (METAFIZIKA – MI VÉGRE?). Nem egyszerűen arról van szó, hogy be kell látnunk: a hagyományos filozófiai ellentétek nem békíthetők ki egymással. A modernitás új ellentéteket hozott a felszínre, és a régiek egy részét is új megvilágításba helyezte. A Márkus figyelmét magukra vonó ellentétpárok közt épp az teremt összefüggést, hogy valamiképp a modernitáshoz köthetők.

Modernitáson mindenekelőtt intézmények együttesét szokás érteni; olyanokét, mint a termelés és a szolgáltatások minden tartományába behatoló piac; a területi alapú, bürokratikus állam; az elkülönült és formalizált jogrend; a privát és a publikus szféra intézményes elválasztása; a szekularizáció, vagyis a vallás kivonulása az életviszonyok jogi és intézményi szabályozásából; vagy az önálló szervezetben űzött és a technikai fejlődés vezérlésére képes természet-tudomány térhódítása.

E fejlemények tudvalevőleg alapvető kulturális fordulatot hoztak magukkal, s ez a modernitás következő jelentésrétege. A modern világ intézményi keretei közt lehetővé vált egy sor világnézeti kérdés gyökeres átfogalmazása: mi az ember helye a világban, mi az emberhez méltó élet, mivel tartozunk önmagunknak és a többi embernek, milyen erkölcsi státus illeti meg az egyént, és milyen társadalmi, gazdasági és politikai viszonyok egyeztethetők össze a minden embert megillető erkölcsi státussal. Az új megközelítés felszabadító volt, de ugyanakkor – s ez az, ami Márkus figyelmének középpontjában áll – dichotómiák egész sorát generálta vagy helyezte új megvilágításba: a természet emberi ellenőrzés alá hajtása versus a természet iránti tisztelet; autonóm életvezetés versus közösségbe ágyazottság; individualizmus versus kollektívizmus; kreativitás versus a hagyomány biztossága; az élet racionalizálása versus esztétizálása; szabadság értékeink megválasztásában versus objektív értékek utáni vágyakozás. Összefoglalóan úgy szokás leírni ezeket az ellentétpárokat, mint a modern ember- és világszemlélet kettéhasadását a felvilágosodásra és a romantikára, mint a felvilágosodás és a romanti-

ka soha le nem záruló s talán nem is lezárható összetűzését.

De hogyan jellemzik a CULTURE, SCIENCE, SOCIETY tanulmányai a kultúra modern fogalmát? A kultúrafogalom Márkus szerint a modernitás önértelmezésének egyik legfőbb eszköze. Csak modern társadalmak képesek önmagukat kulturális képződményekként, saját kultúrájukat a lehetséges kultúrák egyikeként szemlélni. Ez egyrészt relativizálja kultúrájukat, de másrészt vissza is vonja a relativitást, állítja Márkus. Az a kultúra, mely rendelkezik a képességgel, hogy kritikai távolságot teremtsen önmagától, és úgy tekintsen magára, mint egyre a sok – létező és lehetséges – kultúra között, egy bizonyos értelemben mégsem pusztán egy a sok közül. Az önreflexió, a saját kulturális hagyományainktól való kritikus távolságtéremtelenség képessége, mely nélkül a sokféleség tézise meg sem fogalmazható, egy normatív kívánalommal szembeszít. Mihelyt felismerjük saját kultúránk esetlegeségét, nem fogadhatjuk el többé a benne foglalt vélekedéseket és szokásokat pusztán azért, mert adva vannak. Mindig föl kell tennünk a kérdést: rendben, ez a hagyomány, de mi igazolja a követelést, hogy gondolkodásunkat és cselekvésünket hozzá igazítsuk? S csak azt indokolt el fogadnunk, ami az észérvek próbáját kiállta.

A kultúra modern fogalma, mint azt a kötetet megnyitó, A KULTÚRA TÁRSADALMA: A MODERNITÁS KONSTITÚCIÓJA című esszé és a kötetet lezáró, A „KULTÚRA” ANTINÓMIÁI című előadásszöveg hangsúlyozza, a racionális és ezért univerzális – minden ember számára egyformán elfogadható – kultúra ideáljához, a felvilágosodás nagy ígéretéhez vezet.

Ezért aztán mindjárt átvezet az általános kultúrafogalomtól megkülönböztetett másik kultúrafogalomhoz, a populáris kultúrával szembeállított magaskultúra fogalmához is. Míg a populáris kultúra esetleges, a magaskultúra – a fogalmában rejlő igény szerint – nem az: ez a megnevezés racionálisan igazolható s ezért egyetemes érvényű – mindenki számára normatív erejű – kulturális képződményeket jelöl. Ám ez csak az első ellentétpár. A magaskultúra maga is két nagy, egymással sok szempontból ellentétes paradigmára bomlik: az egyiket a tudományok képviselik, melyek kvantitatív módszerekkel eltávolodnak a mindennapi élet antropocentrikus világszemléletétől, a másikat a művészetek, melyek úgy emelkednek a mindennapi

gondolkodás fölé, hogy közben megőrzik annak emberarcúságát.

A tudomány és a művészet nem csak az emberi szubjektivitáshoz való viszonyukban különböznek egymástól: mást és mást nyújtanak az embernek. A tudomány lehetővé teszi, hogy ellenőrzésünk alá vonjuk és saját céljaink igájába hajtsuk a természet erőit, s ugyanakkor saját egyéni és kollektív életünket is racionális és kontrollált módon szervezzük meg. A művészet pedig a szekularizálódó világban átveszi a vallás szerepéből azt, amit átvenni érdemes: mintákat ad arról, ahogy különböző korok emberei, különböző társadalmi helyzetű, különböző pszichológiai és erkölcsi alkatú emberek birkóznak az élet kihívásaival, s így lehetővé teszi az egyének számára, hogy reflektált viszonyt alakítsanak ki saját élethelyzetükhöz és céljaikhoz. Ennyiben tudomány és művészet más és más feladatot látnak el: az utóbbi a célok megfontolását, az előbbi az eszközök kiválasztását szolgálja. Ha különbségük kimerülne ebben, akkor csupán kiegészítenék egymást, konfliktus nem volna közöttük. Márkus azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy a tudományok és a művészetek riválisai is egymásnak az értelmes életről alkotott elgondolásaink alakításában. Az egyik az egyéni élet és az egyének közti viszonyok racionalizálását kínálja, a másik az esztétizálásukat. S miközben a modernitás egyszerre törekszik e két ideál felé, egyidejű vonzásuknak nem lehet egyszerre eleget tenni: választani kell közöttük.

Ez azonban csak az egyik a modern magaskultúrát megosztó ellentétpárok közül. Egy másikat a kultúra ideálja és szociológiai valósága közti leküzdhetetlen feszültségként ír le Márkus. A felvilágosodás utópiája úgy szól, hogy a tudomány és a művészet mindenki számára hozzáférhető, aki az átlagember értelmi képességeinek birtokában van, s a tudomány és a művészet elsajátítása mindenki előtt megnyitja a lehetőséget, hogy ésszerűen és értelmesen rendezze be személyes életét. Csakhogy ez a vonzó utópia nem vált valóra.

Egyrészt, ami a tudományt illeti: kétségkívül igaz ugyan, hogy a tudomány eredményeinek elsajátítása nem igényel emberfölötti értelmi képességeket, ám a tudomány haladása mégis egyre kevésbé engedi meg, hogy a felhalmozott tudományos ismeretek teljessége bárki számára hozzáférhetővé váljon. A tudományos meg-

állapítások befogadásához egyre specializáltabb felkészültségre van szükség ugyanis, s ez immár nemcsak az utca emberét fosztja meg a lehetőségtől, hogy kellő jártasságot szerezzen a tudomány terén: nemritkán az egyik szakág művelője sem képes kompetens véleményt alkotni a másik szakág eredményeiről. A specializálódás megállíthatatlan folyamata – hangsúlyozza Márkus – tarthatatlanná teszi a felvilágosodás ígéretét és kívánalmát, hogy az egyén csak azt fogadja el igaznak, ami saját esze ítélőszéke előtt igaznak bizonyul.

A modern fizika eredetileg nem kizárólag fizikusokat vett célba, hanem jóval tágabb publikumot – elvben mindenkit. Célja nem pusztán szakemberek számára érthető és technikailag alkalmazható szakismeretek előállítása volt, hanem egyszerűen világszemlélet nyújtása a nagyközönségnek. Galilei és Newton azzal az igénnyel lépett föl, hogy a kereszténység rivális irányzatokra bomlásának korában biztos és megfellebbezhetetlen tudást kínáljon arról, mi Isten terve a világgal – olyan tudást, mely fölötte áll a végeérhetetlen vallási vitáknak. S bár ez a vallási cél idővel elenyészett, az igény, hogy a természettudomány igaz képet adjon a világ egészéről és az ember helyéről a világegyetemben, s ezzel eligazítson az élet alapvető kérdései között, jó darab ideig túlélte a tudomány szekularizálódását. Ma már azonban a múlté. A kortárs tudományok többé nem nyújtanak világnézetet, és nem is ígérnek ilyesmit. Nem próbálnak eligazítani az értelmes élet kérdéseiben (A „RENDISZER” UTÁN: A FILOZÓFIA A TUDOMÁNYOK KORÁBAN).

A tudomány értékességébe vetett hitet ez nem ingatja meg. Technikai sikeressége egyedülálló rangot és tekintélyt kölcsönözzön neki világnézetadó státusának elvesztése után is. Más a helyzet a művészetekkel. A művészeti avantgárd fellépése óta a műalkotások is egyre specializáltabb közönséghez szólnak. S ha ettől eltekintünk is, észre kell vennünk, hogy a kultúra demokratizálódása nem járt együtt a magasművészetek befogadói körének remélt univerzalizálódásával. A demokratikus kultúra: tömegkultúra. Popzene, comics, thriller, szerelmi giccs. A magasművészet – noha elvben bárki számára rendelkezésre áll – nem válik minden ember közös vagyonává s ebben az értelemben univerzális kultúrává. S míg a tudomány értékét specializálódása nem teszi kérdésessé, a magasművészet Márkus szerint nem mutathat fel olyan funk-

ciót, melyet a befogadók szűk körén túli társadalom számára teljesítene, ezért egyetemes értékessége megkérdőjelezhető. Ráadásul a populáris művészetektől való elhatárolhatósága is bizonytalan. Éles intézményi határvonalak nincsenek közöttük: ugyanaz a piac forgalmazza termékeiket. S az érdemi határvonalak sem élesek; mindkét irányban állandóan zajlik a kölcsönzés és idézés, és gyakran nem lehet eldönteni, hogy valamely adott mű ebbe vagy abba a tartományba esik-e.

A modernitás antinómiái – 2

Mindez talán még értelmezhető úgy, hogy a modern kultúra soha nem éri el azt a pontot, melyen a felvilágosodás ígérete valóra válna, legföljebb távolról s igen tökéletlenül közelít hozzá. Márkus azonban ennél jóval erősebb állítást fogalmaz meg. Fő tézise így szól. A felvilágosodás ideálja – az életüket autonóm módon alakító szabad és egyenlő emberek morális közössége – egyfelől csak a modernitás talaján fogalmazódhatott meg. Másfelől azonban a modernitás valósága nem csupán messze elmarad ettől az ideáltól: egyenesen a visszájukra fordítja a célokat, melyekből a modernizáció igazolást meríthet, s melyek nélkül nem igazolható.

Egyre kevésbé védhető ugyanis a vélekedés, mely szerint a tudomány a társadalom ésszerű kontroll alá vont haladásának eszköze volna; egyre nehezebb kikerülni a kérdést, nem fordult-e meg cél és eszköz viszonya; nem arról van-e szó immár, hogy a szaktudományok nem racionális, nem kontrollált haladása termel technikai újításokat, melyek azután kikényszerítik a társadalom – többé semmiféle világképpel nem igazolt, nem igazolható – változásait? Vajon nem a tudomány és a technika önmozgása válik-e céllá, s nem a társadalmi folyamatok, az emberi életek e cél eszközévé?

A munkavégző egyén számára saját tevékenysége technikailag racionális, de tágabb értelmét képtelen átlátni: szinte senki nincs abban a helyzetben, hogy megértse, munkája milyen kollektív összefolyamatba illeszkedik.

Ugyanakkor a fogyasztói döntések esztétizálódnak, az egyéni ízlés mind nagyobb szerepet játszik alakulásukban, ám az egyéni ízlés csak látszólag szuverén: valójában előre gyártott, manipulálható társadalmi kódok alakítják, melyeknek dominanciája rejtve marad a fogyasztó előtt.

A modernitás szükségszerűen hozza létre az ideálokat, melyeknek éppily szükségszerűen az ellentétét valósítja meg.

A GAZDASÁGI-FILOZÓFIAI KÉZIRATOK ismerőjének figyelmét aligha kerüli el a modern kultúra antinómiáinak itt vázolt jellemzése és a fiatal Marx elidegenedésmélete közti rokonság. A különbségek is szembeszökőek persze. Kevésbé lényeges, hogy Márkus leírásában kitüntetett szerep jut a fogyasztói szuverenitás ideálja és a fogyasztói igények manipulálásának valósága közti feszültségeknek, míg Marx gondolkodásának horizontján meg sem jelenik a „fogyasztói társadalom” jelenségek. Ezen a téren nem történik más, mint Marx elméleti megközelítésének kiterjesztése egy későbbi történelmi fejleményre, melyet Marx nem láthatott előre. Lényeges viszont a filozófiai perspektíva alapvető megváltozása.

Marxot az a meggyőződés vezette, hogy a modernitás antinómiái a modernizáció sajátos, kapitalista formájához kötődnek. A kapitalizmus egyszerre mutat túl a prekapitalista társadalmak fejlődési korlátain, s viszi végsőkig a korlátlan fejlődés belső ellentmondásait. Kitermeli magából a felvilágosodás ideálját, melyet a gyakorlatban mindjárt a visszájára is fordít. Közben azonban létrehozza az előfeltételeket a társadalmi fejlődés következő stációja számára, mellyel lezárul az emberiség „előtörténete”, és a megelőző korszak ígéretei immár belső ellentmondások nélkül valósulnak meg. Márkus viszont, mint a marxista hagyományból kiinduló kortársainak többsége, ezt a reményt megalapozatlannak, az „előtörténeten” túli „igazi történelem” utópiáját mélyen problematikusnak tartja.

Ezzel, úgy tűnik, a felvilágosodás által megnyitott kör bezárult. A kritika, melyet a felvilágosodás a racionális kultúrát megelőző tradíciók fölött gyakorolt, a modern kultúrára is kiterjesztendő. Ebből az alaphelyzetből indul ki Márkus, ebben a helyzetben gyökereznek a gyötörő filozófiai kérdések, melyeket elemezni és kezelni próbál.

Hogyan lehetséges egyáltalán filozófia, ha az emberiség „előtörténete” nem mutat túl önmagán, az „igazi történelem” felé? A filozófuscéh ma elevebb persze, mint valaha. A világ egyetemen több filozófiaprofesszor több filozófushallgatót okít, mint a múltban bármikor. Hatalmasat fejlődött a filozófiai analízis és érvelés

technikája. A legtöbb filozófiai probléma világos megfogalmazásának feltételeiről sokkal többet tudunk, mint elődeink.

A filozófia azonban nem csupán elemzési eszközök és érvelésmódok összessége. Nem is csupán ama problémák halmaza, melyek ezzel az apparátussal jól kezelhetők. A múltban azzal az igénnyel lépett föl, hogy a nagy metafizikai paradoxonok megoldása egyszerre mind a mindenkori jelen nagy kérdéseire is igaz választ kínál: megmutatja, hogy melyek a követésre méltó célok, milyen az értelmes, emberhez illő élet, hogyan kell az embereknek egymással bánniuk, milyen irányban érdemes folytatni megkezdett történelmüket (METAFIZIKA – MI VÉGRE?). Ebben az értelemben teszi föl Márkus a kérdést, hogy miként lehetséges filozófia a modern társadalom kulturális válsága idején.

Filozófia az antinómiák korában

Vannak lehetőségek, melyeket eleve kizár. Az egyik a visszatérés a modern racionális gondolkodás előtti állapotba. E mögött az a nézet rejlik, mely szerint az ember autentikus lényegét a gondolkodás valamiféle ősalapota jelenítené meg, ahol objektív és szubjektív még el sem különült egymástól. Nietzsche, Heideggerrel említi Márkus e megközelítés klasszikus képviselőiként.

A másik elutasítandó lehetőséget a posztmodernnel azonosítja. A posztmodern nem tagadja meg a modernitást, de nem is fogadja el kitüntetett történelmi magaslátként, ahonnan nézve az eddigi történelemnek és a most megnyíló alternatíváknak értelem tulajdonítható. Ennyiben radikálisan kritikai álláspontra helyezkedik. Kritikája azonban a kritikai gondolkodás alapvető feltételének, az objektivitásigénynek, az igaz és hamis megkülönböztetésére való törekvésnek elvetésén alapul. A posztmodern megközelítésében minden állítás pusztán szöveg; a rivális állítások nem ugyanarról a – szövegen túli – valóságról, hanem különböző szövegekről szólnak: szövegolvasatok csupán, melyek ugyanakkor összemérhetetlenek egymással, s ezért nem lehetséges köztük érvelő vita, csupán beszélgetés. Ez pedig Márkus számára elfogadhatatlan (lásd A RENDSZER UTÁN).

Ótehat mind a modernitás visszavételét, mind a rá jellemző kritikai attitűd feladását elutasítja. Egyetért azzal, hogy a filozófia nem kínálhat végső megoldást a modernitás válságára. Mi az,

amit mégis kínálhat, és kínálnia kell? Erről Márkus – akár ugyanazon az íráson belül is – két különböző állítást tesz.

Néhol azt mondja, a filozófia egyáltalán nem jelölhet ki haladási irányokat, nem adhat meg-alapozást a történelmi cselekvés céljai számára. Arra kell szorítkoznia, hogy a lehetséges célok közötti választást segítsen megfontoltta és racionálissá tenni. Amit megtehet és meg is kell tennie, abban áll, hogy általános gondolati tájékozódást ad dezorientációérzés és kontingencia-élmény jellemezte történelmi helyzetünkben. Más szóval, a filozófia dolga annyi – ám ez nem kevés –, hogy segítsen távolságot teremteni megszokott gyakorlatainktól; segítsen abban, hogy az előttünk lévő alternatívák világos ismeretében felelős döntéseket hozzunk.

Az így jellemzett filozófia nem célok, elvek és ideálok egy bizonyos együttesét próbálja igazolni, hanem a célok, elvek és ideálok közti felelősségteljes választást mozdítja elő, abban segítve címzettjeit, hogy tudatosan nézzenek szembe a történelemmel, melynek folytatói, és a folytatás lehetőségeivel, melyek közül valamelyik mellé odaállnak. Nem foglal állást a korral – a modernitás korával – szemben, csupán eszközöket nyújt az embereknek, hogy ők maguk állást foglaljanak.

Ám ez csak az egyik lehetséges olvasata a CULTURE, SCIENCE, SOCIETY lapjain körvonalazódó elgondolásnak. Egy másik olvasat arra építve fejthető ki, hogy Márkus egyértelműen elkötelezi magát a felvilágosodás etikai alapeszméje, az emberi autonómia gondolata mellett. Szilárd meggyőződése, hogy az emberhez méltó élet az autonóm módon vezetett élet, s hogy bármely társadalom megítélésének elsődleges mérceje: biztosítja-e s minden tagja számára egyenlően biztosítja-e az autonóm életvezetés anyagi és intézményi feltételeit.

Ebben az olvasatban Márkus filozófiafelfogása nem formális; nem szorítkozik arra, hogy bármiben álljanak a versengő értékek, a filozófia racionális mérlegelési technikákat kínáljon a köztük való választás számára. Konceptiója elkötelezett az egyén autonómiájának, szabad fejlődésének materiális értékei mellett. A filozófiából meríthető „hasznot” nem a racionalitás instrumentális előnyeként határozza meg, hanem egy *önérték* gyanánt jellemzett készség – a magunkért való tudatos felelősségvállalás – ki-műveléseként.

Ez a megközelítés a modernitáshoz való sajátos viszonyt feltételez. A modernitásra jellemző intézmények és koordinációs mechanizmusok Márkus értelmezésében egyszerre teremtik meg az emberi autonómia kibontakozásának lehetőségét, és sodorják végveszélybe az egyéni életvezetés és a közösségi cselekvés autonómiáját. Kettősségüket teljesen felszámolni, eleve kiküszöbölni nincs mód – ennyiben az elidegenedés az az ár, amit az autonómiáért cserébe fizetni kell. De a modern ember kiszolgáltatottsága más – még ha olykor súlyosabb is –, mint a hagyományos alárendeltség. Az utóbbi lényegében adva van: kritikára, változtatásra rendkívül szűkös lehetőséget hagy. A modern társadalmakban viszont akár a személytelen mechanizmusoknak, akár meghatározott embereknek, embercsoportoknak való kiszolgáltatottság mindig kritikai vizsgálat tárgyává tehető, és mindig kutatni lehet a pontokat, ahol megszüntethető vagy legalább enyhíthető. A felvilágosodás örökségének vállalása e kritikai kutatás – soha le nem záruló – folytatása mellett kötelez el.

Túl az ambivalencián

Melyik olvasat fedi Márkus elgondolását? Mivel a második magában foglalja az elsőt, a kérdés pontosan feltéve úgy hangzik: jogosan tulajdonítjuk-e Márkusnak a kettőt együtt?

Amikor, idestova húsz éve, Márkus KULTÚRA ÉS MODERNITÁS című kötetéről (Budapest: T-Twins, 1992) írva próbáltam megfejtetni nézeteit, magától értetődőnek tekintettem, hogy ez az ökümenikus olvasat a helyes (FELVILÁGOSÍTÓK SZÉPUNOKÁJA, *Holmi*, 1992. december). Ma úgy látom, hogy az „ökümenikus olvasat” nem magától értetődő.

Ha magától értetődőnek vesszük, ezzel eltoljuk magunktól a kérdést: miért beszél Márkus nem is ritkán úgy, mintha az első olvasatot tenné magáévá? Miért mondja például a Gadamer-tanulmányban, hogy a konzisztencia normáján alapuló, érvelő interpretáció kánonja csupán egy az időben és térben változó kánonok sorában?

Ez a kérdés választ kíván. Mai szemmel újraolvasva Márkust úgy tűnik, a kulcsot „a modern kultúrafogalom antinómiái” kifejezés elemzése adhatja meg. Az „antinómiák” terminust Márkus legalább három különböző értelemben használja. Egyrészt *ellentétpárokat* jelöl vele; olyan jelenségeket, mint amit Marx elhíresült fordulata így jellemez: „*tervszerűség az üzemen belül*,

anarchia az üzemen kívül”. Ebben az olvasatban arról van szó, hogy a kapitalizmus megteremti ugyan a tervszerű gazdálkodás feltételeit, de csak szűk körben képes teret biztosítani a számukra; a termelés előretelítő, ésszerű megszervezése itt a piac utólag, vakon, „az emberek háta mögött” érvényesülő szabályozó mechanizmusba ágyazódik. Az „antinómiák” egy másik jelentése arra utal, hogy a modernitás világa egyszersmind elkerülhetetlen *értékkonfliktusok* világa is. Ismét Marx példájával élve: az üzemen belüli racionális munkaszervezés ára a munkás személyes függése a tulajdonostól és a tulajdonost képviselő termelésirányítóktól; a piacon nincs személyes függés, a piaci szereplők önálló szerződő felekként lépnek kapcsolatba egymással, ám az általános személyi önállóságért itt azzal kell fizetni, hogy valamennyien senki által nem kontrollált, személytelen mechanizmusoktól függenek. Végül az „antinómiák” kifejezésnek egy harmadik vetülete is lehetséges. Ebben a vetületében a kifejezés *fogalmi inkonzisztenciát* jelent: például azt, hogy valamely adott elgondolás egyszerre kötelez el két állítás mellett, melyek egyikét sem lehet elvetni az elgondolás feladása nélkül, melyek azonban nem lehetnek egyszerre igazak. Marx példájánál maradva: ha helyeseljük az üzemen belüli gazdálkodás tervszerű voltát, akkor Marx szerint nem helyeselhetjük a piac anarchikus működését; ha helyeseljük a piaci szereplők közti jogegyenlőséget, akkor nem helyeselhetjük az üzemen belüli alá-fölérendeltségi viszonyokat: ezek tehát egymással összeegyeztethetetlen értékítéletek.

Marx számára a fogalmi inkohereciaként értelmezett antinómiák rögzítése nem okoz gondolati problémát. Részint azért, mert nem látja tisztán a különbséget a fogalmi inkoherecia és az empirikus konfliktus között. De ha tisztában látna, akkor is azt mondhatná, hogy az inkoherecia a kapitalizmus történeti alakzatának velejárója; amit az emberiség eljut a kapitalizmuson túli világba, az alapvető értékítéletek összeegyeztethetlensége is eltűnik.

Ebben az egerútban Márkus már nem hihet, s ezért szembe kell néznie vele, hogy a marxi utópia feladása a filozófiai kritika lehetőségét illetően is radikális kételyeket ébreszt – legalábbis akkor, ha az „antinómiák” terminus mindhárom olvasatát fenn kívánja tartani.

Véleményem szerint az első két olvasat – elmentétpárok, értékkonfliktusok – megengedi azt

az elgondolást a modernitás filozófiai kritikájáról, mely szerint a filozófia, jóllehet belátja a felvilágosodás ígéretének tarthatatlan voltát, a felvilágosodás alapvető elvei, értékei és ideáljai mellett változatlanul elkötelezett maradhat, és érdemi támpontokat kínálhat mind az egyén etikai választásaihoz, mind a társadalom kollektív döntéseisehez. Az egymás mellett létező ellentétek és az értékkonfliktusok tényei nem zárják ki ugyanis, hogy a felvilágosodás csak részlegesen és olykor csak egymás rovására megvalósítható értékeit egyszerre tartsuk megvalósításra méltónak.

Ha azonban Márkus a harmadik olvasat – az inkonzisztencia tézise – mellett is elkötelezi magát, akkor ez a lehetőség nem áll nyitva előtte. Mert ha az autonóm életvezetés, a szabadság, a tolerancia, az egyenlőség és igazságosság elvei csak együtt tarthatók, ám ugyanakkor ki is zárják egymást, akkor a felvilágosodás álláspontját a maga egészében kénytelenek vagyunk elvetni. Nincs konzisztens mércénk, melyhez etikai választásainkat és kollektív döntéseinket hozzáigazíthatnánk; a felvilágosodás hagyatékát folytatva legalábbis nem alkothatunk ilyen mércét magunknak.

Ma úgy látom, Márkus nem tisztázza egyértelműen, hogy elfogadja-e az inkonzisztencia olvasatát is. Hajlik rá, hogy elfogadja; ha nem így volna, nem ingadozna a filozófia küldetésének két értelmezése között. Igaz, az inkonzisztenciátézist explicít módon csak egy olyan eszszében fogalmazza meg, melyet nem vett föl a CULTURE, SCIENCE, SOCIETY írásai közé. A SZABADSÁGRÓL című tanulmányára gondolok (lásd METAFIZIKA – MI VÉGRE? Osiris, 1998). E tanulmány tézise szerint a szabadság modern fogalma negatív és pozitív szabadságra hasad szét. Politikai jelentésében a pozitív szabadság az emberek közti viszonyok jogi és közpolitikai kereteinek kialakításában való *részvétel* szabadságát jelenti, míg a negatív szabadság az egyéni életvezetésnek a politikai *beavatkozástól* való szabadságát. A negatív szabadság ideálja hivatott kijelölni a normatív határokat, melyeket a jogalkotói és közpolitikai döntések nem léphetnek át. Erre azonban elvi okokból nem képes: Márkus szerint a kétféle szabadság gyakorlásának elhatárolása óhatatlanul önkényes állami döntések műve, s ebben az értelemben a modern szabadságesszme inkoherens. Ugyanakkor nem lehet lemondani róla, mert az uralom és elnyomás

jelenségeinek elvi kritikáját csak ennek terminusaiban lehet megfogalmazni. Egyszóval, a modern társadalom gyakorlatai csak akkor folytathatók, ha úgy kezeljük a szabadság eszméjét, *mintha* konzisztens – vagy azzá tehető – volna, miközben tudván tudjuk, hogy nem az. Szokatlan módja ez a filozófiai érvelésnek: nem a filozófiai elvek korlátozzák az elfogadható, védhető gyakorlatok körét, hanem az elfogadott gyakorlatok folytatásának igénye korlátozza a vállalható – vagy eldobandó – filozófiai elméletek körét.

Szokatlan – és radikálisan eltér a felvilágosodás kiindulópontjától. A felvilágosodás onnan indult el, hogy a kulturális gyakorlatokat nem igazolja elfogadottságuk ténye: minden gyakorlattal szemben megfogalmazható a követelés, hogy igazolja magát az ész ítélőszéke előtt. Márkus helyesli ezt a kiindulást, ám az általa bejárt utat végigkövetve mégis arra a következtetésre jutunk, hogy a felvilágosodás filozófiai pozíciója elméletileg védhetetlen – hisz inkonzisztens –, a fenntartását igazoló praktikus megfontolás pedig ellentmond neki, mert ez úgy szól, hogy az elfogadott gyakorlatok folytatásának igénye – egy pusztán tényyszerűség – kedvéért kell kitarítani mellette. A felvilágosodás legalapvetőbb gondolatát kell elvetni a felvilágosodáshoz való hűség kedvéért.

A konklúzió önként kínálkozik. Márkus egész vállalkozásának sorsa függ az „antinómiák” jelentésétől; közelebről attól, hogy a modernitás kultúráját filozófiai alapjainak inkonzisztenciája értelmében is antinomikusnak kell-e tekintenünk. Ha a válasz pozitív, akkor a felvilágosodás alapvető elvei, értékei és ideáljai mellett kitartó, érdemi orientációt nyújtó filozófiai kritika nem lehetséges, s akkor Márkus álláspontja – szándékaitól teljesen függetlenül – az ellenfelvilágosodás valamelyik változatára redukálódik: vagy a modernitás múltba forduló elutasítására, vagy az „anything goes” posztmodern jelszavára. Aki – Márkushoz hasonlóan – ki akar tartani a filozófiai kritika modern eszméje mellett, annak abban a reményben kell a filozófiát művelnie, hogy a kritikai mércéül szolgáló elvek, értékek és ideálok számára konzisztens értelmezés adható. Nem engedhet a konzisztencia követelményéhez kötődő, érvelő filozófia ideáljából.

Írásom elején egyetértően hivatkoztam Márkus megállapítására, hogy a filozófiai elmélet

egymással polemizáló irányzatokra tagolódnak, melyek közt évszázadok, némelyik esetben évezredek óta zajlik a vita, anélkül, hogy bármelyik fél perdöntő érveléssel tudott volna előállni. Nem minősíti e megállapítás eleve hiú ábrándnak a konzisztencia követelményéhez kötődő, érvelő filozófia ideálját?

Véleményem szerint nem. Bár a legfontosabb filozófiai viták nem kecsesgetnek a nézetkülönbségek meghaladásával, ez nem jelenti, hogy ne volnának valódiak. Mindkét oldalon érvek hangzanak el, mindkét álláspont addig tartható, amíg legalább annyira sikeres a vele szemben felsorakoztatott ellenvetések kivédésében, mint a riválisa. Menet közben mindkét koncepció változik, pontosabbá és konzisztensebbé válik – még ha nem várható is, hogy bármelyikük oly pontra jusson, ahol már nem lehet fogást találni rajta.

Ezért az itt körvonalazott filozófiai ideált nem teszi tarthatatlanná, és nem üresíti ki a tény, hogy a rivális álláspontokat mély és maradandó törésvonalak választják el egymástól. Aki a felvilágosodás örökségének leglényegét, a racionális kritika eszméjét fenn kívánja tartani, annak a konzisztencia követelményén alapuló, érvelő filozófia ideálja mellett is ki kell tartania. Össze kell békítenie az interpretációs kánonok időbeli és térbeli változatosságának tényét azzal a normatív megállapítással, mely szerint a konzisztenciára törekvő értelmezés kánonja fölülte áll riválisainak. Márkus nem foglal állást e konklúzió mellett, de – nekem úgy tűnik – nincs harmadik álláspont: vagy a konzisztencia követelményét fogadjuk el, vagy az ellenfelvilágosodás valamely változatát.

Kis János

III

A KULTÚRA KORA

Kultúrfilozófiát művelni Márkus György értelmezésében nem más, mint egyfajta „megbékélést” szolgálni, a felvilágosodás dialektikájának kiélezése helyett (a kultúrkritika helyett) annak feloldására törekedni. Olyan „*elvesztett filozófia*” ez, amelynek „*utolsó nagy képviselője*” Ernst Cassirer volt (500.), akiről ma már legfeljebb mint rendkívül művelt filozófiatörténészről tudunk, fő művei és állításai kiestek a filozófiai kánon-

ból. Éppen azok a nagy kultúrkritikusok (Heidegger, Adorno vagy Lukács) vetettek árnyékot művére, akikkel szemben kultúrfilozófiáját megalkotta. Márkus széles optikával, nagy kontextusba, az európai kultúra modern történetébe ágyazva, és makro lencsével, szűk környezetébe, a XIX–XX század filozófiai környezetébe helyezve egyaránt kérlelhetetlen konzekvenciaként állapítja meg, hogy e filozófia bukásra volt ítélve. A XX. század a kultúrkritika évszázada volt, ami zseniálisan produktív és megalakulás nélkül pusztító módon határozta meg a század képét. És mégis. Márkus György filozófiai írásainak gyűjteménye, hat és fél száz oldalnyi sűrű filozófiatörténeti szöveg egy új kultúrfilozófiát körvonalaz.

Negyvenévesnyi munka termése áll előttünk, tanulmányok, amelyek azonban nem feltétlenül az akadémiai tudományosság filológiaiag mindent elváró formáját követik, hanem egy-egy rövid szövegben a filozófiai műveltség szinte teljes totalitását mutatják fel, vagy legalábbis utalnak arra. Nem esszék ezek, de nem is szak tudományos írások, hanem filozófiai állítások. Ha szabad ilyen mondvasínált megkülönböztetést tennem: rendszer nélküli, de nem rendszertelen filozófiai állítások. Márkus nem törekszik rendszeralkotásra, de az írások mégiscsak körvonalaznak egy nagyon is határozott és az előszóban nagyon is határozottan vállalt filozófiai nézőpontot: a kultúra filozófusának nézőpontját. De a kultúra filozófusa még nem feltétlenül kultúrfilozófus. A kultúráról filozófiai módon gondolkodni vagy a modernitás kulturális konstitúcióját kutatni még nem jelenti a felvilágosodás (a modernitás) dialektikájának kibékítését. Ha valóban létezik ilyen intenció (és nem csupán filozófiai szimptom csal), akkor az csupán implicit, a szövegek mélyén és legfőképpen az egyes szövegek kapcsolata által bontakozik ki. Explicitté tenni az intenciót filozófiai szövegeértelmezést igényel, és ez természetesen legalább annyira konstrukció, mint rekonstrukció.

Próbálkozzunk meg hát egy új kultúrfilozófia alapvonalainak rekonstrukciójával.

A felvilágosodás dialektikája

Modern és posztmodern: elhasznált, szinte használhatatlanná vált fogalmak, Márkus csak nagyon óvatosan, távolságtartó módon használja őket. Az, hogy mégis itt kezdjük, fenomenoló-

giai nézőpontunknak köszönhető: a kultúra közvetlen adottságát tekintjük elsőként megjelenőnek. Márkus számára a modern és a posztmodern szituáció egyaránt a felvilágosodás dialektikájából eredeztethető. Márpedig amennyiben ugyanabból az alaphól származnak, a kettő közötti különbségtétel csupán látszat. De a látszat nem semmi, nem „puszta látszat”, hanem – ahogy Hegel mondja – a lényeg (jóllehet téves) megjelenése. A felvilágosodás dialektikája különbözőképpen fejeződik ki a modernitásban és a posztmodernitásban. Mi is azonban a felvilágosodás dialektikája?

Márkus alapvetően hegelianus maradt, olyan örökség ez, ami a Budapesti Iskola egyik legkonokabb jellemzője. A „*felvilágosodás dialektikája*” kifejezést nem Adorno és Horkheimer könyvének értelmében használja, hanem annak forrása, Hegel modernitáskritikája értelmében. Habermas volt az, aki a „*modernség filozófiai diskurzusának*” születését egyértelműen Hegelhez és a felvilágosodás dialektikájának hegeli értelmezéséhez kötötte.¹ Ebben az értelemben Márkus ennek a diskurzusnak a hagyományát folytatja. Korai antropológiai értelmezéséhez képest a kései megközelítés ha nem is radikális szakítás, mindenképpen határozott hangsúlyeltolódás és törés. Meg kell még vizsgálnunk, hogy mennyiben értelmezhető ez a törés éppen Habermas kritikájára adott válaszként, hiszen a FILOZÓFIAI DISKURZUS A MODERNSÉGRŐL egyik fejezete éppen Márkus antropológiai Marx-olvasatának kritikájára építi fel a „*termelési paradigma elarulásának*” tézisét.² Itt azonban még csak a kiindulópontot kell rögzítenünk. Hogy ugyanis hogyan értelmezzük Hegelnek a felvilágosodás (a modernitás) önmagát felszámoló mozgását illető kritikáját, döntő lehet, ha valóban komolyan vesszük a „*világnézeti filozófia*” (kultúrfilozófia) alapvetéseit, azazhogy egy filozófiai rendszer elsősorban nem a (természet)tudományos kijelentések objektivitásgényével lép fel, hanem maga is objektivitást termel, világot definiál. A felvilágosodás hegeli dialektikája Márkusnál specifikusan mint a kultúra dialektikája kap értelmet, mert számára – és értelmezése szerint Hegel számára is – a modernség a kultúra korszaka. Hegel kultúrafogalmát külön írás elemzi a kötetben, amelynek látszólag egyszerű mondandója, hogy noha Hegel csak a legkritikább esetben használja a „*Kultur*” kifejezést, filozófiájának mégis központi jelentőségű

gondolata a kultúra korszakának elemzése, csak hogy ehhez egy rokonértelmű kifejezést használ: a *Bildung*ot.

Márkus állítása szerint Hegel a *Bildung* fogalmát több és sokszor egymásnak látszólag ellentmondó értelemben használja. (400.) Egyszerre nevez meg általa egyéni tanulást-tanítást és közösségi társadalmiasulást, de legfőképpen egyszerre nevezi *Bildung*nak a felvilágosodás önfelszámoló mozgását, valamint az ezen az alapon létrejött modernséget mint korszakot és az azzal szemben álló Szellemet, mint valódi önmeghatározást, mint „*szubsztancialitást*”. A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJA idevonatkozó fejezete a felvilágosodásnak azt a dialektikáját vizsgálja, ahogy a felvilágosodás harca a kultúra világának megteremtéséért felszámolja magát. A „*kultúra*” kifejezésnek két eltérő modern értelme van: széles értelemben mindazt jelenti, ami szemben áll a természettel, ami emberi tevékenység nyomán jön létre, szűk értelemben azonban csak a „*magaskultúrát*” értjük alatta, mindazokat az „*objektívációkat*”, amelyek egy nagyon is jól körülhatárolt tevékenység eredményei. Hegel e két kultúrafogalom közvetítésének kérdésére ad választ, arra a kérdésre, mi a kettő viszonya egymáshoz. A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJÁ-ban a *Bildung* világa a széles értelemben vett kultúra világa: mindannak világa, ami elidegenedett a szellemtől. E világ azonban kétféle tudat tárgya lehet: a hívó tudaté, a vallás egy „*közvetlen*” formájában, valamint a felvilágosodás „*tiszta belátásáé*”. Ez utóbbi és csak ez utóbbi jelentheti a kultúra önreflexióját (éppen ezért kerül szertűzésbe az instituált vallással). A felvilágosodás nem más, mint a kultúra önreflexiója, a kultúra valódi szelleme, „*amely azt kiáltja oda minden szellemnek: legyetek önmagatokért azok, amik mindnyáján magánvalóságotok szerint vagytok – ésszerűek*”.³

Csakhogy a felvilágosodás önmaga ellentétébe fordul, mert „*túlkultúrálódik*” vagy „*jébrekultúrálódik*”: mivel a kultúrát végső értéknek tekintti, „*antitermészetet*” hoz létre, végső soron pedig instrumentalizálja a személyt. Vagy mint puszta eszközt és tárgyat, vagy mint urat, aki a társadalomra tárgyként tekint (407.), de mindenképpen mint a felvilágosodás szellemével – a széles értelemben vett kultúra valódi magára találásával szemben – elkülönülőként. Hegel szerint azonban e dialektikából nem visszafelé, hanem előre van csak kiút: létrehozni a valódi

kultúrát, amely adekvát módon, az eredeti intencióhoz hűen juttatja célba a felvilágosodást. Ennek a kultúrának a neve Hegelnél nem más, mint *abszolút szellem*. Az abszolút szellem, tehát a művészet, a (nem közvetlen) vallás és a filozófia feladata, hogy a kultúra korában, a felvilágosodás vagy a modernitás korában megteremtse a kultúra valódi önreflexióját. Az „*abszolút szellem*” Hegel kifejezése a kultúra szűken értett értelmére: a „magas” kultúrára. Márkus ezt a szerkezetet veszi át Hegeltől: a kultúra szűk értelemben nem más, mint a széles értelemben vett kultúra önreflexiója, nem egy ismeretelméleti reflexió értelmében, hanem a legsajátabb céljának kibontakoztatása értelmében.

A (szűk értelemben vett) kultúra tehát azzal definiálható, hogy a modernitás projektjének letéteményese. Ily módon semmi köze az „elit-kultúrához”, nem arról van szó, hogy az „alacsony kultúrával” valamiféle társadalmi hierarchia alapján állna szemben. Márkus rámutat, hogy a kulturális autonómia legnagyobb elgondolója, Adorno esetében bőven találunk olyan műveket és szerzőket, akiket a „magas” kultúrába sorolunk, de ő mint a „kulturárium” termékeit jellemez (Wagner a legnyilvánvalóbb példa). A kultúra szűk, hegeliánus fogalma nem a „magaskultúra” fogalma. Márkus négy pontban határozza meg a jellemzőit: 1. autonóm; 2. objektívációkat, műveket hoz létre; 3. idealizál; 4. innovatív. Kultúrának szűk értelemben csak azokat a tevékenységeket nevezhetjük, amelyek megfelelnek e történetileg kialakult kritériumoknak. Itt csak arra a hívjuk fel a figyelmet, hogy a kultúra korszakának (a modernitásnak) sokak által diagnosztizált elmúltával Márkus értelmezése szerint ezek a jellemzők egyenként és összességükben ugyan az ellentétükbe fordultak, de az ellentét csupán a meghatározás egyik formája: a posztmodern maga is modern.

Exkuzus: A termelés problémája

Ahogy említettük, Márkus korai (1980 előtti) nézeteinek legfontosabb kritikáját Habermas fogalmazta meg. Még pontosabban maga is csupán válaszolt arra a kritikára, amelyet Márkus a *LANGUAGE AND PRODUCTION* című könyvében adott elő, e válaszban szándékai szerint kimutatta, hogy a „*termelés paradigmája*” (ez Márkus kifejezése, amelyet a „*nyelv paradigmájával*” állított szembe)⁴, „*elavult*”. Habermas legfontosabb általános kritikai észrevétele a „praxisfilozó-

fiákkal” szemben arra vonatkozott, hogy azok nem képesek „*belső kapcsolatot teremteni*” „*gyakorlat és racionalitás*” között.⁵ Ez nagyjából azt jelenti, hogy a termelés fogalmára alapozott kritikai filozófia ugyan el tud számolni a társadalmi gyakorlat által létrehozott (materiális és szellemi) termékek kettős – emancipált és eldologiasodott – jellegével, de nem tud elszámolni az azokat előállító társadalmi gyakorlatok különbségével (azok különböző „*racionalitásával*”): összemosza a célracionális cselekvést a kommunikatív cselekvéssel). A „praxisfilozófia” ismeri kétfajta tárgyiaság, az elidegenedett munka (áru-fétis) és az interszubjektíve előállított kulturális tárgyiaság (a szabad, emancipált tevékenység nyomán létrejövő tárgyak) különbségét, de csak a termelés gyakorlatát ismeri el, amelyben ez a kettő – Habermas értelmezése szerint – valamiképp összemosódik. A termelés paradigmája monolit társadalmat tételez fel, amelyből hiányoznak a különböző cselekvési lehetőségek. A Budapesti Iskola képviselői (elsősorban Heller és Márkus) a hatvanas-hetvenes években a késői Lukácshoz kapcsolódva megkülönböztetnek általában vett „*objektívációt*” és szűkebb értelemben értett „*eldologiasodást*”, de az a döntésük, hogy minden emberi tevékenységet a termelés modelljére vagy paradigmájára redukáljanak, okozta, hogy nem voltak képesek elszámolni differenciált társadalmi gyakorlatokkal, legfőképpen a „*megértésre orientált cselekvéssel*”, azaz a kommunikatív cselekvéssel, amely egyedül képes az „*emancipáció távlatának*” megteremtésére.⁶

Még vázlatosan sem lehetséges itt elemeznünk ezt a régi vitát, de nem is igazán szükséges. Habermas abból a szociológiai nézőpontból, amelyből a társadalmi modelleket értékeli, valószínűleg nehezen cáfolható. Ám a „*termelésparadigma*” felett kongatni a lélekarangot meg lehetõszen elstiettnnek tûnik 1985-ben, legalább is Deleuze és Guattari kapitalizmuselmzései és a vágy anarchisztikus termelõerejének általános elmélete hatástörténetének fényében. Valójában éppen a '80-as években tûnnek fel olyan – akkor még jórészt a filozófiai kánon háttérébe húzódó – gondolatok (a fenomenológia reneszánsza, a radikális Spinoza-recepció újjáéledése, az egykori Althusser-tanítványok filozófiai emancipálódása, valamint a már említett Deleuze és Guattari filozófiája), amelyek az ezredforduló után elhomályosították a kritikai filozófia „*kom-*

munkatípus fordulatát”, és nagyon is abba az irányba mutattak, amelyet Habermas „*praxisfilozófiaként*” definiált. Márkus azonban más irányba mozdult el a „*termelésparadigmától*”, és minket itt most kizárólag ez érdekel. Míg a korai Márkus számára a termelés antropológiai fogalom, az emberi tevékenységet univerzális módon jellemzi, addig a kultúrfilozófus Márkus számára a termelés a modernitásnak, a kultúra korának jellemzője. Ily módon tulajdonképpen historizálta a termelés fogalmát: míg a korai Márkus számára a termelés elmélete a historizmus lehetőségi feltétele, a késői számára annak terméke.

Termelésen Márkus sohasem pusztán technikai munkát értett. Legfontosabb célkitűzése éppen az volt, hogy bemutassa, Marx elméletében lényegi különbség van munka és termelés között, mert míg az egyik csupán meglévő szükségletek kielégítését jelenti, addig a másik új szükségletek, új kultúra termelését is. (49.) A termelés általánossága azt jelenti, hogy minden emberi tevékenység valamilyen tárgyiságot hoz létre: a művészetek, a filozófia, a tudomány éppúgy, mint a kétféle munkás, *objektívációs* gyakorlatot végez. Az objektívációk azonban mindig valamilyen szükségletet elégitenek ki, és ez egyfajta „*anyagcsere-folyamatként*” teszi leírhatóvá az emberi tevékenységeket: a tárgyak vagy elfogyasztatnak, vagy elhasználódnak, így újra kell őket termelni, ez biztosítja az anyagi és szellemi javakra mutató folyamatos igényt. Ez a modell egyébként Habermas kritikájának szűkebb célpontja volt. De Márkus számára már korai írásaiban sem annyira az anyagcsere a fontos, hanem bizonyos strukturális mozzanatok, méghozzá azok, amelyek szerint a termelés egyben társadalmi kapcsolatok újratermelése is (e pontban és valószínűleg valóban ebben az egyetlen pontban értelmezése meglepően közel áll Althusseréhez). Mivel a termelés fogalmában a szükséglet (a fogyasztás) fogalma *belső mozzanat*,⁷ azaz nem valami, ami később járul hozzá, hanem éppenséggel olyasmi, ami nélkül maga a termelés fogalma elgondolhatatlan, ezért itt nem egyszerűen arról van szó, hogy az valamiféle „*célracionális*” cselekvés, egy előre adott, heteronóm igény kielégítése lenne, hanem genuin önmeghatározás, amely maga jelöli ki saját célját (autonóm). Ez a céljelölés pedig olyan *interszubjektív* társadalmi gyakorlat, amely nem az egyének feletti („*szupraindividuális*”) ész valamiféle hegeli kifejeződése, hanem a (történe-

teleg) adott társadalmi cselekvésük eredője.⁸ Másként megfogalmazva Marx termelés alatt egyszerre érti az arisztotelészi *poiesis* és a *praxis* fogalmait: a termelés egyszerre létrehozás és interszubjektív megfontolás (48. k.).

Amit a kulturális fordulat újdonságként hoz ezen elemzés számára, az az, hogy Márkus a termelés ilyen szerkezetét speciálisan modern jelenségnek tekinti. Egyáltalán nem egyértelmű például, hogy a modernitást megelőző gyakorlatok objektívációs eljárások voltak-e egyáltalán. Számtalan olyan területet tudjuk megnevezni az emberi tevékenységnek, amelyekben a „*kultúra korát*” megelőzően nem hoztak létre elsajátítható tárgyiságokat, vagy legalábbis nem ez volt a céljuk, és csak utólag értelmezzük azokat objektívációként. És legfőképpen éppen a „*kultúra*” feltételezeten minden korban meglévő területén találunk ilyesmit. A filozófia például a klasszikus korban nem elsajátítható, megtanulható, diszciplinárisan osztályozható és elméletként „*felhasználható*” rendszert hozott létre, hanem elsősorban egyfajta életstílust, *ethoszt*. Márkus Gadamer kritikájával mutatja be bármiféle interpretációs modell univerzális érvényességének kudarcát. Az elemzett példa Diogenész Laertiosz A FILOZÓFIÁBAN JELESKEDŐK ÉLETE ÉS NÉZETEI című munkája. Itt azt a változássorozat követi nyomon, ahogy „*a lét igazsága utáni nyomozás, amelyet a kérdés és válasz dialógusa vagy pedig a hasonló lelkiületek lezárhatatlan kutatása valósított meg [...] doktrínává válik, amelyet a tanár ad át a tanulóknak*”. (94.) Ebből egyrészt az látszik, hogy a klasszikus görög filozófiában egyáltalán nem objektívációs formája volt a filozófiának, másrészt Diogenész Laertiosznál pedig nem modern értelemben vett (autonóm) objektívációs forma volt az, hanem egyszerűen csak *topoi*, idézhető helyek összessége, amelyek valamiféle retorikai kompetenciát biztosítanak, elsajátítható műveltséget, amit a szónok felhasználhat. Az a kritika, amelyet Gadamerrel szemben e példa alapján megfogalmaz, éppígy alkalmazható korai munkásságára is: a termelés antropológiai elmélete univerzális interpretációs modell volt.

Márkus tehát nem cáfolta és nem is fogadta el Habermas kritikáját: historizálta azt. A termelés paradigmája történeti termék. Éppenséggel a modernitás által létrehozott kultúrafogalom az, amely magát mint olyan autonóm objektívációs folyamatot gondolja el, amely tárgyyszerű

tudást (filozófiai rendszereket, műalkotásokat, tudományos elméleteket) hoz létre vagy termel. És éppenséggel ez okozza azt is, hogy amikor – legalábbis *tényszerűen* – megszűnik a kultúra illetén fogalma, az objektivációk maguk is felbomlanak, „*deobjektívizálódnak*”. (30.) Ezzel pedig kezelhetővé válik Habermas harmadik ellenvetése, amelyet egyébként kifejtetlenül hagyott a FILOZÓFIAI DISKURZUS-ban: mi történik „*a termelés paradigmájával*”, ha véget ér a munka korszaka, mint ahogy ezt az eseményt szociológusok diagnosztizálják. A filozófiai rendszerek eltűntek, a műalkotások efemer „eseményekké” váltak, a tudományos elméletek a tudáspolitikai döntések heteronómiájának kiszolgáltatott kísérlet sorozatokká váltak, sokszor valódi koherens, elsajátítható elmélet nélkül. (30–34.) A termelés paradigmája valóban felbomlott, de mint történeti fenomén továbbra is definiálja a modernitást: a kései modernitás (posztmodern) mint *felbomlott termelés* mutatkozik meg, de még mindig a modernitás nyelvét beszéli – egy történetileg létrejött nyelvet.

Márpedig ez a historizálás jól ismert alakzat a kultúrfilozófiák történetében: éppen Márkus mutatja ki Dilthey esetében. Ez a kultúrfilozófia alapvető *kibékítési* szándékának felel meg, és ősmintája a tiszta ész antinómiáinak kanti feloldása. Márkus megoldása nem mutat túl ezen, kivéve egyetlen elemében: állítása szerint a modern kultúra valamilyen eltemetett formában még mindig ott munkál a posztmodern szét hullás alatt, és tulajdonképpeni motorjaként (vagy nyelveként) funkcionál a különböző, lát szólóg egymással kapcsolatban nem álló gyakorlatoknak. (34.) A kultúra *tényszerű* megszűnése még nem számolta fel a kultúrát mint *Sollent*, mint azt az ideális egységet, amelyet a modernitás mindig is mint projektumot tűzött maga elé. Ez az elem pedig a kritikai elmélet, az emancipációs modernitásdiskurzus pislákoló lángjaként hat az antinómiák feloldásának csillagos ege alatt.

A kibékítés, a kulturális empirizmus

Az antinómiák kibékítésének kantianus és hegelianus módját egyaránt jól ismerjük. Kantianus módon úgy lehetne kibékíteni a felvilágosodás dialektikáját, ha az egymással inkompatibilis, de egyaránt univerzális igényű, ezért versengő elméletek „*számára jól definiált és állandó területet jelöljünk ki*” (652.), míg hegelianus mó-

don a versengő elméletek meghaladása lenne célunk egy olyan fogalomban, amely a kettőben implicit módon adott volt. A fogalmak historizálása e kettőnek valamiféleképpen ötvözete, és ahogy említettük, ez Márkus elemzése szerint Dilthey megoldása.

Ami e „kulturalizmus” első pillantásra meglepő, valójában azonban kézenfekvő eredménye, hogy Márkus a társadalmat élesen elkülöníti a kultúrától, mert míg a társadalom „*mintával rendelkező [patterned] cselekvések hatalmas kauzális-funkcionális komplexuma többé-kevésbé állandó intézményekkel és objektivációkkal*”, addig a kultúra „*magvalósított, materiálisan vagy ideálisan megtestesített jelentések totalitása, Sinnzusammenhang...*” (638.) Azaz elmélete korántsem szociológiai elmélet, sőt éles ellentétben is áll azzal, tagadja a szociológia kultúraelméletét, a kultúrát nem tekinti a társadalom *részének*. De a szép és pontos megkülönböztetés nem fedheti el a mélyében rejlő problémát, amire léptenyomon Márkus maga is utal: a kultúra valódi téjé akkor kezdődik, amikor magát a társadalomra vonatkoztatja, amikor újra akarja termelni a társadalmi kapcsolatokat, meg akarja változtatni a társadalmat, új mintákat, cselekvéseket, új intézményeket stb. akar létrehozni. A kultúra szándéka szerint nem csupán új értelmet vagy értelem-összefüggést akar termelni, hanem új társadalmat is. Hogy ne Marx elcsépelet I I. Feuerbach-tézisére hivatkozzam, Schiller a LEVELEK AZ EMBER ESZTÉTIKAI NEVELÉSÉRŐL című szövegét a *társadalmi* átalakulás *politikai* módjának elégtelenségével indítja, és ezáltal alapozza meg egy *esztétikai* (kulturális) átalakítási mód szükségességét.

Azaz azon túl, hogy a kultúra (mint a modernitás kordefiniáló jellemzője) nem a társadalom része, valójában az is kérdéses, nem áll-e vele szemben. Márpedig Márkus szeretné minél kevésbé beleártani magát ebbe a kérdésbe. Nem mintha nem lenne tökéletesen tisztában azzal, hogy e kérdés létezik, mi több, a modernitásnak égető problémája volt, de a Budapesti Iskola más képviselőihez hasonlóan láthatóan irtózik egy ilyen kérdés újrafeltételétől. Ha törekvését kritikaként akarjuk jellemezni, akkor azt valójában éppen a *kultúrának a társadalomra és a társadalomnak a kultúrára való vonatkoztatásának kritikájaként* értékelhetjük. Éppen ezért a kultúrkritikát csak mint a kultúra önkritikáját értelmezi: a modernitás szerinte a kultúra deficitjét diag-

nosztizálja. Hagyományosan azonban a modernitás kultúrája nemcsak a kultúra, hanem a társadalom deficitjeit is diagnosztizálta. Hogy elkerülje a „kulturális élcspat” e fenyegető veszélyét, Márkus mindenhol megpróbálja feloldani a kauzális kapcsolatokat, ahol a hagyományos kultúrkritika, valamint (a másik oldalról) a szociológia ezeket az áttételeket (kultúra és társadalom között) kidolgozta.

Hogy csak egy példát említsünk: Márkus szerint a modernitás két nagy modellje, a „felvilágosodás” és a „romantika”, de míg a kritikai filozófiákban megszokhattuk, hogy ezek közül az egyik vagy a másik mellett lándzsát törő filozófusok az ellentétes modellt *szükségszerűen* a felvilágosodás dialektikája pusztá eszközének tekintik, addig Márkus mindkettőt legitimnek tartja, és egyiket sem tekinti olyanoknak, mint amiből feltétlenül következik a kultúra deficitje. (Lásd: 640. k.) A kultúra deficitjére mindkettő más-más *diagnózist* ad, az egyik a túlzott technicizálódásban a demitologizáció tökéletlen voltát vagy csődjét látja (nem nehéz felismernünk itt Adorno és Horkheimer gondolatmenetét), a másik a társadalom manipulált újramitizálását, „*pszeudo-esztétizálódását*” diagnosztizálja (Debord, Baudrillard nyilván ide sorolható). És mindkét diagnózis vezethet egyoldalú vagy absztrakt megoldási kísérletekhez, *de nem szükségszerűen vezet azokhoz*. Az első diagnózisra lehet válasz a progresszió és a megtervezett jövő feltétlen igenlése, a másodikra a romantikus új mitológia (a közvetlen, a kritikai távolságot megszüntető társadalmi organicitás elgondolása). A felvilágosodásnak és a romantikának ezek a „megoldásai” Márkusnál hangsúlyosan el vannak választva a diagnózistól. Sem a romantika, sem a felvilágosodás nem csak ilyen egyoldalú (absztrakt) válaszokat volt képes kidolgozni a kultúra deficitjének általuk adott diagnózisára. Sőt nyilvánvalóan már az is meglehetősen absztrakt nézőpont, ha e kettőt elvlassztjuk egymástól, és szembeállítjuk őket egymással. A modernitás a kettő dialektikájából született. De Márkusnál ez a dialektika megszakított: a mozzanatok közötti meghatározás fel van függesztve, szükségszerűségük esetlegességgé van transzformálva.

A determinációs kapcsolatoknak e feloldása egyfajta kulturális empirizmust hoz létre. Egészen pontosan a szükségszerűség fogalma az, ami hiányzik Márkus filozófiájából, és talán eb-

ben a tekintetben leginkább antihegelianus. A kultúra empirizmusa egy hierarchiától megfosztott, de korántsem struktúra nélküli képzet mutat: romantika és felvilágosodás, progresszió és reakció, művek és események, idealitás és jelentéstelenség; sokáig lehetne sorolni az ellentétpárokat, amelyeket Márkus fellelni (nem pedig megalkotni) vél a modernitás diskurzusában. Am ezek az ellentétpárok, noha nagyon is szoros viszonyban állnak egymással, nem következnek vagy nem szükségszerűen következnek egymásból. Elgondolható reakciós romantika és progresszív romantika, eseménycentrikus felvilágosodás és műcentrikus felvilágosodás stb. Az ellentétpároknak van szintaktikájuk, de alapvető mintájuk mégiscsak a szabad variálhatóság. Ha historizmus ez, akkor strukturalista historizmus: egy olyan *langue*-ot vagy történeti kompetenciát feltételez, amelyet egy történetileg esetleges *parole* valósít meg. A modernitás egy nyelvet beszél, de különböző helyzetekben.

Ha azonban a kultúra filozófiájából éppen a történetfilozófiát (a történeti változás szükségszerűségét) vonjuk ki, és megelégszünk egyfajta történeti szintaktikával vagy történeti „nyalábelmélettel”, akkor közel, veszélyesen közel sodródunk a formalizmushoz. A történeti formák ebben az értelemben esetleges váltakozása valami olyasféle kultúratörténetet hozna létre, mint amit Tinjanov állapított meg az irodalmi formák története esetében: a formák kiüresednek és elhasználnak, ekkor új formák jelennek meg, amelyek aztán szintén kiüresednek és így tovább. Azok az antihegelianus történetelméletek, amelyek Márkus módján az esetlegesség rehabilitációjára törekedtek, rendszerint azzal próbálták elkerülni az ilyen formalizmust, hogy az „esemény” fogalmát állították fókuszba. Tulajdonképpen már Sartre eseménynek nevezte az „*önmagáért való létet*”, a Bachelard-követők népes tábora (Althussertől Foucault-n át Badiou-ig) pedig a maguk „strukturalista” történetiségfogalmát az „*episztemológiai törés*”-fogalom eseménykarakterének elemzésével próbálták megragadni. Márkust azonban láthatólag nem az események és az episztemék sorozata érdekli, hanem szinte kizárólag a modernitás mint a kultúra kora, mint az a kor, amely bizonyos értelemben kitüntetett egy kultúrfilozófia számára: ahol maga a kultúra fogalma megszületik.

A modernitás univerzális projektje

A kultúra fogalma egyszerre relativista és univerzalista. (641.) Univerzálisan állítja, hogy minden kultúra különbözik, hogy nincsenek univerzális interpretációs mértékek. Csakhogy ez esetben a relativizmus mozzanata nem csupán levezetett, hanem pusztán technikai is. Nincs önálló érvényessége, fogalma nem autonóm. Minden (széles értelemben vett) kultúra a (szűk értelemben vett) kultúra által reflektált, azáltal kapja meg „önmagáértvalóságát”. Az univerzalizmus a modernitás terméke, és mint ilyen, relatív, a modernitás kultúrájához kötött; azonban ez a kor, a kultúra kora mint a kultúra önreflexiója nem korlátozódik saját történeti idejére. Éppen ezért nem alkalmas például a neoarisztoteliánus *praxis* fogalom kiváltani a modernista termelésfogalmat (kultúrafogalmat): amennyiben univerzális állításokat akarunk megfogalmazni az emberi tevékenységről, nem feltehetünk az *eudaimóniához*, a jó élethez, mert az csak olyan „általánosság”, ami ha *mindenki* „jó életéről” beszélne, azaz ha megpróbálnánk univerzalizálni az *eudaimónia* fogalmát, akkor szükségszerűen a *létfenntartás* maradna az egyetlen, ami mindenki „jó életében” közös. Ahhoz, hogy univerzalizáljuk maradjunk, szükség van a modernitás kulturális fordulatra. (47.) Ez az univerzalista elem az, ami végső soron struktúrát ad a kultúrfilozófiának: a valódi, ge-

nuin kulturális *esemény* a modernitás megszületése volt. Hegel számára ez a történelem végét jelentette, de egyben a kultúra születését is. Ezt Márkus hol hangosabban, hol halkabban állítja, nem teljesen függetlenül attól, hogy mekkora ellenszélben (az írárok a posztmodern filozófiák tündöklésének csúcán és hanyatlásuk gyors leszálló ágában születtek), de mindig következetesen. Megítélésem szerint teljes joggal.

Jegyzetek

1. Jürgen Habermas: FILOZÓFIAI DISKURZUS A MODERNISÉGRŐL. Fordította Nyizsnyánszki Ferenc, Zoltai Dénes. Helikon, 1998. 25. kk.
2. Uo. 66. kk.
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJA. Fordította Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, 1961. 277.
4. Lásd: Márkus György: LANGUAGE AND PRODUCTION. A CRITIQUE OF PARADIGMS. Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo, Reidel/Kluwer, 1986 (1982).
5. Habermas: i. m. 66.
6. Uo. 71.
7. Márkus: i. m. 51. kk.
8. Uo. 46.

Bagi Zsolt