

Heller Ágnes
A filozófia radikalizmusa

GUTENBERG TÉR
A GOND-CURA ALAPÍTVÁNY SZOROZATA

SOROZATSZERKESZTŐK

HÉVIZI OTTÓ

KARDOS ANDRÁS

VAJDA MIHÁLY

Heller Ágnes
A filozófia radikalizmusa

GOND-CURA ALAPÍTVÁNY

BUDAPEST, 2009

A kötet megjelenését a Lukács György Alapítvány támogatta.



A projekt a Nemzeti Kutatási és Technológiai Hivatal támogatásával valósult meg.

© HELLER ÁGNES, 2009

© GOND-CURA ALAPÍTVÁNY, 2009

Tartalom

I. ELŐBESZÉD

Vajda Mihály: Levél Áginak születésnapjára 7

2. ELŐSZÓ 19

3. 1003 TÉZIS A FILOZÓFIÁRÓL

I. rész 25

II. rész 61

III. rész 148

4. VALLOMÁS A FILOZÓFIÁRÓL

Bevezetés 201

I. rész 207

II. rész 263

III. rész 369

5. FÜGGELÉK

Vajda Mihály: Lehet-e a filozófus
az Emberiség funkcionáriusa? 439

Előbeszéd

VAJDA MIHÁLY

LEVÉL ÁGINAK SZÜLETÉSNAPJÁRA

Kedves Ági!

Eredetileg nem levelet akartam írni; valami elemzésszerű emlékezést a Budapesti Iskolának arról a korszakáról, melyben e könyv három szövege íródott. Hangsúlyozom: a korszakról akartam írni, nem a szövegekről. A szövegek a szememben dokumentumok, melyeket még összehasonlítani sem érdemes, még kevésbé elemezni őket – magukért beszélnek, és szerintem sok szempontból nagyon is érdekesek, jöllehet valószínűleg mindenkinek valami mást mondanak. Két dolog közös bennük: mind a három a filozófiáról szól, s egy sem jelent meg közülük magyarul (idegen nyelven is csak a Te szövegeid közül az egyik). Biztosan nem érdektelen több mint harminc év után elolvasni őket.

De, ismétlem, nem a szövegekről, hanem azokról az éveinkről akartam írni, melyben megszülettek. Teszem is rögvést, röviden legalább, ugyanis az elmúlt pár hétben, melyet azzal töltöttem, hogy hozzákészülődtem az emlékezés megírásához, nagyon elbizonytalanodtam. Nem az emlékeimet illetően; azt nem bántam volna, ha az az 1972 és 1977 között nekem íródott töméntelen sok levél, melyet elolvastam, némileg korrigálja az emlékeket. Megtanultam

már nem bízni amúgy is rossz emlékezőtehetségemben. Csakhogy abból, amire emlékezni vélek és emlékezni szeretnék, a levelek, ha egyáltalán, alig-alig valamire utalnak. Szerettem volna a hozzám írott levelek tükrében megbizonyosodni emlékeim helyállóságáról vagy korrekcióra kényszerülni őket illetően. Több mint két hétig olvastam Tamás Gazsi, Arató Andris, Fekete Jancsi, Paul Breines, Kurt Wolff, Duczynska Ilona, Marinella D’Alessandro, Laura Boella, Karl Klare, aztán a vége felé Hedwig Ortman, Renate Prenzel leveleit, hogy csak azokat említsem, akikkel igen sűrű levelezésben álltam; s ha a levelek egy része nem is volt érdektelen, feszültségeinkre, konfliktusainkra – egyetlen Gazsi-levelet leszámítva – még csak utalás sem történt. Ez nagyjából azt jelenti, hogy – talán Gazsit leszámítva – barátainknak sem én, sem más közülünk semmit nem említett leveleiben azokról a közöttünk beállott – most egyelőre maradok ennél a szónál – feszültségekről, melyek megülték valamennyiünk kedélyét. Azért bizonytalanodtam el, s választottam a szubjektívabb műfajt tehát, mert nagyon nem szeretek kizárólag az emlékezetemre hagyatkozni. Érték már kellemetlen, sőt, még kellemes meglepetések is. Minthogy a hozzám írott levelek elemzése mint módszer ezúttal nem vált be, ezért nem lett emlékező elemzés, valami objektívebb, hanem levél. Sebaj. Most már csak az a kérdés, hogy miért írom ezt a levelet. Hát tudom én? Egy 34 évvel ezelőtt íródott szövegemet mégsem nyújthatom át ünnepélyesen születésnap ajándékként! Nem baj az, ha az olvasó érzékeli, milyen kontextusban születtek ezek a szövegek. De mi van, ha Te egészen másképp látod az összefüggéseket? Erre sem tudom a választ. S főképpen, mielőtt még nekifognék a hely-

zetre emlékezésnek, le kell szögezmem, főképpen a magam számára, hogy nem a filozófiát, a filozófia helyzetét vagy feladatát illető kettőnk közötti nézeteltérések vezettek a feszültségekhez. Még az sem lehetetlen, hogy az adott pillanatban egyikünk sem volt tisztában azzal, hogy itt egyáltalán nézeteltérésről van szó. De jó lenne tudni, hogy miért is íródtak ezek a szövegek! S milyen sorrendben? Azt hallom, Te azt írod, hogy én elolvastam a tézisekbe szedett változatot, nagyon nem tetszett nekem, s ezért írtad át folyamatos szöveggé. Őszintén szólva, én egy folyamatos szövegre vélek emlékezni, de hát... S tudni kellene, hogy az én szövegem vajon válasz-e a Te szövegeidre? Vagy a Tied válaszolnak az enyémre? Biztos azonban, hogy mindezen szövegek egy, az Iskolán belüli feszült légkörben születtek, megeshet, a tisztázás szándékával. Hogy a két évvel később íródott *A marxizmus és Kelet-Európa. Levélféle barátaimnak* tényleg a dolgok tisztázásának szándékával született, azt tudom – jöllehet az erre történő utalásokat nem publikáltam már a *Magyar Füzetek*ben sem.

De, mondom, nem a filozófiát illető nézeteltérések okozták a feszültségeket. Persze azt sem állítom, hogy a konfliktusok csakis a gyakorlati élet-döntések vagy nemdöntések különbségéből adódtak. Az a hat év, melyben a barátok, ismerősök többnyire segítő szándékú levelei íródtak, életünk szempontjából nagyon is meghatározó jelentőségű volt. Talán Feri érzékelt csak igazán már az 1972-ben bejelentett „vizsgálatot” megelőzően, hogy a Korčula keltette hullámok csupán látszatra csitultak el, hogy miután használhatatlanokká váltunk a párt „liberálisabb” szárnya számára is, bármikor, ha szükségük lesz rá, „beáldoznak” bennünket. Ne felejtjük el, Lukács, aki vé-

delmet jelentett a számunkra, nem élt már. S 1972 végén eljött a „beáldozás” ideje. Hogy miért látták így, azt nagyjából tudjuk; erről azonban nem szeretnék írni, a kutyát sem érdeklik ma már ezek a párt belharcaival összefüggő történetek. Azt viszont csak az ördög tudja, hogy mit akartak velünk? Csak nem gondolták, hogy bárkit is meg fog-nak győzni a szövegeikkel? Ha viszont elmúlnak a pártbeli viharok, majd csak elsimítják az ügyet – gondolták; meg-üzenték Duczynszkával, hogy csak szépen fogadjuk el a fel-kínált szubaltern állásokat, előbb-utóbb majd felmentenek a bejárasi kötelezettség alól. Nekünk viszont már elégünk volt az elvtársakból, elégünk volt az egészből, s ezzel felvetődött a „Hogyan is éljünk tovább?” kérdése. Kompromisszumot nem kötünk, ez mindannyiunk számára axióma volt – kellőképpen utáltak is bennünket érte, mármint az értelmiség; többségük nagyon jól megvolt az Aczéllal kötött kompromisszumaival. Félre ne érts: ma is helyesnek tartom, hogy nem kötöttünk kompromisszumot. Ha az ember konfliktusba keveredik a hatalommal, akkor ne hát-ráljon meg (te jóságos ég, micsoda patetikus mondat, utá-lom, de valamiért mégis igaznak érzem); amiből azonban nem következik, hogy a magyar értelmiségiek többsége kvázi „lefeküdt” volna a hatalomnak; egyszerűen kerülték a konfliktust, amire a késő kádárizmusban megvolt a lehe-tőség. Meglehetősen egyedül maradtunk, annál is inkább, mert a „Lukács-óvodával” való szakítás is alig előzte meg időben a korszakot: az is ’72-ben történt, még az év elején. Feri sziklaszilárdan meg volt győződve róla, hogy nincsen más kiút: el kell innen mennünk; én meg semmiképpen nem akartam elmenni. Hogy a maradni akarásom mellett nevetséges érveket is felhoztam, azzal nagyon is tisztában

vagyok. (Vajon akkor is tisztában voltam-e már ezzel? Bizonyára, legfeljebb nem vallottam be magamnak sem.) De nem akartam elmenni. Meg voltam győződve róla... Miről voltam meggyőződve? Nem arról, hogy én az adott körülmények között sem fogom feladni a „művet”, hanem hogy nekem nem a „mű” a fontos. Nem, nem igaz; ezt így nem is gondoltam végig. Egyszerűen azt éreztem, hogy nekem itt a helyem (rémes, mármint a mondat, pedig valahogy erről volt szó: kénytelen vagyok belátni, hogy akkoriban nem volt még meg az az ironikus distanciám a világhoz és önmagamhoz, ami ma jellemez), itt sem (éppen itt nem) veszítem el önmagamat. Bármilyen jöjjön is. Bármilyen? Hát a bármilyen éppen ne jöjjön, de éreztem, hogy nem jön már a bármilyen: fogatlan oroszlán lett a kései kádárizmus. Emlékszel még arra a veszekedésre Ferivel a Márkuséknál, az Izabella utcában, amikor azt vágta a fejemhez, hogy olyan vagyok, mint azok a zsidók, akik addig gondolkodtak, hogy felszálljanak-e a békésebb égtájakra menő vonatra, míg egyszer csak az Auschwitzba menőre tuskolták fel őket? Emlékszem – erre tényleg emlékszem –, azt mondtam neki, hogy egyrészt nem látok semmiféle Auschwitz-veszélyt, másrészt a zsidóságot nem választja az ember, a rendszerkritikusságát (*Systemkritiker*, a szó talán még nem létezett) viszont igen. Nekem itt a helyem, én itt sem veszítem el önmagamat – odaát viszont igen: én nagyon nem akartam odaát rossz filozófiaprofesszor lenni.

Na de ne beszéljek már annyit magamról. Feri meg én voltunk a két szélsőség; lassan megérlelődött az elhatározás, hogy elmegyünk – hogy a Misu makacskodik, az nem számít, mindig makacskodik; erről, azt hiszem, még Te is meg voltál győződve. Mindennek ellenére mégsem gon-

dolom, hogy egyedül annak a lehetősége okozta az irritációt, hogy elszakadunk egymástól. Nagyon szerettük egymást, nagyon fontos volt számunkra a szinte mindennapi együttlét, elképzelni sem tudtuk, hogy ez ezentúl nem így lesz; még ahhoz is ragaszkodtunk, hogy mind a hatan ugyanabba a városba menjünk – három állás csak akad! –; amerikai barátaink, amikor már nem volt titok, hogy emigrálni készülünk, amikor már keresték a lehetőségeket a számunkra, unos-untalan figyelmeztettek rá: az együttlét igénye egyszerűen képtelenség stb. Ebben az egész gyakorlati komplexumban azonban legfeljebb csak az én macskodásom volt irritáló a számotokra; az irritáltság forrása másban vagy legalább másban is rejtett: világlátásunk távolodott egymástól. Nem a marxizmusról, illetve nem egyszerűen a marxizmusról volt szó. Amikor egyszer egy hármashatár-hegyi séta során, megírván már a Scheler-tanulmányomat, kijelentettem, hogy én, úgy hiszem, nem vagyok már marxista, az tudomásul vétetett, legfeljebb azt gondoltátok, hogy pragmatikus okokból nem tűnik okosnak ezt nagydobra verni: Aczél elvtárs – helyesen – azt állította, hogy „ezek” távolodnak a marxizmustól. Ne legyen neki igaza. A szocializmusról volt szó. Egy napon, ki tudja, mikor, a szocialista piacgazdaságról szóló, Ferivel együtt írott cikkeket beszéltek meg az Ipoly presszóban, én meg csak annyit mondtam, hogy ez fából vaskarika, vagy valami ilyesmit – nem emlékszem pontosan a kifejezésre –, később meg ünnepélyesen kinyilatkoztattam, hogy a polgári társadalom nem transzcendálható. Ekkor lettetek irritáltak, s ez az irritáltság volt jelen közöttünk, főképpen Ferivel. Neki fontosabb volt az ilyesmi. Hiszen még a *Szükségletdiktátúra* általa írott része is arról szól, hogy miként lehetséges

egyáltalában szocializmus mint társadalmi forma, hogy ne adjuk fel az igazságos társadalom eszméjét.

De mintha elkanyarodtam volna a tényszerű helyzetre emlékezés vonalától. A '73-as határozat egyszerre jobb- és baloldali elhajlónak minősített bennünket, kutatói állásainkból kidobtak, a felkínált állásokat, mint fentebb említettem, nem fogadtuk el. Így aztán kezdtünk berendezkedni a fordítói létre. 1974 nyarán házkutatást tartottak Nálatok, Ferit bevitték, csak három nap múlva került elő; a következő három évre azonnali hatállyal elvették még a piros útlevelünket is, s mindezt azért, mert Feri valami magyar származású berlini nőnek odaadta Gyurinak egy, a fiatal Lukácsról szóló, garantáltan politikamentes kéziratát. A bűncselekmény lényege, a „forintkijánlás” szempontjából a kézirat tartalma irreleváns. Hogy Feri ezek után már egy percig sem akart maradni, az érthető, s lassan létrejött közöttünk az a kompromisszum, hogy mi is megyünk, de egyikünk sem kivándorló útlevelet kér, hanem rendes magyar útlevelet (öt „ablakkal” adták meg '77-ben nagy kegyesen), amivel közben is haza lehet jönni, s nem kell végképp kint maradni. Ezek olyan tények, melyekre, ebben biztos vagyok, egyformán emlékszünk. S csak azért mondom el őket, hogy ezt a levelet, ha már egy könyv előbeszéde, más is megérthesse. A '74 nyarat követő időszokról ugyancsak nyomasztó emlékeim vannak: nagyon nem éreztem jól magam a bőrömben. Emlékszem egy két-három napos közös pécsi nyaralásunkra – mert a bonyodalmak ellenére nagyon sokat voltunk együtt, s nem is volt rossz a kedvünk –; Te lelkesen „terveztél” egy közös rajnai hajóutat, amitől úgy nagyjából mindenkinek égnek állt a haja: Rajtad kívül senki nem bízott benne, hogy ki-

engednek (itt Neked volt igazad), nem hittük, hogy valamennyien Németországban tudunk állást kapni (ebben nekünk volt igazunk), nekem meg a lelkesedésed szorította össze a gyomromat. Hogy miért? Az ördög tudja. Végül is egy rajnai hajóút az egy rajnai hajóút, két-három évvel később nyugodtan megszervezhettük volna anélkül, hogy végképp búcsút mondtunk volna Magyarországnak; nem tettük: már nem volt kedvünk hozzá.

Annak, hogy '77 őszéig olvastam a leveleket, az az oka, hogy ezzel az ősszel, Márkusék, majd a mi elutazásunkkal, amit aztán rövidesen a Tiétek is követett, lezárult a Budapesti Iskola történetének ez a szakasza, ha jól meggondolom, az Iskola mint iskola egész története. Amikor – azt hiszem, 1977 nyarán – megírtam a fentebb emlegetett *Levélfélét*, és átadtam Nektek, Te meg Feri megjelentetek nálunk a Gül Baba utcai lakásban, s Feri ünnepélyesen bejelentette: az Iskola megszűnt létezni. Amilyen patetikus volt a gesztus, annyira igaz volt a kijelentés. Az adott pillanatban egyikünk sem kérdezte meg Ferit (gondolom, még Te sem), hogy ez szerinte alapvető nézeteltéréseink nyilvánvalóvá válásának vagy az én barátiatlan gesztusomnak a következménye.

Nos, hogy jutott eszünkbe, Neked is, nekem is – egymástól függetlenül, vagy sem, azt, mint mondtam, nem tudom –, hogy a Budapesti Iskola utolsó éveiben, ebben a különös légkörben a filozófia feladatáról írjunk, annak szerettem volna utánajárni. Ki tudok találni egy plauzibilisnek tűnő magyarázatot, azt azonban nem tudom, hogy tényleg helyes-e a válasz, mármint ha a kérdésnek egyáltalában értelme van. Miért ne kérdezhetne rá az, aki filozófiát művel, tevékenysége céljára? Kell ehhez külön indok,

sajátos körülmények szükségeltetnek ehhez? Te egyenesen azzal kezded a tanulmányodat, hogy Novalist idézed, aki- nek az aforizmája szerint a filozófiának *nem* a természetet kell magyaráznia, *hanem* saját magát. Tőlem azóta sem áll távol, hogy mindig újból és újból rákérdezzek a „feladatra”; hányszor, de hányszor írtam már azóta arról, hogy mit csinál a filozófia, néha már az az érzésem, hogy szinte soha nem is írtam másról, folyton-folyvást Novalis parancsát követtem. De Te? Te máskor, sem előbb, sem később nem írtál erről – úgy hiszem. A Te szövegeidből az tűnik ki, és a szövegek nélkül is tisztában vagyok ezzel, hogy Te igenis tudod, mi a feladat, s erre eszed ágában sincsen rákérdezni. S ha tételezed a „nembeliséget” és ennek megfelelően a „nembeli értékeket”, akkor erről nem is érdemes tovább beszélni. Akkor ez a feladat. A nembeliség és a nembeli értékek feltárására csakis a filozófia lehet képes, s arra is csak a filozófia tehet kísérletet, hogy szembesítse ezeket az értékeket a „fennállóval”. Minthogy a „fennálló” csak rendkívüli pillanatokban konvergál velük. Hosszú ideig magam is így véltem; az én itt közölt függelék-szövegemből is világos, hogy Márkus Gyuri szintén így gondolta; azt hiszem, ez volt a Budapesti Iskola filozófiai alapállása, s azt most nem firtatom, hogy ez megegyezik-e a marxizmus, azon belül Lukács (valószínűleg még a premarxista Lukácsot is ideértve) vagy talán az egész újkori európai filozófia – másmilyen viszont nincsen – alapállásával. Valószínűleg igen. Másképp fogalmazva: a filozófia társadalomkritika, a fennálló társadalom s az ahhoz alkalmazkodó individuumok kritikája a társadalomfejlődéstől nem független, de azokkal mégis szemben álló (nembeli) értékek nevében. Így gondoltam, mint mondtam, én is; erről – az

ugyancsak ebben a korszakban íródott – *Az emberiség funkcionáriusa* című írásom egyértelműen tanúskodik. Aztán hirtelen egy váltás: nem, itt valami nem stimmel. Hirtelen problematikussá váltak számomra a nembeli értékek. Nem a filozófia társadalomkritikai beállítottságával gyűlt meg a bajom. Az értékekkel. Hogy ezek „az emberiség által történelmileg megalkotott értékek” lennének? Nem tudtam többé így gondolni – s hogy nem tudtam, abban persze főképpen Gyuri, de Te is ludasak voltatok, amikor explikálni próbáltátok az értékek forrását. Nem akkor, amikor Gyuri ezt leírta, hanem amikor belegondoltam, hogy mit is jelentene az, amit leírt.

No de nem akarom én ezt a vitát – mely sejtésem szerint voltaképpen nem volt vita – feleleveníteni. Te velem egyáltalában nem vitáztál. Nem emlékszem már, mivel értettél egyet az alanti függelékből, mivel nem, de arra emlékszem, fontos volt számomra, hogy tetszett Neked. Nagyon örültem. Megírtam a szöveget, elolvastattam Veletek, majd valami formális indokkal félretettem; valójában azért, hogy ne élezzem már tovább az Iskolán belüli feszültségeket. Mert – ellentétben a Tiéddel – Gyuri és Feri reakciójából világos volt a számomra: nagyon nem tetszik nekik a szövegem. Helyette írtam valami teljesen ellentmondásos és zavarosat, melyben összegyúrtam a két „funkcionáriust”. *Filozófia: „megszüntetve és megőrizve”*. Azt aztán publikáltam.

De – amint már fentebb mondtam – engem az érdekelne, hogy a Te szöveged reagált-e vajon az enyémmre, vagy az enyém a Tiédre, vagy egyik sem a másikra. Eltemettük őket; pontosabban, ha Te el nem is temetted őket, a ma-

gyar közönség mind a mai napig nem olvashatta ezeket az írásaidat.

Vajon miért fontos számomra mindez? Nem igazán tudok válaszolni a kérdésre. Ám az ilyen kerek születésnapok alkalmával szeret az ember – én legalábbis szeretek – visszatekinteni. Mit műveltem én, mit műveltünk mi együtt több mint harminc évvel ezelőtt.

Isten éltesen sokáig: bis hundert und zwanzig!

Misu

Előszó*

Ezt a könyvet, mely magyarul a *Vallomás a filozófiáról* címen *nem* jelent meg, de számos más nyelven *Radikális filozófia* címen igen, voltaképpen kétszer írtam meg. Először az *1003 tézis a filozófiáról* címmel íródott, valóban tézisek formájában. Kétségtelen, a *Don Giovanni*, illetve az ő 1003 spanyol szeretője ihletett meg a filozófiának szóló szerelmi vallomásomban. Ezt a verziót aztán Vajda Misu kritikája nyomán elvettem, s az új, végső verzióval helyettesítettem. (Most az 1978-as német kiadásból '82-ben angolra fordított változatot használom támaszképpen.)

Az első részt szeretetteli ironia jellemzi. Azzal vezetem be szerelmi vallomásomat, hogy kibeszélem minden filozófia „trükkjét”. Ez úgy írható le, hogy egy alapból, alapelvből érvekkkel vezetik le s azonosítják azt a Legfőbb Jót, Igazat és Szépet, melyet már a levezetés megkezdése előtt ab ovo feltételeztek. Ahogy magamat egy metaforával kife-

* Az alábbi szöveg részlet Heller Ágnes: *Filozófiám rövid története* című könyvéből, mely a közeljövőben jelenik meg a Múlt és Jövő Kiadó gondozásában. A kötet szerkesztői „önkényesen” illesztették Heller Ágnes legújabb művének eme részletét előszó gyanánt a kötethez. A szerző részletesen csak a második változatról beszél, bár eredetileg 1975-ben két változatban íródott a könyv. A felvázolt gondolatmenet ugyanakkor mindkét variáns esetében meghatározó. Jelen kötet mind a téziseket, mind a vallomásszészét tartalmazza. (A szerk.)

jezem, „életre csókolják” Csipkerózsikát, akiről pontosan tudják, hogy kicsoda, miért alszik, és hol rejtőzik. Minden filozófus egy másik Csipkerózsikát „csókol életre”, így más Legfőbb Jót, Igazat és Szépet varázsol elő egy kalapból.

A filozófusok tehát *keresnek valamit, amit már megtaláltak*. Ez az ens perfectissimum, ens realissimum. A filozófiák racionálisak, mivel racionalitásra tartanak igényt még akkor is, mikor tisztában vannak azzal, hogy az eleve feltételezett és azután levezetett Legfőbb Igazat, Jót és Szépet intuícióval ragadták meg. Igaz, hogy ezt azért ritkán ismerik el.

Itt fogalmazódik meg először egy, a későbbiekben sokszor ismételt gondolatom, miszerint egy filozófiát nem lehet falszifikálni, csak verifikálni; illetve amennyiben falszifikálják, akkor sem ártanak érvényességének. Itt írok először arról, hogy a filozófiának saját nyelve van, melyhez a lét és legyen közötti feszültség és esetleges ellentét, továbbá a lényeg és jelenség megkülönböztetése hozzátartozik.

A filozófia tautologikus természetét nemcsak a metafizikában, hanem a modern filozófiában (Heidegger, Sartre) is tetten értem. Ezeket a filozófiákat is csak verifikálni lehet.

Már itt megjelenik a „radikális filozófia” jelzős szerkezetben a „radikális” kifejezés egyik – alapvető – értelme. Azért alapvető, mert minden filozófiára vonatkozik. Ugyanis minden filozófia radikális. Lehet-e radikálisabb gondolatrendszer annál, amely látszatnak, pusztá véleménynek nyilvánítja mindazt, amit eddig igaznak és jónak tartottunk, és szembeállít ezzel egy „igazi” igazat, szépet és jót, melyről egyikünknek sem volt fogalma soha eddig?

Kár, hogy nem elégszem meg ezzel a szellemes és találó gondolattal, és a könyv utolsó részében elkezdem forszírozni a radikális szó egy másik értelmezését.

Ugyancsak alá tudom ma is írni, amit a második fejezetben a filozófia recepciójáról mondok. A gondolatot azzal alapozom meg, hogy a filozófia a gyermeki kérdéseket teszi fel. (Nem tudtam, hogy Heidegger is valami hasonlót mondott; de ezen voltaképpen semmi sem múlik, ha az állítás igaz, azaz fején találja a szöveget.)

A filozófia gondolkodik, írom. Körülbelül a következőképpen lehetne megfogalmazni a filozófia befogadónak tett javaslatait: „Gondold meg, hogyan gondolkozzál, gondold meg, hogyan cselekedjél, gondold meg, hogyan éljél!” A teljes befogadás esetében, folytatom, a befogadó mind a három kérdést végiggondolja, mégpedig a befogadott filozófia szellemében. A részleges befogadás háromféle lehet. Befogadhat az ember egy filozófiát tudományosan, ha kizárólag arra a kérdésre keresi a választ, hogy hogyan gondolkodjon a gondolkodásról; befogadhatja etikailag, ha arra keresi a választ, hogyan gondolkodjon a cselekvésről; végül befogadhatja életvitele szempontjából, ha azon gondolkodik el egy filozófia alapján, hogyan éljen. Persze, teszem hozzá, mondanom sem kell, hogy minden megértés félreértés (bár nem minden félreértés megértés). Ez egy régi gondolat újraértelmezése. Ismételten példákkal támasztom alá a részleges befogadás mindhárom változatát, de ez itt nem teszi a szöveget feleslegessé.

Az ezt követő fejezetben újra elemzem az érték fogalmát, és számos olyan gondolatot fogalmazok meg en passant, melyek később egyik vagy másik könyvemben központi helyet foglalnak el. Többek között itt különböztetem meg először az alá- és fölérendeltségi viszonyt a személyes függőségi viszonyoktól; ez a megkülönböztetés majd csak az

igazságosságról jóval később írott könyvemben lesz elengedhetetlen.

A következő fejezet új és ma is érdekes számomra, talán éppen azért, mert a későbbiekben nem igazán tértem vissza az itt kifejtettekre. A gondolatmenetnek akkor aktualitása volt. Habermas és Apel racionális kommunikációról szóló elméletének filozófiai divatja tetőpontján volt, úton-útfélen a racionális diskurzusról, a kontrafaktualitásról és az ideális nyelvi szituációról beszéltek. Magam is gondolkozni kezdtem az ebben a diskurzusban felmerült kérdéseken. Habermas és Apel egyes gondolataival szimpatizáltam, különösen a kommunikáció szerkezetének általános elemzésével; míg másokat nem tudtam elfogadni.

Az idevágó gondolatokat és kételyeket foglalom össze ebben a fejezetben. Mindenekelőtt elutasítom Habermas elméletét az igazságkonszenzus fogalmáról. Továbbá elutasítom azt a gondolatot, hogy a meggyőzés és a retorika radikálisan szemben állna egymással, hogy meggyőzni csak érvekkel lehet; végül azt, hogy a meggyőzés lenne egy vita egyedül pozitív kimenetele. Az egész értékítéssel foglalkozó fejezet – melyben ennek a vitatípusnak különböző variációit sorolom fel – a pluralizmus védelmére íródott. Ami nem jelenti azt, hogy kizártam volna a meggyőzés lehetőségét. Még egy jó példával (Lukács György és Thomas Mann levélváltása) alá is támasztottam. Erről a témáról ennél jobbat később sem írtam. Úgy látszik, „elintézettnek” tekintettem magamban.

Utógondolatként aztán megkíséreltem összekapcsolni a radikális szükségletek elméletét a diskurzuselméletekkel. (Nem hiszem, hogy e miatt választottam volna a „témát”, de ha már választottam, ezt is bele kellett foglalnom.) Saj-

nos, ez nem tett jót ennek a különben elméletileg igen érdekes könyvnek. Már megint előszedem az újbaldali retorikát, és egy második értelmezést adok a „radikális” jelzőnek. Radikális ekkor persze már nem maga a filozófia, hanem a radikális szükségleteket megtestesítő filozófia. Egyebek között megkülönböztetem a baloldali radikalizmust a jobboldali radikalizmustól. Ez még cseppet sem lenne baj. A baj az, hogy mindenkit, akit szeretek, baloldali radikálisnak nevezek, Marxtól a „felszabadulás” teológiájáig (amit forradalmi kereszténységnek titulálok, s amiről melleleg a *Vigiliá*ban írtam is); és mindenkit, akit nem szeretek, jobboldali radikálisnak tekintek. Így pl. az egész marxizmus–leninizmus a jobboldali radikalizmus rubrikájába kerül. Így persze könnyű. S ami még ennél is rosszabb, bevezetem a „totális társadalmi forradalom” gondolatát, mint pozitív gondolatot. Hiába határozom meg olyan szépen, hogy mit értek ezen tulajdonképpen (nem normát adni a világnak, hanem világot adni a normának), ma mégis borsózik ettől a hátam.

(2009)

1003 tézis a filozófiáról

I.

1.

1. a) A filozófia lényegét és funkcióját filozófiailag akarjuk megközelíteni. Ezért nem indulhatunk ki abból, hogy kit neveznek ma filozófusnak, hogy kik töltik be a filozófiai katedrákat, és milyen művek szerepelnek „filozófia” címszó alatt a katalóguscédulákon. Ezek közül csak *némelyek* felelnek meg „a filozófus”, illetve a „filozófia” fogalmának.

1. b) A filozófust a filozófia *reprezentánsának* tekintjük. A filozófust ezért a filozófiából kiindulva érthetjük csak meg. Nem mindenki, akit filozófusnak neveznek, reprezentálja a filozófiát.

2.

2. a) Annak meghatározásában, hogy mi a filozófia, a kanonikus filozófiákat reprezentáló filozófusokat *tekintélyeknek* fogadjuk el.

2. b) Kétféle tekintélyt különböztetünk meg. Az egyik, melyre (vagy akire) vonatkozóan társadalmilag relevánsan tehető föl a következő kérdés: „Mi az, te nem hiszed azt, amit X. Y. mond?” Vagy: „Mi az, te nem fogadod el, amit X. Y. mond?” Így: „Mi az, te nem hiszel az apádnak?” Vagy: „Mi az, te nem fogadod el az egyház tanítá-

sát?” Ahol a „mi az, te...?” kérdés felvethető, a tekintély a hatalmon vagy a hatalmon *is* alapul. A másik, melyre (vagy akire) vonatkozóan a „mi az, te nem...?” kérdése nem vehető fel. Társadalmilag irreleváns így kérdezni: „Mi az, te nem hiszel az orvosoknak?” Vagy: „Mi az, te nem hiszel Spinozának?” Ezekben az esetekben a tekintély forrása a valamiről való *tudás*.

2. c) Egyes filozófiák időnként a fogalom mindkét értelmében tekintély-funkciót tölthetnek be. Volt idő, mikor társadalmilag releváns volt így kérdezni: „Mi az, te nem hiszel Arisztotelésznek?” – Ma ugyanez a kérdés társadalmilag irreleváns.

2. d) *Filozófiai* tekintélye akkor van egy filozófiának, ha rá vonatkozóan a „mi az, te...?” kérdése nem vethető fel. Kiindulópontunk az, hogy egyetlen filozófiára *sem* kérdezzünk ebben a formában. Mi tehát a filozófust *filozófiai* tekintélynek fogadjuk el, s mint ilyet kompetensnek annak a meghatározásában, hogy mi a filozófia.

3.

3. a) A filozófia az első filozófusok – s egyben a fogalom megalkotóinak – értelmezése szerint filo-szofia, tehát a *bölcsesség szeretete*.

3. b) A bölcsesség nem más, mint az igaz emberi tudás és az igaz emberi magatartás egysége.

3. c) A filozófia tehát – fogalma szerint – az igaz emberi tudás és az igaz emberi magatartás egységének szeretete. Az igaz és a jó szeretete.

3. d) Minden filozófia *emfatikus*, mivel valaminek a *szeretete*, méghozzá a legfőbb értékek szeretete. A filozófia az igazhoz és a jóhoz való emfatikus viszonyból fakad.

3. e) A filozófia azért akarja *tudni*, hogy *mi* az igaz és mi a *jó*, mert szereti.

3. f) Az igaz és a jó szeretete lehet *megosztott*; lehet, hogy az igaz és jó kutatása nem egyetlen igazsághoz és nem egyetlen jóhoz (akár Legfőbb Jóhoz) vezet. Így Arisztotelész: a Legfőbb Jó az állam java; a Legfőbb Jó a boldogság. Az „igazságok” és a „jók” azonban mind szervesen *összefüggnek* egymással. Minden igazságban *az* igazságot, minden jóban *a* jót szeretik.

3. g) A filozófiai szeretet lehet viszonzatlan is. A jó és az igaz elérhetetlenségének gondolata is konstituálhat filozófiát.

3. h) A jó és az igaz *tagadása sosem* konstituálhat filozófiát. Nemcsak az értéktagadásnak, de a *kétségbeesésnek sincs filozófiája*.

4.

4. a) A filozófia a jó és igaz szeretetéből megkonstruál egy világot; ez a filozófiai *rendszer*.

4. b) A filozófiai rendszer sosem izomorf egy létező világgal.

4. c) A filozófiai rendszer mindig *expresszív*, mert kifejezi a filozófus *viszonyát* a létező világhoz, a jó és az igaz keresése (szeretete) szempontjából.

4. d) A filozófia nem a tények általánosítása.

5.

5. a) A filozófia demitologizáló mítosz.

5. b) Főistenei az igaz és a jó. Mitológiai protagonistáit filozófiai *terminológiának* nevezzük, mint matéria, forma, idea, szubsztancia, szellem. Mint minden mitológiában, itt

is – a főisteneken kívül – változó protagonisták kerülnek előtérbe. A modern filozófia minden munkát elvégző Hé-
raklésze a nyelv.

5. c) *Demitologizáló* ez a mítosz, mert az igaz és jó szere-
tete mindig *amor dei intellectualis*. Az igazság és a jó szerető
megismerésének szubjektuma az ész.

5. d) Az ész tehát nem más, mint az igaz és jó megismerő
szeretetének a szubjektuma. Az ész érték kategória.

5. e) Az ész az igaz és jó megismerő szeretetének a le-
hetősége; az ész az igaz és jó megismerő szeretetének a
garanciája.

5. f) A filozófia „embere” tehát az *eszes lény*.

6.

6. a) Csak azt szerethetjük, ami létezik; ami legalábbis az
ész számára létezik.

6. b) A jó és az igaz az ész számára létezik.

6. c) Ami az ész számára létezik, annak lennie *kell*.

6. d) Amit ésszel szeretünk, arról be kell tudnunk bizo-
nyítani, hogy lennie kell.

6. e) A filozófia arra vállalkozik, hogy bebizonyítsa: az
igaznak és a jónak (az igaz és jó egységének) lennie kell.

6. f) De aminek lennie *kell*, az *csak* az ész számára léte-
zik.

6. g) Sosem bizonyítható be, hogy valaminek lennie
kell.

6. h) A filozófia *nem tudomány*; még kevésbé a tudomá-
nyok tudománya.

6. i) A filozófia a *lét és legyen közötti feszültséget fogalmaz-
za meg és fejezi ki*.

6. j) A filozófia *utópia*.

6. k) A filozófia tudományosan-módszeresen felépített, demonstrált, logikus utópia.

6. l) A filozófia nem szükségképpen tartalmazza a társadalmi utópiát, bár gyakran tartalmazza.

6. m) A filozófia mindig egy *életforma utópiája*; Kant nyíltan fogalmazta meg minden filozófia (mint életforma-utópia) titkát; ez pedig a *gyakorlati ész primátusa*, a *legyen primátusa*.

7.

7. a) Az igazság emfázisa egyúttal a tudás emfázisa. A filozófia nem tudomány, de a *tudásra* alapul.

7. b) Az ész tudása nem azonos a „tudással általában”. Az ész tudása mindig konfrontálódik a *vélemény-tudással*.

7. c) A filozófiai tudás azzal a kijelentéssel konstituálja (Szókratésznál) önmagát, hogy *tudjuk, hogy nem tudunk semmit*.

7. d) Minden tudásunk vélemény-tudás, amíg nem állta ki az ész *próbáját*. Nincs más ész, mint a *saját* eszünk, mely a megismerésben *módszeresen* halad előre.

7. e) A vélemény-tudás (minden tudás, melyet saját eszünkkel módszeresen felül nem bíráltunk) előítélet a filozófia számára; mind a mindennapi tudás, mind a korábbi filozófusok vagy akár a tudomány *evidenciává vált tudása*.

7. f) Az igaz és a jó létezése (utóbbiba az erkölcs létezését is beleértve) a filozófia számára mindig *ész-evidencia*. A filozófus számára saját filozófiája *evidensen igaz*.

8.

8. a) A filozófus a filozófiát reprezentálja; de a filozófus is ember: *egy kor egy embere*.

8. b) A filozófia (mint médium) megköveteli, hogy csak azt ismerjük el tudásnak, amit egyedül saját eszünkkel ismertünk meg igazként. Ezért ez a filozófus *normája*. De a filozófus a filozófiát mégis csak abból a gondolati anyagból tudja felépíteni, ami rendelkezésére áll; csak abból a tapasztalatból, amit maga megélt, vagy amit előtte megélték és amiről tudomása van. Világa horizontja utópiájának horizontja is egyben.

8. c) Minden filozófusnak – mint embernek – vannak előzetes ítéletei. Előítéletek elleni harcában is már egy létező tudásra apellál.

8. d) A filozófia a jót és az igazat szereti és keresi. Racionális utópiája ezt a jót és igazat (mint legyen-t) igazolja. De a jó és az igaz értéktartalmát csak abból az értékkínálatból merítheti, mely már rendelkezésére áll.

8. e) A filozófia nem izomorf a filozófus világával; de mindig ennek a világnak *lehetőségeit fejezi ki: azt, ami ebben egyáltalán elgondolható*. Egy saját világban elgondolható legyen-t (racionális gondolati utópiát) állít szembe a létezővel.

8. f) A még elgondolhatót nem szokták általában elgondolni.

8. g) A még elgondolható elgondolása kényelmetlen.

8. h) A filozófus – médiuma normáját követve – a kényelmetlenséget választja; a filozófia kényelmetlen azok számára, akik nem választják.

8. i) Ha a filozófus nem saját kora élménytapszalatából konstruálná meg racionális utópiáját, ha előítéletek elleni polémiajában absztrahálni tudna előzetes ítéleteitől, ha a jó tartalmát nem létező értékekből konstituálná más értékek ellenében, akkor nem lenne kényelmetlen azok számára, akik nem választják.

8. j) Minden filozófia ujjal mutat azokra, akik nem választják.

8. k) Sub speciae aeternitatis – écrasez l'infâme!

9.

9. a) Minden filozófia keresi azt a biztos pontot (vagy biztos pontokat), mellyel – vagy melyekkel – a filozófia épületét megalapozhatja.

9. b) Saját filozófiai épülete biztosnak tételezett alapját a filozófia többnyire *minden* megismerés végső forrásaként tételezi. Ez a filozófia hamis öntudata.

9. c) Saját filozófiai épületének forrását minden megismerés forrásaként tételezve a filozófia vonzódik a „Mind-en S – P” logikai formulához. Mint: minden megismerés forrása az érzéki tapasztalat, minden megismerés forrása a tudati evidencia, minden megismerés alapja az a priori szintetikus ítélet.

9. d) A filozófia nem ad új ismeretet – de meg akar alapozni minden ismeretet.

9. e) A filozófia nem konstituálja az értékeket (s ezen belül: nem konstituál erkölcsöt sem). De a filozófia meg akarja alapozni az értékeket, meg akarja alapozni az erkölcsöt is.

9. f) Az ismeretek filozófiailag meg nem alapozhatók; az értékek – s ezen belül az erkölcs – filozófiailag nem levezethetők.

9. g) A filozófia hamis öntudata éppen mint hamis öntudat tartozik a filozófiához.

9. h) A filozófia hamis öntudatának – mint „hamisnak” – a kritikája ezért nem „találja telibe” a filozófiát. Aki azt hiszi, hogy ezzel telibe találta, csak azt bizonyítja, hogy soha meg nem értette: mi a filozófia.

10.

10. a) A filozófia racionális mítoszában felépített világ a *jelenség* és a *lényeg* ellentétében konstituálódik, akár egymást kizáró, akár pedig közvetített is ez az ellentét.

10. b) A jó és igaz szerető-keresése egyúttal a *lényeg* keresése is.

10. c) A lényeg a filozófiában mindig *értékkategória*: a *legigazibb*.

10. d) Hogy miben látja a filozófia a lényegét (a legigazibbat), az attól függ, hogy *milyen szempontból* kérdez rá a világra, és hogy *mi az*, amire a világban rákérdez.

10. e) A lényeg mindig valami *végző*; vagy a legáltalánosabb, vagy a végző-egyedi. A filozófia semmiféle különös-partikulárist nem tételez lényegként.

10. f) A lényeg és a jelenség megismerése a filozófiában mindig különböző megismerőképessegekhez van rendelve.

10. g) A filozófia fel akarja lebbenteni azt a fátylat, mely az emberek szeme elől a lényegét „eltakarja”. Ebből a szempontból mindegy, hogy lényegét azonnal mintegy „elébünk helyezi” az „íme, itt van!” gesztusával, vagy kézen fogva vezet minket a jelenségeken át a lényeg tiszta fényébe.

10. h) A filozófia számára a lényeg mindig egyben a *legvalóságosabb* is; a létezővel szemben az „*ens realissimum*”.

Az árnyak világa – az ideák világa; az anyag – a forma; az akcidencia – a szubsztancia; a homo fenomenon – a homo nuomenon; a volonté de tous – a volonté générale; a világ-szellem elidegenedése – a világszellem önmagára találása; az elidegenedett ember – a nembeli lényeg; az erkölcs lovagja – a hit lovagja; az empirikus tudat – a hozzárendelt tudat; amiről beszélünk – amiről hallgatnunk kell.

10. i) Ha két filozófia „lényegének” *értéktartalma azonos*, attól még a két filozófia „épülete” gyökeresen különböző is lehet, ha az értékek jelentése más. A lényeg legfőbb értéktartalma mind Hegelnél, mind Sartre-nál a szabadság.

11.

11. a) A filozófia *legyen-je és lényege* – végső soron – mindig azonos egymással. Mert a Legfőbb Igaz azonos a Legfőbb Jóval, azaz a Legfőbb Értékkel.

11. b) Minden filozófiai rendszerben az *ens perfectissimum* együttal az *ens realissimum* is.

11. c) A lényeg és jelenség közötti feszültség a lét és legyen feszültségének kifejeződése; a lényeg és jelenség közötti közvetítés a lét és legyen közötti közvetítés kifejeződése. Csak aki a legyen-t pusztán a lét egy mozzanatának tételezte, írhatta le a következőt: „a jelenség gazdagabb a lényegnél”.

11. d) A filozófia „lényege” ezért mindig az *ember lényege*; *egy emberi magatartásból fakad és egy emberi magatartást implikál*. Ez akkor is igaz, ha a filozófia egyetlenegyszer sem ejti ki az „ember” szót.

11. e) Az utópikus gondolkodás rendszere implikálja az utópikus magatartást.

12.

12. a) A filozófia mindig rendszer.

12. b) Minden filozófia *holista*. Aki a holizmussal polemizál, a filozófiával általában polemizál.

12. c) A filozófia vonzódik minden holista rendszerhez; ezért merített mind metodológiájában, mind hasonlat-

rendszerében, mind kiindulópont-választásában olyan bőven a matematikából és a geometriából.

12. d) Paul Lorenzen szerint a geometria eszméje nem más, mint a Legfőbb Jó eszméje.

12. e) Minden filozófia biztos kiindulópontjából egy egész, teljes, összefüggő világot épít fel; minden filozófiai rendszernek *saját* világa van.

12. f) Minden filozófus könyörtelen logikával építi fel rendszerét. Ugyanakkor mindig a legyen és a lényeg végső egysége *szempontjából* építi fel.

12. g) Ha a filozófusnak választania *kell* a végső logikai következetesség vagy a legyen és lényeg egységének megalapozása között, és ez a választás éppen a problémák legkövetkezetesebb végiggondolásából adódik, akkor a filozófus a *rendszer következetességének feladása árán* is legyen és lényeg egységét fogja választani. Ez a filozófia *zseniális következetlensége*.

12. h) Mikor Platón *Államában* az Igaznak nincs több érve, bár *igaznak tudja magát*, bekövetkezik az „ugrás” a transzcendenciába. Ez az ugrás a gondolatmenet szempontjából zseniális következetlenség.

12. i) Mikor Spinoza igazolja, hogy jónak azt nevezzük, ami hasznos, majd utána az állítást „megfordítva” azt állítja, hogy hasznos az, ami jó – ez az „ugrás” a gondolatmenet szempontjából zseniális következetlenség.

13.

13. a) Minden filozófiai rendszer egyszeri, individuális, megismételhetetlen.

13. b) A filozófiai rendszer úgy áll, mint egy szobor. Sem hozzátenni nem lehet semmit, sem elvenni belőle nem le-

het semmit. Legfeljebb a fantázia egészítheti ki, mint az archaikus Apollón-torzót.

13. c) A filozófiai rendszer szoborszerű teljessége nem jelent tökéletességet. Tökéletlenségei hozzátartoznak. Ha megfosztod tökéletlenségeitől, akkor többé nem áll meg.

13. d) Egy filozófiai rendszer tökéletlenségeinek lecsiszolása már magában is eklekticizmus.

13. e) A filozófus a filozófia reprezentánsa. Ugyanakkor: minden filozófiai rendszer tükör, melyben az alkotó filozófus egyénisége tükröződik.

13. f) Minél inkább el akarja bújtatni a filozófus egyéniségét, annál inkább fejezi ki azt a filozófiai rendszer.

13. g) A mítosz kollektív műfaj; a demitologizált mítosz – a filozófia – sosem lehet kollektív műfaj.

13. h) Minden objektiváció közül a filozófia reprezentálja leginkább a *kifejezés* személyességét. Még a líra és a zene is *inkább* lehet hagyományos elemek kombinációja. Van lírai szerepjátszás. A filozófiában nincs szerepjátszás.

13. i) A filozófiai rendszerek mint *individuumok* egymásutánjában *nincs fejlődés*.

14.

14. a) Az emberiség tudása, tapasztalata gyarapszik. A filozófia sosem ad új ismeretet – a meglévő ismeretekre és tapasztalatokra alapozza épületét. A feldolgozott tudás és tapasztalat szempontjából a filozófiában *van fejlődés*.

14. b) A tudás felhalmozásához hozzátartozik a megelőző filozófiai rendszerekről való tudás. Szókratész óta egyetlen filozófiai rendszer sem épülhet fel legalábbis némely, öt megelőző filozófiai épület ismerete nélkül.

14. c) A nagy filozófiai rendszerek – képletesen – „egy-más mellett” állnak. Ugyanakkor – szintén képletesen – egy-másra is épülnek.

14. d) A filozófia a nembeliség tudata és öntudata együtt.

15.

15. a) A jó és igaz egységének szerető-keresése: az ész emfatikus viszonya a jóhoz és az igazhoz, a gondolati rendszer mint a személyiség tükre – mindez implikálja a filozófiai rendszerben megtestesülő érték gondolat és a filozófus magatartásának egységét.

15. b) A filozófia kifejezi a filozófus személyiségét – a filozófusnak meg *kell élnie, magatartássá kell változtatnia filozófiáját.*

15. c) A filozófus kategorikus imperatívusza: cselekedj úgy, *mintha* filozófiád világa a valósággal izomorf lenne!

15. d) Azaz: cselekedj elméletednek megfelelően paradigmaticusan!

15. e) Minden magáért való objektíváció megalkotásánál *szuszpendálja* az alkotó saját partikularitását. De a művész vagy a tudós műve *megengedi*, hogy alkotója az alkotás folyamatából kilépve partikularitásának megfelelően éljen és cselekedjen. A művész vagy tudós műve és mindennapi élete között *lehetséges* a diszkrepancia.

15. f) Az a mű, mely a jó és igaz szerető keresésével az ens perfectissimum–ens realissimum princípiumát racionálisan *igazolja, megköveteli*, hogy alkotója ebben a szellemben is éljen. A filozófusnak *élete egészében* partikularitása ellen kell cselekednie ahhoz, hogy filozófus maradjon.

15. g) A meg nem élt filozófia *nem hiteles*, nem tölti be a filozófia funkcióját.

15. h) Ha a tudós kényszer alatt visszavonja tanítását, akkor az ettől még nem veszti el érvényességét. Ha egy filozófus kényszer alatt visszavonja tanítását, akkor ez elveszti érvényességét.

15. i) Galilei visszavonhatta tanítását; Giordano Brunónak meg kellett halnia.

15. j) Ha egy filozófus megváltoztatja magatartását, át kell építenie filozófiáját is. Ez csak egészen kivételesen sikerül (akkor, ha az átépítés felé mutató mozzanatok már a kiinduló rendszerben is benne vannak; Platón, Hegel). Többnyire inkonzisztenciához és a filozófia összeomlásához vezet (Gassendi, Schelling, Friedrich Schlegel).

16.

16. a) A filozófia kényelmetlen; a filozófus kényelmetlen. Nem ismer más evidenciát, mint az ész evidenciáját. Ezért a mindenkori common sense ujjal mutat rá: *écra-sez l'infâme!* A mindenkori common sense számára csak a common sense áll „sub specie aeternitatis”.

16. b) A filozófia nincs hatalommal felruházva.

16. c) Szókratész – a common sense szerint – megrontotta az ifjúságot. Minden filozófia – a common sense szemében – megrontja az ifjúságot.

16. d) Minden filozófia aufklérista, mert így szól hozzád: *gondolkozz a saját fejeddel!* Minden filozófia fel akarja szabadítani az embert a „selbstverschuldete Unmündigkeit” állapotából.

16. e) A filozófia veszélyes. Filozófusnak lenni veszélyes.

16. f) A halálraítéltek: Szókratész, Bruno és a többiek; akiket börtönbe vetettek: Boethius, Abélard, Diderot és a többiek; a száműzetésbe kényszerítettek és a száműze-

tést vállalók: Prótagorasz, Descartes, Hobbes, Marx és a többiek; a magányba szorítottak, a perbe fogottak, a megfenyegetettek – Rousseau, Kant, Fichte és a többiek. És nézzük a „szerencséseket”: Platón t rabszolgának adták el, Arisztotelészt száműzték, Spinozát kizárták egyházából, Leibniz fő művét nem jelentethette meg, Hegel legjobb tanítványát börtönbe vetették, Feuerbachot elfelejtették, Kierkegaard beleroppant a rágalmak hadjáratába.

16. g) A filozófus nem próféta, nem megváltó, nem vezér. Nem azt akarja, hogy *őt* kövessék. A filozófus sosem mondja: ezt gondold! Ezt tedd! Így élj! A filozófia *nem utasít semmire*.

16. h) A filozófus azt mondja: gondolkozz, hogy hogyan gondolkozzál, gondolkozz, hogy hogyan éljél, gondolkozz, hogy hogyan cselekedjél. A filozófia *javaslatot terjeszt elő minden ember mint észlény számára*.

16. i) Ami a mások számára javaslat, az a filozófus személye számára *Sollen*.

16. j) Aki önmagára mint észlényre apellál, az veszélyesen él.

16. k) Ha mindenki önmagára mint észlényre apellálna, akkor a filozófia megszűnne veszélyesnek lenni. Megvalósulva – ennyiben – megszüntetné önmagát.

17.

17. a) A filozófia története a filozófiai polémiák története.

17. b) Minden filozófiai rendszer egy másik (vagy több másik) rendszer elleni *kritikában* konstituálódik. A filozófiai kritika – akár a kritizált filozófus iránti szeretet, akár a megvetés, akár a közömbösség tölti el a filozófust magát – *sosem toleráns*.

17. c) A filozófiai kritika éle mindig a maga korában uralkodó vagy hatékony filozófia ellen irányul.

17. d) A filozófiai kritika mindig a másik filozófia *egészét* veszi célba.

17. e) A filozófiai kritika a másik filozófia „neuralgikus pontjait” veszi célba: a megismerés forrásának értelmezését, a lét és a legyen viszonyának, a jelenség és lényeg viszonyának megoldását, az igaz és a jó értéktartalmát.

17. f) A filozófiai kritika célpontja sosem a részletfejtetések inkonzisztenciája. A filozófiai kritika nem „korrigál”.

17. g) Minden filozófiai kritika *egy életforma kritikája*.

17. h) A filozófiai kritikában konstituálódik az *új filozófiai rendszer*, az új utópikus gondolati rendszer, mint *más életforma*. A kritika álláspontja az új rendszer álláspontja. Platón a szofisták ellen, Arisztotelész Platón ellen, a reneszánsz platonizmus Arisztotelész ellen, Descartes Arisztotelész és a reneszánsz filozófia ellen, Hobbes, Descartes, Gassendi egymás ellen, Spinoza Descartes ellen, Leibniz Spinoza és Locke ellen, Hume Hobbes ellen, Kant az egész metafizika ellen, Diderot, Rousseau, Voltaire egymás ellen, az utóbbi Leibniz ellen, Kant és Herder egymás ellen, Hegel Kant és Fichte ellen, Feuerbach Hegel ellen, Marx Hegel és Feuerbach ellen.

17. i) A filozófiai kritika általában *nem* a kritizált filozófust akarja meggyőzni. Saját álláspontjának tisztázását szolgálja; a „befogadó” lelkének megnyerését szolgálja.

18.

18. a) A filozófiai gondolkodás feltétele a *filozófiai attitűd*, az a mód, ahogy az ember a világra tekint. A filozófiai attitűd – így látta már Platón – a *csodálkozás*.

18. b) A filozófus *gyermeki kedély*. Az Andersen-mese gyermeki hőiséhez hasonlít, aki egyedül vette észre vagy meri kimondani, hogy a király meztelen.

18. c) A filozófus fel meri tenni a *gyermeki kérdéseket*: Mi ez? Mitől van ez? Miért van ez éppen így? Miért kell, hogy ez így legyen? Mi ennek a célja? Miért kell ezt így tenni? Miért nem szabad ezt így tenni?

18. d) Az, aki tudja, hogy mindent tud, ingerülten válaszol a gyermeki kérdésekre: „ez egy...”, „ezt mindenki tudja”, „csak”, „mert így van”, „mert mindenki így cselekszik” – „miért kérdezel annyit?” A filozófus számára nincs „ezt mindenki tudja”, nincs „csak”, nincs „mert így van”, nincs „mert mindenki így cselekszik”. Mert a filozófus – éppen úgy, mint a gyermek – *tudja, hogy nem tud semmit*.

18. e) A tudatlanság tudása és a *tudás szükségletének* tudata termékeny talaj a filozófia számára. A filozófia az ifjúságot „rontja meg”. Platón Szókratésza egy tudatlan rabszolgával vezettette le Püthagorasz tételét. Leibniz a faleveleken magyarázta meg ifjú tanítványának mindennek az egyetlenségét. Kant vallotta, hogy egy tízéves gyermekkel maradéktalanul meg lehet értetni a kategorikus imperatívusz jelentését. Marx a német munkásoknál fedezte fel a „nagy teoretikus elmét”.

18. f) Csak a romlatlan értelem tud kérdezni; csak az tud csodálkozni.

18. g) Az „Einübung in die Philosophie” nem más, mint a csodálkozás képességének univerzális kifejlesztése. Ez egyúttal a dolgokra való rákérdezés képessége, az állítás racionális megindoklásának képessége, a kritika képessége.

19.

19. a) A filozófia adresszája nem a másik filozófus. A filozófus adresszája az az ember, akinek az elméje még „nyitott” – aki tudja, hogy nem tud semmit, de aki szomjas a tudásra. A filozófusok a „romlatlan lelkek” megnyerésért csatáznak egymással. Platón Szókratésza *nem* Thraszümakhoszt, hanem *Glaukónt* akarja megnyerni a saját igazsága számára.

19. b) A filozófia befogadása nem tételez fel előzetes felhalmozott tudást; amit feltételez, az a romlatlan ész, a mindennapi tapasztalat és a logikai következetesség képessége.

19. c) A filozófiát mindenki meg tudja érteni, aki hajlandó a *szellemi erőfeszítésre*.

19. d) A filozófia saját mitológiája (a terminológia) lefordítható a köznyelvre, és mindenki számára érthetővé tehető.

19. e) A csak kevesek számára érthető gondolati építmény, melynek mitológiája köznyelvre le nem fordítható, melynek megértése szaktudást tételez – *nem* filozófia.

19. f) A filozófia az *agorán* született, a poliszdemokrácia gyermeke. És azóta is *minden filozófia demokratikus*.

19. g) A filozófia számára csak egy arisztokrácia létezik: azoknak az arisztokráciája, akik *hajlandók* a szellemi erőfeszítésre; az igaz tudásra éhesek arisztokráciája.

19. h) A filozófia lényegéhez tartozik az a regulatív eszme, hogy *mindenki* képes *legyen* a szellemi erőfeszítésre, hogy mindenki éhes *legyen* az igaz tudásra.

20.

20. a) Minden filozófus – *tanító*.

20. b) Minden filozófusban valami megszüntethetetlenül „iskolamesteri”.

20. c) A filozófus mindig *érvel*; érvekkel vezet fel azokon a lépcsőkön, melyek a jóhoz és az igazhoz – a rendszer teljes befogadásához – vezetnek.

20. d) A kép – a filozófiában – nem helyettesítheti az érvet, csak kiindulópontul vagy hasonlatul szolgálhat. A filozófia sosem *intencionálja* a többértelműséget. A filozófia *nem* költészet.

20. e) A filozófia expresszivitása *akaratlan*. Az egész építmény expresszív, de az egyes *lépések* nem azok. *A filozófia nem művészet*.

20. f) Minden filozófus *iskolaalapító*; a tanítvány a filozófia igazolása; a filozófiai befogadóvá felnőtt tanítvány a filozófia legnagyobb igazolása.

21.

21. a) A filozófiának nincs hatalma, de a filozófus hisz a filozófia hatalmában.

21. b) A filozófia gyakran hitt abban, hogy ha a filozófusok uralkodnának, akkor megoldódnának a világ problémái. Csakhogy a filozófia és a hatalom kizárják egymást. A hatalom tekintélye más, mint a filozófia tekintélye. Amikor fel lehetett tenni a kérdést: „mi az, te nem hiszel Arisztotelésznek?”, Arisztotelész *nem* filozófiai tekintély volt, és rendszere *nem* töltötte be a filozófia funkcióját.

21. c) A fejedelmek „filozófussá nevelése” szükségképpen mondott mindig csődöt.

21. d) A filozófia kizárja a partikularitást; a filozófia mindig intoleráns; a filozófia magát az általánosnak tudja. Hatalomra jutva csak szörnyűségeket művelhet.

21. e) A filozófia *általánosodása* és az *uralom megszüntetése* feltételezik egymást.

21. f) A filozófia „uralma” a filozófia öncsalása, a filozófiai hamis öntudat második konstituense. Éppen mint „hamis öntudat” tartozik a filozófiához.

21. g) A filozófiai hamis öntudat e második konstituen-sének mint „hamisnak” a kritikája ezért szintén nem „találja telibe” a filozófiát. Aki azt hiszi, hogy ezzel telibe találta, megint csak azt bizonyítja, hogy soha meg nem értette, mi a filozófia.

21. h) A filozófia kétféle „hamis öntudata” a filozófia *ideológiai mozzanata*. Minden filozófiának van ideológiai funkciója is. De ahol az ideológiai funkció konstituálja a rendszert, ott soha sincs szó filozófiáról.

22.

22. a) A filozófia befogadóiban (repciójában) él.

22. b) A filozófiai repció annyiféle, ahányan befogadják.

22. c) A filozófia repciójának osztályozása elkerülhetetlen.

22. d) A befogadás típusait két alaposztályba soroljuk: létezik a befogadónak egy osztálya, akik számára a filozófia befogadása egyúttal *cél*, és azoknak az osztálya, akik számára a filozófia befogadása pusztan *eszköz*.

22. e) A célként is tétélezett (intencionált) befogadók főbb típusai: a szakfilozófus, az ismerő (*Kenner*) és a filozófiai befogadó, az esztétikai befogadó.

22. f) Az eszköz-befogadás főbb típusai: az ideológiai befogadás, a megvilágító-befogadás, a megismerést-vezető befogadás, az értékelő-megismerést-vezető befogadás és a mindennapi befogadás. Az eszköz-befogadás mindig részleges befogadás.

23.

23. a) A *szakfilozófiai* befogadás *elidegenedett* befogadás.

23. b) A szakfilozófus számára a filozófia (mind történetében, mind jelenében) *tudásanyag*. Célja, hogy minél többet tudjon róla.

23. c) A szakfilozófus nem filozófus, hanem *tudós*: történész és filológus. Teljesítménye kiváló lehet, de nem filozófiai teljesítmény.

23. d) A szakfilozófus tudományként fogad be valamit, ami lényegénél fogva nem tudomány.

23. e) A szakfilozófus nem választ magának egy filozófiát, még akkor sem, ha egész életében csak egy filozófussal foglalkozik.

23. f) A szakfilozófus számára a filozófia *nem* életforma. Nem kérhető tőle számon a gondolkodás és a magatartás egysége.

23. g) A szakfilozófiában van plágium; a filozófiában nincs plágium.

23. h) A lábjegyzet filozófiailag gyanús.

24.

24. a) Az ismerő (*Kenner*) számára a filozófia a *kultúrához* tartozik. Tudatosan fogadja be, mint az emberi kultúra szerves részét.

24. b) Az ismerő a filozófiában az *emberi teljesítményt* csodálja.

24. c) Az ismerőnek van filozófiai „ízlésítélete”; van érzéke a teljesítmények differenciálásához.

24. d) Ismerőkből alakul a filozófia állandó megértő és megítélő olvasótáborra.

24. e) Az ismerő a filozófiáját (vagy filozófiáit) ízlésítélete és nem életforma-preferenciája szerint választja. Nem kérhető tőle számon filozófiai gondolkodás és magatartás egysége.

24. f) Az ismerő szerény; nem objektiválódik, nem tekinti magát filozófusnak. A filozófiák kanonizálását az ismerők *sensus communis*a hajtja végre. Mint minden *sensus communis*t, őt is felülbíráhatja – és gyakran felül is bírálja – következő korszakok ismerőinek *sensus communis*a.

25.

25. a) A *filozófiai befogadó* a filozófia *voltaképpen*i befogadója; ő az, aki a filozófiát *filozófiailag* fogadja be.

25. b) A filozófiai befogadás *megértés* a szó Gadamer által megfogalmazott jelentésében: „az élet jelenének gondolati közvetítése”.

25. c) A filozófiai befogadó mindig *választ magának filozófiát*; egyetlen filozófiát választ. Választ egy racionális utópiát, választ egy életformát. A filozófiai befogadó számára éppen úgy *kötelező* a filozófiai rendszer *megélése*, mint a filozófus számára. A gondolati utópiában tartalmazott életformának számára *konstitutív eszmének* kell lennie.

25. d) A filozófiai befogadó számára a választott filozófia mitológiája (terminológiája), továbbá a választott filozófia által keresett jó és igaz értéktartalma filozófiai „természet-

té” válik – olyan ez, mint a bőre. Nem tud kibújni belőle, és nem is akar kibújni belőle.

25. e) Minden megértés jelen idejű. Minden megértés egy kor megértése. Minden megértés egy egyetlen, ismételtetetlen személyiség megértése.

25. f) Minden megértés félreértés.

25. g) A filozófia olyan objektiváció, ahol az interpretandum *mindig* felette áll az interpretálónak.

25. h) Minden filozófiai befogadó másképpen interpretálja az interpretandumot. A filozófia kimeríthetetlen; a filozófia intenzíve végtelen.

25. i) Megérteni ezt az interpretandumot csak félreértve lehet. De *akarni kell nem félreérteni*. Ez a filozófiai befogadás *regulatív eszméje*.

25. j) Ha nem akarunk megérteni, akkor nem *megértve* értünk félre. Nem minden félreértés egyúttal megértés is. A megértő-félreértés és a nem-megértő félreértés kritériuma az, hogy a megértés *akarata* fennáll-e, vagy pedig nem áll fenn.

25. k) A filozófiai befogadó objektiválódik; objektiválódása választott filozófiai rendszerének a mindenkori mához való megértő-félreértő közvetítésén alapul. Ez a közvetítés: alkalmazás, kiegészítés (a fehér foltok betöltése), interpretáció, a kritikával szembeni apológia, új érvek mozgósítása ebben az apológiában.

25. l) Az interpretáció *önmagában*, az apológia *önmagában* még nem filozófiai befogadás.

25. m) A filozófiai befogadó minden *más* filozófiát a választott filozófia szemszögéből ért meg. A megértés itt is félreértés; kétszeres félreértés. De a megértés *akarása itt is regulatív eszme*.

25. n) Filozófiai befogadó is válhat filozófussá (tanítvány tanítóvá). Ilyenkor a megértő-félreértés álláspontjáról a kritika álláspontjára helyezkedik. Post festa felismerjük a későbbi filozófust a korábbi filozófiai befogadóban (Arisztotelész).

25. o) Filozófus is felléphet a filozófiai befogadó tudatával (Fichte).

26.

26. a) A filozófia *esztétikai befogadója* a filozófiai mű *formáját* fogadja be.

26. b) A filozófiai mű formája nem azonos a filozófiai rendszerrel; egyazon filozófiai rendszer többnyire számos megformált műben épül fel.

26. c) Minden filozófiai gondolatnak (kérdésfeltevésnek) megvan az *adekvát* formája. A filozófus *keresi* a gondolat-hoz adekvát formát.

26. d) A filozófiában – szemben a művészettel – a gondolat primer a formához képest. Nem minden filozófus találja meg a filozófiai gondolathoz (kérdésfeltevéshez) adekvát formát. A formára nem hozott filozófiai rendszer, mint filozófiai rendszer, még kiemelkedő lehet (Fichte: *Wissenschaftslehre*). A formára hozott filozófiai gondolat önmagában *még nem* filozófia, ha nem meríti ki a filozófia kritériumait. La Rochefoucauld vagy Nietzsche *nem* filozófusok. (Az előbbi modern „szofosz”, az utóbbi modern „próféta”.)

26. e) A filozófiai gondolat megformáltsága nem szinonim a megformálás költőiségével. A száraz, didaktikus építkezés is konstituálhat adekvát formát (*A tiszta ész kritikája*).

26. f) A filozófiai forma esztétikai befogadása a gondolatot élménnyé transzformálja. A filozófiai forma befogadása katartikus, mint minden esztétikai befogadás.

26. g) A filozófia esztétikai befogadásának tárgya lehet *egyetlen* filozófiai mű is, melyet újra és újra olvasunk, mint egy regényt. Az esztétikai befogadás *nem feltételezi* a filozófia irányzatainak, kérdésfeltevéseinek, polémiáinak általános ismeretét.

26. h) Az esztétikai befogadóra nézve nem kötelező, hogy a befogadott filozófiai rendszer szerint éljen. Ami azonban nem kötelező, az még gyakorta bekövetkezhet.

26. i) A formára nem hozott filozófiai rendszer alkalmatlan az esztétikai befogadásra.

26. j) Minden filozófiai befogadás tartalmazza az esztétikai befogadás mozzanatát *is*.

26. k) A formára hozott filozófiai gondolat, a megformált filozófia *szép*. A szépség kritériuma az esztétikai befogadásra való alkalmasság. Platón dialógusainak, Descartes *Discours de la méthode*-jének, Spinoza *Etikájának*, Leibniz *Monadológiájának*, Kant *Kritikáinak*, Hegel *Phenomenológiájának*, Kierkegaard *Vagy-vagyának* (stb.) joggal jár ki a „szépség” attribútuma.

27.

27. a) Az *ideológiai befogadás* támpontja és kiindulópontja mindig egy filozófiai rendszer kétféle hamis öntudata.

27. b) Az ideológiai befogadó számára egy filozófia *eszköz* a partikuláris érdekek vagy szükségletek generalizálására.

27. c) Ezek a partikuláris érdekek lehetnek nemesek vagy alantasak, progresszívek vagy retrográdok. *Ugyanaz*

a filozófia – ideológiai eszközként megértve és alkalmazva – különböző korokban, illetve különböző társadalmi osztályoknál különböző, sőt *ellentétes* funkciót is betölthet. (Lásd a platonizmus, arisztotelianizmus, hegelianizmus stb. történelmi sorsfordulatait.)

27. d) Az ideológiailag befogadott és terjesztett filozófia *implikálja a hitet és kizárja a kételyt*.

27. e) Az ideológiai befogadó egyetlen argumentációja a dokumentáció.

27. f) Az ideológiai befogadásban a befogadott filozófia autoritás-funkcióját a fogalom első értelmében tölti be.

27. g) Az ideológiai befogadás funkciójában a tételes vállalással analóg. A választott filozófia számára *panacea*.

27. h) A filozófia ideológiai befogadása elidegenedett befogadás.

27. i) Az ideológiai befogadóra nézve kötelező, hogy befogadott filozófiája szerint éljen. Ami azonban kötelező, az gyakorta nem következik be.

28.

28. a) A *megvilágító-befogadás* a filozófiában (többnyire egy filozófiában) az „én hogyan éljek?” és az „én miért élek?” kérdéseire keresi és találja meg a választ.

28. b) A „megvilágított-befogadó” nem a filozófiában javasolt életforma általánosítására törekszik, nem is az egész gondolati rendszer befogadása a célja; a filozófia pusztá eszköz, mely *saját* életét értelmessé teszi, vagy élete értelmét megvilágítja.

28. c) Egyes filozófiák különösen alkalmasak arra, hogy megvilágító-befogadás forrásai legyenek (sztoicizmus, epikureizmus). De: *minden* filozófia tartalmazza a megvilágító

befogadás lehetőségét. (Így például Thomas Buddenbrook számára Schopenhauer.)

28. d) A megvilágító-befogadásnak *nem feltétele* akár *egyetlen* filozófiai rendszer egészének ismerete sem. A kategorikus imperatívusz válhat életvitelem vezérfonalává akkor is, ha Kanttól egyedül a *Grundlegung der Metaphysik der Sittent* olvastam.

28. e) A megvilágító-befogadás vallásos szükségletet elégít ki minden tételes vallás *ellenében*. Az uralkodó vallás által kínált életforma tagadása, akár nyíltan praktikus ateista, akár maga is vallásos fogantatású. (Lessing Spinoza-recepciója vagy Simone Weil Kierkegaard-recepciója.)

28. f) A befogadott filozófia szerint élni a megvilágított-befogadó esetében nem írható le „kötelesség” gyanánt; ez konstituálja ugyanis magát a megvilágító-befogadást.

29.

29. a) *A megismerést-vezető befogadásnál* a választott filozófia *módszere* a perdöntő. A megismerésében-vezetett befogadó *nem* recipiálja a filozófiát mint életformát, többnyire *nem* recipiálja egy filozófiai rendszer egészét sem.

29. b) A megismerésében-vezetett befogadó befogadhatja *minden filozófia módszertanának* közös konstituenseit is: a csodálkozást, a „tudom, hogy nem tudok semmit” attitűdjét, a gyermeki kérdések felvetését, a megismerés egyetlen (biztos) forrásának keresését. Befogadhatja mind ezeket együtt vagy alternatíve.

29. c) A modern természettudomány beindulásakor a természettudósok így recipiálták a filozófiát. Ezért volt – Galilei korában – a természettudomány „kényelmetlen”, ezért volt *veszélyes* természettudósnak lenni.

29. d) Minden új tudomány megalapozása (egy tudomány új alapokra való helyezése) feltételezi a filozófia megismerést-vezető recepcióját, és ezzel megismétli a kiinduló szituációt (lásd Darwin).

29. e) A már kiépült természettudományt nem vezetheti megismerésében a filozófiai módszer *minden* konstituense. A „tudom, hogy nem tudok semmit”, továbbá a gyermeki kérdések a természettudományban irrelevánsak. De a megismerés forrására vonatkozó filozófiai megállapítások mindig is befogadhatók, mint a *megismerést vezető módszertani elvek* (lásd Einstein). Befogadásuk azonban nem feltétlen szükséglete a természettudománynak.

29. f) A filozófia pretenziója, hogy a természettudománynak általános módszertani elveket adjon, a filozófia hamis öntudatából ered. Teljes befogadásra akar kényszeríteni egy tudományt, mely a teljes befogadással feladná a maga öntörvényűségét.

29. g) A természettudománynak nincs szüksége a filozófiára; a természettudósnak – mivelhogy ember – igen.

29. h) A megismerést-vezető befogadás nem követeli meg azt, hogy a befogadó a filozófiának megfelelően éljen.

30.

30. a) *Az értékelő-megismerést-vezető befogadásnál* a választott filozófia módszertana (illetve a filozófia általános módszertani kiindulópontja), továbbá a választott filozófia értékhierarchiája a perdöntő. Egyetlen filozófiai rendszer egészének recipiálása *nem* feltétele az értékelő-megismerést-vezető befogadásnak. Az értékelő-megismerésben vezetett befogadó ugyanakkor nem szükségképpen egy filozófiából merít: *egy szempontból* azonos módszertanú és

értékhierarchiájú filozófiák egyszerre vezethetik, ha ennek az egy szempontnak a befogadása az, ami értékelő megismerésének irányt szab. (Smith vagy Ricardo „robinzónádja” számos – különböző rendszereket felépítő – polgári filozófus egyik módszertani kiindulópontjának értékelő-megismerést-vezető befogadása.)

30. b) A társadalomtudománynak nevezett (heterogén tudományokat összefoglaló) komplexumnak két konstituense van. Az egyik a társadalomra (történetére, jelenére) vonatkozó tények felhalmozása a tények igaz voltának igazolásával. A másik a tények társadalomelméletté való rendezése a teoretikus igazság kritériuma alapján. Az előbbi mozzanat – ha nem egészül ki az utóbbival – a tényeket legfeljebb „sorrendbe rakhatja”.

30. c) A társadalmi tények pusztá feltárása és sorrendbe rakása nem feltételezi a filozófiai recepciót. Látens vezető értékeit nem a filozófiából meríti. Módszertanilag azonban lehet bizonyos filozófiák megismerést-vezető befogadásának alanya (*empirikus szociológia*).

30. d) A filozófia értékelő-megismerést-vezető recepciójának klasszikus terrénuma a társadalomelmélet.

30. e) A társadalomelmélet – a filozófia szempontjából – *befogadó*. A társadalomelmélet *nem* filozófia. A társadalomelmélet *hamis pretenziója*, ha filozófiának tudja magát, vagy a filozófia funkcióját *helyettesíteni* akarja.

30. f) A filozófia *hamis pretenziója*, ha társadalomelméletnek tudja magát, vagy a társadalomelmélet funkcióját helyettesíteni akarja.

30. g) A filozófiának joga van épületét a „*minden S – P*” kijelentésre alapozni. Ez a filozófia lényegéhez tartozik: a

„minden folyik”-tól kezdve egészen addig, hogy „minden társadalom története az osztályharcok története”.

30. h) A társadalomelmélet építményét *önállóan* csak a „néhány $S - P$ ” kijelentésekre építheti. A „néhány” szférája a társadalomelmélet tárgya. (A rendi társadalom struktúrája, a potlatch funkciója, a mai kapitalizmus gazdasági struktúrája stb.)

30. i) Mivel a társadalomelméletnek a tárgyában *felhalmozott tudásra* kell építenie, elvileg kizárja a *saját kompetenciájából* eredő „minden $S - P$ ” kijelentéseket.

30. j) A „minden $S - P$ ” kijelentéseket a társadalomtudós, mint *befogadó*, a filozófiából meríti. A „nem igaz, hogy minden $S - P$ ” is lehet *filozófiai kijelentés*. A társadalomtudósnak erre a kijelentésre *sinccs kompetenciája*. A társadalomelmélet alkotójának, hogy elméletét megalkothassa, filozófiai befogadónak *kell* lennie.

30. k) Ezt a viszonyt filozófia és társadalomelmélet viszonyában az ismeretek gyarapodása meg nem kérdőjelezheti. A filozófia *nem* ad új ismeretet. De az ismeretek sosem rendezhetők – és nem is *lesznek* sosem rendezhetők – a filozófiai befogadás nélkül.

30. l) A filozófia azon *pretenziója*, hogy a társadalomtudós a filozófia befogadója legyen, nem a filozófia hamis öntudatából fakad; lényege szerint *belyes* *pretenzió*, mely nélkül a *cél betöltése* (társadalomelmélet megalkotása) lehetetlen.

30. m) A filozófia a létet és a legyen-t a *legyen felől*, a jelenséget és a lényegét a *lényeg felől* közvetíti. A legyen és a lényeg a filozófiai rendszer szempontjából ugyanakkor inherens és konstitutív.

30. n) A társadalomelmélet a lét valamely szegmentumát (vágatát) akarja teoretikusan megragadni. Legyen és

lényeg nélkül nincs ehhez rendezőelve (megszűnik társadalomelmélet lenni, és pusztán a tények sorba rakására szorítkozik).

30. o) A legyen-t és a lényeget a társadalomelmélet a filozófiából meríti; mint filozófiai befogadó „alkalmazza” ezeket eszközökként elmélete megalkotásához.

30. p) A legyen és a lényeg azonban a társadalomelméletben nem inherens (nem kell logikailag levezetni) és nem szükségképpen konstitutív (akár még meg sem kell nevezni).

30. r) A társadalomelmélet *nem* a legyen felől közvetít a lét, a lényeg felől a jelenség felé. Egy rekonstruált létsegmentum *lehetőségeit* tárja fel. De hogy ezt feltárhassa, ahhoz a filozófiából kölcsönzött lényeg és legyen mint *regulatív eszmék* alkalmazása elkerülhetetlen.

30. s) A filozófiából kölcsönzött legyen és lényeg (illetve e kettő egysége: ens perfectissimum, ens realissimum) mint *vezető érték* funkcionál a társadalomelméleti befogadásban.

30. t) Amilyen filozófiát választ a társadalomtudós, olyan vezető értékeket választ. Elméletének igazsága e vezető értékek értéktartalmának, társadalmi relevanciájának, igazságának függvénye *is*.

30. u) A társadalomtudományi befogadásnak ugyanakkor ki kell terjeszkednie minden filozófia közös módszertani kiindulópontjaira, mint a *csodálkozás* és a *gyermeki kérdések*. A társadalomelméletek a tudás szempontjából egymásra épülnek, de az elméleti koncepció szempontjából *nem* egymásra épülnek. Nem a tudást általában, de az előző elméletekről való tudást a társadalomtudósnak „zárójelbe kell tennie”; az „epokhé” folyamatában minden előbbi elmélet a társadalomtudós számára az előítéletek rendszere.

30. v) Az értékelő-megismerést-vezető befogadás sosem lehet *teljes* befogadás. A filozófia sosem izomorf saját világával; a társadalomelméletnek saját kiválasztott valóság-szegmentumával *izomorf*nak kell lennie. A filozófia mitológiai protagonistákat közvetít (sub specie aeternitatis), a társadalomelmélet tényigazságokat rendez teoretikus igazsággá.

30. w) A filozófus és a társadalomelmélet megalkotója lehet egy és ugyanazon személyiség (Hobbestól Marxig). Ilyenkor a társadalomelmélet megalkotója *együttal* saját filozófiájának *részleges* befogadója.

30. z) A társadalomelméleti befogadó számára (ha maga nem filozófus) nem kötelező a filozófiai gondolatok megélése. De kötelező azok következetes alkalmazása minden elemzésben és elméletalkotásban.

31.

31. a) A mindennapi – pragmatikus – gondolkodás a filozófiát konkrét élethelyzetekben közvetlenül alkalmazható „életbölcsességként” fogadja be.

31. b) Minden filozófia tartalmaz aforisztikus megfogalmazásokat. Ezek az aforizmák hol közvetlenül, hol közvetítéseken – gyakran torzító közvetítéseken – keresztül jutnak el a mindennapi befogadóhoz.

31. c) A *mindennapi befogadó* nemcsak a rendszer egészét nem ismeri, de azokat a logikai (módszertani) lépéseket sem, melyek az aforizmatikus megfogalmazáshoz vezetnek.

31. d) „Élj elrejtőzve” – mondják, de nem tudják, mi a sztoicizmus. „Vissza a természethez!” – mondják, de nem ismerik Rousseau-t, aki ezt *így* soha nem is mondta. Be-

szelnek a „csillagos égről felettünk és az erkölcsi törvényről bennünk”, de nem ismerik Kantot.

31. e) A mindennapi befogadás nem differenciál filozófiai rendszer (voltaképpen filozófia) és filozófiai gondolat között.

31. f) A mindennapi befogadó számára nemcsak az aforizma tölti be az „életbölcesség” funkcióját, hanem bizonyos filozófiák vagy kvázi filozófiák *egyes* gondolatmeneteneinek közvetítéseken keresztül nyert *összefoglalása* is. Mint: a társadalmi együttélés szerződésen alapul; minden önzetlen tett levezethető az önzésből; ki kell tenyészteni a „felsőbbrendű embert”; az elmélet próbája a gyakorlat; stb.

31. g) Ha bizonyos filozófiai „morzsák” mindennapi befogadása egyirányú és tömeges, akkor ez mindig az *ideológiai befogadás* közvetítésével történik, és maga is ideológiai funkciót tölt be.

31. h) A filozófia *nem felelős* az ideológiai közvetítésű részleges-mindennapi befogadásáért. A filozófus *lehet felelős* érte.

32.

32. a) Marx gondolati rendszerét *filozófiaként* értem meg. A filozófia összes kritériumait vonatkoztatom Marx filozófiájára.

32. b) Marx tekintélyét *filozófiai tekintélyként* akceptálok. A „mi az, te nem hiszel Marxnak?” kérdés tehát számomra kizárt.

32. c) A *Tőke* I. kötetét filozófiai műnek tekintem – megformált filozófiai gondolatnak a rendszeren belül. Az „érték” fogalmát *filozófiai* és nem ökonómiai kategóriának fogom fel. Az a kritika, mely szerint a *Tőke* I. kötete nem

izomorf az általa állítólagosan leírt valóságsegmentummal (a kapitalizmussal), számomra filozófiailag *irreleváns* kritika. A filozófiai rendszer *sosem izomorf* semmiféle valóságsegmentummal.

32. d) Lukács gondolata, mely szerint ha Marx egyetlen tétele sem bizonyulna igaznak, módszere akkor is igaz lenne – Marx *filozófiai* státuszának máig is legáltalósabb megfogalmazása. A módszer és a rendszer azonban a filozófiában mindig *egy* építmény mozzanatai.

32. e) A politikai gazdaságtan kritikája Marxnál nem gazdasági, hanem *filozófiai* kritika. Egy életforma (a polgári életforma) kritikája, mellyel egy alternatív új életformát, a szocialista életformát állít szembe.

32. f) Nem lehet valaki marxista anélkül, hogy szocialista lenne. Lehet Marxot recipiálni anélkül, hogy szocialisták lennének; ez azonban mindig részleges, sosem teljes befogadás.

32. g) Marx – mint minden filozófus – a létet a legyenből, a jelenséget a lényegből konstituálja meg. Marx az egyetlen olyan filozófus, akinél a lényeg realizálása és a legyen realizálása, illetve *e kettő egysége az immanens emberi jövőben* tételeztetik. A jelent és múltat ezért az immanensnek tételezett *jövő felől* konstituálja meg.

32. h) Marx filozófiája az egyetlen *radikális filozófia*.

32. i) A lényeg és a legyen egységének realizálása a marxizmus filozófia értelmében az *emberek műve*. A realizálásra irányuló *akarat* forrásai a *radikális szükségletek*.

32. j) Minden filozófiának le kell a lényegét és a legyent *logikailag vezetnie*.

32. k) A legyen és a lényeg realizálása Marxnál az emberi *jövőben* volt tételezve. Ezt a jelenből (a látszat és az

ellényegtelenedés létéből) csak a *szükségyszerűség* kategóriájának bevezetésével lehetett levezetni.

32. l) Az emberi cselekvés egy filozófiai rendszeren belül *nem közvetítet* a lényeg és a legyen felé, csak *fordítva*. (Lásd: az ideák léte tételezi az ideák szemléletét; a szubsztancia mint önmagának oka az isten értelmi szeretetét; az erkölcsi érzés léte vagy a szabad akarat mint az ész ténye az erkölcsre irányuló cselekvést; stb.)

32. m) Marx az emberi praxisban látta a legyen és lényeg immanens realizálásának letéteményesét. Ugyanakkor a legyen-t és lényegét – filozófiai rendszere szempontjából – le kellett vezetnie, és mint szükségszerűt kellett levezetnie. Ez az ellentmondás a filozófiai problémák *végiggondolásából* fakadt. Tehát itt zseniális következetlenséggel van dolgunk.

32. n) Marx filozófiája – mind minden filozófiai rendszer – gondolati utópia; egyúttal azonban társadalmi utópia is.

32. o) A filozófiát – általában – nem lehet megcáfolni. Aki egy filozófiát meg akar cáfolni, az ezzel csak azt bizonyítja, hogy nem tudja, mi a filozófia.

32. p) Egy filozófiától *el lehet fordulni*. Egy filozófiától akkor fordulnak el, ha az általa – a gondolati utópiában – javasolt életformától elfordulnak.

32. r) Marx filozófiáját nem lehet megcáfolni. Akik az általa javasolt szocialista életformától elfordulva azt hiszik, hogy megcáfolták, semmi mást nem bizonyítanak, mint saját elfordulásukat.

32. s) Akik Marx egyik vagy másik *részleges befogadásától* elfordulnak, még nem biztos, hogy Marx filozófiájától fordulnak el; ugyanazzal a gesztussal *felé is fordulhatnak*.

33.

33. a) Marx – mint társadalomelmélet alkotója – saját filozófiájának *részleges befogadója*.

33. b) Mint részleges (értékelő-megismerésében-vezetett) befogadó Marx is az általa kiválasztott valóságsegmentummal való izomorfiára törekszik. (A *Tőke* II. kötete – a kapitalizmus mint „jelenségvilág” leírása a radikális filozófia „vezetésével”.)

33. c) Marx társadalomelmélete – mint minden társadalomtudományi elmélet – cáfolható, amennyiben tényei cáfolhatók. Lehet vele szemben más társadalomelméleti teóriákat állítani (például a kapitalista „jelenségvilág” funkcionálásának tőle eltérő leírását).

33. d) A társadalom egy szegmentumának Marxétól eltérő elméleti leírása is történhet a marxi filozófia értékelő-megismerést-vezető befogadásával.

33. e) A társadalom egy szegmentumának Marxétól eltérő társadalomelméleti leírása elképzelhető a marxi filozófia *teljes* (filozófiai) befogadásával is.

34.

34. a) Magamat nem tekintem filozófusnak, hanem a marxi filozófia filozófiai befogadjának.

34. b) Meg akarom Marxot érteni; de tudom, hogy minden megértés félreértés.

34. c) Az interpretandum felette áll az interpretálónak. Marxot többféleképpen lehet félreértve megérteni.

34. d) Mint filozófiai befogadó, saját megértésem általános érvényességére igényt tartok.

34. e) Tudom, hogy vannak más filozófiai befogadók is, akik szintén meg akarják Marxot érteni, és másként értik

félre, s akik szintén igényt tartanak mint filozófiai befogadók saját megértésük általános érvényességére.

34. f) Marx filozófiai befogadójának csak azt tartom, aki odafordul az általa kínált életformához. Marx minden teljes filozófiai befogadója *radikális* filozófus.

34. g) Mint filozófiai befogadó, aki saját befogadásának általános érvényességére tart igényt, kritizálok minden *más* befogadást.

34. h) Marx minden más filozófiai befogadásában *tisztelem* a megértés akarását. Tisztelem a saját befogadásuk általános érvényességére tartott igényt.

34. i) Elvárom, hogy ők is tiszteljék megértésre való törekvésemet és saját befogadásom általános érvényességére való törekvésemet.

34. j) Tétélezem tehát a Marx filozófiai befogadói közötti viszonyban a *radikális toleranciát*.

34. k) Ugyanezt a radikális toleranciát tétélezem Marx filozófiai befogadói és részleges (értékelő-megismerésben-vezetett) befogadói között is. A radikális filozófia nem tarthat igényt arra, hogy betöltse a radikális társadalomelmélet helyét, ahogy a radikális társadalomelmélet sem tarthat igényt arra, hogy betöltse a radikális filozófia helyét. Feladatuk és funkciójuk eltér, még akkor is, ha ugyanaz a személy mindkettőt reprezentálja.

34. l) A radikális filozófia és társadalomelmélet (kritikai társadalomelmélet) *normális viszonya* a *racionális diszkusszió* viszonya.

34. m) Minden radikális filozófus és a radikális társadalomelmélet minden reprezentánsa *kell*, hogy tétélezze az Apel és Habermas által megfogalmazott „ideale Kommunikationsgemeinschaft”-ot. Az „ideale Kommunikations-

gemeinschaft” szerves része a szocialista *életformának*. Aki ezt nem tételezi, az *nem* Marx filozófiájának filozófiai vagy értékelő-megismerésben-vezetett befogadója.

34. n) Tehát: Marx filozófiájának filozófiai befogadásához hozzátartozik az ideális kommunikációs közösség, mint *konstitutív eszme*; az egymással *egyenlők érvelő* közösségének konstitutív eszméje.

34. o) A filozófiai befogadó köteles megélni filozófiáját; Marx filozófiai befogadóinak – akár „objektíválódnak”, akár nem, akár közvetlenül filozófiai befogadókként „objektíválódnak”, akár mint értékelő-megismerésben-vezetett befogadók – kivétel nélkül kötelességük, hogy megélik filozófiájukat. A szocializmusnak – mint életformának – számukra konstitutív eszmeként kell funkcionálnia. Kell, hogy számukra a szocializmus egyúttal „életkvalitás” (Fleischer) is legyen. E nélkül senki sem tekinthető a marxi filozófia teljes (filozófiai) befogadjának.

II.

35.

35. a) Jézus azt mondotta: „én vagyok az út, az *igazság* és az élet”. Ez annyit jelent: „higgyél bennem”, ez annyit jelent: „kövess engem”! Mikor Pontius Pilatus azt kérdezi: „mi az igazság?”, akkor *más nyelven* beszél. A hit nyelvére a filozófia kérdésfelvetésével válaszol. Kérdése ezért *irreleváns*. Csak a filozófiára kérdezhetünk úgy, hogy „mi az igazság?”

35. b) A „tudni akarom az igazságot!” exklamációra nem lehet a „mi az igazság?”-gal válaszolni. Ha ezzel válaszol-

lunk, más nyelven beszélünk. Oidipusz tudni akarja az igazságot, Hamlet tudni akarja az igazságot. Tudni akarják az igazságot, mert *helyesen* akarják az erkölcsi normát (értékeket) alkalmazni; az egyik felelősséget akar vállalni, a másik felelősségre akar vonni. A tudni akarom az igazságot az erkölcs (és a jog) exklamációja. Nem a filozófia nyelvén beszélnek azok, akik tudni akarják az igazságot. A filozófia exklamációja: „tudni akarom, hogy *mi az igazság!*”

35. c) A filozófia az igazság szerető keresése. Válaszolnia *kell* arra a kérdésre, hogy *mi az igazság*. Az is válasz, ha érvel igazolja: *többféle* igazság van (Leibniz: észigazság és tényigazság). Az is válasz, ha érvel igazolja: *nem tudhatjuk*, hogy mi az igazság (szkepticizmus).

35. d) A filozófia gesztusa azok felé, akik így kiáltanak fel: „tudni akarom, hogy *mi az igazság!*”, az „invitation au voyage” gesztusa. Gyere, gondolkozzunk *együtt*, keressük az igazságot *együtt*.

35. e) A filozófia mindenkor választ ad arra a kérdésre, hogy „mi az igazság”, mindenkor kézen fogja azokat, akik tudni akarják, hogy mi az igazság. Kérdéses azonban, hogy a filozófiai rendszerre, az igazság szerető kereséséből konstituált rendszerek *bármelyikére* vonatkoztatható-e az „igazság” kategóriája. Kérdéses, hogy egy filozófiai rendszer maga *lehet-e igaz*.

36.

36. a) Az igaz-téves *értékorientációs kategóriák*, melyek az embereket – mióta emberiség létezik – a *kognitív* szférában vezetik.

36. b) Azt a tudást nevezzük igaznak – és *ezért* preferáljuk –, mely *biztonságot* ad a világban való orientációnk,

a konkrét cselekvésünk vagy megismerésünk kibővítése szempontjából.

36. c) Az „igaz” közvetíti a tudást a nem tudott felé; ez az „ismert” csápjá, melyet az ismeretlen felé kinyújt: „jó, ez igaz, de most menjünk tovább!”

36. d) Ha az igaznak elfogadott megszűnik betölteni az igaz funkcióját, tehát nem ad többé biztonságot az orientációban, visszakérdezzük rá: vajon *tényleg igaz-e?* Nem lehet igaz, másnak kell igaznak lennie! Vajon igaz-e, hogy a Föld lapos, mint egy tányér? Vajon igaz-e, hogy a gölya hozza a gyereket? Vajon az én vallásom igaz vallás-e? Vajon az én elveim igaz elvek-e? „Ich verstehe die Welt nicht mehr” – kiált fel Anton mester; nem tudom már, mely elvek az igazak, nem tudok többé a világban orientálódni!

36. e) Az igaz *fokozható* – lehet igaz, igazabb, legigazabb. A *legigazabb* fényében az igaz és az igazabb – mint félreorientáló – kiszelektálódhat. Ábrahám: a Hold az isten; a Nap az isten – a láthatatlan Úr az *egyetlen igaz* isten. A „legigazabb” fényében az „igaz” és az „igazabb” *nem szükségképpen* szelektálódik ki. Nem vezethetsz be egy kezdetű *egy csapásra* az általános relativitáselmélet komplikált totalitásába (az igazra építed az igazabbat, az igazabbra a legigazabbat). Az út a részleges orientációtól a komplett orientációig vezet.

37.

37. a) A téves és a hazug egyaránt *dezorientál* a megismerésben (tévedés és hazugság szemben az igazsággal).

37. b) Ami dezorientál a megismerésben, az dezorientál a tudásra épülő cselekvésben, a tudás kibővítésében is. Ebben rejlik éppen dezorientáló funkciója.

37. c) Evidenciának azt a tudást nevezzük, mely *annak a tudatában*, akit orientál, *kizárja* a tévedést; ha egy tudás valaki számára evidenssé válik, akkor ebben a vonatkozásban *nem lehet neki hazudni*, illetve a hazugság irrelevánssá válik (nem tud dezorientálni). Hiába hazudod nekem, hogy kétszer kettő öt, ha számomra a kétszer kettő négy *evidencia* (nem tévedhetek).

37. d) Interszubjektív evidenciának azt a tudást nevezzük, mely egy adott kor *sensus communisában* úgy orientál, hogy *kizárja* a tévedést. Ebben a vonatkozásban – az adott korban – senkinek sem lehet hazudni, a hazugság irrelevánssá válik, nem tud dezorientálni. Az, hogy nemzetek léteznek, ma minden – felnőtt – ember számára a mi kultúrközegünkben interszubjektív evidencia. Ha azt állítod, hogy nem léteznek, nem tudsz dezorientálni; vállat vonok rá – „elment az eszed”.

37. e) *Egyetlen* olyan interszubjektív evidencia van, mely minden korban szükségszerűen és általánosan az: az az *igaz tudás*, hogy „minden ember halandó”. Az istenek nem halandók, az ember igen. Lehet, hogy a lelked tovább él, vagy „más alakban” köztünk élsz, vagy híredben halhatatlan leszel, vagy élsz majd a túlvilágon – mint ember halandó vagy. Ez a tudás *kizárja* a tévedést. Hiába hazudod valakinek: bár ember vagy, sosem halsz meg – hazugságod irreleváns, akárhogy is szeretné, hogy igazad legyen. Ahol a félreorientáció *szükséglete* a legnagyobb, éppen ott nem lehet félreorientálni.

37. f) Az interszubjektív evidencia kimondásáért felelősséggel nem tartozol.

37. g) Az individuális evidencia kimondásáért felelősséggel tartozol. Ami számomra evidens, azt általános érvé-

nyességgel tételezem; akarom, hogy mindenki más belássa az evidenciáját. De *tudom*, hogy az én tudásom de facto nem mindenki számára az igaz tudás (ez a tudás is *igaz* tudás). Ezért az „allgemeine Geltungsanspruch” egyúttal annyit is jelent: személyemben vállalom érte a felelősséget. Kiteszem magam annak, hogy nem fordulnak felém (az igaz evidenciám felé) vagy elfordulnak tőlem. Nem a cáfolatnak teszem ki magamat, mert az evidencia vonatkozásában nincs tévedés.

37. h) Az individuális evidencia interszjektív evidenciává válhat. Darwin felelősséget vállalt elméletéért – ma minden felelősségvállalás nélkül fogadjuk el ugyanezt az elméletet.

37. i) *Minden* – nem interszjektíve evidens – igazságért *felelősséget* vállalunk.

37. j) Ha azt mondom: „ez igaz”, „így igaz”, „ebben biztos vagyok”, stb., akkor nemcsak önmagamot orientálok a tudás szerint, hanem *másokat* is, akiknek a kijelentést teszem. Amennyiben kijelentésemnek megfelelően cselekszenek vagy építik fel tudásukat (biztosnak tekintik), a másokra vonatkozó következményekért *is* felelősséggel tartozom.

37. k) Ugyanígy felelős vagyok a következő kijelentéseért: „ez téves”, vagy „ez nem pontosan így van”, vagy „ez hazugság”.

37. l) A téves igazként való állítása olyan mértékben számítható be erkölcsi vétségnek, amilyen súlyos következményekkel jár.

37. m) Ha tudva az igazat mást állítunk (hazudunk), mást tudatosan-akarva dezorientálunk, akkor ez erkölcsileg *bűnnek tudható be*.

37. n) Ha interszubjektíve általánosan érvényes normákat követve dezorientálunk tudatosan, akkor – homogén normavilágot tételezve – felelősséggel nem tartozunk. (Házugság az ellenségnek; az angyalka hozza a karácsonyfát.)

38.

38. a) Az interszubjektív evidencia – mint igaz evidencia – nem abban a tudásban orientál, melyre vonatkozik, hanem abban, ami *erre épül*.

38. b) Ha minden tudás interszubjektíve evidens lenne, akkor az „igaz” megszűnne orientálni; az „igaz tudás” nem közvetítene tovább a még nem tudott, az ismeretlen, a cselekvés (jövő) felé.

38. c) Az interszubjektíve evidens igaz tudást „készen kapjuk”. Nem *csodálkozunk* rá. Az ilyen exklamációk, mint „most már tudom!”, „most már látom!”, „milyen igaz!”, „heuréka!”, itt irrelevánsak (kivéve a gyermek felnövekedésének folyamatában). Ha valaki azt mondja: „a nap keleten kel és nyugaton nyugszik” – nem mondhatom rá, hogy „milyen igaz!”, „heuréka!”

38. d) Az interszubjektíve evidens tudás igaz tudás, de nem „igazság”. Az „igazság” tartalmazza a felelősségvállalást és a *rizikót*.

38. e) Az „igazság” annyit jelent: igaz tudás, melyért felelősséget vállalok.

38. f) A falszifikálhatóság, illetve az „elfordulás” *nem elmentéte* az igazságnak. Ellenkezőleg, hozzátartozik a fogalomhoz. *Csak azt nevezhetem „igazságnak”, amit meg lehet cáfolni, vagy amitől el lehet fordulni.*

38. g) Mikor Krisztus azt mondotta: „én vagyok az igazság.” – kövessetek engem! –, ebben benne foglaltatott: *le-*

bet engem nem követni, *lehet* tőlem elfordulni, *lehet* engem elárulni. S releváns volt erre így válaszolni: „most már tudom!”, „most már látom”, „heuréka!” (Pál apostol története.)

38. h) Az igazság *vállalása* a *hit* és (vagy) a *meggyőződés* érzésével történik. A hit vagy a meggyőződés érzése nem „kíséri” az igaz tudást: *hozzátartozik* (Wittgenstein). Az igazságban involválva vagyunk. Minden igaz tudás egyúttal *érzés* is.

38. i) A hit vagy a meggyőződés *ereje* az igazság (igaz tudás) *jelentőségével* és *újdomságával*, továbbá a leküzdendő – hamisnak ítélt – tudás *erejével* és *hatékonyságával* áll egyenes arányban.

39.

39. a) Minden filozófia betölti a tudásban való orientálás funkcióját.

39. b) Minden filozófiai rendszer – egyszerre vagy alternatív – *biztonságot* adhat életformám megválasztásában, gondolkodásom módszertanának megválasztásában, erkölcsi magatartásom megválasztásában, társadalmi cselekvésem megválasztásában.

39. c) A filozófia nem ad új ismeretet; de racionális mítoszával olyan egységes és koherens interpretációt ad a világról *egészéről*, melyben *minden* új ismeretet „elhelyezhetek”.

39. d) Egy filozófia megértése involválja a „most már tudom!”, „most már látom!”, „így igaz!”, „heuréka!” exklamációkat.

39. e) Egy filozófiai rendszer *soba* sem lehet interszjektív evidens.

39. f) Minden filozófiai rendszer *individually evidens*. A rendszer akkor „kész”, ha logikai lépéseivel, közvetíté-

seivel, levezetéseivel az egész racionális utópiát *evidenssé teszi*.

39. g) Ami evidenciaként van megkonstruálva, azt nem lehet megcáfolni. Kizárja a tévedést és kizárja a hazugságot.

39. h) Ami nem interszjektíve evidens, attól (ha nem lehet megcáfolni) el lehet fordulni. A filozófiától el lehet fordulni.

39. i) A filozófia nem interszjektíve evidens; de minden filozófia akarja, hogy interszjektíve evidens *legyen*. (Akár tételezheti is az interszjektív evidenciát, mint „az igazságot”).

39. j) A filozófiától el lehet fordulni; ugyanakkor az általános érvényességre tart igényt: akarja, hogy *mindenki hozzáforduljon*.

39. k) A filozófia nem azt mondja: „én vagyok az igazság”, hanem: „ez az igazság!” Ismerjétek fel és kövessétek!

39. l) A filozófia joggal vindikálja magának az igazságot. Minden filozófia igaz, ameddig biztonságot ad a megismerésben való orientáció és az ennek megfelelő cselekvés számára. Minden filozófiáról elmondható, hogy „igazság”, ameddig hozzá lehet fordulni és el lehet fordulni tőle, de vannak, akik a felelősség rizikóját vállalva hozzáfordulnak. *Ennyiben* a filozófia igazsága funkcionálisan ekvivalens egy olyan vallás igazságával, melyhez hozzá lehet fordulni s melytől el lehet fordulni, de melyhez a felelősség rizikóját vállalva némelyek „hozzáfordulnak”.

39. m) A filozófiai igazság – szemben a vallással – ugyanakkor *nem a bit, hanem a meggyőződés* érzésével jár együtt. Az észre apellál. A filozófia igazsága ennyiben *ellentettje* a vallás igazságának. Az egyik filozófia nemcsak a *másik* filozófiával, de a vallással is harcol az emberi „lelkékért”.

39. n) A filozófia igazsága azért harcol az emberi lelkeért a vallás igazságával, mert a filozófia és a vallás igazsága – bizonyos vonatkozásban – funkcionálisan ekvivalens.

39. o) A vallásos filozófiák – amennyiben filozófiák – szintúgy ellenalternatívát kínálnak a vallás igazságával. A meggyőződés evidenciája és a hit evidenciája *egymás ellenében* tart igényt az általános érvényességre.

40.

40. a) A közegünkben való orientáció szempontjából mindig tudnunk kell, hogy *egy eset fennáll-e, vagy pedig nem*. A *tényigazság* alapvető mind megismerésünk bővítésében, mind cselekvésünk vezetésében. „Az Egyesült Államok fővárosa nem New York, hanem Washington” – most már *tudom*, amit eddig *nem tudtam*, most már *igaz* tudásom van arról, amiről eddig *téves* tudásom volt. „Miért tartod X. Y.-t tisztességes embernek? Nincs okod benne bízni. Már több barátját elárulta”... – következik a tények felsorolása. Most már *tudom*, amit eddig *nem tudtam*, most *igaz tudásom* van arról, amiről *eddig téves* tudásom volt. Ismereteim kibővültek, e szerint fogok cselekedni. (Az első esetben inkább a megismerés bővítése, a másodikban inkább a cselekvés vezetése dominál.)

40. b) A tényigazság lehet *tapasztalati*. („Látom, hogy esik az eső.”)

40. c) *Nem lehetséges*, hogy minden tényigazság tapasztalati legyen. A tényigazságok esetében *el kell fogadnom az autoritást*.

40. d) Az autoritás hol maga a konvenció, hol intézményesített igaz tudás, hol a közvélemény, hol a tudomány (a tudomány reprezentánsa), hol személyesen választott.

40. e) A tényigazságok többsége – filozófiai szempontból – *nem* „igaz tudás”, hanem „igaz vélemény” (doxa és nem episztémé).

40. f) Minden olyan tényigazság, melyet *nem a tudományos autoritástól* „kapunk készen”, továbbá mely a *hic et nunc* érzéki tapasztalat megfogalmazása – pusztán „igaz vélemény”.

40. g) Az „igaz vélemény” a mindennapi életben betöltheti a megismerés vezetésének orientáló funkcióját.

40. h) Az érzéki tapasztalat, mint *reflektált* tapasztalat (megfigyelés, a tapasztalatok rendszerezése, leírás), nem igaz vélemény, hanem *igaz tudás* – pretudományos igazság a mindennapi gondolkodáson *belül*.

40. i) Némely filozófia a reflektált tapasztalatot is pusztán „igaz véleménynek” – doxának – tekinti.

40. j) Az érzéki tapasztalat *reflektálása* annyit jelent, hogy a tény *megismerése* számomra nemcsak eszköz, hanem *öncél* is. Ez a „teoretikus beállítódás” (Husserl).

40. k) A nem tudományos autoritástól készen kapott tudás, mint „igaz vélemény”, a filozófia szempontjából *előítélet*. Amennyiben megismerése öncéllá válik – teoretikus beállítódás tárgya lesz –, vagy *megegyesedik* igaz *vélemény* (előítélet) jellegében, vagy *igaz volta válik kérdésessé*; megszűnik tényigazság lenni.

40. l) Amennyiben az autoritás *magunk által választott* (egy barát mondja: „ne bízzál X. Y.-ban!”), akkor a tudás igaz vélemény, amennyiben reflektálatlanul akceptálom; de igaz tudássá lehet, ha reflektálok rá. (Például összehasonlítom saját megfigyeléseimmel stb.)

40. m) Ha a tényigazságot nem „kapom készen” sem érzéki tapasztalatom, sem az autoritás révén, akkor *keresnem*

kell. A „tudni akarom az igazat” a tényigazság keresésének exklamációja.

40. n) A „tudni akarom az igazat” annyit jelent: tudni akarom, hogy mely eset állt fenn vagy áll fenn. Kapacitásaimat koncentrálok az „igaz tény” megtalálására, mert biztos akarok lenni valamiben, amiben *bizonytalan* vagyok.

40. o) Ha megtudtam, hogy milyen eset állt fenn (vagy áll fenn), ez mindig igaz *tudás*, még akkor is, ha a megismerés pragmatikus célokat szolgál.

40. p) A „tudni akarom az igazat” egy tényigazság tudása felé irányuló *detektív*munka. „Nem hiszem el, hogy X. a gyilkos, meg akarom tudni, hogy ki az *igazi* gyilkos.” „Meg akarom tudni, hogy X. hazudik-e nekem, vagy sem.” Nem nyugszom, amíg meg nem tudom. „Tudni akarom, hogy miért viselkedtem így X.-szel szemben.” – A pszichoanalízis is detektív munka tényigazságok felderítésére.

40. r) A „tudni akarom az igazat” detektív munka – amennyiben nem közvetlenül a *személyemre* vonatkozik – maga válhat az előítéletek megkérdőjelezésére irányuló reflexióvá. „Tudni akarom, hogy miért vannak gazdagok és szegények.”

40. s) A nem tudományos autoritástól akceptált tényigazságok a személyiség vonatkozásában *heteronómok*, annak ellenére, hogy egy adott társadalmi közegben „biztossá” teszik a mozgásomat. Heteronomitásuk miatt igaz *vélemények*, orientációs erejüknél fogva *igaz* vélemények.

40. t) A „tudni akarom az igazat” detektív munkával feltárt tényigazságok növelik az ember autonómiáját. Az autonómia növelése itt *intencionálva* van.

40. u) Az *egyedüli* tisztán pragmatikus igazság az *igaz vélemény*. A tisztán *pragmatikus* igazság tehát nem igaz tudás.

40. v) Minden igaz tudás esetében a tudás *öncél is*.
40. w) Minden igaz tudás növeli az autonómiámat.
40. z) A tényigazságra vonatkozó igaz tudás sem *pusztán* a tény ismeretéből következő cselekvésben növeli az autonómiámat. Minden, tényekre vonatkozó igaz tudás (*nem* igaz vélemény) hozzájárul értelmi képességeim *autonóm használatának* fejlesztéséhez.

41.

41. a) A leíró tudományok igazsága primeren *tényigazság*.
41. b) Minden törvényalkotó természettudomány tartalmazza (mint mozzanatot) a leíró tudományt. Ennyiben igazságai primeren tényigazságok. (A Napnak hány bolygója van; mi a víz kémiai összetétele.)
41. c) Minden társadalomtudomány tartalmazza (mint alárendelt mozzanatot) a leíró tudományt. Ennyiben igazságai leíró tényigazságok. (Mikor pusztult el Róma; ki írta a *Faustot*; hány százalékkal növekszik évenként a gabona-termesztés.)
41. d) A leíró tudományok, illetve a tudományok leíró vonatkozásainak eseteiben a tényigazságok *önmagukban* állnak, primerek: az elméleti rendszerektől (teóriáktól) függetlenül érvényesek.
41. e) Egyetlen tudomány sem negligálhatja saját tudományának leíró tényigazságait anélkül, hogy feladná tudományosságát.

42.

42. a) A természettudományos törvények *tényigazságok*. (A fény egyenes vonalban terjed = ez az eset fennáll.)

42. b) A természettudományos törvények nem *egy* esetről mondják ki, hogy fennáll, hanem *egy eset minden esetéről*. (*Minden, ami fény*, egyenes vonalban terjed – erről az esetről ez minden esetben fennáll.)

42. c) A természettudományos igazságok tartalmazzák annak a bizonyítását, hogy egy eset minden esete *szükségszerűen* fennáll.

42. d) A természettudományos tények tartalmazzák a tények közötti *kauzális* összefüggés valamilyen formájának a bizonyítását. (Ha A – akkor szükségszerűen B.)

42. e) A természettudományos törvényt mint tényigazságot – Kant nyomán – *értelmi igazságnak* (*Verstandswahrheit*) nevezzük.

42. f) A természettudomány csak az igazolt, bizonyított, ellenőrzött tényigazságot prezentálhatja „igaz tudásként”. A hipotézis a természettudományban még nem igaz tudás, csak az igaz tudás felé vezető tudományos elmélet.

42. g) A természettudós *fokozottan* felelős azért, hogy mit *kínál* mások számára tudományos igazságként. Erre *autoritásának sajátossága* kötelezi. Az általa kínált igazságot mások (szemben egyéb autoritásokkal) nem mint igaz véleményt, hanem mint igaz tudást recipiálják.

42. h) A természettudós tényigazságait természettudományos elméletben rendezheti. A természettudományos elmélet *nem* tényigazság.

42. i) A természettudomány pragmatikus, amennyiben a természeti korlátok visszaszorításában *alkalmazható*.

42. j) A természettudós beállítottsága ugyanakkor „teoretikus beállítódás”; a természeti törvények feltárása számára öncél *is*. A természettudós exklamációja: „tudni akarom az igazat” (tudni akarom, hogy milyen eset áll fenn).

A természettudós munkája detektívmunka; egy új igazság megtalálása növeli értelmének autonóm használatát. A „heuréka!” nem a törvény alkalmazásának, hanem *megtalálásának* szól.

42. k) A természettudomány értelmi igazságai az utca embere számára sem pusztán pragmatikus használatukban „igazak”. A tudomány igaz tényei a *megismerő orientációban* is relevánsak a számára. „Ezt most már tudom, ezt most már értem – hogy jutunk tovább?” A természettudományos eredmények pusztá recepciója is növelheti *minden ember* értelmét annak autonóm használatában.

42. l) A természettudományok pusztán pragmatikus funkciója – mely ma is csak *tendencia* – a természettudományos igazság *elidegenítésének* kifejeződése.

43.

43. a) Az észigazság a *következtetéssel* nyert igazság.

43. b) Az észigazsághoz *logikai szükségyszerűséggel* jutunk el.

43. c) Az észigazság független a tényektől; amikor keresünk, akkor *nem tényeket* keresünk.

43. d) A matematika és geometria minden tétele észigazság.

43. e) Az észigazságok ugyanakkor *alkalmazhatók* a tényekre. Részben közvetlenül, részben az elméletalkotásban. (Kant: mint regulatív vagy konstitutív teoretikus eszmék.)

43. f) Az észigazságnál – szemben a tényigazsággal – *nincs autoritás*. Az észigazság csak akkor vezethet (orientálhat), ha te magad következtetted ki (vagy utánakövetkeztetted), ha *te magad beláttad*.

43. g) Az észigazságban nincs igaz vélemény, csak igaz tudás.

43. h) Az észigazság evidens.

43. i) Az észigazságnak (a következtetés eredményének) lehet kiindulópontja egy tényigazság. Ha a kiinduló tényigazság nem-igaznak bizonyul, az észigazság is tévesnek bizonyul.

43. j) A tényigazság lehet részleges; az észigazság nem lehet részleges.

43. k) Részleges tényigazságok állhatnak meg *egymás mellett*, vagy helyezkedhetnek el egymás fölött (igaz, igazabb). Az észigazsággal azonban kizárólag a *nem-igaz* áll szemben.

43. l) Észigazságra vonatkozóan *nincs hazugság*.

44.

44. a) A teória a tényigazságok egy csoportjának egy *eszme* alá történő rendezése, logikai ellentmondás nélkül.

44. b) A teórián belül a tények a teoretikus eszmét *igazoló* tényekké válnak. A tények *leíró tényekből teoretikus tényekké* alakulnak.

44. c) A teórián belül „minden mindennel összefügg”.

44. d) Minden teória igaz voltának kettős kritériuma van, mégpedig hogy teoretikus eszméjét igazoló tényei *mint puszta leíró tények, illetve törvény-tények igazak-e*, továbbá hogy *valóban ellentmondásmentes-e* az összefüggésüket megteremtő *logika*, azaz megfelel-e az *észigazság* kritériumának.

44. e) Ha két, *különböző* eszmétől konstituált teória egyaránt *mindkét* kritériumnak megfelel, akkor *mindkettőt igaznak kell tekinteni*.

44. f) A természettudományos teóriák eszméje mindig konstitutív vagy regulatív *teoretikus* eszme. (Kant: a természet célszerűségének eszméje.)

44. g) A természettudományos teóriában a teória „igaz, igazabb, legigazabb” alapján való akceptálása *kizárólag* a regulatív vagy konstitutív eszme *teoretikus* teljesítményének függvénye. (Mint: több ténytet tud ellentmondás-mentesen az eszme alá rendezni; egyszerűbb stb.)

44. h) A társadalomtudományos teóriák eszméje mindig konstitutív vagy regulatív *teoretikus és praktikus eszme*.

44. i) Ha két, különböző teoretikus és praktikus eszmétől vezetett társadalomtudományi teória a megadott kritériumoknak egyaránt megfelel, akkor mindkettőt igaznak kell tekinteni. (Marx Ricardo elméletét *igaz tudományos elméletnek* tekintette.)

44. j) Minden eszme – *érték*.

44. k) A teoretikus eszme – primeren – érték a *megismerés* szempontjából.

44. l) A gyakorlati eszme – primeren – érték a *cselekvés* szempontjából.

44. m) A teoretikus és praktikus eszme érték a megismerés és a cselekvés szempontjából: az igaz és a jó egysége.

44. n) A teoretikus és praktikus eszme a társadalomelméletben úgy rendezi a tényeket – a tényigazságok *egy csoportját* – logikailag ellentmondás-mentesen, hogy az a rendezés egyúttal a preferált jó szempontjából történik, azt igazolja.

44. o) Tisztán teoretikus eszme rendezésével társadalomelmélet egyáltalán nem konstituálható. A társadalmi *tények maguk is tartalmazzák az értékeket* – az érték is tény –, és ezért praktikus eszmék vezetése nélkül meg sem érthetők, s így elméleti összefüggésbe sem hozhatók.

44. p) Különböző eszmékből konstituált társadalomelméleteknek az „igaz, igazabb, legigazabb” alapján való

akceptálása ezért *nem* pusztán az eszme teoretikus teljesítményének a függvénye. Függvénye annak a praktikus eszmének (cselekvést vezető értéknek) *is*, mely „egyenlő félként” vesz részt az elméletalkotásban.

44. r) Egyenlő elméleti teljesítmény esetén azt az elméletet tartjuk „igazabbnak”, melynek regulatív gyakorlati eszméje *saját* értékünknek (értékeinknek) megfelel.

44. s) Ha egyenlő elméleti teljesítmény esetén az egyik elméletet valaki (a praktikus eszme szempontjából) nemcsak „igazabbnak” vagy „legigazabbnak”, hanem az *egyedüli* igaznak tekinti, akkor a recepció vezetője kizárólag a gyakorlati eszme, és nem az elméleti és gyakorlati eszme egyszersmind és egyúttal.

44. t) Nem *minden* gyakorlati eszme egyaránt alkalmas arra, hogy a teoretikus beállítódással szimbiózisra lépjen. A tisztán partikuláris érdekekhez kötődő – s erre mint partikulárisra *nem reflektáló* – gyakorlati eszmék keresztben állnak a teoretikus beállítódással.

44. u) Az a gyakorlati eszme, melyet magunk választottunk vagy újraválasztottunk, *alkalmasabb* a teoretikus beállítódáshoz való kapcsolódásra, mint a pusztán „készen kapott” (tradíció vezette vagy konform). Ez magától értetődő: egy értékválasztás maga is reflexióhoz, a teoretikus beállítódás egy mozzanatához kapcsolódik.

44. v) A természettudományos elméletek „igaz, igazabb, legigazabb” besorolásánál a konszenzus általában létrejön, vagy legalábbis *létrejöhet*.

44. w) A teoretikusan igaz társadalomelméletek „igaz, igazabb, legigazabb” besorolásában ilyen konszenzus nem jöhet létre, mivel a befogadók praktikus eszméi (értékei) *ellentétesek* is lehetnek, de *mindenképpen eltérnek* egymástól.

44. z) Ha a befogadók praktikus eszméinek eltérése nem is befolyásolja az elméletek „igaz, igazabb, legigazabb” alapján történő besorolását, mindenképpen befolyásolja az elméletek *megértését*. A pusztán teoretikus eszmével konstituált (természettudományos) elméletek megértése nem implikálja a félreértést.

45.

45. a) A pragmatikusan igaz sosem „igaz tudás”, hanem „igaz vélemény”.

45. b) A pragmatikus igazságfogalom minden *igazság* számára *egyetlen* – közös – kritériumot keres. Az elmélet forrása egyrészt maga az igaz vélemény, másrészt *némely tényigazság*.

45. c) A pragmatikus igazságfogalom szerint igaznak nevezzük azt, ami igaznak *bizonyul*. Igaznak *bizonyulhat* az alkalmazásban (sikeres alkalmazásban), illetve abban, hogy *mindenki elfogadja*. (Konszenzus, interszjektív evidencia.) Egy tény, elmélet, következtetés nem azért „alkalmazható” vagy azért válhat konszenzussá, *mert* igaz, hanem általa *lesz* igaz, hogy alkalmazható és (vagy) konszenzussá válik.

45. d) Igaz – pragmatikus értelemben – nem az, ami biztonságot ad megismerésem vezetésében, de aminek vállalása és mások számára való „ajánlata” rizikóval és felelősséggel jár – minthogy tévesnek is *bizonyulhat* –; hanem a feltétlen és abszolút bizonyosság, melynek állítása és mások számára való „kínálása” sem felelősséget, sem rizikót nem tartalmaz.

45. e) Azt mondom az ablakon kinézve: „esik az eső”. Ez az állítás nem általa *lesz* igaz, hogy magammal viszem az

esernyőmet, továbbá nem azáltal, hogy mindenki egyetért velem (ami lehetetlen). *A nem reflektált tapasztalati tényigazság formulája a következő:* „Felelősséget vállalok azért, hogy mindenki, akinek épek az érzékszervei és értelmes emberi lény, ugyanebben a pillanatban, ugyanebben a helyzetben, ugyanezen tényre vonatkozóan ugyanezt állítaná.”

45. f) A „detektív” azt mondja: „Most már tudom, hogy mi az igazság.” Az autonóm-reflektált tudás nem azáltal lesz igaz, hogy a cselekvésben beválik; ellenkezőleg: igaznak kell lennie előbb, hogy cselekvésemben egyáltalán vezethessen. (Nem a bírósági döntés *bizonyítja*, hogy X. és nem Y. a gyilkos.) Nem a konszenzus által lesz igaz; gyakorta lép fel éppen a konszenzus mint igaz vélemény ellenében. *Az autonóm-reflektált tapasztalati tényigazság formulája a következő:* „Felelősséget vállalok azért, hogy az eldöntendő esetet minden velem lényeges kapcsolatban álló esethez való viszonyában a lehetőség, valószínűség és kauzalitás kategóriájában megvizsgáltam, s ennek alapján meggyőződéssel állítom, hogy ez az eset fennáll, és semmiféle más eset nem áll fenn.”

45. g) A „medicin-man” ezt mondja: „Torokfájás esetében a kamillateával való gargarizálás gyógyuláshoz vezet.” A reflektált-pretudományos tényigazság sem mérhető sem a konszenzuson, sem azon, hogy feltétlenül beválik. (Mindig vannak olyanok, akiknek a torokfájására nem jó a kamillatea, és ezért kétségbe is vonják gyógyító hatását.) *A reflektált-pretudományos tényigazság formulája a következő:* „Felelősséget vállalok azért, hogy megvizsgáltam, összehasonlítottam, rendszereztem a tapasztalati tényeket, figyelembe vettem az autoritást az adott tényre vonatkozólag, figyelembe vettem az ellenkező tényeket is, melyekről

meggyőződéssel kijelenthetem, hogy nem »szabály«, de »kivétel« jellegűek. Mindezek alapján meggyőződéssel állítom, hogy az eset fennáll.”

45. h) Galilei azt mondotta: „ha elvonatkoztatunk a levegő ellenállásától, akkor minden test, súlyától függetlenül, egyformán esik”. A tudományos törvény tényigazsága nem függvénye annak, hogy kísérletileg igaznak bizonyul, mivel csak akkor *javasolják* igazságként, mikor már annak *bizonyult*. Nem függvénye a konszenzusnak; Galilei törvénye már akkor is igaz volt, mikor még nem volt rá vonatkozóan konszenzus. *A tudományos törvény igazságának (mint minden tudományos tényigazságnak) a formulája a következő:* „Felelősséget vállalok azért, hogy a vitatott esetet minden kauzális összefüggésében ismételten megvizsgáltam. Birtokában vagyok minden, az esetre (és az eset eseteire) vonatkozó *szaktudásnak*. Bárki, akinek épek az érzékei, értelmes emberi lény és *ugyanazzal a szaktudással*, ugyanezt az esetet, ugyanígy megvizsgálná, ugyanerre a következtetésre jutna: ugyanígy állítaná, hogy ez az eset fennáll, és hogy semmilyen más eset nem áll fenn.”

45. i) A tudományos tényigazságok (leíró tényigazságok és természettudományos tényigazságok) konszenzussá *válhatnak*, de szükségképpen csak egy szakértő rétegnél válnak azzá.

45. j) *Az észigazság formulája a következő:* „Minden eszes lény, ha az adott feltételből (tényigazságból vagy tételből) indulna ki, és ugyanezzel a módszerrel és logikusan következtetne, ugyanerre az eredményre jutna. Ezért igazságomért felelősséget vállalok.”

45. k) Darwin ezt mondotta: az állatvilág fejlődése egészen az emberig a természetes kiválasztódás elvével ma-

gyarázható. Ez az eszme egyúttal magyarázatot ad a természeti lények szervezetének célszerű felépítésére is. – A teoretikus eszme által vezetett természettudományos *elméleti igazság* nem szükségképpen válik konszenzussá (bár válhat); gyakorlatilag vagy alkalmazható, vagy nem; az előbbi *megerősíti* az igazságot, de *nem konstituálja* azt. *A tisztán teoretikus eszmétől vezetett elméleti igazság formulája a következő:* „Felelősséget vállalok azért, hogy eszmém az összes, adott csoportba tartozó tényt rendezi. Felelősséget vállalok ugyanakkor azért, hogy minden tény, melyet elméletem rendez, *tudományosan igaz*. Felelősséget vállalok ugyanakkor azért, hogy ezeket a tényeket eszmém *el- lentmondás-mentesen* rendezi. Ezért meggyőződéssel tartok igényt elméleti igazságom *általános érvényességére*.”

45. l) Általános érvényességre igényt tartani csak a teoretikus és filozófiai igazság konstituense. Az „allgemeine Geltungsanspruch”-ot a *vezető eszme* (az érték) konstituálja.

45. m) Általános érvényességre csak az az igazság tart igényt, amelyik nincs „természeténél fogva” általánosan *érvényesként tételezve*. Az elméleti igazságra mint *egészre* sosem mondhatom: minden ember ép érzékekkel, ép értelemmel (ésszel), hasonló helyzetben vagy hasonló tudás birtokában ugyanerre az igaz elméletre *jutna*. Ehelyett azt mondom: ugyanerre *kell*, hogy jusson.

45. n) Jan Kott ezt mondotta: Shakespeare tragédiáit úgy kell megérteni, mint az ember- és életpusztító hatalom örök körforgását. – A teoretikus eszme (melyben Shakespeare művészetének tényeit rendez) egyúttal *gyakorlati eszme* is: minden hatalomnak, mint ember- és életpusztítónak, elutasítása egy hatalom nélküli emberiség vá-

lasztása. *A társadalomelméleti igazság formulája a következő:* „Felelősséget vállalok azért, hogy eszmém az összes, adott csoportba tartozó tényt ellentmondás-mentesen rendezi. Felelősséget vállalok ugyanakkor azért, hogy gyakorlati eszmém nem partikuláris, hogy a létező legmagasabb, legáltalánosabb integráció értékeiből választottam, s ezen integráció szükségleteit fejeztem ki általa. Választott értékemmel szembeni érveket meghallgattam, megfontoltam és elutasítottam. Ezért meggyőződéssel tartok igényt igazságom általános érvényességére.”

45. o) Társadalomelméleti igazságra vonatkozó konszenzus *nem lehetséges*. A társadalomelméleti igazságra vonatkozó konszenzus *nem kívánatos*. (*Saját elméletünk szerint: nem szabad, hogy legyen.*)

45. p) A társadalomelméleti igazság *nem függ attól*, hogy *siker*es praxishoz vezet-e. Nem függ attól sem, hogy erkölcsileg *értékes* praxishoz vezet-e. De a kettő közül *legalább az egyikhez* vezetnie *kell* (Machiavelli, Morus – mint alternatívák). Ez *igazolja igazságát*, nem a teoretikus, de a *praktikus eszme szempontjából*.

45. r) Egy társadalomelméleti igazság sikeressége vagy értékvezető funkciója nem „időhöz kötött”. Engels joggal különbözteti meg ebben a vonatkozásban a „történelmi igazságot” és a „világtörténelmi igazságot”.

45. s) A társadalomelméleti igazság vonatkozásában differenciálnunk kell a „kis” és a „nagy”, a „jelentéktelen” és a „jelentős” igazság között. A „kis” igazság *nem kevésbé igaz*, de szűk a köre azoknak, akiket magával ragad. A „nagy” teoretikus igazság *nem mindig „igazabb”*, de *történelemformáló* – magával ragad a cselekvésben. (A sikeresség vonatkozásában: a keynesi elmélet átalakította az egész gazdasá-

gi gyakorlatot; a marxi munkabérelmélet *mind a sikeresség*, mind az értékalakítás szempontjából elementáris erővel hatott a XIX. század európai munkásmozgalmában. Mindezt nem mondható el Kott Shakespeare-teóriájáról.)

45. t) Két vagy több, egyaránt igaz társadalomelmélet sorba rakható a „nagyág”, illetve „jelentőség” szempontjából is, nemcsak az „igaz, igazabb, legigazabb” szempontjából.

46.

46. a) Egy igazság vagy cáfolható, vagy kétségbe vonható, vagy kritizálható.

46. b) Egy tényigazság csak *cáfolható* vagy *kétségbe vonható*.

46. c) Egy tényigazságot akkor cáfoltam meg, ha ugyanerre az esetre vonatkozóan egy más tényt állítok igaznak. „Nem igaz, nem esik az eső.”

46. d) Egy tényigazságot akkor vonok kétségbe, ha állításának igazolását elégtelennek tartom. „Nem vagyok meggyőződve arról, hogy... nem tudom a felelősséget vállalni azért, hogy ez az eset fennáll.”

46. e) Egy észigazságot *kizárólag cáfolhatok*: „ez itt logikai tévedés, a következtetés tehát nem igaz”.

46. f) Egy teoretikus igazságot csak annyiban vonhatok kétségbe, amennyiben tényigazságait kétségbe vonom.

46. g) Egy teoretikus igazságot csak annyiban cáfolhatok meg, amennyiben egy vagy több tényigazságát úgy cáfolum meg, hogy azok másokkal funkcionális ekvivalencia révén nem helyettesíthetők, illetve ha logikai ellentmondásait kimutatom.

46. h) Egy teoretikus igazságot mindig *kritizálhatok*.

46. i) Egy teoretikus igazságot csak egy – alternatív – teoretikus igazság felől kritizálhatok. „Az én igazságom általános érvényességére tartok igényt, és ezt szembesítem a másik teória hasonló igényével, melyet tagadok.”

47.

47. a) A megismerés különböző szféráiban, különböző vonatkozásaiban az „igaz tudás” különbözőképpen igazolható, illetve cáfolható.

47. b) „Az igazságnak” mindezekre a szférákra és vonatkozásokra érvényesnek kellene lennie.

47. c) Nincs olyan emberi megismerés, mely minden szférát és minden vonatkozást felölelne. Ilyen *nem is lehet*, mert a szférák igaz tudásainak kritériumai nemcsak különbözők, hanem számos vonatkozásban *egymásnak ellent is mondanak*.

47. d) Minden megismerésben *preferáljuk* az adott megismeréshez *adekvát* igaz tudás kritériumait.

47. e) „Az igazság” – nem létezik; „az igazság” – egy kémia.

47. f) A filozófia „az igazságot” szeretve keresi. A filozófia egy kémia szeret és keres. Quod erat demonstrandum.

48.

48. a) Ahhoz, hogy szeretve keressünk valamit, még nem kell, hogy létezzen. Valami nem-létező szeretve keresésének még lehet *funkciója*: ennek a funkciónak még lehet köze valamihez, amit joggal nevezünk „igaznak”.

48. b) Egy *eszme létezése* semmit sem mond ki az *eszme tárgyának létezéséről*. (Lásd ontológiai istenbizonyíték cá-

folata.) De az, hogy egy eszme mint *eszme* létezik, maga is *tényigazság*. Az eszme nem azért igaz, hogy tárgya létezik, hanem hogy *eszmei létével betölti az igaz tény funkcióját*. (Marx: Moloch létezett.) „Az igazság” eszmei létező, s mint ilyen, *igaz tény*.

48. c) Minden eszmei tény – amíg létezik – társadalmi szükségletet elégít ki.

48. d) A filozófia – akár mint originális filozófia, akár mint filozófiai befogadás – az európai történelemben Thalesz óta mind a mai napig létezik. *Kontinuus* létezésével igazolja „az igazság” eszmei létezését; igazolja, hogy a rá vonatkozó *szükséglet fennáll*.

48. e) Az igazságnak – mint az igaz és jó egységének – szeretve keresése racionális utópiát konstituál. A filozófia kontinuus létezése igazolja, hogy az emberekben is *kontinuusan* él és munkál a *racionális utópia szükséglete*. Az a szükséglet, hogy a létezővel *egy racionális legyen-t* állítsanak szembe, hogy a jelenségvilággal konfrontálják a *lényegét*.

48. f) A filozófia kontinuus létezése igazolja, hogy a civilizált emberiségben (beleértve az indiai és kínai kultúrát is) mindig eleven a gyermeki kérdések felvetésének *szükséglete*.

48. g) A filozófia kontinuus létezése igazolja a gondolati rendszer és az életforma egységének *szükségletét*.

48. h) „Az igazság” szerető keresése a racionális utópiában *defetiszizálja* az ember viszonyát egy fetiszisztikus világhoz – az „előítéletek”, a „jelenségek”, a „puszta létezés” világához.

48. i) *Marx kopernikuszi tette*: a racionális utópiának az immanens emberi jövőbe helyezése. A defetiszizált magatartás és gondolkodás (a filozófiai magatartás és gondolko-

dás) e kopernikuszi tett következtében mint magatartás és mint gondolkodás általánosíthatónak van tételezve, mert tételezve van egy világ, melyben jelenség és lényeg, lét és legyen ellentéte *maga* szűnik meg. (A világot *magát*, nem a világhoz való *viszonyunkat* változtatjuk meg.)

48. j) A marxi filozófia – melynek megélése tételezi a megvalósításán való munkálkodást – olyan racionális utópia, mely nemcsak tételezi, hanem fel is tételezi „az igazság” eszméjének mint valami létező eszméjének feladását. Kimondhatjuk, hogy Moloch – nem létezik. Nem „az igazságot” keressük, *hanem a maga igazát és a maga jóját* szabadon konstituáló emberiséget.

49.

49. a) A filozófia maga nem tényigazság. Sosem mondhatjuk rá, hogy „ez az eset fennáll” vagy „ez az eset nem áll fenn”.

49. b) A filozófia ellenségesen áll szemben az igaz véleménnyel, annak tényigazságaival, evidenciáival.

49. c) A XVIII. századig jellemző volt a filozófiára, hogy szkeptikusan állt szemben a tudomány (természettudomány) tényigazságaival (akár evidens tényigazságaival) is. Ezzel gyakran azt a *látszatot* keltette, mintha *előlegezte* volna a később felfedett természettudományos tényeket. A modern filozófia akceptálja a természettudomány autoritását saját tényeinek megfogalmazásában, ugyanakkor kidolgozza a természettudományos tények mint igaz tények igazolásának módszertanát (*A tiszta ész kritikája*).

49. d) A filozófia betöltheti filozófiai funkcióját, ha nem vesz tudomást a természettudomány tényeiről. De a modern filozófia nem mondhat *ellent* ezeknek a tényeknek.

49. e) A filozófia lényegéhez hozzátartozik, hogy tények sokaságáról *ne vegyen tudomást*.

49. f) A filozófia racionális utópiája, továbbá protagonistái (kategóriarendszere) szempontjából választja ki a *saját* tényeit. A rendszer szempontjából *kiválasztott* tényeknek azonban meg kell felelniük a leíró tényigazság kritériumainak. (Az építőmester Arisztotelésznél vagy a lelkiismeret Kantnál.)

49. g) A filozófia *nem* a tények elméleti rendezése, mint a teória. A filozófia saját protagonistáit (kategóriáit) rendezi. A tények csak kiindulópontként, igazolásként vagy példaként jönnek számításba.

49. h) A filozófiát nem lehet megcáfolni, sem kétségbe vonni azzal, hogy tényeit megcáfoljuk vagy kétségbe vonjuk.

50.

50. a) A filozófia mindig az észigazság kritériumainak betöltésére törekszik.

50. b) Az észigazság kritériumait általában be nem töltő filozófia *nem létezik*; nem felel meg a filozófia *fogalmának*.

50. c) Az észigazság kritériumait be nem töltő filozófiai befogadás olyan félreértés, mely nem tartalmazza a megértést, vagy legalábbis túl van a megértés határain. Az efféle *befogadás cáfolható*.

50. d) A szeniális következetlenség logikai cáfolata nem cáfolja meg a filozófiát.

50. e) Tehát a filozófia az észigazság szempontjából sem cáfolható.

51.

51. a) A filozófiai igazság és a társadalomelméleti igazság közös konstituense, hogy mindkettőt *teoretikus és praktikus eszme* konstituálja.

51. b) A társadalomelméleti igazságról tudjuk, hogy csak akkor cáfolható, ha tényigazságait úgy cáfoljuk meg, hogy azok funkcionálisan ekvivalenssel nem helyettesíthetők, vagy ha észigazságát megcáfoljuk – különben csak kritizálható.

51. c) A filozófiai igazságról tudjuk, hogy tényei cáfolatával egyáltalán nem cáfolható és kétségbe sem vonható, ugyancsak nem cáfolható az észigazság szempontjából. A filozófia csak kritizálható. Hozzáfordulhatunk és elfordulhatunk tőle.

52.

52. a) Egyedül a filozófiára vonatkoztatható a hegeli „spekulatív igazságfogalom”. A filozófiára érvényes: „Das Wahre ist das Ganze.”

52. b) A filozófiában van „igaz”, „igazabb”, „legigazabb”. A „legigazabb” a befogadó számára mindig az a filozófia, melyben „a jó” értéktartalma az *általa választott* értéktartalomnak megfelel.

52. c) A filozófiában van „jelentékeny” és „jelentékenyebb”; minél több befogadóra talál *különböző* korokban egy filozófia, minél kontinuosabban ad biztonságot a megismerő magatartásban, annál jelentékenyebb.

52. d) Ahol az egész az igaz, továbbá ahol az egész – mint igaz – nem szükségképpen tartalmazza a különböző szférák igazságát, sőt, ellent is mondhat azoknak, ott az igazságot mint egészet a *kompozíció* konstituálja. A kom-

pozíció lehet „szép forma”. Ahol a kompozíció nem talál „szép formára”, ott az építmény logikai konzisztenciája – itt minden mindennel *valóban* összefügg – tölti be a „spekulatív igazság” funkcióját: *egészként* vezet az ésszerű megismerésben.

53.

53. a) A részleges befogadás esetében azonban nem a „spekulatív igazsággal” – az igazzal mint egészszel – vagyunk szembesítve. A részlegesen befogadott filozófia mégis mint „igaz tudás” vezet a megismerésben, cselekvésben, magatartásban.

53. b) Ha a filozófia metodológiája vezet, akkor észigazsága vezet; tehát az egyik szféra igazsága.

53. c) Az ideológiai befogadás esetén a filozófia kétféle hamis tudata az, ami vezet. A filozófiai igazság ezért itt nem az „igaz tudás”, hanem az „igaz vélemény” funkcióját tölti be: *pragmatikus* igazságként funkcionál.

53. d) A mindennapi befogadásban a filozófiai igazság *pragmatikus igazságként* funkcionál.

54.

54. a) Az értékelő-megismerést-vezető befogadásban a jó és igaz egysége az, ami vezet. A filozófia *igazságának* ez a filozófia *értékvilága* inherens részét képezi.

54. b) A megvilágító-befogadásban a filozófia értékvilága az, ami igazságát konstituálja.

54. c) A filozófia az igaz és a jó szerető keresése. A „spekulatív igazság” (az igaz az egész) csak értékekből konstituálódhat. A filozófiai igazság *tartalmazza* azt az értékvilágot, melyből konstituálódott.

54. d) Az értékekről tehát, melyekről azt állítják, hogy nem vonatkoztathatók rájuk az igaz vagy a téves kategóriái, hanem csak mint helyesek vagy helytelenek ítéelhető meg, mi nemcsak azt állítjuk, hogy *konstituálják* a társadalomelméleti igazságot, hanem azt is, hogy a filozófiai igazság – a *spekulatív igazság* – *inherens alkotóelemei*.

55.

55. a) Az igaz-téves értékorientációs kategóriák. Az igaz maga is érték. Az igaz tudást előnyben részesítjük a téves tudással szemben. Az *igaz tudásnak* mindenkor megvannak a maga *normái*.

55. b) Amennyiben az interszjektív – társadalmi – viszonyokból indulunk ki, kétségbevonhatatlan tényigazságként állíthatjuk, hogy az igaz tudás, mint érték, *elválaszthatatlan* minden más értékorientációtól és az azokhoz kapcsolódó értékektől.

55. c) Maga az igaz tudásra való *törekvés* erkölcsi megítélés alá esik (jónak vagy rossznak tudjuk be).

55. d) Egy tudás igaz tudásként való „kínálata” erkölcsi megítélés alá esik (felelősséget vállalunk érte).

55. e) Egy igaz tudás elhallgatása erkölcsi megítélés alá esik.

55. f) Egy nem-igaznak tudott tudás igazként való „kínálata” erkölcsi elítélést von maga után, mivel a másik ember autonómiáját csökkenti.

55. g) Nem lehetséges erkölcsös cselekvés anélkül, hogy igaz tudásunk lenne arról, mely erkölcsi normák, illetve értékek léteznek. Az erkölcsi normák létezéséről való tudás a *tényigazságok* közé tartozik.

55. h) A helyes cselekvés feltétele az igaz tudás vagy igaz vélemény.

55. i) A hasznos cselekvés feltétele az igaz tudás vagy igaz vélemény.

55. j) Nincs igaz tudás a jóra, helyesre, hasznosra, szépre való törekvés nélkül.

55. k) Ha az igaz tudást a társadalom egészétől, értékvilágának egészétől differenciálva elemezzük, absztrakciót hajtunk végre; tisztában kell lennünk azzal, hogy egy szempontból – a megismerés mint öncél szempontjából – absztraháltunk.

55. l) Ha az igaz tudást a gondolkozó ember mint *egység-es ember* személyiségének, involmentjeinek totalitásától izolálva elemezzük, absztrakciót hajtunk végre; tisztában kell lennünk azzal, hogy egy szempontból – a megismerés mint öncél szempontjából – absztrahálunk.

55. m) Az *egész* szempontjából – egy adott ösztársadalom, illetve egy emberegész szempontjából – az igaz az ösztvevényesség, az értékösszesség inherens alkotóeleme.

56.

56. a) Az értékprobléma megközelítését a *tényítéletek* és *értékítéletek* megkülönböztetése révén *elutasítom*.

56. b) Elutasítom azt az elméletet, mely szerint minden igazság tényigazság (igaz és téves csak a tényigazságra vonatkoztatható). Elutasítom azt az elméletet, mely szerint az érték szükségképpen értékítéletekben fejeződik ki. Elutasítom azt az elméletet, mely szerint az értékítéletekre vonatkozóan igaz vagy téves megjelölés nem alkalmazható. Elutasítom azt az elméletet, mely szerint minden értékítélet titkos parancs, „zavaró” grammatikai formában

kifejezve. Elutasítom azt az elméletet, mely szerint minden értékítélet és általában minden érték, értékválasztás „irracionális”. (Mindaz, amit elutasítok, *együtt* jellemzi Carnap elméletét; egyes eltérésekkel mindazokat az elméleteket, melyek az értékeket az értékítéletekkel alapozzák meg, illetve a tényítéleteket – mint igazakat vagy hamisakat – az értékítéletekkel – mint helyesekkel vagy helytelenekkel – szembeállítják.)

57.

57. a) Értéknek tekintek minden *teoretikus-praktikus eszmét* mind teoretikus, mind praktikus, mind konstitutív, mind regulatív használatában.

57. b) *Minden*, társadalmi tényeket rendező eszme – a mindennapi élet szférájától a társadalomelmélet szférájáig – teoretikus és praktikus eszme.

57. c) A társadalmi tények konceptuális sémába való rendezése a társadalmisághoz tartozik. Az érték primer társadalmi tény és szükséglet.

57. d) Nincs egyetlen olyan teoretikus-praktikus eszme (érték) sem, melynek használata *kizárólag* teoretikus vagy *kizárólag* praktikus lenne.

57. e) Ha azt mondom egy gyereknek: „ettől félj, ettől ne félj” – akkor kialakítom benne a „félelmetes” eszméjét. Ez az eszme mint gyakorlati eszme funkcionál: ezt kerülm, ezt nem; ugyanakkor mint elméleti eszme funkcionál: a világ rendezésében (megismerésében) vezetni fog annak ismerete (tudása), hogy *léteznek* félelmetes és nem félelmetes tények, emberek, események: ez rendezőelv a megismerés számára. (Vagy: légy becsületes; vannak becsületes és becstelen emberek.)

57. f) Értékek vezetése nélkül minden *megértés* lehetetlen; az értékek minden *esemény* gondolati reprodukálásának előfeltételei. Értékvezetés nélkül az esemény csak *tények egymásutánja*; semmit sem tudunk *mondani* róluk. (Próbáljuk csak Szolón reformjait vagy Szókratész tevékenységét történetileg értéktételezések nélkül *elemezni* – még pusztán *elmesélni* sem tudjuk nélkülük.)

57. g) Az értékek – elméleti és gyakorlati eszmék – a *nyelvhez* tartoznak; az *értékek nyelvén beszélünk*. Minden eszme interszjektív: nincs „privát” érték, minthogy nincs „privát” nyelv.

57. h) Az értékelésben az értékorientációs kategóriák vezetnek. A legáltalánosabb orientációs kategóriapár a jó-rossz (így a félelmetes = rossz). Szekunder értékorientációs kategóriapárok: Jó és Rossz (erkölcsi orientáció), igaz-téves, szép-rút, sikeres-sikertelen, szent-profán, hasznos-káros, kellemes-kellemetlen. Minden tény, esemény, intézmény, fogalom stb. *értékként funkcionál* (tehát elméleti és gyakorlati eszmeként), ha rá bármely értékorientációs kategóriát alkalmazzuk.

57. i) Maguk az értékorientációs kategóriák *ideális objektivációk*.

57. j) Ideális objektivációk mindazok a fogalmak, melyek *kizárólag eszmeként* funkcionálnak, azaz önmagukban *tartalmazzák* a hozzájuk való pozitív vagy negatív viszonyt. (Minden erkölcsi érték, továbbá fogalmak, mint „haza”, „szabadság”, „rabság”, „egyenlőség”, „szenvedés” stb.)

57. k) Auschwitz egy puszta helynév. De a második világháború óta ehhez a helynévhez negatív értékorientációs kategóriát vonatkoztatunk. Mikor Adorno ezt mondta: „Auschwitz után nem lehet verset írni”, nem egy „helynév-

ről”, hanem egy negatív eszméről (a rossz, a bűn „representációjáról”) beszélt. A „nemzet”, „állam”, „természet”, „technika” azáltal válnak érték kategóriákká, hogy rájuk valamely értékorientációs kategóriát alkalmazzuk. (Így a modern technikát mint valamely szempontból „hasznosat” preferálok, vagy mint „károsat” elutasítom.)

57. l) Ha egy tényhez, eseményhez, fogalomhoz értékorientációs kategóriát rendelek, akkor ugyanúgy értékként (elméleti és gyakorlati eszmeként) funkcionál mind a cselekvés vezetésében, mind a megismerésben, mint bármely ideális objektiváció.

57. m) *Mindaz*, amire emberi *célok általában* irányulnak (vagy irányultak), léphet értékviszonyba, funkcionálhat értékként (*szent kenyér*).

57. n) Az értékeknek az erkölcsi értékekkel való azonosítása *hamis* azonosítás.

57. o) Minden érték a maga *praktikus* használatában involválhat *erkölcsi* (regulatív és konstitutív funkciójú) értékeket. (A „szent” kenyeret kidobni – bűn; másnak kellemtelenséget vagy kárt okozni erkölcsi megítélés alá *esbet*.) Nem minden érték, illetve értékviszony tartalmazza azonban *mindenkor* és *egyaránt* az erkölcsi viszonyt. (Az esztétikai érték a modern világban, az antikhoz és a keresztény középkorhoz képest, viszonylag függetlenedett az erkölcsitől.)

57. p) Az erkölcsi értékorientációnak (erkölcsi jó-rossz) ugyanakkor kiemelt funkciója van más értékorientációs kategóriapárokhoz szemben. Amennyiben az erkölcsöt értékszabályrendszernek fogjuk fel, állíthatjuk, hogy ezt a szabályrendszert konfliktus esetén minden más szabályrendszerrel szemben preferálni *kell*. Ez a preferencia kons-

tituálja éppen az erkölcsöt. Az erkölcsi értékben inherens *Sollen* nem más, mint a minden más értékkel szembeni előnyben részesítés kötelessége. Ezért az erkölcsi viszony az elsődleges – kiemelt – *praktikus* viszony.

57. r) Az értékek *teoretikus használatában* az erkölcsi értéknek *nincs* ilyen kiemelt szerepe. (Lásd moralizáló történetírás vagy társadalomelmélet.)

57. s) Teoretikus használatban értékeinket nem mindig *tudatosítjuk*; sem mindennapi életünkben, sem tudományos elméletalkotásunkban. Ilyenkor az értékek magától értetődő (természetes) tényekként funkcionálnak. A racionális diszkusszió *preferálása* szempontjából *előnyben részesítem* – pozitív értéként tételezem – az elméletalkotást, illetve a pre-elméletalkotást vezető értékek *tudatosítását*.

57. t) A filozófia az a rendszer, melyben *ugyanazok* az értékek egyszerre és egyúttal teoretikus és praktikus értékkeként is funkcionálnak. A filozófiában ezért az elméletet vezető értékek mindig *tudatosak*.

58.

58. a) Kidolgozhatok egy társadalomelméleti koncepciót anélkül, hogy koncepcióm akár *egyetlen* értékítéletet is tartalmazna. Ettől még a tények rendezésében eszmék vezetnek.

58. b) Ketten reprodukálhatják *ugyanazt* az eseményt teljesen másképpen – más eszmék vezetésével – anélkül, hogy a leírás *egyetlen* értékítéletet tartalmazna.

ba) Felépültek az új lakóházak 5-6 szobás lakásokkal, a város rekonstrukciójának keretében. A lakók tegnap vették át a kulcsokat. Az új építkezés része a nyomornegyedek felszámolására irányuló állami programnak.

bb) A kormány a nyomornegyedek felszámolására irányuló programját olyan új lakóházak építésével kezdte meg, mely 5-6 szobás lakásaival és ennek megfelelő magas béreivel kizárólag a felső középosztály által vehető igénybe. Egy lakás bére a lebontott házak lakásbérlői havi fizetésének ötszöröse. A negyed korábbi lakói kénytelenek munkahelyüktől teljesen távol eső helyen a korábbihoz hasonló színvonalú lakásokba költözni.

Kétségtelen, hogy a két különböző – egyetlen értékítéletet nem tartalmazó – leírás különböző explicit értékek vezetésével történt.

58. c) Sem egy teóriára, sem egy pusztán leírásra vonatkozóan nem igaz, hogy a bennük foglaltatott *egyes értékítéletek* a vezető értéket vagy értékeket *önmagukban* kifejeznék. Egy teória vagy akár leírás konstituáló értékei csak a teória – vagy leírás – *egészében*, a tényítéletek és értékítéletek *összefüggésében* fejeződnek ki. (Beszélhetek például egy történelmi kort elemezve a termelőerők fejlődéséről, de az összkoncepció ezt mégis negatív vagy pedig értékmentesen – értékközömbösen – tárgyalhatja, a vezető érték vagy értékek függvényeképpen.)

58. d) *Ugyanaz* az ítélet – nem formájánál, hanem az összkoncepción belüli helyénél fogva – *funkcionálhat* értékítéletként, mint a vezető értékelést *igazoló* ítélet, vagy pusztán tényítéletként. (Ha egy elemzésben egy társadalmi osztályt „nemzetietlennek” ítélek, ez értékítéletként funkcionál, ha egyik vezető értékem a „nemzeteszme”, de értékközömbösként, tényítéletként, ha a „nemzeteszme” nem tartozik az elmélet vagy leírás vezető értékeihez.)

59. a) Értékítéletekről ugyanúgy mondhatjuk, hogy „igazak” vagy „tévesek”, mint tényítéletekről.

59. b) Értékítéletek is *lehetnek* tényítéletek, minthogy az értékek társadalmi tények (Durkheim).

59. c) Arisztotelész azt mondta: „a bátor ember dicséretre méltó”. Ez annyit jelent: „légy bátor”, vagy „dicsérd meg a bátor ember”, tehát értékítélet. Ugyanakkor azt is jelenti: „a bátor embert meg szokták dicsérni a bátorságáért” – ennyiben tényítélet.

59. d) Az a két kijelentés: „a bátor ember dicséretre méltó” – igaz; vagy „a bátor ember dicséretre méltó” – helyes; *funkcionálisan ekvivalensek*.

59. e) Kierkegaard azt mondta: a *Don Juan* a legnagyobb szerűbb opera, amit valaha írtak. Ez kétségtelenül értékítélet. Ennyit jelent: mindazon operák közül, melyeket a *sensus communis* értékesnek ítél (eddig *tény*), én, Kierkegaard saját eszméim vezetésével a *Don Juant* választom ki a legértékesebbként. Ha elfogadjuk Kierkegaard eszméit, és meggyőzőnek találjuk elemzését, akkor azt mondjuk kijelentésére: „igaz”, ha nem fogadjuk el, azt mondjuk: „téves”. Amennyiben „helyest” vagy „helytelen” mondunk, akkor ezek az „igazzal” és „tévéssel” *funkcionálisan ekvivalensek*.

59. f) Ha valaki azt mondja: „a társadalom az egyszerűtől a bonyolultig *fejlődött*” – akkor ez értékítélet. Tartalmaz egy tényt: a vadásztársadalomhoz képest a modern civilizált társadalom kétségkívül bonyolultabb, és egy értékelést: ezt *fejlődésnek* tekinti. Ha oszttjuk értékét (eszméjét), akkor azt fogjuk mondani, hogy ez az állítás „igaz” vagy „helyes” – ha nem oszttjuk, azt állítjuk: „téves”, „helytelen”. „Igaz” és „helyes” itt *funkcionálisan ekvivalensek*.

59. g) Minden, a *társadalmi objektivációkban* feladott (tartalmazott) tény esetében (legyenek azok értékelték vagy nem értékelték) az „igaz” és a „helyes” *funkcionálisan ekvivalensen* használható. (Az USA fővárosa Washington – „igaz”, „helyes”). Ez egyformán vonatkozik az igaz tudásra és az igaz véleményre. (Isten mindent lát – „igaz”, „helyes”).

59. h) A társadalmi objektivációkban fel nem adott tények esetében az „igaz” és „helyes” funkcionálisan *nem ekvivalensek*. (Ha azt mondom, „esik az eső”, ez „igaz” vagy „téves”, de *nem* „helyes” és „helytelen”. Ha egy új természettudományos felfedezést bocsájtok a nyilvánosság elé, akkor ennek *igazsága*, *nem helyessége* az, amit elfogadtatni javaslok.)

59. i) Tehát az, hogy egy ítélet „igazként” vagy „helyesként” való értékelése funkcionálisan ekvivalens, vagy sem, nem annak függvénye, hogy értékítéletről van-e szó, hanem annak, hogy *megfelel-e* a társadalmi objektivációkban *feladott* tudásnak vagy értékelésnek, illetve van-e erre *vonatkozása*.

59. j) Az „igaz” és „helyes” funkcionálisan ekvivalens használata ugyanakkor különböző tiszta tényítéletek és értékítéletek esetében. A tiszta tényítéletek esetében (az USA fővárosa Washington) csak az objektivációban feladott tudásnak *megfelelő* lehet „igaz” és „helyes”, tiszta értékítéletek esetében viszont az objektivációkra való *vonatkozás* már elégséges kritérium.

59. k) Minél erősebb az értékvonatkozásban a *sensus communis*, annál inkább dominál az értékítéletek esetében is az objektivációban feladott értékeknek való pusztán megfelelés. (Arisztotelész: a bátor ember dicséretre méltó.)

59. l) Minél inkább meggyengül az értékvonatkozásban a *sensus communis*, annál inkább az objektívációkra való *vonatkozás* az értékítéletek igaz, illetve helyes voltának a kritériuma. (Kierkegaard: *A Don Juan* a legnagyobb opera, amit valaha írtak.) Ezért *ugyanarra* a tárgyra, eseményre stb. vonatkozó különböző, sőt ellentétes értékítéleteket ugyanabban a korban is *egyaránt* igaznak, illetve helyesnek, tévesnek, illetve helytelennek lehet ítélni az *objektívációkhoz* (ezen belül az értékobjektívációkhoz) való különböző – tipikus – *viszonyok szempontjából*. („A modern társadalmak bonyolultsága nem fejlődés az egyszerű társadalmak átlátható viszonyaihoz képest.”)

59. m) Az objektívációnak való megfelelés, illetve az arra való vonatkozás szempontjából sincs „kínai fal” tényítéletek és értékítéletek között, különösen nem, ha a tényítéletek igaz vélemények. (Mint: a nők teljesítménye az alkotómunka területén a férfiak teljesítményének megfelel; a nők teljesítménye az alkotómunka területén alatta marad a férfiak teljesítményének.) Az igazként választott *tényítélet* ilyenkor értékvonatkozást *is* kifejez.

59. n) Minden *észigazság* esetében „igaz” és „helyes” funkcionálisan ekvivalensen használható. (A matematikai példa megoldására inkább mondjuk, hogy „helyes”.)

59. o) Minden teoretikus igazság esetében „igaz” és „helyes” funkcionálisan ekvivalensen használható. (Darwin elmélete „igaz” is, „helyes” is.)

59. p) Tehát minden, eszme vezette igazságban (az eszme *társadalmi objektíváció*) „igaz” és „helyes” funkcionálisan ekvivalensek.

59. r) A matematika, a geometria, a logika, maga a köznyelv *társadalmi objektívációk*. Helyes, a normának megfele-

lő használatuk annyit jelent, hogy kijelentéseink megfelelnek a társadalmi objektiváció követelményeinek. A norma spontán követése esetében inkább „helyesről”, mint „igazról”, az objektivációban való „szabad mozgás” és új következtetések levonása esetén inkább „igazról” (észigazságról mint helyesről) beszélünk.

59. s) Az értékítéletek tehát *nem* abban különböznek más ítéletektől – vagy a következtetéstől –, hogy „helyesek”, nem pedig „igazak” lehetnek. Quod erat demonstrandum.

60.

60. a) Az általunk kitűzött *cél* az, amire *csak* azt mondhatjuk, hogy „helyes” vagy „helytelen”, de nem azt, hogy „igaz” vagy „téves”.

60. b) Ugyancsak „helyesként”, illetve „helytelenként” jelöljük meg az *utat* vagy az *eljárást*, mely a kitűzött célhoz vezet.

60. c) Az *igaz tudás* a *helyes cél* kitűzésének, a helyes eljárásra való *rátalálásnak* a *bázisa*; a „megismerésben vezetni”, „biztonságot adni” éppen ezt jelenti: *helyes* megismerési és cselekvési célok kitűzésében és az ahhoz vezető eljárások megtalálásában biztonságot adni.

60. d) A társadalmi objektivációkban feladott tényigazságok esetén társadalmi *konszenzus* áll fenn arra vonatkozóan, hogy ezek helyes célok kitűzéséhez, illetve helyes eljárások és utak megtalálásához vezetnek. Ezért mondjuk rájuk, hogy „igazak” és „helyesek”.

60. e) Az igaz tudásért felelősséget vállalni éppen annyit *jelent*: felelősséget vállalni azért, hogy *helyes* célok és eljárások tűzhetők ki, illetve találhatóak meg a kínált tudás alapján.

60. f) A *kitűzött* célra alkalmazhatjuk az *általános orientációs* kategóriákat (jó-rossz), továbbá az *erkölcsi* orientációs kategóriákat (erkölcsi Jó-Rossz).

60. g) Az általános orientációs kategóriapár *minden* emberi cselekvésre alkalmazható. Minden célra mondhatjuk, hogy helyes, azaz jó, helytelen, azaz rossz.

60. h) Az erkölcsi értékorientációs kategóriapár *nem minden* célra alkalmazható. (Szép idő van – kimegyek a strandra; tényigazság – kitűzött cél; ez a cél lehet helyes, vagyis jó, de nem Jó.)

60. i) A kitűzött cél (helyes, helytelen) csak akkor lehet egyúttal Jó vagy Rossz, *ha a cél társadalmi értékobjektívációkra való vonatkozást tartalmaz.*

60. j) A célkitűzés mindig az eszmék (értékek) *praktikus* használatát jelenti.

60. k) Az értékek teoretikus és praktikus használata *kölcsönviszonyban* áll egymással. Az értékek *teoretikus* használata az az „*igaz tudás*”, mely az értékek *praktikus* használatában vezet; ugyanakkor az értékek *praktikus* használata perdöntő arra nézve, hogy *mely* érték vezet teoretikus szempontból.

60. l) Az igaznak (igaz tudásnak) és a helyesnek (helyes célkitűzésnek) tehát *valóban* más viszonya van az *értékelő magatartásban*, mint az értékobjektívációktól független megismerésben és magatartásban. De ezt a különbséget nem a helyes, hanem a *helyesben és igazban egyaránt* inherens *jó* mozzanata konstituálja.

60. m) Az értékek nem csak erkölcsi értékek. De minden érték a maga *praktikus* használatában tartalmazhatja (többé-kevésbé) az erkölcsi értéket, amennyiben erkölcsi magatartást involvál. Egy érték *vezető* értékként való

választása *szükségképpen* tartalmazza az erkölcsi viszonyt. (Melyik értéket preferáljuk erkölcsiként, illetve mely értékeket preferálunk az erkölcsi értékek ellenében.)

60. n) Ha azt mondjuk egy erkölcsi értékről, hogy „jó”, egy értékítéletről, hogy „helyes”, mert jó, akkor egyúttal azt is mondtuk róla, hogy „igaz”. Az érték ismerete, tudása, teoretikus használata ekkor *vezet* bennünket eszmei céljaink kitűzésében és a céljaink eléréséhez, realizálásához vezető úton.

60. o) Egy, a célok helyességéről vagy helytelenségéről való diskusszióban mindig rekurálnunk kell az igaz tudáshoz.

60. p) Minden értékdiskusszió *eleve* reménytelen volna, nemcsak eredménytelen, hanem egyszersmind *lehetetlen*, ha az érték-célok kitűzésében nem rekurálhatnánk az *értékekre vonatkozó igaz tudáshoz*, mint az eszmék elméleti és gyakorlati használatának szerves és elidegeníthetetlen *mozzanatához*.

61.

61. a) Az értékítéletet nem szükségképpen jellemzi, hogy „titkos parancs”.

61. b) A *múltra* vonatkozó értékítéletek semmiféle parancsot nem tartalmaznak – sem explicitet, sem titkosat. Mit parancsolok „titkosan”, ha azt mondom: „De Gaulle a század legnagyobb államférfinja volt” – talán azt, hogy te legyél a legnagyobb államférfi?

61. c) A jelenre vonatkozó értékítéletek hatalmas többsége semmiféle „titkos parancsot” nem tartalmaz. Ha azt mondom: „A *Szenvedély* a legszebb Bergman-film” – mit

parancsolok ezzel? Ha azt mondom: „Libanonban tarthatatlan állapotok uralkodnak” – mit parancsolok ezzel?

61. d) Minden értékítélet nem parancsot, de *javaslatot* tartalmaz. A *javaslat* formulája a következő: „Ítéld te is úgy, ahogy én ítélek.”

61. e) Ezt a javaslatot azonban *minden* igaz ítélet (tényítélet) *is* tartalmazza. Ha azt mondom: „ez nem igaz!”, ez implicite tartalmazza: változtasd meg az ítéletedet, fogadd el az enyémet – az az igaz.

61. f) Az az álláspont, mely szerint minden értékítélet cselekvést vár el vagy tartózkodást (Hans Albert), tarthatatlan. Cselekvést vagy tartózkodást csak ott várhatok el, ahol *módom* van cselekedni vagy tartózkodni.

61. g) Számos tényítélet inkább implikálja a cselekvést, illetve a tartózkodást, mint számos értékítélet. „Ez a gomba légyölő galóca” – közvetlenül váltja ki a tartózkodást, holott tényítélet. „Ma kirándulóidő van” – inkább válthatja ki a közvetlen cselekvést (elmegeyek kirándulni), mint a „Tanzánia az utolsó húsz esztendőben hatalmas fejlődésen ment keresztül.” (Az előbbi tényítélet, az utóbbi értékítélet.)

61. h) Egy értékítélet csak akkor tartalmaz titkos parancsot, akkor implikálja a cselekvést, illetve tartózkodást, ha a benne tartalmazott értékre vonatkozóan a *cselekvés, illetve tartózkodás lehetősége* fennáll. Egyedül az *erkölcsi ítélet mindig ilyen ítélet*. De nem minden értékítélet erkölcsi ítélet.

61. i) A nem erkölcsi tartalmú (bár közvetve erkölcsre is vonatkozó) értékítélet tehát ezt implikálja: „ítéld te is így”, az erkölcsi értékítélet még ezt is implikálja: „*cselekedj* ennek megfelelően!” Az *erkölcsi* értékítélet *valóban* tartalmazza a titkos parancsot.

62. a) Az értékorientációs kategóriáknak a pusztá szubjektumra (partikuláris szubjektumra) való alkalmazása kijelentés formájában akkor tekinthető *igaznak*, ha „wahrhaftig”, ha a kijelentés adekvátan fejezi ki az érzéseket (gondolatokat). Mint: „nekem ez... a legjobban tetszik, a legszebb” vagy „számomra ez... a legkellemesebb, a legjobb foglalatosság”. Ez a *szubjektum referenciája pillanatnyi vagy állandó lelkiállapotának tényeiről*. Mint ilyen, *kvázi értékítélet*.

62. b) Az értékelő szubjektív referencia és a nem-értékelő szubjektív referencia az igazságkritérium szempontjából egymástól *semmilyen sem különbözik*. Minden, érzésekre és gondolatokra vonatkozó kijelentés (beleértve számos nyelvi aktust) akkor *igaz*, ha kimeríti a „Wahrhaftigkeit” kritériumát. Az, hogy „azt gondolom”, akkor igaz, ha valóban azt gondolom; az, hogy „ezt akarom”, akkor igaz, ha valóban ezt akarom. Igaz a kijelentés, ha az eset fennáll.

62. c) A *szubjektív referencia általános formulája a következő*: „Felelősséget vállalok azért, hogy kijelentésem pillanatnyi vagy állandó lelkiállapotomat maradéktalanul (vagy: adekvátan) írja le, hogy a referenciában kifejezett – értékelő vagy értékmentes – eset fennáll.”

62. d) Az általános érvényességre igényt tartó – volta-képpen – értékítélet csak azáltal tarthat igényt általános érvényességre, mert *igazként* konstituáljuk. *Minden értékítélet igaz ítéletként való felkínálásának formulája a következő*: „Felelősséget vállalok azért, hogy eszmém nem partikuláris. A »Wahrhaftigkeit« kritériumai szerint megvizsgáltam személyes motívumait, és tiszta lelkiismerettel állíthatom, hogy értékem, mely ítéletemet (ítéleteimet) vezeti

és konstituálja, nem személyes érdekemből, vágyamból, sérelmeimből stb. fakad, nem azok racionalizálása, hanem azt (azokat) a létező legáltalánosabb, legmagasabb integráció értékeiből merítettem, és ezen integráció szükségleteit fejeztem ki általa (általuk). Felelősséget vállalok továbbá azért, hogy azok a tények (események), melyeket értékítéleteimben (vagy értékeléseimben általában) eszméim szempontjából rendeztem, a tényigazság kritériumainak megfelelnek. Értékeimmel szembeni érveket meghallgattam, megfontoltam és elutasítottam. Ezért meggyőződéssel tartok igényt értékigazságom általános érvényességére: ítéletek ti is így!”

62. e) Az általános érvényességre igényt tartó és ugyanakkor „titkos parancsot” tartalmazó, cselekvésre vagy tartózkodásra általánosan felszólító – erkölcsi – értékítélet is csak azért tarthat igényt általános érvényességre, mert magában tartalmazza az „igaz” mozzanatát. *Az erkölcsi értékítélet igaz ítéletként való felkínálásának formulája a következő:* „Felelősséget vállalok azért, hogy az erkölcs társadalmi tény (*tényigazság*). Felelősséget vállalok továbbá azért, hogy az erkölcs mint szabályrendszer (objektívációs rendszer) *fogalmában* tartalmaztatik, hogy minden más szabályrendszerrel szemben preferálni *kell* (észigazság). A »Wahrhaftigkeiten« kritériumai alapján megvizsgáltam személyes motívumaimat, és tiszta lelkiismerettel állíthatom, hogy az értékítéletemben (ítéleteimben) *Sollen*-ként konstituált tartalmi-erkölcsi érték (értékek) nem személyes érdekemből, vágyamból, sérelmeimből stb. fakad (fakadnak), nem azok racionalizálása (racionalizálásai), hanem azt (azokat) társadalmilag érvényes értékobjektívációkból mint kiemelt értékobjektívációt merítettem, és feltétlen követését magamra nézve köte-

lességként ismerem el és vállalom. Választott értékemmel szembeni érveket meghallgattam, megfontoltam és elutasítottam. Ezért meggyőződéssel tartok igényt igazságom általános érvényességére: ítéljetek és cselekedjetek ti is így!”

62. f) Az értékítéletek igazságformulája vonatkozik mindazon közlésekre, leírásokra, elbeszélésekre, melyeket teoretikus és gyakorlati eszmék vezetnek, akkor is, ha azok egyetlen értékítéletet sem tartalmaznak.

63.

63. a) A kvázi értékítélet igazsága nem cáfolható, csak *kérdéssé tehető*.

63. b) A voltaképpeni értékítéletek (és érték vezette közlések, leírások stb.) igazsága nem cáfolható, de *kérdéssé tehető, kritizálható, elutasítható*.

63. c) Egy állítás igaz voltának általában nem feltétele a cáfolhatóság. Egy állítás (ítélet) tévesként való felismerésének egyáltalán nem feltétele az, hogy megcáfoljuk. Isten létének állítása éppen úgy cáfolhatatlan, mint a világ anyagságának állítása.

63. d) Tehát az, hogy egy értékítélet nem cáfolható, nem cáfolata annak az állításnak, hogy az igaz-téves értékorientációs kategóriák az értékítéletekre is értelmesen vonatkoztathatók. Quod erat demonstrandum.

64.

64. a) A *helyes és jó* célok kitzűzésében, illetve az azokhoz vezető út vagy eljárás követésében tehát *igaz és helyes* értékítéletek vezetnek.

64. b) Az értékítéletek – primeren az erkölcsi értékítéletek – *tévesként és helytelenként* való megítélése tehát egy-

úttal annyit is jelent, hogy a célt (és a célhoz vezető utat, eljárást), melyet az értékítélet implikál, *rossznak és helytelennek* ítéljük.

64. c) Hogy mely célok jók és helyesek, azt a társadalmi objektivációkban számunkra készen feladott értékítéletek és hozzájuk tartozó magatartásmodellek írják elő. Ha az objektivációs rendszer nem homogén – a civilizáció kezdetétől fogva csökkenő mértékben az –, akkor az objektivációk különböző, gyakran egymásnak ellentmondó értékítéleteket és magatartásmodelleket adnak fel, melyek közül az egyed *választhat*. Ezért és ennyiben érvényes a „felelősséget vállalok azért...” formulája.

64. d) Az egyedet tehát a *helyes és jó* célok mindenkori kitűzésében a társadalmi objektivációk *igaz és helyes* ítéletei vezetik.

64. e) A társadalom által felkínált különböző (gyakran ellentmondó) igaz és helyes ítéletek közül az egyed egyesekeket – mint helyteleneket-téveseket – elvet, másokat – mint helyeseket-igazakat – akceptál. Ezzel a választással egyúttal *rizikót* is vállal.

64. f) Az egyed vállalja azt a rizikót, hogy helyesként és igazként választott értékelései igazságát kétségbe vonják, megkritizálják és elutasítják.

64. g) Az egyed vállalja azt a rizikót, hogy helyesként és igazként választott értékei (értékítéletei) vezetésével kitűzött célja helyes és jó voltát kétségbe vonják, kritizálják és elutasítják – tehát hogy azt helytelennek és rossznak minősítik.

64. h) Az egyed vállalja azt a rizikót, hogy értékeitől elfordulva *tőle is* elfordulnak.

64. i) Az egyed vállalja azt a rizikót, hogy amennyiben értékeit elutasítják, akkor eszméi teoretikus használatából eredő állításait és teóriáit is elutasítják.

65.

65. a) Az emberi *megértés* kiindulópontja mindig az objektívációkban feladott értékvilág. Ez konstituálja a „hermeneutische Zirkel”-t, de ugyanez konstituálja a „hermeneutische Zirkel” interszubjektivitását.

65. b) Nincs privát érték, tehát nincs privát megértés sem.

65. c) Különböző értékítéletek és ezzel különböző „megértések” egyazon időben egyaránt igazak lehetnek, ha az értékítéletek megfelelnek az igaz értékítélet kritériumainak.

65. d) Az értékítéletek (és megismerések) *igazságtartalmát* figyelembe véve tehát a „spekulatív igazságfogalom” – „Das Wahre ist das Ganze” – nem értelmezhető.

66.

66. a) Egy társadalom objektívációs rendszerében feladott – egymástól különböző, egymásnak ellent is mondó – értékek és értékítéletek egy *dinamikus egységet alkotnak*. Ez a dinamikus egység az értékek *rendszere*.

66. b) Az értékek rendszere éppen a maga ellentmondássonosságában tartalmazza a *lét és legyen közötti feszültséget*.

66. c) Az egyed az értékek rendszeréből nem „véletlen” „egyes” értékeket választ. A szubjektum, akár pusztán átveszi a számára feladott értékvilágot, akár tudatosan-aktívan megválasztja a maga értékvilágát, maga is az „értékek rendszerét” reprezentálja.

66. d) A „megértést” nem izolált értékek vezetik, hanem az értékek rendszere.

66. e) Az „értékek rendszere” az egyednél is lehet ellentmondásos. Ez az ellentmondás lehet látens vagy explicit.

66. f) Az igaz értékítélet kritériuma a vezető értékek tudatosítása, az értékellentétek explikálása, az értékhierarchia kialakítása.

66. g) Az értékek explikálása, az értékhierarchia kialakítása (az igaz értékítélet) nem pusztán szubjektív, mivel feltételezi a partikularitástól való absztrakciót – mindig az interszubjektivitásra vonatkozó.

66. h) Az érték a maga *praktikus használatában* (igaz, mely a jó célhoz vezet) mindig tartalmazza a *lét és a legyen közötti feszültséget*.

66. i) Az értékeit és ítéleteit saját partikularitásától „megtisztító”, tehát igaz értékítéleteket megfogalmazó és a szerint cselekvő embert nevezzük „*igaz embernek*”. Az „igaz embert” mindig jellemzi a lét és a legyen közötti feszültség.

67.

67. a) Egy társadalom egészének funkcionálását tekintetbe véve tények és értékek megkülönböztetése irreleváns. A mindenkori értékek rendszere a mindenkori társadalom ténye. Egy adott társadalom objektivációiban feladott „tényigazságokat” az értékektől absztrahálni annyit jelent, mint magától a *társadalmi totalitástól* – a voltaképpeni társadalomtól – *absztrahálni*.

67. b) Minden egyed életében a „tények” és „értékek” elválaszthatatlan egységet alkotnak. A „tényigazságokat”

az „értékektől” absztrahálni annyit jelent, mint a *személyiség totalitásától* absztrahálni.

67. c) A dinamikus társadalomra jellemző a lét és legyen közötti feszültség. Ugyanez a feszültség jellemző a dinamikus társadalmak „igaz emberére”.

67. d) A dinamikus társadalmakban a korábban igaz vélemények (tények és értékek) állandóan nem-igaznak bizonyulnak.

67. e) Az „igaz ember”, amikor partikularitásától absztrahál, akkor a „látszattól” absztrahál a lényegre való törekvésében.

68.

68. a) A filozófia egyetlen konkrét társadalommal sem izomorf.

68. b) A filozófia ugyanakkor izomorf a dinamikus társadalom általános struktúrájával, amennyiben igazságát lét és legyen, lényeg és látszat feszültségéből konstituálja.

68. c) A filozófia az „igaz emberrel” általában izomorf. A dinamikus társadalom „igaz emberének” *struktúráját* objektiválja.

68. d) A dinamikus társadalom „igaz emberét” a jó célok kitűzésében igaz értékítéletek vezetik. A jó és igaz egysége, a jó és igaz egységének szeretve keresése tehát az „igaz ember” személyiségstruktúrájával izomorf.

68. e) Minden társadalom konkrét totalitás. Minden dinamikus társadalom ellentmondásokban konstituálódó konkrét totalitás.

68. f) Minden emberi egyed konkrét totalitás.

68. g) A „spekulatív igazság” – „*Das Wahre ist das Ganze*” – tehát releváns igazságfogalom, mert a *nembeli lényeg-*

gel való szerkezeti izomorfiát fejezi ki. Quod erat demonstrandum.

69. h) Minden kanonikus filozófia egyaránt *igaz, mert* kifejezi ezt a szerkezeti izomorfiát.

68. i) Minden filozófus konkrét értékeit csak abból az objektivációs szférából választhatja, mely a maga korában létezik és érvényes. „Legigazabbnak” mindig azt a filozófiát fogjuk értékelni, mely értékeiben – lényege tartalmának meghatározásában – a mi értékválasztásainkhoz legközelebb áll.

68. j) *Minden* filozófiát, mely *szerkezetileg az emberi lényeggel izomorf* – s csak ezt *tekintjük* filozófiának –, értelmezhetjük úgy, mint a mi értékeinkhez „vezető” filozófiát, mint a „mi igazságunkhoz” vezető filozófiát, mivel a *mai konkrét emberi lényeg fogalmunkból fogjuk megérteni*.

69.

69. a) Az értékítéletet, illetve az értékválasztást „irracionalisként” leírni – a fogalom összes lehetséges interpretációja szempontjából – értelmetlen.

69. b) A „racionális” első és voltaképpeni értelme: *logikusan levezethető*. Ennyiben *kizárólag* az észigazságok tekinthetők „racionálisaknak”, miután az észigazságok fogalmuk szerint logikusan levezethetők.

69. c) A logikus levezethetőséget – tehát a racionalitást – *kizárólag* az észigazságoktól követelhetjük meg.

69. d) „Irracionális” és „racionális” – reflexiók meghatározások. Csak ott ítélnünk meg (és el) egy kijelentést „irracionalisként”, ha a kijelentés logikailag *levezethető*, tehát ahol ez racionálisan megalapozható (dedukálható).

69. e) Egy kijelentés (ítélet) levezethetősége és igazsága nem szinonimák egymással. Következésképpen „igazság” és „racionalitás” sem szinonimák egymással.

69. f) A tényigazságok nem vezethetők le. Tényítéleteimben a tapasztalatra, szervezett tapasztalatra, az autoritásra vagy megint más tényekre rekurállok. A tényigazságok tehát sem racionálisak, sem irracionálisak nem lehetnek.

69. g) A tényigazságokra vonatkozóan ugyanakkor lehetséges „racionális diszkusszió”, amennyiben *különböző* tényítéleteimről kimutatják, hogy közöttük *logikai ellentmondás* áll fenn. Nem az egyes tényítéletek racionalitása az, amit kétségbe vonunk, hanem annak a gondolkodásmódnak, világképnek, ideológiának a racionalitását, mely logikailag ellentmondó tényítéleteket egyaránt igaznak tételez.

69. h) A „racionalitás” kategóriájának kivetítése a megismerésből a megismerendőbe *pánlogizmus*. (Hegel: „Alle Dinge sind ein Schluss.”) Az „irracionális” hasonló kivetítése nem kevésbé *pánlogizmus*.

69. i) A teoretikus igazságfogalom tartalmazza a *levezetést* (az észigazságot). Egy teóriára tehát joggal alkalmazhatom – ebben a vonatkozásban – a „racionális”, illetve „irracionális” kategóriáit.

69. j) Az *egyes értékek* éppen úgy nem vezethetők le, mint az *egyes tények*. Az érték is tény. Az egyes értékítéletek tehát éppen úgy nem lehetnek *sem racionálisak, sem irracionálisak*, mint az egyes tényítéletek.

69. k) Az ember értékítéletei nem izoláltak, hanem az *értékek rendszerének* kifejeződései.

69. l) Az értékítéletekre vonatkozóan következőképpen ugyanúgy lehetséges racionális diszkusszió, mint a tényítéletekre vonatkozóan; amennyiben egy társadalom vagy

egy egyed értékítéleteiről kimutatják, hogy közöttük *logikai ellentmondás áll fenn*. (Ha valaki azt mondja: „az igazság mindig az erősebb joga”, és azt mondja: „X. Y.-t igazságtalanul kitették az állásából, mert ellentmondott a főnökének” – akkor joggal válaszolhatjuk rá: „ebben nincsen ráció”. „*Ha* úgy határozod meg az igazságosságot, mint az erősebb jogát, *akkor* nem tekintheted igazságtalannak azt, hogy X. Y.-t elbocsájtották az állásából.”

69. m) A „racionalitás” szempontjából tehát – a fogalom megadott értelmezése szerint – semmi különbség tényítéletek és értékítéletek között nincsen. Quod erat demonstrandum.

70.

70. a) A célkitűzés-eszközkiválasztás-célelérés folyamatát Arisztotelész találóan *következtetés* formájában írja le. Az emberi cselekvésre, mint *praktikus következtetésre*, a *racionalitás* fogalma kétségekívül alkalmazható.

70. b) Arisztotelész megkülönbözteti az értékmentes célra és az érték célra irányuló praktikus következtetést, a munkát és a társadalmi cselekvést (*tekhné, energeia*).

70. c) A racionalitás kategóriája *mindkettőre* vonatkoztatható. Az értékmentes cél elérésére irányuló következtetést – amennyiben *belyes* – *célracionálisnak*, az értéktartalmú cél elérésére irányuló következtetést – amennyiben *belyes és jó* – *értékracionálisnak* nevezzük (Max Weber).

70. d) A racionális következtetés kiindulópontja a célracionális esetben valamely tényigazság, az értékracionális esetben egy igazként akceptált érték.

70. e) A tényigazság lehet autoritástól átvett (igaz vélemény vagy tudományos autoritástól szavatolt igaz tudás),

továbbá saját érzéki tapasztalatom, továbbá egy általam *fel-*
fedett új tény, mint igaz tudás.

70. f) Az érték (igaz érték) lehet autoritástól átvett, ugyanakkor lehet tudatosan választott, más értékekkel szemben – választottan – előnyben részesített.

70. g) A célracionális cselekvés *racionalitása* a cél realizálásának (sikeres megvalósításának) függvénye. (Ha elgondolom, hogy egy házat ilyen és ilyen anyagból, így és így fel lehet építeni, és ilyen és ilyen anyagból, így és így valóban felépítem.)

70. h) Az értékracionális cselekvés *racionalitását* nem szükségképpen a cél elérése konstituálja. Az értékracionális cselekvés két elengedhetetlen konstituense: a cél mint érték-cél *kontinuus fenntartása* s ugyanezen érték-cél *társadalmi elismerése (Anerkennung)*.

70. i) Az értékracionalitásnak a célracionalitás alá való szubszumciója a polgári világkorszak tendenciája. Kifejezi az osztársadalmi tevékenységtől viszonylag izolálódott ökonomia és technika (a dologi viszonyok) uralmát az emberi viszonyok felett.

70. j) Az értékracionalitás szubszumciója a célracionalitás alá annyit jelent, mint a cél helyességét annak „jó” mivoltától izolálni, a helyességet a „hasznossággal” identifikálni. Továbbá annyit jelent: a cél elérését tartani a racionális gyakorlati következtetés egyetlen kritériumának.

70. k) Az érték, értékválasztás, értékítélet „irracionalis-ként” való meghatározása nem fejez ki mást, mint a *gyakorlati következtetés racionalitásának a célracionalitással való azonosítását*, tehát a polgári világállapot általánosítását. Quod erat demonstrandum.

71.

71. a) A racionalitás harmadik fogalma szerint igaznak csak az tekinthető, ami minden *észlény számára belátható*.

71. b) A tényigazságok és az észigazság formulái közvetlenül megfelelnek ennek a kritériumnak. Éppen ezért nem tartalmazzák ezek a formulák az általános érvényesség *igényét*.

71. c) Az általános érvényesség igénye csak az *eszmék vezette* igazságok formuláiban van jelen. „Gondoljátok el ti is így, ítéljete ti is így, cselekedjete ti is így!” „Akarom, hogy minden észlény belássa az én igazságomat!”

71. d) Az értékítéletek igazságára vonatkozó formulák tartalmazzák az általános érvényességre való igényt.

71. e) Az értékítéletek igazságára vonatkozó formulák tartalmazzák az összes személyes-partikuláris motivációtól való absztrakciót.

71. f) Az értékítéleteket *irracionalisaknak* akkor tekintjük, ha az *általános érvényességre úgy tartanak igényt, hogy nem felelnek meg az igaz értékítélet kritériumának*.

71. g) A nem-igaz értékítélet nem lehet értékracionális praktikus következtetés kiindulópontja; de lehet célracionális praktikus következtetés kiindulópontja, amennyiben az érték nem más, mint a *tények racionalizálása* az értékobjektíváció szempontjából.

71. h) Ha értékei választásában (értékítéleteiben) az egyed absztrahál személyes-partikuláris motívumaitól, akkor *mint észlény választ*. Az igaz értékítéletek *fogalmuk szerint* az *észlény* értékítéletei. Választását ezért *meg tudja indokolni*, ha értékeit *nem is tudja levezetni*.

71. i) A mindenkori társadalom értékvilágának heterogenitásából, az értékek ellentmondásából (a társadalmi célok ellentmondásából) következik, hogy az emberek

– mint eszes lények – különböző, akár egymásnak ellentmondó értékeket mint *igaz értékeket* választhatnak.

71. j) Értékellentmondást nem tartalmazó társadalmi objektivációt tételezve, minden érték (az értéktotalitás) választását tételezve is fennáll az a tény, hogy az *értékek hierarchiája* a különböző eszes lények részéről különbözőképpen konstituálódik, és ez az általános érvényességre igényt tartó értékítéletek ellentétében is kifejeződhet.

71. k) Az értékítélet igazságának nem kritériuma tehát a *közvetlen* általánosítás. Egy értékítéletben (vagy értékítélet vezette teóriában) tehát nem foglaltatik benne, hogy *mindenki* (minden ép érzékű eszes lény, mindenki, akinek azonos tudása vagy tapasztalata van) az ítélő helyében *ugyanúgy* ítélne, értékelné. Ebben az esetben az „allgemeine Geltungsanspruch” *értelmetlen* is lenne.

71. l) Az értékítéletekhez tartozó „allgemeine Geltungsanspruch” *racionális*, mivel megfelel az *értékracionalitás* kritériumának.

71. m) Az értékracionalitás kritériuma *nem a cél elérése*. Tehát az „allgemeine Geltungsanspruch” nem *azáltal* racionalis, hogy de facto általánosan érvényes lesz, illetve általánosan érvényesül az érték (értékelés) igazsága.

71. n) Az értékracionalitás kritériuma az érték-cél kontinuos fenntartása és a társadalmi *Anerkennung*. Az „allgemeine Geltungsanspruch” tehát azáltal racionalis – és csak *akkor* racionalis –, ha az értékelés, illetve értékítélet az érték-cél kontinuos fenntartását biztosítja, és társadalmilag elismert (*anerkannt*).

71. o) Az értékítélet igazságának belátása minden észlény számára tehát nem annyit jelent, hogy minden észlény *igaznak tartja* az értékítéletet (értékelést).

71. p) Az értékítélet igazságának racionális belátása annyit jelent, hogy minden észlény *elismeri*, hogy az adott érték (értékítélet) és annak általános érvényességi igénye maga is racionális belátásból fakad, és nem partikuláris motivációt fejez ki; elismeri, hogy a választók által jóként és helyesként konstituált cél *valamely*, a társadalmi objektívációkban feladott érték, s mint ilyen, általánosíthatóságra tartbat igényt, elismeri, hogy az értékítélet és az értékelés az adott érték-cél kontinuuus fenntartását biztosítja.

71. r) Amennyiben egy értékelésről vagy értékítéletről *ezt* nem ismerheti el minden eszes lény, akkor ez az érték vagy értékítélet valóban irracionális.

71. s) Racionális-irracionális reflexiós meghatározások. Csak azért jelenthetjük ki, hogy vannak irracionális értékítéletek, mert egyúttal kijelentjük, hogy – e harmadik kritérium szempontjából *is* – vannak racionális értékítéletek.

71. t) Tehát nemcsak az „igaz”, de a „racionális” kategóriája is alkalmazható az értékelésre és az értékítéletre. Quod erat demonstrandum.

72.

72. a) Minden olyan társadalomban, melyben az objektívációk értékvilága heterogén, melyben különböző értékek ellentmondanak egymásnak, *az értékvíta társadalmi tény*.

72. b) Már a mindennapi élet szintjén is értékek mellett, illetve értékek ellen argumentálunk.

72. c) Értékeink mellett – értékek ellen – *önmagunkban* is argumentálunk.

72. d) Ahol a választhatóság *lehetősége* fennáll, ott a „készen átvett” értékek stabilizálása is argumentációra szorul.

73.

73. a) Az értékválasztás kiindulópontja lehet a „készen kapott” értékek általános érvényességi igényének *kétségbe vonása*.

73. b) A „kétségbe vonás” forrása lehet egy „nem-érzés”, azaz negatív orientációs érzés: „ez nincsen rendben”, „érezem, hogy ez nem jó, nem helyes, nem általánosítható”.

73. c) Az értékekre vonatkozó „nem-érzésből” két – alternatív – magatartás következhet. Vagy argumentálok az érzéseimben kétségbe vont érték *mellett*, megerősítve ezt és megszüntetve a „nem-érzést”, vagy keresek egy olyan értéket, mely a kétségbe vont *helyére léphet*. „Most már *tudom*, hogy mi a jó, helyes, igaz; *tudom*, hogy miért *nem* volt helyes és igaz és jó az, amit korábban annak *hittem*.”

73. d) A kétségbe vonás forrása lehet más értékekkel való elméleti és gyakorlati konfrontáció: „érezem, hogy van *abban* valami jó és igaz”. „De akkor, amit én jónak, helyesnek, igaznak hittem, nem jó, és nem helyes, és nem lehet igaz.”

73. e) Más értékekre vonatkozó „igen-érzésből” megint csak két – alternatív – magatartás következhet. Vagy argumentálok az újonnan megismert értékek *ellen* („az érzés tévedett, ez az érték valójában sem nem jó, sem nem helyes vagy igaz”), vagy argumentálok *mellette*, akceptálva a már meglévő argumentációkat és újakat hozzáfűzve: „igen, valóban ez az, ami jó, igaz, helyes – ehhez fogom tartani magamat”.

74.

74. a) Az értékválasztás irányulhat olyan értékre, mely *nem szerepel* értékrendszerünkben, s melynek ellentéte sem szerepel abban. Ilyenkor az értékválasztás kiindulópontja *nem* a „kétségbe vonás”.

74. b) Az új – választott – értéket bele kell építenünk *értékhierarchiánkba*. Az értékhierarchia „átcsoportosítása” akkor is igényli az argumentációt, ha egyetlen értékünket sem vonjuk kétségbe. („Fiat iustitia, pereat mundus”, mert... „Igazságosnak és jogosnak tartanám, ha Szodoma és Gomorra népe elpusztulna a föld színéről. De – kegyelmez meg, Uram, nekik, mert vannak ott ártatlan emberek is.” – A bibliai Ábrahám értékvilágában a *kegyelem* magasabban áll az értékhierarchiában az általa választott isteni igazságnál.)

75.

75. a) Az értékeket mindig *cselekvőleg alkalmazzuk*. Minden konkrét tett vagy ítélet egy vagy több érték cselekvő alkalmazása. Hogy mely értékek azok, amelyeket alkalmazunk, és hogy hogyan alkalmazzuk őket, igényli az argumentációt.

75. b) Amennyiben ítéletünkben és cselekvésünkben, mint értékeink alkalmazásában, az *értékhierarchia* dominál, akkor az argumentáció – látenszen – mindig az értékhierarchia melletti argumentációval *azonos*. „Általában elítélem a hazugságot, de X. Y.-t nem ítélem el a hazugságáért, mert az igazmondás az életébe került volna.” (Az élet mint érték magasabban áll az igazmondás értékénél az értékhierarchiában.) Indoklás: „mert az élet semmivel sem pótolható, de a hazugságot később jóvá lehet tenni”.

75. c) Amennyiben ítéletünkben és cselekvésünkben *nem* általános értékhierarchiánk érvényesül, hanem ezt a *szituációhoz* és a *személyiséghez* (személyiségek egymáshoz való viszonyához) alkalmazzuk, akkor az argumentációnak *a szituáció, illetve személyiség és az ad hoc értékhierarchia vi-*

szonyának igazolását kell tartalmaznia. „M megbocsájtottam neki, látva a kétségbeesését – mert tudtam, annyira szeret, hogy amennyiben megbocsájtok neki, ezt soha többé nem fogja tenni.” (Ebből egyáltalán nem következik, hogy *bárkinek* megbocsájtok, ha látom kétségbeesését, tehát hogy a megbocsájtás értékhierarchiámban *általában* magasabban áll, mint az igazságos ítélet.)

75. d) Értékkonfliktusok esetén ítéletemben és cselekvésemben, azaz értékeim alkalmazásában, mindig *választanom* kell.

75. e) Tehát az értékválasztás kettős: megválasztom értékeimet és mindig újra és újra választanom kell alkalmazásukban. Mindkét esetben argumentálnom kell, vagy legalábbis *készen kell állnom* az argumentációra.

75. f) Argumentációra „készen állni” annyit is jelent, mint *ellenargumentációra* „készen állni” – kitenni magamat a kétségbe vonás, a kritika, az elutasítás (elfordulás) *rizikójának*.

76.

76. a) Hogy értékeinket – mint igaz értékeket – választjuk vagy újraválasztjuk, annyit *jelent*, hogy igényt tartunk általános érvényességükre.

76. b) Értékeink ítéletben vagy cselekvésben való *személyiség- és szituzádekvát* alkalmazásában realizálódó ad hoc értékhierarchia *általános érvényességére igényt nem tarthatunk*.

76. c) Az *erkölcs* a *személyiségnek* az *erkölcsi értékobjektívációkhoz* való – mindig *konkrét* – *viszonyában* konstituálódik. Konkrét cselekvésekben és ítéletekben realizálódik.

76. d) Az erkölcs *dilemmája*: értékei általános társadalmi érvényességre tartanak igényt, de alkalmazásuk – a látens

vagy explicit értékcollíziót tételezve – sosem tarthat igényt általános érvényességre.

76. e) A vezető teoretikus-praktikus eszmékhez való gyakorlati viszonyunk mindig tartalmazza az erkölcs mozzanatát. Következésképpen ezek alkalmazása a cselekvésben és ítéletben *sem* tarthat igényt általános érvényességre.

76. f) Egy konkrét tett (ítélet) melletti vagy elleni argumentáció tehát – amennyiben értékcollízióról van szó – nem *lehet* pusztá értékargumentáció. Az argumentációnak rekurálnia *kell* a cselekvéshez tartozó szituzadekvát, illetve szubjektadekvát *ismeretnek* – mint *igaz vagy téves tudásnak* – megítélésére.

76. g) Erkölcsi tartalmú tetteinkben nemcsak értékeink igazságáért, de tényigazságainkért és észigazságainkért *is* felelősséget vállalunk.

77.

77. a) Tényigazságaink és észigazságaink azonban *cáfolhatók*; az értékek maguk – nem cáfolhatók. A konkrét ítéletek és cselekvések fölötti argumentáció az értékek vonatkozásában nem tartalmazhat cáfolatot, de az értékek *alkalmazását* illetően tartalmazhatja a *cáfolat mozzanatát*.

77. b) Értékvitáink hatalmas többsége nem az értékeken, hanem az értékek – ítéletben és cselekvésben való – *alkalmazásán* folyik. Az értékviták ennyiben tartalmazhatják a cáfolat mozzanatát.

77. c) Értékeink mindig verifikálhatók, de sosem falszifikálhatók (Popper). De konkrét cselekedeteinket vezető értékelő ítéleteink (reflektált *elhatározásaink*) párhuzamos és utólagos megítélésére vonatkozó *érvelés* tartalmazhatja a cáfolat mozzanatát. „Elmulasztotta számba venni ezt és

ezt a tényt, amikor így cselekedett vagy ítélt.” „Ez tévedés, és ezért semmi jóra nem vezet.”

77. d) Az értékviták hatalmas többsége tehát nemcsak az értékek igaz vagy téves voltát érinti, nemcsak az általános érvényesség igénye körül forog, hanem az *alkalmazás igazság tartalmát is érinti, és az általános érvényességre igényt nem tartó realizálás körül is forog.*

77. e) Az *értékek fölötti vita* többnyire csak a „horizontján” jelenik meg a *voltaképpen értékvitáknak.*

77. f) Az értékek fölötti vitában is többnyire a *konkrét értékvitákhoz* „térünk vissza”. Mint: „Én elvetem az erőszakot.” „És ebben és ebben az esetben is elítéled?” „Itt is, mert...” „Ebben az esetben nem, mert...” A rekurálásban az érték-hierarchia más értékei mellett a tudásra, ismeretre *is* apellálunk: „*Ez és ez a helyzet – ebben a helyzetben te mit tennél?*”

77. g) Az értékek feletti vitában – ha *nem* rekurálunk a konkrét értékvitához – nem kell színt vallanunk az *érték-hierarchiánkról*; nem is kell azt tudatosítanunk.

77. h) Az értékek feletti vitában – ha nem rekurálunk a konkrét értékvitához – nem kell színt vallanunk értékünk *jelentéstartalmáról*; még csak nem is kell azt tudatosítanunk. „Ha te ezt ebben a helyzetben nem tartod emberségesnek, akkor *mit értesz azon*, hogy emberséges?” – a jelentéstartalom „homályosságára” vagy végig nem gondolt (végiggondolt) voltára a konkrét értékdiskussziókban derül fény.

77. i) A következetesen végigvitt értékvitában ugyanakkor rekurálnunk kell az értékek feletti vitához. A „mit értesz azon, hogy emberséges?” kérdésből következnie kell az emberségesség mint érték konkrét *meghatározásának*. Az általam így vagy úgy *értelmezett* érték igaz-helyes-jó voltáért kell *felelősséget vállalnom*.

77. j) Az értékvita nem pusztán a választott értékeket konfrontálja, hanem a választott értékek *értelmezését* is. Az értékek feletti vita és a konkrét értékvita így *kölcsönösen tételzik egymást*. Quod erat demonstrandum.

78.

78. a) Az erkölcs dilemmája csak *részben* kifejeződése az értékérvényessége és érvényesülése közötti ellentmondásnak.

78. b) Az értékek érvényessége és érvényesülése közötti ellentmondás általános formája az, hogy a konkrét cselekvésben nem az általunk elismert érvényes erkölcsi értékek vezetnek – nem is az értékekhez való erkölcsi viszony –, hanem olyan értékorientációs kategóriák, melyeket az erkölcsi szabályrendszer alá *kellene* rendelnünk. (Így: hasznos-káros, kellemes-kellemetlen.)

78. c) Az erkölcs dilemmája ezzel szemben abban áll, hogy a konkrét cselekvésben nem *minden*, általunk választott érvényes érték érvényesülhet. *Egyes* értékek azon az áron érvényesülnek, hogy *más* értékek nem érvényesülnek – de mindig az erkölcsi szabályrendszer az, ami vezet.

79.

79. a) A filozófia mindig szembenézett az erkölcs dilemmájával, mint lét és legyen feszültségének alapvető konstituensével.

79. b) A filozófia álláspontja mindig is az volt, hogy az értékeknek érvényesülniük *kell*. De *nem* szükségképpen az volt az álláspontja, hogy „ami kell, az lehet is”.

79. c) A filozófia álláspontjáról ebben a vonatkozásban különböző javaslatok hangzottak el, melyek egyúttal egy-egy *életformára* vonatkozó javaslatok is.

79. d) A vita contemplatívát előnyben részesítő javaslat értelmében az egyednek *tartózkodnia kell* mindazoktól a cselekvéstípusoktól, melyek az erkölcsi dilemmájához vezetnek. Ez a megoldás az úgynevezett „bölcse” méretezett, és társadalmilag nem általánosítható (sztoikus, epikureus, spinozai megoldás).

79. e) A kanti javaslat értelmében a cselekvést magát *általában* kell kizárnunk az erkölcsi megítélésből és magából az etikából is. A jó akarásában (az erkölcsi szabályrendszer előnyben részesítésében magában) valóban *nincsen* erkölcsi dilemma, nincs értékkonfliktus (kötelességkonfliktus). Ez a megoldás demokratikus (a kategorikus imperatívusz mindenki számára egyenlően érvényes), garantálja az általános érvényességet, de elvág minden közvetítést a lét (a megoldandó erkölcsi szituáció, az azt megoldó személyiség) és a legyen között, ezért pusztán formális.

79. f) A hegeli megoldás „beépíti” az erkölcsi dilemmát az erkölcs rendszerébe; a „szükségyszerű bünt” a morál realizálásához rendeli. Az értékek általános érvényességét a cselekvésben való részleges értékszegés „bűnként” való meghatározásával biztosítja. A szükségyszerű kategóriájával viszont a lét és legyen közvetítésében a létnek juttatja a prioritást.

79. g) Hobbes megoldása szerint az értékeknek *intézményekben* kell érvényesülniük (elsősorban az államban). Az egyes ember konkrét cselekvése csak akkor tudható be értékszegésként, ha *nem* az intézmények szabályait követi – a cselekvés minden *más* szempontból értékközömbös. Ez a megoldás kiküszöböli az erkölcsi személyiséget és ezzel – egy pesszimista antropológia alapján – a hagyományos erkölcsi értékek hatalmas többségét kizárja a realizálandó

értékek sorából. Az értékek általános érvényessége azonban – az intézményrendszerben és a hozzá való feltétlen viszonyban – biztosítva van.

79. h) Az angol moralisták (Hobbeszal szemben) vissza akarják jogaiba állítani a *morális személyiséget*. *A konkrét morális cselekvés általános érvényességének igazolására törek-szenek*: ha cselekszel, úgy cselekedj, hogy tudd: minden morálisan fejlett személyiség a *te* helyedben ugyanígy cselekedne, illetve akard, hogy bárki, aki a *te* helyedben lenne, így cselekedjen! Ez a megoldás azonban egyrészt tételezi, hogy *minden* emberben van egy közös, azonos erkölcsi „vezető”: a velünk született erkölcsi érzés (egy, a társadalmi intézményrendszerből és struktúrából *független* erkölcsi instanciához rekurál), ugyanakkor tételezi, hogy ami az *egyik* személyiségnek a másik személyiséghez való cselekvése viszonyában *jó*, az *bármely* személyiségnek *bár-mely* más személyiséghez való viszonyában szintén jó lesz – ezzel absztrahál az értékdilemma egyik konstituensétől magától.

79. i) Az erkölcsi dilemmának a *jelenben* való megoldá-sára a leginkább ellentmondásmentes és legszebb javaslat Arisztotelész etikájában született meg. Arisztotelész feltételez egy *homogén (ellentmondásmentes) értékvilágot, kevés és belátható konkrét erkölcsi értékobjektívációval*. Az értékobjektívációk között a konkrét cselekvésben ellentét nem konstituálódhat. (Nem lehetséges ellentét bátorság, bölcsesség és mértékletesség, igazságosság között.) Az egymásnak nem ellentmondó és – totálisan – realizálható értékobjektívációk *konkrét realizálása* azonban mindenkor az *egyes erkölcsi személyiség* ügye és felelőssége: saját személyiségének, a Másik személyiségének, a szituációnak ismer-

retében történik: az értékrealizálás tehát mindig *egyszeri*, személyiség- és szituációadekvát, s ugyanakkor biztosítja az értékek általános érvényességét.

79. j) Az arisztotelészi etika *struktúrája* azonban nem szolgálhat modellként egy olyan társadalomban, melyben az értékek nemcsak heterogének, hanem egymásnak ellent is mondanak.

79. k) Az arisztotelészi etika struktúrájának igénye tehát a mai filozófia számára *kötelességet* ad fel: meg kell *változtatni* azt a világot, melyben az erkölcs dilemmájának strukturálisan releváns megoldása nem lehetséges: *sub specie aeternitatis* – *écrasez l'infâme!*

79. l) A jelenkori *konkrét értékvitáknak* arra is kell irányulniuk, hogy egy, az arisztotelészihez struktúrájában hasonló etika számára a *létalap megteremtésék*.

80.

80. a) A jelenben zajló *értékek feletti vitáknak* arra is kell irányulniuk, hogy felderítsék: melyek *lehetnek* a jövőben azok – az arisztotelészitől eltérő – *vezető értékek*, melyek egy ilyen struktúra kialakulását az értékek oldaláról lehetővé teszik; olyan vezető értékek, melyek *éppen* a konkrét személyiség konkrét szituacionális választásaiban érvényesülnek, melyek általános érvényessége *éppen feltételezi* az érvényesülés konkrét-egyediségét.

80. b) A hobbesi vonalat (az általánosan érvényes értékek intézményesített garanciája) és az angol moralisták vonalát (a morális személyiség garanciája) egyesíteni *kell*.

80. c) A mai értékvitákban azokat *preferálok* – azokat *ítélem* a filozófiához *méltóknak* –, ahol *maga az értékvita* az erkölcs *új létalapjának* – a szocializmusnak – *megteremtése*

szempontjából folyik, s ahol az *értékek feletti vita* a szocialista jövő vezető értékeinek megalapozása köré rendeződik. Ez az én választásom.

81.

81. a) Arra a kérdésre, hogy vajon *lehetséges-e* egyáltalán értékvita, lehet-e értékválasztásom argumentáció tárgya, azt válaszolom: értékvita *létezik*, értékek mellett és ellen *de facto* argumentálunk – a mindennapi életben is.

81. b) Az értékek feletti argumentáció is a *gyermeki* kérdésekkel kezdődik: „mi az, hogy?” („mit jelent az, hogy?”), „miért?”, „minek?” – „Mit jelent az, hogy becsület?”, „Miért baj, hogy elhallgattam az igazat?”, „Minek folytatjátok ezt a reménytelen harcot?”, stb.

81. c) Nem *minden* érték mellett, illetve ellen argumentálunk, és nem *mindenkor* argumentálunk.

81. d) Az értékvita sosem a *végtelen regresszus* vitája.

81. e) Mindig idő- és cselekvési kényszer alatt állunk. A „regresszió” lezárása vagy az igaz evidencia, vagy az autoritásra való hivatkozás, vagy a másik fél meggyőződése a *valószínűség*, illetve *választás* (döntés) alapján az evidenciáig, illetve autoritásig való rekurralás *nélkül*, vagy az *el-dönthetetlenség* kimondása.

81. f) Az apa azt mondja a fiának: „Add oda a játékot a testvérednek!”

fa) „Miért?” „Mondtam, hogy add oda!” – Nincs argumentáció.

fb) „Miért?” „Mert a jószívű gyerek hagyja a testvérét is játszani.” „Miért kell jószívűnek lenni?” „Mert Isten így parancsolja.” Az argumentáció az autoritásra való hivatkozással megszakad.

fc) „Miért?” „Mert ő is szeretne veled játszani.” „De hát én is szeretnék!” „De te már játszottál veled. A játék azért van, hogy mindannyian élvezzék, örüljék neki, használják.” „Miért? Hiszen én kaptam X. nénitől, az enyém!” „Valóban, te kaptad. De azt az embert, aki a legfontosabbnak tartja, hogy valami az övé, és mást nem enged hozzá, önző embernek nevezzük. Nem rendes dolog önzőnek lenni.” „Miért? Hiszen a legtöbb felnőtt ember önző. X. bácsi, aki gazdag, sosem ad pénzt Z. néninek, pedig a testvére és szegény.” „Valóban, igazad van, számtalan felnőtt ember önző, X. bácsi is az. Nagyon jól megfigyelted, hogy sosem ad pénzt Z. néninek. Szeretnél te is olyan lenni, mint ő?” „Cseppet sem szeretnék.” „Látod; ha nem akarsz olyan lenni, már most el kell kezdened másként viselkedni; add oda a játékodat a testvérednek.” „Igazad van, apu.” A másik fél meggyőződött a valószínűség, illetve választás alapján az evidenciáig, illetve autoritásig való rekurálással nélkül.

fd) Ha az előbbi vitában a gyermek X. bácsi magatartását helyeselte volna, az értékvita – az adott időben és szituációban – eldöntetlenül végződött volna.

fe) „Mert ő is szeretne veled játszani.” „De hát én is szeretnék!” „De ő nem játszott még veled; és hogy ő is játszhasson, az éppen olyan fontos, mint hogy te.” „Miért?” „Mert mindkettőtöknek szüksége van rá; s amire két embernek egyformán szüksége van, abból egyformán kell részesülniük.” „Miért?” „Mert mindannyian egyenlően emberek vagyunk, s egyik sem tarthatja magát többre a másiknál.” „Miért?” – „Már megmondtam, hogy...” Az apa számára az utolsó argumentációban felhozott érték a végső, az *evidens*, a megkérdőjelezhetetlen. *A végső ér-*

tékre való rekurálás következtében (értékevidencia) az argumentáció megszakad. (Vagy akceptálja a másik, vagy nem.)

82.

82. a) Az argumentációkban részt vevő személyek egymáshoz való viszonya lehet *szimmetrikus* vagy *aszimmetrikus*.

82. b) A szimmetrikus viszonyokban az emberek, mint a nem *egyenlő* tagjai, mint *egyenlően eszes lények* állnak egymással szemben. Argumentációjuk során *ugyanazokat* a nyelvi aktusokat alkalmazhatják (Habermas).

82. c) Az aszimmetrikus viszonyok lehetnek *alá- és fölérendeltségi viszonyok*. A társadalmi munkamegosztásban, az ezt kodifikáló intézmény- és szokásrendszerekben egymásnak alá-, illetve fölérendeltek argumentációjuk során *nem* alkalmazhatják ugyanazokat a nyelvi aktusokat. A fenti példánál maradva: a fiú nem mondhatja az apjának: „*Mondtam, hogy add oda!*”

83.

83. a) Az aszimmetrikus viszonyok lehetnek *személyes függőségi viszonyok*. Ha a személyes függőségi viszonyok az alá-, illetve fölérendeltségen belül konstituálódnak, akkor az argumentáció itt is szükségképpen különböző nyelvi aktusokban történik (király és vazallusa).

83. b) Ha a személyi függőségi viszonyok egy bizonyos cél, feladat betöltése szempontjából szabadon (önként) választottak, akkor az argumentációban tudatosan felfüggesztik a nyelvi aktusok egyenlő használatát, de úgy, hogy ennek helyreállítása – mint reális lehetőség – mindig fenn-

áll. (Ha egy parancsnokot *választunk*, ezzel vállaljuk, hogy nem *mi* fogunk neki parancsolni.)

83. c) Ha a személyes függőségi viszonyok aszimmetriája az egyik fél nagyobb *tudásának, tapasztalatának függvénye* (tanító-tanítvány, nem autoritáriánus szülő-gyerek viszony), akkor az argumentálók egymáshoz való viszonya *egyenlő* is, meg *egyenlőtlen* is. Egyenlő, amennyiben feltételezi, hogy *egyenlően eszes lények* állnak egymással szemben, és ennyiben a vitatkozók ugyanazokat a nyelvi aktusokat alkalmazhatják (például apa és fiú kölcsönösen *tegezik* egymást). Egyenlőtlen, mert a vitában szükséges nagyobb tudás (tapasztalat) az egyik fél oldalán áll, és ez a nagyobb tudás érveinek akkor is nagyobb súlyt (viszonylagos autoritást) kölcsönöz, ha a viszony szerkezetileg *nem* az autoritáson alapul.

83. d) Elgondolható egy olyan társadalom, melyben minden értékvita szimmetrikus viszonyokon alapul, melyben minden egyed mint egyenlően eszes lény argumentál egymással. (Azonos nyelvi aktusokkal.)

83. e) Nem gondolható el egy olyan társadalom, melyben minden eszes lény, minden vonatkozásban, azonos tudással és tapasztalattal bírna, tehát ahol bizonyos embereknek bizonyos kérdésekben az argumentációban nagyobb súlya ne volna (viszonylagos autoritás).

83. f) Az argumentáció szimmetriáját – e viszonylagos aszimmetria ellenére – az biztosítja, hogy soha sem vethető fel a kérdés: „Mi az, te nem hiszel...”

84.

84. a) Értékvita csak kétféle van: *mindennapi* és *filozófiai*. Minden társadalomelméleti koncepció felett folytatott ér-

tékvita filozófiai vita. Az ideológiai-politikai értékviták, az erkölcsi értékviták, az életformára vonatkozó értékviták átmenetek a mindennapi és filozófiai értékviták között.

84. b) A mindennapi értékvitákban nem szükséges, hogy az értékek tudatosan választottak vagy újraválasztottak legyenek; a filozófiai értékvitában a vezető értékek választottak, illetve újraválasztottak.

84. c) A mindennapi értékviták nem szükségképpen igaz értékítéletekkel vagy igazként reflektált értékek vezetésével folynak. Nem szükségképpen hajtják végre az értékeknek a személyes-partikuláris motívumoktól való megtisztítását. Az igaz tudásra való rekurálásnak azonban – sporadikusan – itt is jelen kell lennie, mert különben vita egyáltalán nem lehetséges. – A filozófiai értékvitákban az értékítéleteknek, illetve a teóriát vezető értékeknek *igazaknak kell lenniük*.

84. d) A mindennapi értékvitákban nem szükséges az észigazság kritériumainak betöltése. (Az értékek logikai inkoherenciája, alkalmazásuk következetlensége lehetséges.) A filozófiai értékvitához szükségképpen hozzátartozik az észigazság kritériumainak való megfelelés. A mindennapi értékvita ezért *lehet* irracionális, bár korántsem mindenkor az; a filozófiai értékvita nem lehet irracionális.

84. e) A mindennapi értékvitában az értékek rendszere lehet *látens* (nem tudatosított); a filozófiai értékvitában az értékek rendszerének explicitnek kell lennie.

84. f) A mindennapi értékvita és a filozófiai értékvita az értékviták két „tiszta” típusa. A tényleges értékviták nagy része *átmenet* e két típus között.

84. g) Minden eszes lénynek arra *kell* törekednie, hogy értékvitáit a filozófiai értékvita szintjén folytassa le. Az

értékvita filozófiai karaktere tehát minden eszes lény számára *regulatív eszmét ad fel*. E regulatív eszme *gyakorlati* alkalmazásában egyszersmind és egyúttal *ugyanennek* az eszmének *teoretikus* használatát is jelenti.

85. h) A filozófiai értékvita képessége nem tételez speciális tudást: csak a romlatlan ész, a mindennapi tapasztalatot, a szellemi erőfeszítést, a logikai következtetés képességét.

85. i) Egy olyan társadalomban, melyben minden értékvita szimmetrikus viszonyokon alapul, melyben minden ember mint eszes lény argumentál egymással, az értékvita *filozófiai jellege konstitutív eszmévé válik*.

84. j) A filozófia az igaz és jó szeretete; lényegéhez tartozik tehát, hogy *akarja*, hogy az értékviták *igaz* értékeken alapuló viták legyenek.

84. k) A filozófia struktúrájában az emberi nemmel izomorf; akarja tehát, hogy az emberi nem – mint egész – *befogadja* a filozófiát.

84. l) A filozófia lét és legyen feszültségéből konstituálódik; Marx kopernikuszi fordulattal ezt a *legyen-t* az immanens – történelmi – *jövőbe* helyezte: a filozófiának meg kell *valósulnia*.

84. m) A marxi filozófia minden filozófiai befogadójának kötelessége:

ma) gondolataival és magatartásával (tetteivel) részt venni egy olyan társadalom megvalósításában, melyben az értékvita szimmetrikus viszonyokon alapul, tehát a filozófiai értékvita konstitutív eszmévé válik;

mb) kialakítani az egyenlők olyan közösségeit az egyenlőtlenység – az aszimmetria – világán belül, melynek keretei között a filozófiai értékvita már ma is konstitutív.

84. n) Úgy argumentálni, *mintha* minden emberi lény – mint eszes lény – velünk szemben is filozófiailag argumentálna, minden filozófia regulatív eszméje volt mindenkor, és az ma is; ez tehát nem pusztán a marxi filozófia befogadónak kötelező normája, hanem egyúttal minden filozófia kategorikus imperatívusza.

85.

85. a) A filozófiai értékvita is – mint minden értékvita – a konkrét értékvita és az értékek feletti vita kölcsönhatásában „mozog”.

85. b) A filozófiai értékvitát – mint minden vitát – idő- és cselekvési kényszer alatt folytatjuk, értékeink *praktikus* használatának vonatkozásában; *teoretikus* vonatkozásban csak mint egyes emberek (mint halandók) vagyunk az idő kényszerének alávetve: a vitatkozók ideális közössége (az emberiség) – nincsen (Habermas).

85. c) A praktikus értékvitákban (az eszmék *praktikus* használatában) tehát ki van zárva a *végtelen regresszus*. Át kell térni a vitáról a cselekvésre; a cselekvés a történelem konstituense lesz, így csak *teoretikusan visszavonható*.

85. d) A filozófiai értékvita regressziójának viszonylagos – mert csak az eszme *praktikus* használatára vonatkozó – lezárása: az igaz evidencia, a másik fél meggyőződése a valószínűség, illetve a választás, újraválasztás (döntés) alapján az evidenciára való rekurálás nélkül, vagy az eldönthetetlenség kimondása. A filozófiai értékvitában semmiféle autoritásra nem rekurálhatunk.

85. e) Az eszmék *teoretikus* alkalmazására vonatkozó filozófiai értékvitában az evidencia csak viszonylagos lezárás lehet. Ami ma evidens, holnap nem szükségszerűen az.

85. f) A filozófiai értékvitában minden *előttiünk élt* eszes lény képletesen részt vesz. De nem vesz részt – képletesen sem – minden *utánunk következő* eszes lény (kontra Habermas). Értékeinket létező értékekből választjuk (ezek társadalmi tények). Értékvitáinkban a tényigazságok is szerepet játszanak. Értékítéleteinket mint igaz ítéleteket konstituáljuk. Akarjuk, hogy választott értékeink általánosan érvényesek legyenek – a jövőben is, mindenki számára. De tudjuk azt is, hogy más – a jövőben – akarhatja, hogy *más* értékek legyenek általánosan érvényesek. Ezek lehetnek olyan értékek is, melyeket *nem ismerünk*, minthogy a jövőben fognak majd kialakulni. S amit nem ismerünk, azzal racionálisan vitatkozni sem tudunk. Nem állunk *kívül* a történelmen.

86.

86. a) Értékeink rendszerében vannak alapvető és nem alapvető értékek; az értékek hierarchikusan rendeződnek.

86. b) Nincs két ember, akinek minden értéke, valamint értékhierarchiája, továbbá minden értékének konkrét jelentéstartalma egymással teljesen identikus lenne. Feltéve – de meg nem engedve –, hogy két ilyen ember létezik, közöttük értékvita nem folyhatna.

86. c) Határesetként feltételezhetjük, hogy lehetséges két olyan ember, akiknek értékvilágában egyetlen közös érték sincsen. Ebben az esetben semmiféle értékvita le nem folytatható.

86. d) Értékvitákat ott lehet lefolytatni, ahol:

da) az alapvető értékek mind azonosak, de jelentéstartalmuk különböző;

db) ahol az értékek között *vannak* azonosak, azonos jelentéstartalommal;

dc) ahol az alapvető értékek között vannak azonosak, hasonló (egymáshoz közel álló) jelentéstartalommal.

86. e) Az, hogy a filozófiai értékvita lefolytatható, nem jelenti azt, hogy *de facto* le is folytatják. A vita lefolytatásának szükséges feltétele, hogy a vitában részt vevő felek *regulatív eszméje* a filozófiai értékvita *legyen*.

86. f) Ha az argumentációra nem argumentáció a válasz, hanem autoritásra való hivatkozás, közvetlen vagy közvetett hatalmi döntés, akkor filozófiai értékvita nem jöhet létre. Az elégetés nem érv (Rousseau).

86. g) A filozófiai értékvita sehol sem általánosítható, ahol *maga* a filozófiai értékvita *nem* foglal helyet az adott értékek rendszerében. (Lásd klasszikus feudalizmus.)

86. h) A filozófusnak mint a filozófia reprezentánsának – a nyilvánosság színe előtt – *mindenképpen* kötelessége az értékei melletti racionális argumentáció. Akkor is kötelessége, ha vele szemben *nem* argumentálnak, de a filozófia adresszája (a harmadik) jelen van. (Szókratész bírái előtt.)

86. i) A filozófiai értékvita nem általánosítható akkor sem, ha szerepel ugyan az értékek rendszerében, de az alá- és fölérendeltségi viszonyok következtében az emberek csak *de jure*, nem pedig *de facto* állnak egymással – mint egyenlően eszes lények – szemben. (A polgári világkorszak.)

86. j) Ahol a filozófiai értékvita nem foglal helyet az adott értékek rendszerében, az egyes emberek értékrendszerében mégis mint *igaz* érték konstituálódhat, és ezzel *általános érvényességre tarthat igényt, amennyiben* elmúlt korok értékrendszeréből mint *eleven objektíváció* fennmaradt. (Az antikvitás eszméjének egyik funkciója a középkorban.)

86. k) Ahol a filozófiai értékvita szerepel az értékek rendszerében, ott ez *mindig igaz* érték, tehát *általános érvényességre tarthat igényt*.

86. l) Filozófia csak ott létezhet, ahol a filozófiai értékvita általános érvényességre tarthat igényt.

86. m) A nem-filozófusnak *nem* kötelessége folytatni a racionális értékvitát, ha vele szemben nem argumentálnak. Joga van akkor is megszakítani a kommunikációt, ha a „romlatlan értelmű harmadik” jelen van. Amennyiben tovább argumentál, joga van autoritásokra hivatkozni. (A *Biblia* egy egész történelmi perióduson keresztül ellentétes értékrendszerek közös „hivatkozási pontja” volt.)

87.

87. a) A filozófiai értékvita kezdőpontja mindig *virtuális*. Megelőzik a mindennapi értékviták, melyekben az emberek értékeiket tisztázzák. *Megelőzhetik* más filozófiai értékviták is.

87. b) A filozófiai értékvitában *igaz* értékeinkkel *akarunk* részt venni. Az igaz értékért való felelősségvállaláshoz (az igaz érték meghatározása szerint) *hozzátartozik* a szemben álló értékek melletti argumentáció meghallgatása és megfontolása. Ezért szükséges, hogy mindennapi értékviták a filozófiai értékvitákat *megelőzzék*.

87. c) A filozófiai értékviták eredményei „visszáramlanak” a mindennapi értékvitákba.

87. d) Egyazon konkrét értékvita átalakulhat mindennapiból filozófiává. Ez a következőképpen történhet meg:

da) A vitában részt vevő fél (a felek egyik csoportja) kiemeltetja, hogy a másik fél (felek) értékrendszerében logikai ellentmondás áll fenn.

db) A vitában részt vevő fél (a felek egy csoportja) kimutatja, hogy a másik fél (felek) valamely értéknek olyan jelentést adott (adtak), mely a másik értéknek ellentmond.

dc) A vitában részt vevő fél (a felek egy csoportja) kimutatja, hogy a másik fél (felek) értékeinek teoretikus és praktikus használata között ellentmondás áll fenn.

dd) A vitában részt vevő fél (a felek egy csoportja) kimutatja, hogy a másik fél (felek) értékítéleteiben (értékítéletben) olyan tényekre hivatkozik (hivatkoznak), melyek falszifikálhatók, és más, funkcionálisan ekvivalens tényekkel nem helyettesíthetők.

de) A vitában részt vevő fél (felek egy csoportja) kimutatja, hogy a másik fél (felek) egy vagy más explicit értékei és látens értékei között diszkrepancia áll fenn.

87. e) Lukács György beszélte el a következőt. Mikor Szántó Zoltán és társai (magyar kommunisták) pere folyt, mely súlyos ítéletekkel fenyegetett, levélben fordult Thomas Mannhoz, és arra kérte, hogy tiltakozzon a terrorper ellen. Thomas Mann válaszában a következőképpen reagált: „Tudja, hogy nem helyeslem, ha írók beavatkoznak a politikába. Ez egy politikai per, mint írónak ehhez nincs közöm. Tehát nem tiltakozom.” Lukács György viszontválasza: „Ön azt állítja, hogy az írónak nem feladata beavatkozni a politikába. De Ön éppen most tett látogatást Pilsudski Lengyelországában, és ott előadást tartott. Mi volt ez Ön szerint, ha nem politika?” Lukács György azt hitte, hogy ezzel a kommunikáció megszakadt. De tévedett. Napokon belül távirat érkezett Thomas Manntól a következő szöveggel: „Ich habe an Horthy telegraphiert.” – Tipikus és gyönyörű példája ez az *eredményes* értékvitának. Lukács György kimutatta a vitapartnerre vallott értéke

és követett értéke közötti diszkrepanciát. Thomas Mann ezt átgondolta – absztrahálva minden személyes motívumtól, sértettségtől, az „amit mondtam, megmondtam” hiúságától –, és a diszkrepanciát azonnal megszüntette. Hogy e sikeres értékvita feltétele volt bizonyos vezető értékekben való megegyezés, azt felesleges részleteznem.

88.

88. a) A filozófiai értékvitának tételeznie *kell*, hogy a vele szemben álló fél (felek) értéke szintén igaz érték.

88. b) Amennyiben a másik fél értékének (értékeinek) jelentéstartalmát, az értékhierarchiában betöltött szerepét, az elméleti és gyakorlati alkalmazás inkonzisztenciáját kritizáljuk, akkor nem az érték igazságát vonjuk kétségbe.

ba) X. és Y. mondják: az egyenlőség a legmagasabb érték. X. mondja: az egyenlőség szerintem a képességek kibontakoztatásának egyenlő lehetősége. Y. mondja: az egyenlőség szerintem a szükségletek és azok kielégítésének egyenlősége.

bb) X. és Y. mondja: a nemzet java alapvető érték. X. mondja: az emberiség javát magasabbra helyezem a nemzetem javánál. Y. mondja: semmit sem helyezek magasabbra a nemzetem javánál.

bc) X. és Y. mondja: a hálátlanság a legrútabb vétek. X. mondja: nem tudom elítélni barátunkat hálátlanságáért, mert... Y. mondja: barátunk hálátlansága megbocsájtathatlan.

88. c) Amennyiben a másik fél értékét, mint értéket, *elutasítjuk*, akkor így fogalmazunk: „Tudjuk, hogy Y. az értéket mint igaz értéket választotta, de mi felelősséget vállalunk azért, hogy ez az érték nem-igaz. Meghallgattuk

és megfontoltuk az érveit, ellenérveinkben absztraháltunk saját partikuláris motívumainktól. A vitában saját érveink bizonyultak az erősebbeknek. Felelősséget vállalunk tehát azért, hogy a mi értékünk az igaz.”

88. d) Amennyiben az alapvető értékek feletti vitában *kontradiktikus* ellentmondás jön napvilágra, akkor nem egyszerűen egy érték áll a másikkal szemben, hanem *egy világ áll a másikkal szemben*.

88. e) Egymással alapvető *társadalmi konfliktusokban* lévő, egymással az egymás kizárását tételező történelmi korszakoknak, illetve az azokat reprezentáló társadalmi osztályoknak (rendeknek) vannak kontradiktikus ellentmondásban lévő értékeik.

88. f) Alapértékek igazságának kétségbe vonása mindig egyúttal egy *egész világekorszak* (az azt képviselő osztály/rend) *létfogosultságának* kétségbe vonása.

88. g) Egymást vezető értékekben kizáró világekorszakok reprezentálói között az alapértékek tekintetében eredményes értékvita *többnyire nem jöhet létre*. Krisztus és a Nagy Inkvizítor nem győzhetik meg egymást.

88. h) Társadalmi világekorszakok harcában az alapvető értékeken folyó vita *a társadalmi konfliktusok kibordásának eszköze*.

88. i) Egymás meggyőzésének *lehetetlensége* azonban még nem teszi az értékvitákat *hatástalanná*. A filozófiai vita elsősorban mindig a „lelkek megnyeréséért” folyik.

88. j) A másik fél (felek) meggyőzésére lehetőséget adó értékvita sem *pusztán* a másik fél meggyőzéséért folyik, hanem azok meggyőzéséért is, akik értékeiket még nem tisztázták, akik „*nyitottak*” a befogadásra. A kontradiktórikus értékek között folyó vita *egyetlen adresszátja* azonban a „*harmadik*”.

88. k) A kontradiktórikus értékigazságokon folyó harc a *világszínpadon* folyik; azok a „lelkek” döntenek el, akiket az egyik vagy másik igazság számára megnyernek. A „vesztes” érték kiszelektálódik a társadalom vezető értékei közül, vagy legalábbis el kell ismernie az új érték jelenvalóságát. (Lásd a jogi egyenlőség értékének harcát a feudális jogrendszerrel és az ehhez a harchoz „kapcsolódó” szekundáris értékek körül folyó filozófiai vitát a felvilágosodás korában: mint bosszú – vagy jogi ítélet, párbaj – vagy jogi ítélet.)

88. l) Elutasítom azt az álláspontot, mely *minden* értékvitát a kontradiktórikus alapértékek vitájára vezet vissza, ezzel igazolva az eredményes értékvita lehetetlenségét. Elutasítom továbbá azt az álláspontot, mely a kontradiktórikus értékeken folyó vitát – mivel nem vezet meggyőzéshez – *irracionalisnak* ítéli. Elutasítom továbbá azt az álláspontot, mely a fenti értékvitát – ugyanezen érv alapján – *terméketlennek* ítéli.

89.

89. a) Az értékvita (s ezen belül az értékek feletti vita) sosem *izolált* a társadalmi praxistól, továbbá a vitázó személyeknek mint *egész embereknek* életétől. Az izoláció mindig absztrakció.

89. b) A tett is érv.

89. c) A tapasztalat – az élmény – is érv.

89. d) Ha a tapasztalat (élmények) következtében a személyben kialakul az értékeire vonatkozó *nem-érzés*, akkor készen áll arra, hogy egy értékvitában meggyőzhessék.

89. e) Ha az értékvita eredménytelenül végződik, de a vitában részt vevő meg nem győzött fél későbbi tapasztal-

talatai (élményei) az ellenvéleményt igazolják számára, az értékvita *post festa* eredményes lehet.

89. f) A meggyőző élménytapasztalat lehet:

fa) ami velem történik;

fb) ami másokkal, a világgal történik.

Kroiszosz börtönében így kiált fel: „Ó, Szolón, Szolón, Szolón!” – s ezzel akceptálja az egykor eldöntetlen vitában a másik fél érveit: a gazdagság és hatalom nem boldogság, „senki sem boldog a halála előtt”. Don Carlos – a tragédia utolsó jelenetében – Flandria szabadságát értékhierarchiájában a szerelem fölé helyezi: Posa márkí halála (a király gyilkossága, a barát önfeláldozása) építette át értékhierarchiáját.

89. g) Az értékhierarchia átépítése annak következtében, ami velem történt, illetve annak következtében, ami másal történt, *morálisan* nem ekvivalens. Az értékvita eredményessége szempontjából azonban ekvivalens.

89. h) A reprezentatív értékátalakítások (újraértékelések) a további értékvitákban a meggyőző *példa* szerepét töltik be.

89. i) Az élmény és tapasztalat kodetermináló szerepe az érték-újraértékelésben azonban nem szünteti meg magának az értékvitának *kiemelt* szerepét. A *post festa* meggyőzésben is az *értékvita érvei* azok, amelyek továbbgyűrűznek. Ezért mondhatja Kroiszosz börtönében, hogy „Ó, Szolón, Szolón, Szolón!” – azaz „a köztünk lezajlott vitában *neked volt igazad, most meggyőztél*”.

90.

90. a) A mindennapi értékvitában gyakran rekurálunk a másik fél *partikuláris motívumaiboz*: tehát kétségbe vonjuk, hogy értekei igazak. „Te csak azért mondd, hogy a gaz-

dagság bűn, mert irigy vagy.” „Te csak azért ítéled el a háborút, mert gyáva vagy.” „Hiúságod nem engedi belátni, hogy nincsen igazad.”

90. b) A filozófiai értékvitában feltételezzük, hogy a másik fél értékei (értékítéletei) igazak. Ezért a filozófiai értékvitában *sosem rekurálhatunk* a vitatkozó fél *partikuláris motívumaiboz*.

90. c) Amennyiben egy filozófiai értékvitában a vitatkozó fél partikuláris motívumaira rekurálunk, akkor a filozófiai értékvita a mindennapi értékvita szintjére süllyed vissza.

90. d) Mindennapi és filozófiai értékvita között nincs merev választóvonal. Filozófiai értékvitában is *feltételezhetjük* a motívumok partikularitását (azaz *magunkban* feltételezhetjük, hogy a másik által képviselt érték nem igaz), de *sosem érvelhetünk ezzel*.

91.

91. a) Az értékek *primer* társadalmi tények. Minden társadalom intézmény- és szokásrendszer, ami feltételezi a tudatos előnyben, illetve hátrányban részesítés rendszerét az értékorientációs kategóriák segítségével.

91. b) Az érdek csak stratifikált társadalmakban, mint *érdekellentét* konstituálódik. (Lásd Marx: *Etnológiai jegyzetek*.) Az érdek tehát szekunder társadalmi tény. Az érték az érdekből *le nem vezethető*.

91. c) Az emberi szükséglet *primer* társadalmi tény. Nem stratifikált és történelem nélküli társadalmakban a szükségletek rendszere egyúttal az értékek rendszere is. Stratifikált – és történelmi – társadalmakban a társadalmi objektivációkban adott szükségletek rendszere (ezek hierarchiája) és az értékek rendszere (ezek hierarchiája) nem

identikusak – nem identikusak az egyednél *sem*. Ha identikusak lennének, akkor sosem jöhetne létre az ellentét az értékek érvényessége és érvényesülése között. Az érték tehát a szükségletekből *le nem vezethető*.

92.

92. a) Hogy az értékeket mint társadalmi tényeket nem lehet érdekből vagy szükségletből levezetni, még nem jelenti azt, hogy a mindenkori konkrét emberek egyes konkrét értékeit ne lehetne *az érdekekre és szükségletekre vonatkoztatni*.

92. b) Minden olyan társadalomban, melyben társadalmi munkamegosztás van, a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt hely *affinitást* hoz létre bizonyos értékek választására és mások elutasítására.

92. c) Az affinitás nem szinonim a szükségszerű determinációval.

92. d) A filozófiai értékvitában részt vevők nem állnak „kívül” a történelmen. A történelmi *hic et nunc*, továbbá az a társadalmi réteg, osztály, integráció, melyhez tartoznak, *affinitást* hoz bennük létre bizonyos értékek választására és mások elutasítására.

92. e) A történelmi *hic et nunc* transzcendálhatatlan, de társadalmi rétegeket, osztályokat, integrációkat magukat is lehet mint *értékeket választani*. (Ahogyan Marx a munkásosztályt.)

92. f) A filozófiai értékvitában részt vevők értékeinek egy része – többnyire éppen vezető értékeinek egy része – stratifikált társadalmakban – *kifejezi* az egyik vagy másik társadalmi integrációhoz (osztályhoz, réteghez) való *affinitást*.

92. g) Az igaz érték mindig az általános érvényesség igényével lép fel. De az általános érvényességre igényt tartó értékek egy vagy más integrációhoz való affinitást fejeznek ki. *Minden* társadalmi integráció partikuláris az egyetlen de facto általános integrációhoz, az *emberiséghez* képest.

93.

93. a) Mióta az emberiség eszméje kialakult, a filozófusok filozófiai értékvitáit mindig is ez az eszme vezette.

93. b) De az emberiség, mint egységes integráció, csak mint eszme funkcionálhat az értékvitában; ma legfeljebb azt mondhatjuk: mint konstitutív és nem pusztán regulatív eszme.

93. c) Amíg az emberiség *nem reális közösség*, addig az emberiség eszméjének (a legfőbb értéknek) *jelentéstartal-mát* azok az értékek döntenek el, melyek egyik vagy másik *partikuláris integrációhoz való affinitást fejeznek ki*.

93. d) Az emberiség – mint *az értékviták legfőbb értéke* – tehát *nem szünteti meg* azt a tényt, hogy vezető értékeink egy része *létező* és funkcionáló integrációk érdekeit vagy szükségleteit fejezi ki.

93. e) A partikuláris integrációk érdekeihez való affinitást kifejező értékeink tartanak tehát igényt az általános érvényességre. Ebből következik az értékviták *ideológiai karaktere*.

93. f) Az értékviták ideológiai karaktere *megszüntethetetlen*, amíg társadalmi munkamegosztás létezik.

94.

94. a) A filozófiai értékvitában az értékeink általános érvényességére való igény és értékeink egy részének partikuláris affinitása a legyen és lét közötti feszültség kifejezése.

94. b) Marx – kopernikuszi fordulattal – a legyen-t az immanens emberi jövőbe helyezte. Ez a marxi filozófia recipiensei számára kötelességet ad fel: olyan világot teremteni, melyben nincs társadalmi munkamegosztás, melyben az emberiség tényleges – létező – közösségként *egyedül* alakítja értékeinket, melyben tehát az értékviták többé *nem lesznek ideologikusak*.

94. c) Ez a kötelesség egyúttal annyit is jelent: mai filozófiai értékvitáink ideológiai jellegét *az értékvita ideológiai mozzanatává redukálni*. A filozófiai befogadás esetében: kiküszöbölni a befogadás primeren ideológiai karakterét.

94. d) Az értékvita ideologikus jellegének ideológiai mozzanattá való redukálása megköveteli, hogy *értékeink ideologikus jellegével tisztában legyünk*.

94. e) Ha valaki saját értékei ideologikus jellegét *tagadja*, és csak *mások* értékeit leplezi le mint ideologikusakat, akkor *nem* redukálta az értékvita ideologikusságát ideológiai mozzanattá.

94. f) Kötelességünk tehát, hogy tudatára jussunk annak: értékeink melyik osztályhoz, réteghez, mely érdekekhez, mely szükségletekhez, illetve mely konkrét mozgalmakhoz fejeznek ki affinitást. Ugyanezt meg kell követelnünk a vitában részt vevő *valamennyi* féltől.

95.

95. a) A filozófiai értékvitában nem érvelhetünk a vitázó fél partikuláris motívumaival. De érvelhetünk a vi-

tatkozó fél értékeinek egy partikuláris érdekintegrációhoz való affinitásával. Jogunk van kimutatni ezt az affinitást, és ki is kell mutatnunk. Az értékvitának *ideológiakritikának* is kell lennie.

95. b) Az ideológiakritika csak akkor lehet igaz (*wahrhaftig*), ha ezt *önmagunkra is alkalmazzuk*.

96.

96. a) Ma csak azt tekintjük *filozófiai* értékvitának, melyben az *emberiségre*, mint a legmagasabb – vezető – integrációs értékre, rekurálhatunk.

96. b) Csak azt tekintjük filozófiai értékvitának, ahol a személyiség legalábbis *egy érték* az értékek rendszerében. Mivel a filozófia az egységes – és igaz – személyiséggel struktúrájában izomorf.

96. c) Csak azt tekintjük *filozófiai* értékvitának, ahol a vitában részt vevőket mint *egyenlő eszes emberi lényeket* tételezzük. Az ember mint egyenlően eszes lény minden filozófiai vita konstituense s ezzel *értéke* is.

96. d) A filozófiai értékvitákban részt vevők értékei relatívak, amennyiben affinitást fejeznek ki egyik vagy másik integrációhoz, érdekeikhez, szükségletrendszerükhöz.

96. e) Ez a relativitás azonban nem jelenti egyúttal az értékviták *relativizmusát*, mert van *abszolút vonatkozási rendszere*: az a három érték, mely *minden* filozófiai értékvitában közös, melyre *minden* filozófiai értékvita *vonatkozik*.

96. f) Minden olyan értékvita, melynek nincs meg ez a három abszolút vonatkozásrendszere (emberiség, személyiség, az ember mint egyenlően eszes lény), *nem* filozófiai, hanem mindennapi értékvita.

96. g) A filozófiai értékvitában tehát mindig vannak *közös* értékek az értékek rendszerében; a filozófiai értékvita mindig *lefolyatható*.

97.

97. a) Amennyiben a filozófiai értékvita primeren olyan értékeken – illetve értékértelmezéseken – folyik, melyek egy speciális integrációhoz való affinitást fejeznek ki, akkor az értékvita eredményességéhez hozzátartozik, hogy a vitában részt vevő *egyik fél felülbírálja és kritizálja annak az integrációnak céljait és érdekeit, melyhez való affinitását értékei kifejezték*.

97. b) A személyiség értékeinek affinitását kialakító integráció *totális elutasítása esetén még kontradiktórikusan* elmentmondó értékek vitája is vezethet eredményre. A szubjektum számára ez *katarzist* jelent: egész értékvilágának átépítését. (Saulusból lehet Paulus.)

97. c) A partikuláris integráció kritikájában (s ezzel a korábbi értékek szükségszerű felülbírlásában) az értékvita újfent csak egy *mozzanat* a társadalmi praxison belül; ugyanakkor *szükséges* mozzanat.

98.

98. a) Az egyes – konkrét – filozófiai értékviták eredményességétől meg kell különböztetnünk a filozófiai értékvita tényének eredményességét.

98. b) A filozófiai értékvita eredményességének *általában* egyetlen – szükségszerű regulatív (és részben konstitutív) eszméje van: a filozófiai értékvita általános társadalmisága. Minden eszme – érték. Ezt az értéket a filozófiai értékvita nem „tartalmazza” – nem annak abszolút vonatkozási

rendszere, mely minden vitában részt vevő számára feltétlen és közös. Maga a filozófiai értékvita – *mint tény* – ez az *érték*. Ezt az értéket is választanunk *kell*.

III.

99.

99. a) A jelenkori filozófiáknak van egy közös protagónistája: a nyelv.

99. b) Kérdés: a nyelv beszél – vagy az ember beszél?

99. c) Kérdés: a nyelv beszél – de mit mond?

99. d) A nyelv homogén médium; struktúráját tekintve *ens perfectissimum*.

100.

100. a) A nyelv a gondolkodás anyagi *valósága* (Marx); minden kommunikáció a beszédben, a beszéd által *realizálódik*; a nyelv, mint *reális* objektiváció, minden társadalmi magatartás, cselekvés, gondolkodás „vezetője”. A nyelv: *ens realissimum*.

100. b) A nyelvről tehát elmondható: *ens perfectissimum*, *ens realissimum*. Ebből a szempontból a nyelv protagónistaként való választása kifejezi a filozófia szellemét.

100. c) A filozófiában a legyen és a lényeg végső soron azonos egymással. A filozófia mint racionális utópia azonban ugyanakkor a *feszültségre* épül. A nyelv csak akkor válhat a filozófia *igazi* főistenévé, ha a filozófia a *nyelven magában* meglátja – illetve megteremti – a feszültséget a lét és legyen között; ha a nyelvet, amilyennek lennie *kell*, mint *jó és igaz egységét* konstituálja.

100. d) A filozófia főistenei csak akkor *eleven* istenek, ha a racionális mitológia a befogadó *mindhárom* kérdésére: „hogyan gondolkozzál?”, „hogyan cselekedjél?”, „hogyan éljél?” – ha nem is választ ad, de legalább *javaslatot* terjeszt elő.

100. e) Ha az ens perfectissimum–ens realissimum – mint legyen és mint lényeg – nem fejez ki *feszültséget* a létezővel (jelenséggel), akkor a filozófia protagonistái *nem* adnak fel *célt* a befogadónak. A helyes ekkor csak az igazzal lehet identikus, de *sosem a jóval*.

101.

101. a) A neopozitivizmusban a nyelv az immanencia *üres istene*.

101. b) Az „üres isten” nem tartalmazza a jót. A „bölcességnek” a jó szerves konstituense. A filozófia a bölcesség szerepét (a jó és igaz szeretete). A neopozitivizmus *nem filo-szofia*.

101. c) Az, hogy a nyelv egy racionális utópiában valóban *eleven isten, önmagában* még mit sem mond ki *magáról a filozófiáról*. Csak *egy*et mond ki: *azt, hogy filo-szofia*. Kimondani valamit róluk egyúttal annyit jelent: megfogalmazni, hogy *melyek* az értékeik (vezető értékeik), hogy *mi* az, ami számukra a nyelvben (a nyelvhez való viszonyban, a nyelv használatában) a *legyen-t* konstituálja, hogy *mi* az a jó, ami számukra lényeg és igaz (Wittgenstein, Heidegger, Apel, Habermas, Chomsky stb.).

102.

102. a) Az, hogy a nyelv a jelenkori filozófia közös protagonistája, egyúttal annyit jelent: *a társadalmi objektivációk általában* korunk filozófiájának közös protagonistái. A nyelv mint ilyen: ens realissimum.

102. b) A társadalmi objektívációk „főszereplőként” s ezzel egyúttal a társadalmi *megértés* forrásaiként és vonatkozási rendszereként Durkheim és Mead szociológiájában jelennek meg – a filozófiától kölcsönzött értékek vezetésével. Filozófiai *protagonistává* Heideggernél (*Sein und Zeit*) és Wittgensteinnél (a nyelv mint életforma) váltak.

102. c) Az objektívációk – mint protagonisták – kiszorították a filozófiából a polgári filozófia hagyományos protagonistáját: az egyéni tudatot, az ehhez tartozó tudati evidenciával együtt. (Utolsó nagy reprezentánsa: Husserl.)

102. d) Az igazat és a jót (a megismerés és értékelés képességét) többé nem lehet az *egyéni tudatból levezetni*.

102. e) Marx Ricardo *robinzonádjával* a társadalmiság prioritását állította szembe. A robinzonádban a *polgári életformát utasította el*; az elidegenedett társadalmisággal (természet adta munkamegosztás) az *igazi társadalmiságot*, a „társadalmasodott emberiséget” konfrontálta: a szocialista életformát.

102. f) Az egyéni tudat – mint protagonista – háttérbe szorulása, a társadalmi objektívációs rendszer – mint protagonista – megjelenése kifejeződése annak, hogy a jelenkori filozófia *általában elutasítja a polgári életformát*. De ez még *nem jelenti* egyúttal azt is, hogy egy szocialista életformát választ.

102. g) Az igaznak és a jónak (megismerésnek és értékeknek) az egyéni tudatból való levezetését – tehát a robinzonádot – visszautasítani még nem *szükségképpen* jelenti egyúttal: a személyiség autonómiáját, azaz az autonóm személyiséget, mint protagonistát, kitudni a filozófiából.

102. h) Az objektívációk protagonistaként való választása járhat azzal a filozófiai következtetéssel, hogy az objektívá-

ciókat elsajátító egyed sosem válhat autonóm személyiséggé (Heidegger). A polgári életforma elutasítása ebben az esetben *nem* a szocialista életforma választása is egyúttal.

102. i) Az objektivációk protagonistaként való választása – tehát a polgári életforma elutasítása – csak akkor lehet egyszersmind és egyúttal a szocialista életforma választása, ha a létező objektivációk struktúrájával egy ettől eltérő objektivációs struktúrát állítunk szembe (a léttel a legyen-t), melynek elsajátítása egyúttal a személyiség autonómiájának, illetve az autonóm személyiségnek a forrása.

102. j) Ha a nyelvben látjuk az *egyedüli* releváns társadalmi objektivációt, akkor – amennyiben a lét és legyen feszültségét a nyelvben megkonstruáljuk, és a létező nyelvi objektivációs rendszerrel egy ettől eltérőt mint legyen-t állítunk szembe – a polgári életformát egy *olyan* szocialista életforma szempontjából utasítjuk el, melynek személyisége a tiszta anima rationalis. Az egész személyiség a maga érzéki-érző-testi mivoltában nem konstituálódhat pusztán a nyelvi objektiváció elsajátítása által.

102. k) A marxi szocialista utópia személyiségét – a szükségletekben gazdag, érzéki, élvezőképességgel felruházott egyéniséget – nem lehet úgy elgondolni, hogy az objektivációk rendszerét a nyelvre *redukáljuk*.

103.

103. a) A filozófiai értékvíta három abszolút vonatkozási rendszere: az emberiség, a személyiség, az ember mint eszes lény tételezése. Nem minden filozófiai értékvíta filozófiateremtés vagy teljes filozófiai befogadás. De minden filozófiateremtés és teljes filozófiai befogadás centrumában a filozófiai értékvíta abszolút vonatkozási rendszere áll.

103. b) Minden filozófia *antropológia*. A „választott életforma” feltételezi az embert, aki ezt az életformát választhatja; az embert, akinek ezt választania *kell*. A filozófia struktúrájában az „igaz emberrel” izomorf. Akarja, hogy az ember „igaz ember” legyen: ehhez meg kell fogalmaznia, „milyen az ember”.

103. c) A mai filozófia antropológiai karaktere *reflektált*; olyan antropológia, mely *tudja* magáról, hogy az. Kérdésseltevése: *alkalmas-e az ember arra*, hogy racionális utópiát kövesse vagy realizálja? – *modern* kérdésfeltevés.

103. d) A mai filozófia számára az „emberiség” nem pusztán regulatív, de egyúttal *konstitutív* eszme is. A „lehetséges-e az általam kínált életformát választani?” kérdését tehát *nem* az egyes emberre, nem is az egyes emberek sokaságára vonatkoztatja, hanem az *egész emberiségre*. Ez *modern* kérdésfeltevés.

103. e) *Reflektált antropológia* nélkül nincs modern filozófia. Mivel az életformát *mindenkinek* javasoljuk, tudnunk kell, hogy az ember általában (minden ember) alkalmas-e erre az életformára, tudnunk kell, hogy vajon a legheterogénebb életformák hagyományaiban élő emberiség *egésze* rávezethető-e erre az életformára; tudnunk kell, hogy vajon a heterogén életformákban élő emberiség rávezetése az általunk javasolt életformára *valóban preferálandó-e*, igaz érték-e?

103. f) Az a kérdés, hogy vajon a filozófia által javasolt életforma *valóban* mindenki számára preferálandó-e, szét hullással fenyegeti magát a filozófiát. A filozófia – amennyiben *valóban* filozófia, tehát rendszer, „épület” – *nem* kérdezhet rá magára az általa javasolt életformára, nem vonhatja kétségbe saját értékei általános érvényességét.

103. g) A mai filozófia egyik legdöntőbb – és megoldandó – dilemmája: hogyan maradhat meg *katexochén* filozófiának úgy, hogy felveszi magába a reflektált antropológiát, és ezzel feltételezi a javasolt életforma *pluralitását*.

103. h) A reflektált antropológia nem szüntetheti meg *minden* filozófia közös antropológiai karakterét.

103. i) Ha valaki a filozófiai értékvita három abszolút vonatkozási rendszerét tagadja, akkor ezzel kétségbe vonja a filozófiát általában, a reflektált antropológiát magába foglaló filozófiát különösen: a filozófiát mint értéket *általában* utasítja el. Az antropológiai kérdésfeltevés kritikája az anti-filozófia (Foucault).

104.

104. a) *Radikálisnak* nevezem azt a gondolkodást, mely a polgári életformától elfordulva egy más életformát preferál, továbbá ezt az elfordulást gondolatilag *megalapozza*, vagy legalábbis *kifejezi*.

104. b) A radikalizmus vagy *elutasítja* a jelenkor vezető értékeit, vagy *új tartalmat ad nekik*.

104. c) A filozófiai értékvita abszolút vonatkozási rendszerei ma: az emberiség, a személyiség, az ember mint egyenlően eszes lény. Azt a radikalizmust, mely ezeket a vezető értékeket – akár csak egyet is közülük! – elutasítja, *jobboldali radikalizmusnak* nevezem. Azt a radikalizmust, mely ezeknek a vezető értékeknek *új tartalmat* – jelentést – ad, *baloldali radikalizmusnak* nevezem.

104. d) Minden filozófia aufklérista. Minden filozófia demokratikus. Annak a gondolkodásnak, mely ma a „minden ember egyenlően eszes lény” értékét, mint teoretikus és praktikus értéket, teóriában és praxisban egyaránt ve-

zető regulatív vagy konstitutív eszmét elutasítja, *nem lehet filozófiája*. A jobboldali radikalizmusnak lehetnek filozófiai karakterű tézisei vagy kiinduló gondolatmenetei, de nem filozófiája.

104. e) A jobboldali radikalizmus részt vehet a kor mindennapi értékvitáiban. De az abszolút vonatkozási rendszerek (értékek) elutasítása következtében nem érvelhet racionálisan a mai kor *filozófiai értékvitáiban*. Ha az abszolút vonatkozási rendszerek értékeit valaki megvizsgálva elutasítja, ezzel a filozófiai értékvitát *magát* utasítja el. Tudatosan rekurálnia kell – ha következetes – az irracionalizmushoz. Vagy a „mi az, te nem hiszel?” tekintélyérvhez, vagy a *hithez a meggyőződéssel szemben*.

104. f) Minden baloldali radikalizmus aufklérista, mert feltételezi, hogy minden egyenlően eszes lény *képes* részt venni az értékvitában, és képes megindokolni értékeit. A baloldali radikalizmus *akarja*, hogy az ember egyenlően *részt vegyen* az értékek megfogalmazásában és realizálásában. A baloldali radikalizmus attitűdje a *nevelő* attitűdje, egy olyan nevelőé, aki *tagadja* az alá- és fölérendeltségi viszonyokat. Nevelőnek lenni számára annyit jelent: lankadatlanul leleplezni a vélemény-tudást, az előítéleteket, a látszatokat a „harmadik” előtt; rávezetni mindenkit arra, hogy saját fejével gondolkodjék, hogy ezzel maga is nevelővé váljék (Rosa Luxemburg).

104. g) Minden baloldali radikalizmus *demokratikus*. De a baloldali radikalizmus *reprezentánsainak* következetes magatartásában mégis van egy *arisztokratikus* mozzanat, mivel az empirikus emberekkel az ember *eszméjét* szegeznek szembe; olyan értékeket rendelnek hozzájuk, melyeknek azok nincsenek tudatában, vagy csak homályosan vannak

tudatában. Ezért a baloldali radikálisnak *kötelessége*, hogy értékítéletei, melyekkel a nyilvánosság elé lép, *mindig igaz* értékítéletek legyenek, hogy minden egyes esetben „kipróbálja” rajtuk *újra és újra* az „igaz értékítélet” formuláját. („*Felelősséget vállalok azért...*”)

104. h) A baloldali radikalizmusnak *számtalan* formája van, melyet *nem* filozófia, hanem filozófiai karakterű tézisek, gondolatmenetek, különböző filozófiák „megvilágító-befogadásai” vagy teoretikus-praktikus megértő befogadásai alapoznak meg. Van *radikális kereszténység*; létezik – és elterjedőben van – a „*kedély radikalizmusa*”.

104. i) De radikális filozófia csak egyetlenegy van: *Marx filozófiája*.

105.

105. a) Minden baloldali radikalizmus – az értékek jelentéstartalmának újrafogalmazásában, értékrendszere és hierarchiája kialakításában – *affinitást* fejez ki a *radikális szükségletekhez*, illetve azokhoz a mozgalmakhoz, osztályokhoz, csoportokhoz, melyek ezeket a radikális szükségleteket érzik, tudatosítják, megfogalmazzák.

105. b) Radikálisaknak nevezzük azokat a szükségleteket, melyek a mai társadalomban (gazdasági-társadalmi struktúrában, uralkodó életformában) *nem kielégíthetők*, vagy – legalábbis – melyek kielégítése nem válhat *általánossá*.

105. c) A filozófiai értékvita *mindhárom abszolút vonatkozási rendszere* (vezető értéke) lehet *radikális szükséglet*.

105. d) Az *egységes emberiség* mint *realitás*, mint egymást megértő, kölcsönösen segítő, az érdekellentéteket állandóan újra és újra kiküszöbölő integrációk (különböző életformák) egységes közössége: radikális szükséglet. *Mint*

szükséglet létezik, de az alá- és fölérendeltségi viszonyokban és érdekellentétekben konstituálódó, dinamizmusában az érdekellentétektől *motivált* társadalomban (a maiban) *ki nem elégíthető*.

105. e) A kvalitatív szükségletekben gazdag, élvezőképességét kibontakoztató, fejlett erkölcsi személyiség létezik. S ezért létezik az a szükséglet, hogy minden ember számára megteremtessék a lehetősége annak, hogy ilyen személyiség legyen. A természet adta munkamegosztáson, az alá- és fölérendeltségi viszonyokon alapuló társadalmakban (a maiban) ez a szükséglet azonban nem kielégíthető.

105. f) Az egymással mint egyenlően eszes lények szemben álló, értékeik mellett racionálisan argumentáló emberek közösségei léteznek (Apel–Habermas: „reale Kommunikationsgemeinschaft”). S ezért létezik a szükséglete annak, hogy a társadalom minden feladatát (problémáját) minden ember – mint egyenlően eszes lény – racionális argumentációja révén oldjuk meg („ideale Kommunikationsgemeinschaft”). A természet adta munkamegosztáson, az alá- és fölérendeltségi viszonyokon alapuló, a hatalmi viszonyokon alapuló társadalmakban (a maiban) ez a szükséglet azonban *nem kielégíthető* (Apel–Habermas: kontrafaktikus).

105. g) Az abszolút vonatkozási rendszer értékeinek értelmezése a baloldali radikalizmus értékvilágában tehát *létező szükségletekre* épül.

105. h) Nem *kevésbé* létezők azonban azok a szükségletek, melyek a radikális szükségletekkel *szemben állnak*.

105. i) A radikális szükségletekhez való affinitást kifejezni mindig *értékválasztáson* alapul. Választói ezeket az értékeket mint *igaz* értékeket választják. A választás tehát

ebben a vonatkozásban racionális. Értékeik (értékértelmezésük) általános érvényességére igényt tartanak; ez az igény mindig racionális, ha *megfelel* az értékracionalitás *kritériumainak*: amennyiben tehát *kontinuusan fenntartják őket*, és társadalmi elismerésben (*Anerkennung*) részesülnek. Az *Anerkennung* maga *feltétele* a radikális szükségletekhez affinitást kifejező értékek *megjelenésének általában*: csak ott, ahol interpretált radikális szükségletekre épülő mozgalmak, közösségek *léteznek, fejezhetnek ki* értékek egy ehhez való affinitást. A radikális szükségletekre épülő értékek *kontinuus* fenntartásának *feladása* azonban – s ez mindenkor *lehetséges* – egyben *kétségbe vonása* is az általános érvényességre való igényt tartás racionalitásának. (Így: ha a választott eszközök értéktartalma ellentmond a cél-értéknek.)

106.

106. a) A marxi – radikális – filozófiát sokféleképpen lehet megértve félreérteni; az interpretandum magasabban áll az interpretálóknál.

106. b) A marxi filozófia a radikális szükségletek filozófiája. Azok fordulnak hozzá, akik a radikális szükségletekhez hozzáfordulnak.

106. c) Nemcsak egy radikális szükséglet létezik; a különböző radikális szükségleteket gyakran *különböző* radikális mozgalmak (osztályok, közösségek) interpretálják.

106. d) Hogy milyen félreértésen keresztül értjük meg a marxi filozófiát, az függvénye annak is, hogy a különböző radikális szükségletek közül melyik kerül az értékhierarchiánk csúcspontjára, hogy *melyik* típusú radikális szükségletet kifejező mozgalomhoz fejezünk ki *inkább* affinitást.

106. e) A vezető értékek értelmezésének azonossága – vagy hasonlósága – még nem mond ki semmit az értékek hierarchiájáról, továbbá az értékvilág totalitásáról egy adott értékrendszeren belül.

106. f) A marxi filozófia befogadói között ezért az érték-vita szükséges és elkerülhetetlen.

106. g) A marxi filozófia befogadói között racionális, igaz értékeken alapuló filozófiai érték-vita *lehetséges*.

106. h) A filozófia sosem toleráns. A filozófiai érték-vita sem lehet toleráns, mivel az értékvitában részt vevő minden fél saját értékei (értékhierarchiája) általános érvényességének igényével lép fel.

106. i) A radikális filozófiai értékvitában részt vevő minden félnek ugyanakkor kötelessége:

ia) a másik értékítéletének igaz voltából kiindulni;

ib) tisztázni, hogy saját értékhierarchiája milyen radikális szükséglet preferenciáját fejezi ki, hogy mely konkrét mozgalommal (osztállyal, közösséggel) való affinitásból fakad. Kötelessége tehát értékei (értékítéletei) ideologikus jellegét ideológiai *mozzanattá redukálni*.

106. j) Nem az eszmének, *a kedélynek kell toleránsnak lennie* (Goethe).

106. k) A radikális filozófián – illetve radikális filozófiai gondolatokon – folyó, az ezekre alapuló, az ezekből kiinduló értékvitának tehát a *radikális tolerancián kell alapulnia*. A radikális tolerancia feladása annyit jelent: nem tartjuk fenn *kontinuusan* minden vezető értékünket. Ez azonban magát az általános érvényesség igényét kérdőjelezi meg, magának az értékvitának a racionalitását.

106. l) *Filozófiai befogadás esetén* a marxi radikális filozófia megértésének *különbsége* nem szükségképpen az értékhie-

rarchia eltérésén alapul. Ez a különbség konstituálódhat a marxi filozófia befogadását megelőző konceptuális séma különbözőségéből is, továbbá a személyiség – mint egyetlen személyiség – individuális karakteréből. Az ilyen – különböző – megértések körül folyó vita *nem* ölti az értékvita karakterét.

107.

107. a) A radikális filozófia – mint minden filozófia – a lét és legyen, a látszat és lényeg, a vélemény és tudás feszültségéből konstituálódik. Racionális utópiája egyúttal radikális társadalmi utópia, mivel a legyen-t (lényeget) az immanens emberi jövőbe helyezi. A radikális filozófia ugyanakkor nem a lét és legyen között közvetít, hanem a legyen két formája: a *lenni kell* és a *tenni kell* (*Sein-Sollen* és *Tun-Sollen*) között.

107. b) A lenni kell és a tenni kell között közvetíteni annyit jelent, mint közvetíteni a radikális utópia és a radikális mozgalmak között – a radikális szükségletek kielégítésének általánosodása és az interpretált radikális szükségletek s ezeknek megfelelő értékek vezetete cselekvés között.

107. c) A radikális filozófia nem kérdőjelezi meg racionális utópiája *lehetőségét*.

107. d) A filozófia számára a racionális utópia – ens perfectissimum–ens *realissimum*. Az utópia éppen a *legvalóságosabb*. A legvalóságosabb lehetőségét feltételezzük; levezethetjük, de kétségbe nem vonhatjuk. „Légy *realista*, követeld a lehetetlent!”

107. e) A radikális filozófia a radikális utópia (a legvalóságosabb, mert legtökéletesebb) lehetőségét egyszerűen *tételezi*. Ez nem jelenti azt, hogy meg nem valósulásának

alternatíváját (alternatíváit) *kizárná*. De ha az ellenalternatívát fel is tételezi, nem törődik vele, zárójelbe teszi: *nem filozófiájának tárgya ez*, bármennyire is számol vele, mint *ember*.

107. f) A radikális filozófia a radikális utópia és a radikális mozgalmak között *logikailag* közvetít. A radikális filozófia befogadóinak a feladatuk, hogy – az eszme gyakorlati alkalmazásában – ezt a közvetítést *tettre* váltsák.

107. g) De a konkrét cselekvésben – s minden erre irányuló gyakorlati értékvitában – tényekkel vagyunk konfrontálva.

107. h) Egy valóságszegmentumban realizálódó cselekvésben, illetve az arra vonatkozó ítéletben – hogy helyesen és jól cselekedhessünk és ítélhessünk – tudnunk kell, hogy *milyen eset áll fenn*.

107. i) Egy valóságszegmentum tényeit a társadalomelmélet rendezi. A társadalomelméletnek a tényeket úgy kell rendeznie, hogy az elmélet tényeivé *váló* tények ne mondjanak ellent a leíró tényigazságoknak, illetve olyan – ezekkel funkcionálisan ekvivalens – tényekkel legyenek helyettesíthetők, melyek a leíró tényigazságoknak megfelelnek.

107. j) A radikális filozófia a *praxis* filozófiája. Minden filozófia megköveteli, hogy szelleme szerint éljünk. A praxis filozófiájának szelleme szerint élni annyit jelent, mint a radikális mozgalmak és a radikális utópia között *de facto közvetíteni*. De a *de facto* közvetítés feltétele, hogy tudjuk: *milyen eset áll fenn*.

107. k) Minden filozófia eszméi alkalmazhatók a társadalomelméletre. A radikális filozófia differencia specifikája: *csak* akkor tudunk szerinte élni, *ha* eszméit a társadalomtudományban alkalmazzuk. *Csak* akkor tudunk szerinte élni,

ba ugyanennek a filozófiának az eszméjétől vezetett társadalomtudományok elméleteit – egy valóságsegmentum tényeit saját tényeivé változtató társadalomelmélet eredményeit – mindig figyelembe vesszük.

107. l) A radikális filozófia megköveteli a radikális társadalomelméletet: a *kritikai szociológiát és kritikai ökonómiát*.

107. m) A kritikai szociológia és a kritikai ökonómia egy adott valóságsegmentum összes tényeit a radikális filozófia eszméje alapján rendezi. Kérdésfeltevése: ami kell, az *lehetséges-e?* Kérdésfeltevése: mi az, ami *hic et nunc* *lehetséges?*

107. n) A kritikai szociológia és ökonómia is a radikális filozófia alternatíváját *választja* (annak eszméje vezetésével rendezi a tényeit). De a kritikai ökonómia és szociológia számára az ellenalternatíva (ellenalternatívák) is *reális* (reálisak). Nem teheti zárójelbe azokat, számba kell vennie őket. A kritikai szociológia és ökonómia számára az „ens perfectissimum” regulatív elméleti és gyakorlati eszme, de *nem* „ens realissimum” egyúttal.

107. o) A radikális filozófia és a kritikai szociológia és ökonómia „normális” viszonya a kölcsönös „odafigyelés” és a kölcsönös kritika viszonya. A radikális filozófia mindig kritizálja a kritikai ökonómiát és a szociológiát az *eszme* szempontjából, a kritikai szociológia és ökonómia mindig kritizálja a radikális filozófiát, amikor ujjal mutat rá a *létező realitásra*.

108.

108. a) A filozófiai értékvita három abszolút vonatkozási rendszere (értéke): az emberiség, a személyiség és az ember mint egyenlően eszes lény. A radikális filozófia ezeket

az értékeket a radikális szükségletek szempontjából értelmezi. Ezt a három értéket azonban ma – inkább, mint bármikor – a *pusztulás veszélye* fenyegeti.

108. b) Az emberiség kezében ma olyan fegyver van, mely az egész emberiséget megsemmisítheti.

108. c) Az ökológiai katasztrófa az egész emberiséget léteének megsemmisítésével fenyegeti.

108. d) Földünk gyermekeinek 70%-a fehérjében alultáplált, olyan mértékben, hogy ez az *agyfejlődést* károsítja.

108. e) A filozófiának szembe kell néznie a *frivolitás* vádjával. Nem frivolitás-e a szabad, szükségleteiben gazdag, erkölcsös személyiség normáját fenntartani egy világban, ahol még a gyermekek normális agyfejlődése is kétséges? Nem frivolitás-e – ilyen körülmények között – az egyenlően eszes lények filozófiai argumentációját normaként megfogalmazni? Nem frivolitás-e egy szabad emberiségről beszélni ott, ahol az emberiség léte is kétséges? Nem frivolitás-e általában szellemi képességeinket egy racionális utópia filozófiai megértésébe investálni, mikor az emberiség létét fenyegető veszélyek elhárítása hihetetlen szellemi energiát igényel?

108. f) Nem az a kérdés, hogy *lehetséges-e* ma filozófiát alkotni, hanem hogy *szabad-e*.

108. g) Nem *mindennek ellenére*, hanem *mindezért*: ma filozófiát csinálni nemcsak szabad, de *kell* is.

108. h) A társadalomtudományok – minél univerzálisabbak, annál inkább – ma *vallásos* funkciót kezdenek betölteni, amennyiben *apokaliptikusak*.

108. i) A filozófia mindig *ellenalternatíva* a vallással szemben.

108. j) A filozófia azt mondja: ami kell, azt lehet is.

108. k) A radikális filozófia nem a világ pusztulását idézi meg. Hanem számba veszi mindazokat az *emberi* erőket és hatalmakat, melyek az emberiséget az apokalipszisbe taszítják. A filozófia ezt mondja: „écrasez l’infâme – sub specie aeternitatis!”

108. l) A célracionalitás álláspontján állók az értékválasztáshoz rendelik az irracionalitást. De a tudomány apokaliptikus jellege azt jelzi, hogy *maga a következetes és mindent homogenizáló célracionalitás vált irracionálissá.*

108. m) A végső értékek racionalitásának fenntartása és cselekvési normaként való alkalmazása a *puszta* célracionalitás explicitté vált irracionalitásának egyetlen ellenalternatívája.

108. n) Feladni a filozófiát annyit jelentene, mint kiszolgáltatni az emberiséget a tudomány apokalipszisének; annyit jelentene, mint kiszolgáltatni a emberiséget *a mindent homogenizáló célracionalitás irracionálisizmusának.* És éppen ez az, amit tenni *nem szabad.*

109.

109. a) Ahhoz, hogy tudjuk, mi az, amit *tenni kell*, meg kell konstituálnunk, hogy mi az, aminek *lennie kell.*

109. b) A Marxot megelőző filozófiák a *legyen-t nem* az emberiség immanens jövőjébe helyezték. Racionális utópiájukat az egyes embereknek, az egyes emberek sokaságának vagy egy integráció egész sokaságának, de nem az egész emberiségnek javasolták. Ezért saját értéktotalitásokat (és értékhierarchiájukat) mint konkrét *értéktotalitást és -hierarchiát* testesíthették meg ebben a *legyen-ben.* „Az igazság” – számukra létezett. Moloch létezett – és létezhetett.

109. c) Ha az *egész emberiségnek javasoljuk* a filozófia racionális utópiáját mint immanens emberi jövőt, és ugyanakkor saját *értéktotalitásunkat* tételezzük a lenni kell-ben, akkor a filozófia második *hamis tudatát realizáljuk*; javaslatunk *tűrannikus* (minden embertől, az egész emberiségtől megköveteli saját értéktotalitásunk realizálását), és ugyanakkor ellentmond magának a radikális filozófiának – nem felel meg a sokoldalú, szabad személyiség és az egyenlően eszes lény radikális szükségleteihez méretezett értékeknek.

109. d) A marxi filozófia feltételezi „az igazság” eszméjének feladását: ki kell mondanunk, hogy Moloch nem létezik. Nem „az igazságot” keressük, hanem a *maga igazát* és a *maga jóját* konstituáló szabad emberiséget.

109. e) A filozófia értékeit – igazságait – *az általános érvényesség igényével* fogalmazza meg. Akarja, hogy általánosan érvényesüljenek.

109. f) A radikális utópiát olyan vezető értékekből *kell* megkonstituálni, melyeknek *érvényesülése* konstituálja éppen az értékek (és az értéktartalmú igazságok) *pluralitását*, az életformák *pluralitását*.

110.

110. a) Kritizálom Jürgen Habermas koncepcióját, mely szerint az elméleti és gyakorlati Diskurs regulatív eszméje az emberiség *konszenzusa*. (Igaz, illetve jó az, amire nézve az emberiség konszenzusa fennáll.)

110. b) *Nem* azért kritizálom, mert az ilyen konszenzus elérését lehetetlennek tartom. A regulatív eszme *nem* tételezi a megvalósíthatóságot.

110. c) Azért kritizálom, mert *magát a regulatív eszmét nem fogadom el: nem akarom*, hogy az igaz és a jó vonatkozásában az emberiség *valaha* is konszenzusra jusson.

110. d) *Nem akarom*, hogy valaha is csak egyetlen igaz *Hamlet*-interpretáció létezzék; *nem akarom*, hogy valaha is csak *egyetlen igaz* filozófiai befogadás létezzék; *nem akarom*, hogy valaha is csak egyetlen jó cél létezzék. *Mert akarom* – és mint regulatív eszmét választom – az értékek, az igazságok, az életformák pluralitását.

110. e) Habermas koncepciója katexochén *filozófiai* koncepció, s ugyanakkor a radikális utópia választásán alapul. Ő „az igazságot”, a jó és igaz egységét szeretve keresi a radikális utópiában. Az igazság eszméje az, ami vezeti. De ugyanez a radikális filozófia lehetővé teszi az ellenkoncepciót: kimondhatjuk, hogy Moloch halott.

110. f) Értelmezhetem Habermas koncepcióját úgy is, hogy a konszenzus regulatív eszméje *csak* a vezető érték-igazságokra vonatkozik. Akkor azonban az igaznak és jónak – amennyiben *nem* a vezető értékekre vonatkozik – egyáltalában *nincs* kritériuma, illetve a vezető értékekre való vonatkozás *maga* az igaz és jó *egyetlen* kritériuma. Az értékek *feletti* vitát illetően ez elégséges kritérium; de nem elégséges a konkrét értékviták *egyetlen esetére* vonatkozóan sem, akár teoretikusak, akár praktikusak ezek a viták.

110. g) Ugyanakkor: magukra a vezető értékekre vonatkozó konszenzust nem lehet a *végtelen progresszus* gondolatához rendelni. A vezető eszmék – mint *regulatív* eszmék – vonatkozásában kialakuló konszenzus ugyanis a végtelen progresszus *feltétele*. Csak *konstitutív* eszmévé válásuk tételvezhető végtelen progresszusként. Mert nemcsak mi, egyes emberek – halandó lények, amilyenek vagyunk – állunk

a cselekvési kényszer és az idő nyomása alatt (*Handlungszwang, Zeitdruck*), hanem az *emberiség* is. Azt az időpontot, melyben az emberiség a vezető eszmék regulatív karakterét illetően konszenzusra jut – *el lehet készni. A visszavonhatatlan megtörténhet.*

111.

111. a) A radikális utópiához olyan vezető értékeket kell rendelnünk, melyek érvényesülése az értékek, igazságok, életformák pluralitását biztosítja. De a radikális utópia fogalmához tartozik, hogy tételezi az alá- és fölrendeltségi viszonyok megszűnését, a természet adta munkamegosztás megszűnését, az érdekellentétek s ezzel az érdek megszűnését. Olyan értékeket kell tehát keresnünk, melyek pluralitását *nem* az alá- és fölrendeltségi viszonyok, *nem* a természet adta munkamegosztás, *nem* az érdekellentétek (érdekek) biztosítják.

111. b) Az érdek nem primer társadalmi tény; a szükséglet primer társadalmi tény.

111. c) Olyan általánosan érvényes értékeket kell tehát keresnünk, melyek érvényesülése a *szükségletek pluralitását* feltételezi, és ezekre épít.

111. d) A szükségletek pluralitása ma – legalábbis részben – az érdekek pluralizálásában explikálódik.

111. e) Olyan általánosan érvényes értékeket kell tehát keresnünk, melyek érvényesülése feltételezi, hogy a szükségletek *nem* az érdekeken keresztül explikálódnak.

111. f) Ezeknek az értékeknek általános érvényesülését – feltéve, ha vannak ilyenek – csak *végtelen progresszusban* tudjuk elgondolni. De ezeknek az értékeknek – feltéve, ha vannak ilyenek – mint általánosan érvényeseknek az egész

emberiség által történő akceptálását – tehát az értékekre mint regulatív eszmékre vonatkozó konszenzust – *nem* a végtelen progresszusban képzeljük el. Az ilyen értékek – ha vannak ilyenek – végtelen progresszusban való érvényesülésének *feltétele egy virtuális kiindulópont*, melyben őket, mint regulatív eszméket, általánosan akceptálják.

112.

112. a) A filozófia számára mindig a *legáltalánosabb*, illetve a felbonthatatlan *egyedi* a *végső*. A végső sosem lehet partikuláris.

112. b) A radikális filozófia racionális-immanens utópiájában a végső mint a legáltalánosabb, valamint a végső mint a felbonthatatlan egyedi – *egybeesik*. Marx víziója: a társadalmasodott emberiség minden egyes egyede (monásza) az emberi nemmel *identikus*. Ezt a víziót mi így recipiáljuk: a társadalmasodott emberiség minden egyedének *tudatos viszonya* van a nembeliséghez. *Nem identikus* az emberi nemmel, minthogy annak teljes gazdagságát el nem sajátíthatja, de *izomorf* az emberi nemmel, mivel saját személyiségét szabadon és gazdagon kibontakoztathatja. Ennyiben a két végső: a legáltalánosabb és a legegységesebb *valóban* egybeesik.

112. c) Olyan értékek vezetésével kell a racionális-immanens utópiát megkonstruálnunk, melyek *kifejezik* e két „végső” egybeesését.

112. d) A célkitűzésben rekurálnunk kell az *igaz tudás*hoz. Csak olyan értékeket fogalmazhatok meg *végső* értékeként – a szó mindkét értelmében –, amelyek *igaz értékek*. Az igaz értékeket a *létező* értékobjektívációkból választom; a létező értékek nyelvén beszélek. A radikális utó-

piát a radikális szükségletekre vonatkozó (azokat kifejező) értékekből választom: a radikális szükségletek értékeinek nyelvéen beszélek.

112. e) Az értékválasztás mindig kettős: megválasztom az értékeket és megválasztom az értékek alkalmazását. Választhatok értéket a *jövőnek*, de az értékek *alkalmazásának* megválasztása csak a *jelen* számára lehetséges. Az értékek jövőbeli alkalmazásának mikéntjéről *hallgatnom kell*. Ha erről nem hallgatok, hanem beszélni akarok, akkor radikális utópiám *utópisztikus utópiává válik: álommá*. Az értékek alkalmazásának konkrét mikéntjéről – a jövőt illetően – beszélni annyit jelentene, mint igaz tudásként felelősséget vállalni azért, amiről igaz tudás *nem lehetséges*.

112. f) Feltételezhetek azonban olyan végső értékeket – mint igaz értékeket –, melyek az ezekhez az értékekhez való tudatos viszonyt minden ember számára lehetővé teszi. Feltételezhetem tehát, hogy választott – és általános érvényességre igényt tartó – végső értékeim érvényesülése esetén minden ember *igaz ember* lesz, és mint *igaz ember* fogja megválasztani értékeinek alkalmazását. Tétélezhetem tehát az *erkölcsi személyiséget*.

112. g) A vezető értékek szükségképpen tartalmazzák az erkölcsi viszonyt. Az olyan értékek választása, melyben a *két végső* (az általános és az egyes) egybeesik, tehát egyúttal egy *új erkölcsi világrend választása*.

113.

113. a) Az egyik ilyen vezető értéket Apel és Habermas fogalmazták meg a „*bereichsfreie Kommunikation*”-ban. A radikális utópiát Habermas úgy írja le, mint amelyben „az értelmes beszéd alapvető normái egy diszkurzíve iga-

zoló, tudniillik a szükségleteket revideálhatóan interpretáló akaratformálási processzus szervezési elvévé emelődnek”.

113. b) Ez az érték mindkét vonatkozásban *végző*, mint-hogy a legáltalánosabb és a legegyszerűbb itt *egybeesik*. A „vernünftige Rede” mint „szervező princípium” van tétélezve, tehát mint a társadalmasodott emberiség problémái megoldásának legegyszerűsebb *intézménye*. Ugyanakkor mint a legegyszerűbb is, mivel a szimmetrikus viszonyokat tétélező társadalomban minden ember mint *egyetlenség* s ugyanakkor mint *eszés lény* vesz részt az intézmény által biztosított „Willensbildungsprozess”-ben.

113. c) A „herrschaftsfreie Kommunikation” – mint végző érték – nem más, mint a *megvalósult demokrácia*. A hatalom nélküli demokrácia, mely – éppen *mert* hatalom nélküli – *korrelál a demokratikus személyiséggel*. A hatalom nélküli demokrácia csak a demokratikus személyiséggel együtt gondolható el: az általános és az egyes ebben a végző értékben egymás nélkül *el nem gondolható*. Habermas kifejezésével: „az alapszabályok univerzalizálása és a magatartás kontrolljának bensővé tétele” *egyugyanazon* folyamat két összetartozó mozzanata.

113. d) A Habermas–Apel-féle „ideale Kommunikationsgemeinschaft”-ban *az etika hobbesi vonalának radikalizálását* látjuk. Az elmélet az *intézmény* és az *intézményhez korrelatív személyiség* olyan végző értékét fogalmazza meg, melyet a radikális utópiához *kell rendelniünk*. Mint *ilyet* fogadjuk el.

113. e) Habermas az „ideale Kommunikationsgemeinschaft”-hoz – mint vezető értékhez – három alapértéket rendel. Ezek: igazság, szabadság, igazságosság. Nem az a

kérdésünk, hogy joggal rendeli-e hozzá; elméletét ugyanis igaznak és helyesnek fogadjuk el. Kérdésünk az, hogy ezzel a vezető értékkel (és a hozzárendelt alapértékekkel) kimerítettük-e a radikális utópia végső értékeinek rendszerét. Akarunk-e egy olyan világot, melynek az életforma demokratizmusa az *egyedüli* értéke? Van-e olyan mai radikális szükséglet (és vele affinitásban lévő érték), mely *ugyanilyen* joggal tarthat igényt általános érvényességre, melyet fel kell vennünk a radikális utópia vezető értékei közé?

114.

114. a) Apel a következőképpen fogalmazza meg a jövő Kommunikationsgemeinschaft-jának *morálját*: „Aki érvel, az implicite elfogadja a kommunikációs közösség minden tagjának minden olyan lehetséges igényét, *amely ésszerű érvekkel igazolható*... Az emberi szükségletek interperszonálisan kommunikálható »igényekként« relevánsak etikailag; *elismerendők, amennyiben interperszonálisan igazolhatók*.”

114. b) Ha valaki azt mondja nekem: „szükségem van rád!” – válaszolhatom-e neki: „elismerem szükségletedet, *ha* előbb észérvekkel alátámasztod igényedet”? Nem válaszolhatom. Vagy azt mondom: „íme, itt vagyok!”, vagy azt: „nem vagyok képes szükségletedet kielégíteni” – de sosem mondhatom: „indokold meg észérvekkel”!

114. c) Ha valaki azt mondja nekem: „szükségem van erre!” – válaszolhatom-e neki: „csak akkor ismerem el a szükségletedet, *ha* észérvekkel megindokolod”? Nem válaszolhatom. Vagy azt mondom: „íme, itt van, vedd és vidd!” Vagy azt: „nincs módomban megadni azt, amire szükséged van – ezért vagy azért”. – De sosem mondha-

tom: „csak akkor ismerem el a szükségletedet, *ha* észérvekkel igazolod”!

114. d) *Vannak* olyan szükségletek, melyeket ésszerű érvekkel alá *lehet* támasztani. Vannak olyan szükségletek, ahol az érvelés csak *más* szükségletekre való rekurálást jelent. („Szükségünk van erre a gépre.” „Miért?” „Mert sokkal könnyebb lenne a munkánk, és több a szabad időnk.” De ez megint csak szükséglet! Mondhatom: „Érveljete, miért kell, hogy könnyebb legyen a munkátok, vagy hogy minek nektek a több szabad idő.” Válasz: „Mert nem akarunk annyira kifáradni, és mert szeretnénk olyasmivel foglalkozni, amihez szintén kedvünk van, de amire nem jut most időnk.” Megint csak szükséglet! A szükségletek mint szükségletek *elismerése* nem függ attól – és nem is függhet attól –, hogy tudunk-e másra rekurálni, mint újfent csak szükségletekre. – A Másik (mások) szükségleteit *feltétlenül el kell ismernünk*. Csak a szükségletek *kielégíthetlensége* mellett lehet és *kell* is érvelni – de a szükségletek kielégíthetlenségére vonatkozó érvelés *nem vonhatja kétségbe a szükségletet magát*.

114. e) Vannak olyan szükségletek, melyek mellett *egyáltalán nem lehet érvelni*. „Szükségem van rád!” Ez a szükséglet maga a *végső*. *Feltétlenül el kell ismernünk*.

114. f) Egy olyan világ, melyben *minden* szükségletünk mellett racionálisan érvelnünk kellene, *erkölcsileg* alatta állna annak a világnak is, amelyben élünk.

115.

115. a) Ha a radikális utópia vezető értéke *kizárólag* a megvalósult demokrácia – illetve a demokratikus személyiség –, akkor az etika *jogok és kötelességek etikája* lesz.

115. b) Ha a jogok és kötelességek rendszere az egyetlen vezető érték, és ez a jog és kötelesség egyúttal egyedül a racionális argumentáció intézményesítésében fogalmazódik meg, akkor ez az etika valóban *csak* az igazságosság, szabadság és igazság értékeit foglalja magába, és kizár – vagy zárójelbe tesz – minden erkölcsi értéket, mely a *kötelességen túl* helyezkedik el.

115. c) A kötelesség etikája *nem tartalmazza* a közvetlen emberi viszonyok értékeit: a barátságot, a közösséget, a jószágot, a szeretetet. Ha a szükségletek mellett argumentálni *kell*, akkor a másik ember, a Másik *személye*, a Másik *szükséglete mint olyan* – nem lehet számomra végső érték.

115. d) Ha valaki, akit szeretünk, azt mondja nekünk: „szükségem van rád!” – *csak* azt felelhetjük: „íme, itt vagyok!”

115. e) Ha a Másik szükséglete, mint olyan, a legfőbb érték számomra, csak azt válaszolhatom neki: „nem érdekel, hogy miért kell: vedd és vidd!”

115. f) Az argumentáció viszonya *nem* a szeretet viszonya. Kierkegaard tudta: ahol hol az egyiknek, hol a másiknak van igaza, ott a kötelesség uralkodik, és ez *kevesebb, mint a szeretet*.

116.

116. a) Az erkölcs dilemmája az, hogy értékei társadalmi érvényességre tartanak igényt, de az erkölcsi értéktartalmú tett – és ítélet – maga nem tarthat igényt általános érvényességre. Az erkölcsi szabályrendszer fogalma szerint olyan szabályrendszer, melyet minden más rendszerrel szemben preferálni *kell*.

116. b) Ahol az erkölcsi szabályrendszer számtalan különböző – egymásnak gyakran ellent is mondó – értéket és erre vonatkozó viselkedési szabályt ad fel, ott a konkrét cselekvés értékmegvalósítása értékszegéssel jár együtt, vagy a cselekvőnek zárójelbe kell tenni a mindenkor konkrét személyiséget (önmagát, aki cselekszik és a Másikat, akire irányulva cselekszik), továbbá a szituációt, amelyben cselekszik. A kötelességek erdejében botladozó ember *nem lehet erkölcsi személyiség*.

116. c) Minden kötelesség egyetlen formulába való rendezése – a kanti megoldás – ezt a dilemmát csak zárójelbe teszi, de fel nem oldja.

116. d) A radikális utópiának ezt a dilemmát meg *kell* oldania. Az „ideale Kommunikationsgemeinschaft”, mint *egyetlen* vezető érték, az emberre mint tiszta észlényre, mint *anima rationalisra* apellál. Azonban az ember nem pusztán észlény – nincs asztrálteste. Az „ideale Kommunikationsgemeinschaft” értéke elnémul az emberi *szükségletek előtt*; csak *egyetlenegy* szükségletre vonatkoztatható kizárólagosan és feltétlenül: a *gondolkodás* (az autonóm gondolkodás), az érvelés szükségletére.

116. e) Minden filozófia az emberre mint észlényre apellál: gyere, gondolkozz velünk, érvelj velünk! De a filozófiának ugyanakkor tudnia kell: az ember *nem pusztán észlény*. Ha a radikális utópia meg akarja oldani az erkölcsi dilemmáját, *nem* tételezheti az erkölcs szubjektumát pusztán anima rationalisnak.

117.

117. a) Marx nem tételezte az embert pusztán anima rationalisnak. Tételezte az ember *minden* képességének – így

érzőképességének és élvezőképességének – kibontakozását. Feltételezte a szükségletekben gazdag embert. A szükségletekben gazdag embernek csak egyik szükséglete a gondolkodás és érvelés szükséglete. A radikális filozófiának az erkölcs dilemmáját egy *ilyen* emberre méretezeten kell megoldania.

117. b) Ha az „ideale Kommunikationsgemeinschaft”-ot *egyedüli* végső értéként tételezzük a radikális utópiában, akkor a kanti koncepció *társadalmi általánosítását* végezzük el. Az erkölcs továbbra is „Faktum der Vernunft”-ként jelenik meg (Apel). De a társadalmi általánosítás következtében eltűnik a „homo fenomenon”. Minden ember nemcsak akarata szerint, hanem cselekvése szerint is „homo nuomenon” – tiszta észlény. Ám az ember – mint maga Kant ezt még jól tudta – nem pusztá észlény.

118.

118. a) Lukács György *két* etikát tételezett. A kötelesség etikáját az *első* etikának nevezte. A *második* etikát előbb úgy írta le, mint a *jóság* etikáját, később mint a *személyiség* etikáját. A jóság és a személyiség etikája a *kötelességen túli etika*.

118. b) A kötelességetika mint *szándéketika* a polgári világkorszak emberére van méretezve; olyan emberekre, akiknek érzésvilágát, hajlamait, személyét (*Person*) a *Sucht*-ok vezetik: a *Habsucht*, a *Herrschaft* és az *Ehrsucht*.

118. c) A kötelességetika – mint társadalmasodott, intézményesedett etika – a tiszta észlényre van méretezve, akinek egyetlen szükséglete van. Az ésszerű gondolkodás és argumentáció szükséglete. Ez a racionális utópiára – és nem a polgári világkorszakra – méretezett etika, de *nem az emberre* méretezett etika.

118. d) Amikor a radikális utópia végső értékét – a szó kettős értelmében – keressük, olyan vezető értékeket is kell keresnünk, melyek ezt a kötelességen túli (második) etikát is magukba foglalják. Az objektivációkban feladott vezető érték azonban – mint ilyen – *kötelesség*: olyan kötelességet kell tehát keresnünk, mely *maga* garantálja azoknak az értékeknek a kibontakozását, melyek *túl vannak* a kötelességen.

118. e) Ami „túl van a kötelességen”, az nem más, mint az erkölcsi dilemma második vonatkozása: a konkrét helyzethez, személyiséghez *adekvátan* cselekedni és ítélni. Túl van a kötelességen, mert – tudjuk – az erkölcsi tartalmú cselekvés maga *nem* tarthat igényt általános érvényességre.

118. f) Olyan vezető értéket kell keresnünk, melynek *általános érvényessége* éppen az általános érvényességre *igényt nem tartó cselekvésekben érvényesül*.

118. g) Kant zsenialitása: ő *tudta*, hogy etikáját ilyen értékekkel *kell* kiegészíteni. Két ilyen – materiális – értéket vett fel: az egyik *saját tökéletesítésünk*, a másik: *mások boldogsága*. Saját tökéletesítésünk annyit jelent: minden embernek kötelessége, hogy saját képességeit – személyiségéhez, szituációjához, adottságaihoz *mérten* – tökéletesítse. Tehát az általánosan érvényes norma *csak* általános érvényességre igényt nem tartó cselekvésekben érvényesülhet. Mások boldogsága annyit jelent: nem mi határozzuk meg és semmilyen általános norma *sem*, hogy *mi* a mások boldogsága: minden másik ember maga tudja – és csak önmaga –, hogy *mi számára* a boldogság; minden ember boldogságát akarva tehát mindig *másként kell* cselekednünk, vagyis az általánosan érvényes norma *csak* általános érvényességre igényt nem tartó cselekedetekben érvényesülhet.

118. h) Ha a két kanti materiális kötelességet összekapcsoljuk a marxi filozófia embereszményével, akkor megkapjuk azt a két – mindkét szempontból – végső értéket, melyet a radikális utópiában *fel kell tételeznünk*. Ezzel megalapozhatunk egy olyan etikát, mely *túl van a kötelességen*.

119.

119. a) A „mások boldogsága” értéke annyit jelent: *minden ember szükségletének elismerése és kielégítése*.

119. b) A végső etikai értékek azonban egymásnak *ellent nem mondhatnak*: ezzel csak reprodukálnánk az erkölcs dilemmáját. Az ember *nem pusztá* észlény. De a radikális utópiában tételezett egyetlen végső érték sem mondhat ellent annak a kijelentésnek: az ember *észlény*.

119. c) A kategorikus imperatívusz azt mondja: minden emberben az észlényt kell tisztelned! Ez így is megfogalmazható: az ember ne legyen számodra pusztá eszköz!

119. d) A második végső érték tehát csak így fogalmazható meg: „*Minden ember szükségletének elismerése és kielégítése, amennyiben ez kizárja az embernek mint pusztá eszköznek a használatát.*”

119. e) Ez az érték a radikális utópia végső értékének *minden kritériumát kielégíti*. Mivel *minden* ember szükségletét (a fenti megszorítással) *el kell* ismerni – ez a végső általánosságra, magára az *emberiségre vonatkozik*. Mivel *minden ember* (mint egyed) szükségletét kell – a fenti megszorítással – elismerni, ez a *végső egyesre* – az egyetlen *személyiségre* vonatkozik. Ugyanakkor az *egyetlen* olyan érték, mely nemcsak biztosítja, hanem *fel is tételezi* a szükségletek *pluralitását*. Olyan *kötelesség*, mely csak akkor érvényesülhet általánosan, ha a konkrét cselekvésben történő

alkalmazása nem tart igényt az általános érvényességre: minden adott embernek *saját – konkrét –* szükségletét kell elismerni és kielégíteni. Csak így tudom értelmezni a marxi gondolatot: *mindenkinek szükséglete szerint!*

119. f) Ez a kötelesség megalapozza mindazokat az értékeket, melyek *túl vannak a kötelességen.*

119. g) Kantnak igaza van: szeretni *nem* kötelesség. De ha azt mondom: minden ember szükségletét ismerd el és elégítsd ki, akkor ebben a kötelességben a *szeretet értéke* meg van alapozva. Ha valaki, akit szeretünk, azt mondja: „szükségem van rád” – erre *csak* így válaszolhatunk: „íme, itt vagyok!”

120.

120. a) A radikális utópia értékeinek nem az érdekekhez, de a szükségletekhez van affinitásuk.

120. b) Az értékvíta nemcsak lehetséges, hanem szükséges is.

120. c) A filozófiai értékvitában az ember igaz értékeivel vesz részt: partikuláris motívumaitól absztrahálnia kell.

120. d) A szükségleteket el kell ismerni argumentáció nélkül.

120. e) A radikális utópia vezető értékei nem mondhatnak ellent egymásnak. Elismertük az ideális Kommunikationsgemeinschaft-ot – a racionális értékvíta intézményesedését – a radikális utópia *egyik* vezető értékeként. Elismertük a realizált demokráciát és a demokratikus személyiséget végső értékként. Elismertük a jogok és kötelességek érvelő észlényekre méretezett, intézményesített etikáját. Ez az érték nem mondhat ellent annak, ami *túl van a kötelességen.*

120. f) A szükségletekhez affinitást kifejező értékek racionális értékű tárgyai kell, hogy legyenek. De a szükséglet *maga* nem lehet az értékű tárgya.

120. g) A radikális utópia feltételezi a racionális értékűvitát. De ez az értékűvita nem a szükségletek elismerésének igazolásán folyik, hanem az érvényesnek elismert szükségletek *kielégítésén, illetve kielégíthetőségén*.

120. h) Minden szükségletet el kell ismerni. Ez a radikális utópia konstitutív eszméje, érvényessége – egyúttal érvényesülése is.

120. i) Minden szükségletet ki kell elégíteni! Ez a radikális utópia *regulatív eszméje*. A regulatív eszme vezetésével cselekszünk, de regulativitásának lényege az, hogy *nem* érvényesülhet, azaz érvényesülése a *végtelen progresszusban* van tétélezve.

120. j) A radikális utópia értékűvitája nem a vezető értékek *felett* folyik. Minden értékűvita – mint konkrét értékűvita – az elismert értékek konkrét elhatározásban – cselekvésben – való *érvényesítése felett* folyik. Nem lehet minden – elismert – szükségletet kielégíteni. Minden elhatározásban és cselekvésben *hierarchizálni kell* a szükségleteket és hierarchizálni kell egyúttal minden *konkrét értéket*, mely az egyes konkrét szükségletekhez tartozik.

120. k) Ha azon vitatkozunk, hogy egy szükséglet *valóban* szükséglet-e, hogy „igazi-e”, ha racionális argumentációt követelünk azért, hogy a szükségletet *elismerjük*, akkor az értékűvita *nem* demokratikus. Hogy jön bárki ahhoz, hogy kétségbe vonja mások szükségleteinek valóságát?

120. l) A *demokratikus értékűvita* – ebből a szempontból – azt vitatja: ha a te szükségletedet kielégítem, akkor az övét nem tudom kielégíteni; ha az övét elégítem ki, akkor a tie-

det nem tudom kielégíteni. Gyere, gondolkozzunk együtt! Melyik szükségletet és – vele affinitást kifejező – értéket preferáljuk? Mindkét szükségletet egyenlően elismerem. Tudom, hogy regulatív eszme mindkettőnek a kielégítése. De mert mindkettőt nem tudjuk kielégíteni (és itt rekurálnunk kell a *tényigazságokra!*), döntsük el *együtt*: hic et nunc melyiket preferáljuk. Melyik értéket és hogyan alkalmazzuk az adott helyzetben, az elhatározásban, a megítélésben?

120. m) A demokratikus értékvitában minden ember mint *észlény* vesz részt. Szükségei mellett nem kell argumentálnia. A szükségleteihez affinitást tartó *értékek* szempontjából kell argumentálnia, és el kell vonatkoztatnia attól – az argumentáció *folyamán*, de csak *akkor!* –, hogy ezek az ő szükségletei. Ez az ő *kötelessége*.

120. n) A demokratikus értékvita szabályai szerint az ember *joga* minden konkrét értékvitában attól is elvonatkoztatni, hogy valamely érték *mások* szükségleteinek kifejeződése.

120. o) De az ember egy *egységes egész*. Feltételezhetőek olyan emberek, akik – mivel mások szükségleteinek elismerése számukra konstitutív, kielégítése regulatív eszme – a demokratikus értékvitában sem fognak élni ezzel a *jogukkal*. Föltételezhetőek olyan emberek, akik nem fognak elvonatkoztatni az értékvitában attól, hogy ez az érték mások szükségleteivel tart affinitást – föltételezhetőek ilyen emberek, akik egy értéket azért részesítenek előnyben, mert *mások* szükségleteivel tart affinitást. Ez a demokratikus értékvitának nem feltétele, ahogy nem szükségképpen tartozik a demokratikus személyiséghez – de *lehetősége*.

121.

121. a) Az ideális Kommunikationsgemeinschaft a radikális utópia intézményesedett (szervezett) értékeként van tétélezve. Tiszta formájában a *közvetett emberi kapcsolatok* értéke. Nem gondolható el olyan társadalom, melyben az emberi kapcsolatok túlnyomó többsége *ne* közvetett kapcsolatokból állna.

121. b) A Másikra (másokra) vonatkozó közvetlen emberi igény lehet egyoldalú. Ennyiben a Másik argumentálhat racionálisan a szükséglet *kielégíthetetlensége mellett*; de nem feltétlenül *kell* argumentálnia; reagálhat egy pusztá tényigazsággal. Részemről a szükséglet *nem áll fenn*.

121. c) A *közvetlen emberi kapcsolatokban* az ember *sosem* mint pusztá *ézlény*, hanem mindig és szükségképpen mint *egész ember* – a maga konkrét egyediségében – van involválva. Sem a maga, sem a Másik konkrét individualitásától, sem a maga, sem a Másik konkrét szükségleteitől nem absztrahálhat. Itt nincsenek jogok és kötelességek. Sem a barátság, sem a szeretet, sem a szerelem nem jog és nem kötelesség. A közvetlen emberi kapcsolatok *mindig túl vannak a kötelességen*. A közvetlen emberi kapcsolatokban a Másik szükségletének elismerése és kielégítése együtt és egyszerre *konstitutív* eszme. Nem lehet kötelesség az értékvita ott, ahol a *Másik* számunkra a *saját* legfőbb szükségletünk.

121. d) Az ember közvetlen kapcsolata mindig – viszonylag – kevés. De minden ember életében éppen ez a kevés a *leglényegesebb*.

121. e) A radikális utópiát olyan társadalomként gondoljuk el, melyben a *leglényegesebb* emberi viszonyokban az ember nem pusztá *ézlényként*, hanem *egész emberként*

– a maga egyszerűségében – van involválva, ahol a személyes kapcsolatok *egyetlen* – végső – vezető értéke: ismerd el és elégítsd ki a Másik szükségletét; ahol ez a végső érték – ennek követése – *az ember második természetévé válik*. Az a személyiség, melyet ez a norma konstituál, már nem pusztán a demokratikus személyiség, hanem egyúttal: az *erkölcsi személyiség*.

122.

122. a) A „magunk tökéletesítésének” értéke annyit jelent: *képességeinket és szükségleteinket sokoldalúan kifejleszteni*.

122. b) Hogy ez az érték a radikális utópia *végső* értékének minden kritériumát kielégítse, a következő jelentéssel fogalmazzuk meg: *a társadalmi gazdagság minden egyes ember képességei és szükségletei kifejlesztésével elsajátítható legyen*.

122. c) Az érték megfogalmazása tételezi, hogy a társadalmi gazdagság *mindenki* számára elsajátítható (az emberiség mint a legáltalánosabb végső).

122. d) Az érték ugyanakkor jelentésében tartalmazza, hogy a gazdagság elsajátítása minden egyes ember *saját* képességeinek és szükségleteinek kifejlesztésével realizálódik (a személyiség mint a legegységesebb végső). Ez tehát – újfent – az *egyetlen* olyan érték, mely nemcsak biztosítja, hanem tételezi is a szükségletek, a képességek, az életformák *pluralitását*. Olyan kötelesség, mely csak akkor érvényesülhet általánosan, ha érvényesítésének folyamata maga nem tart igényt az általános érvényességre: minden egyes ember *saját* képességeit és szükségleteit kell kifejlesztenie. Csak *így* tudom értelmezni a marxi gondolatot: *mindenki képességei szerint!*

122. e) Ez a kötelesség megalapoz olyan értékeket, melyek *túl vannak a kötelességen*.

123. a) A harmadik végső érték *két mozzanatot tartalmaz*: az egyik a társadalmi gazdagság fejlesztése-kifejlesztése, a másik a gazdagság elsajátíthatósága minden egyes ember képességeinek és szükségleteinek sokoldalú kifejlésztésével.

123. b) A társadalmi gazdagság kifejlésztése – mindenkor – *regulatív eszme*. Ez az eszme feltételezi a végtelen progresszust. Sosem mondhatjuk: *már* kifejlésztettük a társadalom gazdagságát. Ez a végtelen progresszus feltételezi a *megismerés végtelen regresszusát* és az *objektívációteremtés végtelen progresszusát* (a társadalmi termelés végtelen progresszusát beleértve). Feltételezi a társadalmi *dinamizmust*.

123. c) A radikális utópia végső értékei nem mondhatnak ellent egymásnak. A társadalmi dinamizmus *mikéntjének* kérdésében – hogy *mely* objektívációkat bontakoztassunk ki, és *milyen tempóban* bontakoztassuk ki – az ember, mint *észlény*, mint az argumentálók közösségének tagja, értékviták és tényigazságokra vonatkozó viták sorában dönt. Ezekben a vitákban azonban a harmadik végső érték mint regulatív eszme, mindig és szükségképpen vezet: a társadalom gazdagságát ki *kell* fejleszteni!

123. d) A társadalom mindenkori – adott – gazdagságának elsajátíthatósága *minden* ember képességeinek és szükségleteinek kifejlésztésével a radikális utópiában *konstitutív eszme*ként van elgondolva.

123. e) Az ember véges lény, halandó lény; képességeinek és szükségleteinek kibontakoztatása *nem lehet végtelen*. Az ember megismerőkéességének fejlődésében végtelen regresszusról, képességei kibontakoztatásában végtelen progresszusról *elvileg* nem beszélhetünk.

123. f) Az ember véges lény; szükségleteinek és képességeinek kifejlesztése elvileg nem jelentheti, hogy minden, a társadalmi objektívációkban feladott szükségletet és képességet kifejleszt magában. Az embernek képességeivel és szükségleteivel „gazdálkodnia” kell.

123. g) Az embernek csak azok a szükségletei *határtalanok* – élete határain belül –, melyek feltételezik, hogy az egyik ember a másik számára pusztá eszköz legyen (*Habsucht, Ehrsucht, Herrschsucht*). Ezek azok a szükségletek – és egyedül ezek azok –, melyek a második végső érték értelmében *nincsenek szükségletekként elismerve*.

123. h) A radikális utópia elgondolt végső értékei nem mondhatnak egymásnak ellent. A harmadik végső értéknek, tehát a minden emberi képesség és szükséglet kifejlesztésére irányuló értéknek *is ki kell zárnia* az értékből mindazokat a szükségleteket, melyekben az egyik ember a másik számára pusztá eszköz.

123. i) A radikális utópiában elgondolt ember szükségletei (elismert szükségletei) *kvalitatív szükségletek*. A szükségletek gazdagsága a *kvalitatív szükségletekben való gazdagság*.

123. j) Az ember véges lény; *minden* kvalitatív szükséglet kibontakoztatása is ellentmond az ember fogalmának. Az embernek gazdálkodnia kell képességeivel és szükségleteivel; az ember nem lehet az emberi nemmel semmilyen vonatkozásban identikus.

123. k) Az ember izomorf lehet az emberi nemmel: strukturálisan ugyanaz a sokoldalúság jellemezheti, mint magát az emberi nemet.

124.

124. a) Az ember képességeinek kifejlesztése és szükségleteinek kifejlesztése *egyazon folyamat két mozzanata*.

124. b) Az emberi alkotás, teremtés, a konkrét munka képességeinek kifejlesztése egyúttal az alkotás, teremtés, munka szükségletének a kifejlesztése.

124. c) Az ízlés képességének kifejlesztése egyúttal a Másikra (másokra) való szükséglet kifejlesztése.

124. d) Az érzelmi képességek kifejlesztése egyúttal a Másikra (másokra) való szükséglet kifejlesztése.

124. e) A racionális argumentáció képességének kifejlesztése egyúttal a racionális argumentáció szükségletének kifejlesztése.

124. f) Az első két végső érték kötelességei tehát benne foglaltatnak a harmadik értékben – de *nem* mint kötelességek, hanem mint igények, hajlamok, szükségletek.

124. g) A harmadik végső érték érvényesülése által válik az ember *erkölcsi személyiséggé*: a másik két végső érték követése számára belső *szükségletté* alakul, hozzátartozik *saját* képességének kifejlesztéséhez, mint annak *szerves mozzanata*. Ez az *autonóm ember*.

125.

125. a) Feltételezhetjük, hogy a ma érvényes értékek közül különböző értékek tartoznak – mint levezetettek – a különböző végső értékek alá.

125. b) Az argumentálók közösségének értéke alá – mint levezetett értékek – tartozhatnak: igazság, egyenlőség, észszerűség, igazságosság.

125. c) A mások szükséglete elismerésének értéke alá – mint levezetettek – tartozhatnak: szeretet, jóság, megbocsátás, barátság, szerelem, önfeláldozás, megértés.

125. d) A személyiség képességeinek kifejlesztése vezető értéke alá – mint levezetettek – tartozhatnak: méltóság, önismeret, akaraterő, kitartás, bátorság, tudásvágy, céltudatosság, a személyiség önélvezete.

125. e) A *szabadság* minden végső értéknek egyaránt konstituense. A szabadság mint szabad emberek közössége, a szabadság mint szubjektum és objektum identitása (peak-experience), továbbá a szabadság mint az önelidegenítést megszüntető ember autonómiája – a három vezető érték *saját szabadsága*.

126.

126. a) Minden ember a saját személyiségére méretezett kvalitatív képességeket és szükségleteket alakítja ki. Nem tudunk – és nem is akarunk – olyan világot elgondolni, melyben ne bontakoznék ki szabadon minden ember *egyetlensége*: az emberi *individualitás*.

126. b) De az emberi individualitás kifejlesztésének feltétele: a feladat, az elvárás, s mindenekelőtt a *Másik*, a másik ember. Az objektivációkhoz való viszony – a közvetett viszony –, a racionális argumentáció önmagában nem elégséges ahhoz, hogy a szabad emberi individualitás kibontakozhasson.

126. c) A *közvetlen emberi kapcsolatok* az emberi élet leglényegesebb kapcsolatai. Nem tud kifejlődni a szabad individualitás *közösség nélkül*.

126. d) A harmadik végső érték feltételezése tehát egyben annyit is jelent: a radikális utópiát csak *közösségekbe szabadon szerveződött* individuumok társadalmának tudjuk elgondolni.

127.

127. a) Az ember csak határesetekben *különül* el. Az *életforma*, az életforma kialakítása *több ember kölcsönös kapcsolatát feltételezi*.

127. b) Az életformát együtt alakítjuk ki – másokkal. Az életforma tételezi a közösséget. A radikális utópia végső értékei olyan életformát tételeznek, melyben a közösség nem akadály, hanem elősegítője az emberi képességek és szükségletek kibontakozásának.

127. c) De a radikális utópia harmadik végső értéke értelmében az emberek képességeinek és szükségleteinek struktúrája különböző.

127. d) A radikális utópia harmadik vezető értéke tehát olyan közösségeket tételez, amelyeknek *életformája* különböző. Tételezi tehát az *életformák pluralitását*.

127. e) A radikális utópia közvetítése szempontjából – a tenni kell és lenni kell közvetítése szempontjából – tehát az életformák *létező pluralitása* nem valami akadály, amit eliminálni kell. Az életformák létező pluralitásából *is* kibontakoztatható a radikális utópia életforma-pluralitása, amennyiben az életformát többé nem érdek, hanem szükséglet, nem konvenció, hanem szabad, autonóm választás konstituálja.

128.

128. a) Azt akarjuk, hogy az értékek ne az érdekekkel, hanem a szükségletekkel fejezzenek ki affinitást. Ennek feltétele az alá- és fölérendeltségi viszonyok, a természet adta munkamegosztás, a hatalmi viszonyok megszüntetése.

128. b) A radikális utópiában plurális szükségletrendszeret, plurális életformát tételezünk.

128. c) Feltételeztünk egy virtuális kiindulópontot, melyben a vezető értékek – mint regulatív eszmék – vonatkozásában konszenzus jön létre. De ez korántsem jelent konszenzust a vezető értékek mindenkori hierarchiájának megválasztásában a konkrét cselekvés során. Nem jelenti továbbá a levezetett értékek tartalmának identikusságát és azok hierarchiájának identikusságát a konkrét cselekvésben.

128. d) Ha tételezzük a szükségletek és életformák pluralitását, akkor egyszersmind tételezzük a szükségletekhez affinitást kifejező *értékek pluralitását* a levezetett értékek megválasztásában, értelmezésében, az értékek hierarchiájában.

128. e) A radikális utópiát tehát úgy gondoljuk el, melyben a szükségletek és életformák pluralitása az értékek és értékhierarchiák pluralitásában fejeződik ki.

128. f) A radikális utópiát tehát olyan társadalomnak gondoljuk el, melynek értékvitái nem feltétlenül vezetnek konszenzushoz.

128. g) A radikális utópiát olyan társadalomnak gondoljuk el, melyben *kizárt*, hogy minden konkrét érték elméleti és gyakorlati (elméleti vagy gyakorlati) alkalmazását illetően konszenzus jöjjön létre. *Nem akarom*, hogy a konszenzus létrejöjjön. *Nem akarom*, hogy csak egyféle *igaz*

Hamlet-interpretáció létezzék! *Nem akarom*, hogy bárki, bárki helyén és bárki vonatkozásában, *helyesen és jól* csak egyféleképpen cselekedhessen! Az igazra és jóra vonatkozó konszenzust nem fogadom el a radikális utópia regulatív eszméjének, mert végső értéként tételezem a személyiségek és életformák pluralitását.

129.

129. a) Az értékek teoretikus eszmékként való alkalmazásában nem állunk szükségképpen cselekvési kényszer és az idő nyomása alatt. Az értékek praktikus alkalmazásánál (cselekvésben és ítéletben) mindig többé-kevésbé cselekvési kényszer és időkényszer alatt állunk.

129. b) Az „ideale Kommunikationsgemeinschaft” (az egész emberiség) praktikus vitáiban – az igazról és a jóról folyó vitákban, amennyiben cselekvésre irányulnak – is cselekvési kényszernek vagyunk alávetve, és a döntés kényszere alatt állunk.

129. c) Ha az argumentálók közösségét vesszük fel a radikális utópia *egyedüli vezető értékének*, akkor *akarnunk* kell, hogy a konszenzus létrejöhessen – mert ebben az esetben csak ha *minden ember* egyaránt jónak, igaznak, helyesnek tart valamit, csak akkor realizálódhat az autonómia, az ember szabadsága.

129. d) Ha azonban a Másik (mások) szükségletének elismerését és kielégítését is felvesszük vezető értékeink közé, akkor abban az esetben is realizálódhat az autonómia (az ember szabadsága), ha a cselekvést *nem előzi meg* az *értékvitában*, illetve az *igazság-vitában létrejött* konszenzus. Mert akkor mindenki mondhatja: „Nem győztél meg arról, hogy ezt az értéket kellene a cselekvésben választani,

nem győztél meg arról, hogy ez az eset áll fenn – de az értékeid a *te szükségleteidhez való affinitást fejezték ki*. Ezt a szükségletet én *elismerem* és ki akarom *elégíteni* – *cselekedjünk hát a te értéked szerint.*”

129. e) Ha azonban a képességeink és szükségleteink sokoldalú kifejlesztését is felvesszük vezető értékeink közé, akkor abban az esetben is realizálódhat az autonómia (az ember szabadsága), ha a cselekvést *nem előzi* meg az *értékvitában*, illetve az *igazság-vitában* létrejött konszenzus. Mert akkor mindenki mondhatja: „Nem győztél meg arról, hogy ezt az értéket kellene a cselekvéshez választani... – de új feladatot adtál fel nekem, melyben képességeimet még nem próbáltam ki. Most kipróbálhatom őket, és gyarapodhatom ott, ahol nem gyarapodtam eddig. Legyen tehát így!”

129. f) Amennyiben közösségek közös szükségleteihez affinitást kifejező értékek diskurzusában az adott közösséget reprezentálják – s a *reprezentáció* feltételezése egy egységes emberiségben gondolkodva elkerülhetetlen –, a reprezentáló is rekurálhat minden praktikus értékvitában a második és harmadik végső értékhez. A szimmetrikus viszonyok egyenlő cselekvési sanszai nemcsak az értékvitában való egyenlő részvételre, hanem a vita megszakításának egyenlő lehetőségére is vonatkoznak – így akár az ajándékozás (gift reciprocity) formájában is.

129. g) A tisztán *teoretikus* diskurzusokban – igazság-vitákban, illetve az értékek tisztán teoretikus alkalmazásáról folyó vitákban – a második és harmadik végső érték *nem vezethet*. Mivel itt nincs „Handlungszwang”, sem „Zeitdruck”-ról nem beszélhetünk, egyedül az ésszerű argumentáció értéke érvényesül. Amennyiben a diskurzusba a

másik két végső érték is közrejátszik, akkor ez annak a jele, hogy a diskurzus *megszűnt* tisztán teoretikus lenni.

129. h) Minden praktikus értékvitában – mivel cselekvési kényszer alatt állunk – mondhatom: „meg vagyok győződve arról, hogy az én álláspontom a jobb, helyesebb, igazabb, és ezt a meggyőződésemet fenntartom – cselekedjünk azonban mégis a *ti* meggyőződésetek szerint”. Ugyanez a kijelentés azonban teoretikus vitában teljességgel *irreleváns*.

130.

130. a) Az arisztotelészi etika *struktúrája* modellként szolgálhat egy olyan társadalomban, melynek objektivációi kevés (és átlátható) végső értéket (kötelességet) adnak fel, s ahol a végső értékek heterogének ugyan, de közöttük ellentét nem konstituálódhat.

130. b) A radikális utópiában olyan végső értékeket tételztünk, melyekből nem több, mint három létezik, melyek könnyen átláthatók, heterogének és egymásnak ellent nem mondanak. A radikális utópia erkölcsének elgondolásában tehát az arisztotelészi etika strukturális modellként szolgálhat.

130. c) Ahol a végső értékek általános érvényességének a konkrét cselekvésben való érvényesítése tartalmazza, hogy a konkrét cselekvés erkölcsi tartalma általános érvényességre igényt nem tarthat, ott megszűnik az erkölcs dilemmája.

130. d) Az erkölcs dilemmájának megszűnése azonban *nem szüneti meg az értékválasztás kettősségét*: meg kell választanom értékeimet, és meg kell minden helyzetben választanom, hogy itt, ebben az esetben, ilyen körülmények

között, ebből a célból elsősorban melyik értéket alkalmazom és hogyan alkalmazom.

130. e) Minden konkrét helyzetet meg kell ítélnem. Meg kell ítélnem elsősorban abból a szempontból, hogy *melyik* végső értéknek kell hic et nunc engem ebben vezetnie. Így: „Olyan helyzet ez, melyben ésszerűen argumentálnom kell, vagy melyben nem kell argumentálnom, hanem a Másik szükségletét minden további nélkül kielégítenem?” Vagy „Olyan helyzet-e ez, melyben a Másik szükségletének kielégítését a saját képességeim kifejlesztésének értéke szempontjából visszautasíthatom, vagy olyan helyzet, melyben mindenképpen a Másik szükségletét kell kielégítenem?”

130. f) Minden konkrét helyzetet meg kell ítélnem. Meg kell ítélnem – másodsorban – abból a szempontból, hogy a *levezetett értékek* közül az adott szituációban melyiket *kell* alkalmaznom. Így: a szituáció és a személy, akire vonatkozóan cselekszem, önfeláldozást, megértést vagy a szeretet kifejezését kívánja-e meg? Az igazságosságot vagy az egyenlőséget preferáljam-e inkább az adott értékvitában? Akaraterőmet vagy méltóságérzetemet preferáljam-e ebben az adott szituációban?

130. g) A mindenkori cselekvés konkrét értéktartalma tehát *szituszadekvát* és *szubjektadekvát* – a szubjektadekvációba a cselekvő szubjektumhoz való adekvációt és azon szubjektumhoz való adekvációt, akire a cselekvés irányul, *egyaránt* beleértem.

130. h) A radikális utópiában tételezett etika tehát nem mondhat ki sem többet, sem kevesebbet, mint amennyit az arisztotelészi etika kimondott. Realizálása az arisztotelészi *középtérték-elmélet módosított* variánsát tételezi.

130. i) Az ésszerű argumentáció, azaz az ideális Kommunikationsgemeinschaft értékének realizálása a konkrét erkölcsi cselekvésben a következő formulát feltételezi: „Argumentálj ésszerűen, amikor kell, ahol kell, amilyen vonatkozásban kell, akire vonatkozóan kell, amikor *neked* kell.”

130. j) A mások szükségletének elismerése és kielégítése értékének realizálása a konkrét erkölcsi cselekvésben a következő formulát feltételezi: „Ismerd el mások szükségleteit, amikor kell, és elégítsd ki őket, amikor kell, ahol kell, amilyen vonatkozásban kell, akire vonatkozóan kell, amikor *neked* kell, *úgy, ahogy* kell.” A szükséglet elismerésének vonatkozásában az „amikor kell” nem más, mint minden szituációban és mindenkinél felmérni, hogy vajon az adott – elismerésre váró – szükséglet *nem* tartalmazza-e a másik ember pusztán eszközként való alkalmazását.

130. k) A képességek és szükségletek kibontakoztatása a társadalmi gazdagság elsajátításával – mint végső érték – a konkrét erkölcsi cselekvésben a következő formulát feltételezi: „Fejleszd a társadalmi gazdagságot úgy, ahogy kell, amikor kell és amilyen vonatkozásban kell; bontakoztasd ki saját képességeidet úgy, ahogy *neked* kell, ahol kell, amilyen vonatkozásban kell, amire (akire) vonatkozóan kell, amilyen helyzetben kell, amilyen célból kell.”

130. l) Az egymásnak ellent nem mondó – bár minden döntésnél hierarchizálendő – végső értékek konkrét realizálása tehát mindenkor az *egyed erkölcsi személyiség* ügye, s egyúttal *rizikója és felelőssége*. Helyes és jó döntéseiben, illetve helytelen és rossz döntései utólagos felülbírálásában, az érettség való felelősségvállalásban alakul ki és tökéletesedik az erkölcsi személyiség.

130. m) A kötelesség etikája az a végső határ, melyen belül a személyiség etikája kibontakozhat: az első és a második etika *egyetlen* etikává olvad össze.

130. n) A radikális utópia végső értékeit és ezek realizálását a személyiség etikájában a *ma létező* radikális szükségletek és az azokkal affinitást kifejező értékek szempontjából fogalmazzuk meg. Csak azokkal az értékekkel operálhattunk, melyeket *ismerünk*; csak azokat ismerhetjük, amelyek *léteznek*. *Ma* regulatív értékeket konstitutív értékeként tételezhettünk; ma egyesek számára (egy-egy közösségek, mozgalmak számára) általános érvényességre igényt tartó értékeket mint általánosan érvényeseket – s részben mint általánosan érvényesülőket – az *egész emberiséghez rendeltünk*. A radikális utópiaként tételezett világ *konkrét életformáiról* (és erkölceiről) nem tudhatunk semmit: arról hallgatnunk kell.

131.

131. a) Minden filozófia aufklérista: az emberre mint észlénnyre apellál. De a filozófia tudja: az ember nem *pusztán észlény*. A filozófia mindig azt mondja: gyere, gondolkodj velünk, gondolkozzunk együtt! De a filozófia azt is tudja: az értékviták nem szükségképpen magában az értékvitában, hanem az életben, a tapasztalatban dőlnek el.

131. b) A radikális filozófia *ma* a tudomány apokaliptikusének egyetlen ellenalternatívája. A radikális filozófia azt mondja: a radikális utópiának lennie kell! A radikális utópia nem tagadja, de zárójelbe teszi az alternatívát. Mert a radikális filozófus nem akarja, hogy az utolsó ember ajkairól roppenjen fel, hogy „Ó, Szolón, Szolón, Szolón!”

131. c) A radikális filozófia vállára vette az egész emberiség sorsát. Sosem volt még filozófiának ilyen hatalmas felelőssége.

131. d) Két olyan végső gondolkodó szubsztancia van, melynél végsőbb el nem gondolható: az Isten és az emberi nem. Aki tekintetét az Istenhez emeli, aki hisz a megváltásban, aki egyszersmind Isten és az ember fia, az mondhatja: „én vagyok az út, az igazság és az élet” – mert hisz a megváltásban. Aki tekintetét az *emberi nem* felé fordítja, aki csak *egy* az ember fiai közül, *nem* mondhatja: „én vagyok az igazság!” – csak azt mondhatja: meghívom az ember minden fiát, keressük az igazságot együtt. Csak azt mondhatja: nincs megváltás, de van szabad tett – gyertek, ember fiai, osztozzunk a szabad tettben, mert az emberiség sorsa az, amit a vállunkon hordunk – és sosem volt felelősség még nagyobb, mint a mi felelősségünk.

132.

132. a) A filozófia azt mondja: gondolkozz, hogyan gondolkozzál, gondolkozz, hogyan cselekedjél, gondolkozz, hogyan éljél!

132. b) A radikális filozófia ezt mondja: gondolkozz, hogy hogyan gondolható el a radikális utópia! Szegezd világodnak a gyermeki kérdéseket, és különböztess meg a véleményt a tudástól! Különböztess meg a létezőben a látzatot és azt, ami az immanens emberi jövőben tételezett lényeg – a radikális utópia – felé mutat! Ne fogadd el a létezőt az *ens perfectissimum* gyanánt – ne fogadd el azt *ens realissimum* gyanánt. De figyeljél a kritikai szociológiára és ökonómiára, mely a létező tényeit a te eszméid alapján rendezzi! A filozófia nem tartalmazza a lehetséges vizsgálá-

tát – de neked, mint e filozófia követőjének mindig számot kell vetned a tényekkel; számot kell vetned azzal, hogy mi az, ami lehetséges *hic et nunc!*

132. c) A radikális filozófia ezt mondja: gondolkozz, hogyan cselekedjél, azaz gondolkozz azon, hogy mi az, amit *tenni kell*. Közvetítsd a lenni kell-t a tenni kell által! Figyelj minden új radikális szükséglet jelentkezésére, és álljál ki értük – s gyakorold a radikális toleranciát mindazokkal szemben, akik más radikális szükségleteket választottak, mint te! „Soyons réaliste, démandons l'impossible!”

132. d) A radikális filozófia azt mondja minden filozófiai befogadójának: élj a filozófiád szerint! De mit mond a filozófia részleges befogadónak, mit javasol azoknak, akik a filozófiát még részlegesen sem fogadták be? A radikális filozófia mindedig még *nem* adott arra a kérdésre választ, hogy *hogyan éljünk hic et nunc*.

132. e) A megvilágító-befogadás a filozófiát úgy fogadja be, hogy arra a kérdésre keresi benne választ: hogyan éljek? Akiben felmerül az a kérdés, hogy hogyan éljek, aki megkérdőjelezi vagy keresi saját élete – s az emberi élet – értelmét, az *alkalmas* a filozófia befogadására. De csak akkor fogadja be, ha a filozófia javaslatot terjeszt elő arra vonatkozóan, hogyan éljünk.

132. f) A tiszta célracionalitás világában az emberek élete elvesztette jelentését, amennyiben nem a pusztán kvantitatív szükségletek kielégítésére irányul. S ha a kvantitatív szükségletek kielégítésére irányul, akkor is elveszti jelentését.

132. g) A polgári világkorszak mai szakaszában az egyed atomizálódása kompletté vált. Ugyanez az egyed azonban a konform szerepelvárásoknak van alávetve; ez a kettősség a személyiség széthullásához vezet.

132. h) A polgári világkorszak mai szakaszában az érték-racionális cselekvés már csak a társadalom pórusaiban van jelen; az erkölcsi normák felbomlanak. Általánosodik a társadalmi normák által nem vezetett – irracionális – erőszak.

132. i) A széthulló személyiség, a saját affektusainak és mások erőszakának kiszolgáltatott személyiség azonban fellázad saját elszegényedése és kiszolgáltatottsága ellen. Értzi, hogy az életnek értelmet kellene adni, de nem tud az életnek értelmet adni.

132. j) A személyiség lázad a neurózisokban. A személyiség lázad a tiszta – és folyamatos – peak-experience magafeledtségében: a drogban.

132. k) A személyiség azonban tudatosan és nyíltan is lázad: a kedély radikalizmusának mozgalmában.

132. l) A kedély radikalizmusának mozgalmi új életformát keresnek: új életformában akarnak az életnek értelmet adni.

132. m) A radikális filozófiának kötelessége, hogy kínáljon egy ilyen életformát. A radikális filozófiának kötelessége, hogy *életfilozófia* is legyen. Fel kell vennie magába a „gondolkozzunk együtt, hogy hogyan éljünk” princípiumát, a „gondolkozzunk együtt, hogy hogyan lehet az emberi életnek új értelmet adni, hic et nunc” – princípiumát.

132. n) A radikális filozófia a racionális utópiát a jövőbe helyezte. De ez nem menti fel attól a feladattól, hogy megfogalmazza – mindazokkal együtt, akikben kialakult az új életforma szükséglete –, hogy maga az emberi élet hogyan alakítható racionális utópiává, mely *elvileg* mindenki által követhető – hic et nunc.

132. o) Ami *elvileg* mindenki által követhető, az még nem tételezhető általánosíthatónak. A radikális szükséglet

– minden radikális szükséglet – fogalma szerint csak a radikális utópiában elégíthető ki.

132. p) Azonban az a *tény*, hogy minden ember életének *nem lehet* a ma létező világban értelmet adni, még nem menti fel a radikális filozófiát attól, hogy az értelmes élet formáit gondolkozva keresse. A filozófia *nem* a tények általánosítása.

132. r) Könnyű életfilozófiát adni, ahol a filozófia adresszája mindenkor a konkrét *te meg te*. Annak a filozófiának, mely a racionális utópiát a jövőbe helyezte, melynek adresszája az emberi nem, a társadalmasodott emberiség, iszonyatosan nehéz életfilozófiát kínálnia.

132. s) A radikális filozófia az egész emberiség sorsát hordozza a vállán. Nem a megváltásban hisz, hanem a szabad emberi tettben. A szabad emberi tett feltétele a szabad emberi tette képes személyiség. Szabad emberi tette az a személyiség képes, akinek az élete értelmes, aki életének értelmet adott.

132. t) A radikális filozófia számára a társadalmi objektivációk rendszere az *elemzés* kiindulópontja. De a társadalmi objektivációkhoz kritikusan, szabadon, a radikális utópia értékeivel viszonyuló személyiség a *praxis* kiindulópontja. A radikális filozófia kötelessége, hogy átvágja az objektiváció-személyiség tyúk-tojás viszonyként értelmezett problémájának gordiuszi csomóját.

132. u) Lehetséges, hogy ez a gordiuszi csomó *elméletileg* át nem vágható. Lehetséges, hogy a radikális filozófia itt *filozófiai* megoldást nem kínálhat. De mondhatja az embereknek: „Tegyétek!” „Soyons réaliste, démandons l'impossible!” Mert ami filozófiailag meg nem oldható, azt az emberi cselekvés még megoldhatja. Az a kard, mely a gor-

díuszi csomót átvághatja: a totális társadalmi forradalom, mely egyúttal az életforma forradalma.

132. v) Át *kell* vágni ezt a gordiuszi csomót, mert *akarjuk*, hogy ne az utolsó ember ajkáról röppenjen fel: „Ó, Szolón, Szolón, Szolón!”

133.

133. a) Mindazt, amit a filozófiáról elmondottam, a filozófia álláspontjáról mondtam el.

133. b) Mindazt, amit a filozófiáról elmondottam, a marxi filozófia álláspontjáról mondtam el.

133. c) Ha azt fogják ellenem vetni: félreértettem a filozófiát, félreértettem a marxi filozófiát, akkor azt válaszolom: minden megértés félreértés.

133. d) Ha azt fogják ellenem vetni, hogy tények sokaságát nem vettem figyelembe, akkor azt válaszolom: tudom. A filozófia nem a tények általánosítása. A filozófia mindig kiválasztja a saját filozófiájához adekvát tényeket.

133. e) Ha azt fogják ellenem vetni, hogy nem adtam új ismereteket, akkor azt válaszolom: tudom. A filozófiának nem feladata, hogy új ismeretet adjon.

133. f) Ha azt fogják ellenem vetni, hogy értékeim választott értékek, akkor azt felelem: tudom. Nem tehetek mást, mint hogy a magam értékválasztása szempontjából és annak igazolásaképpen megismételjem az igaz értékválasztás és értékítélet formuláját: „Felelősséget vállalok azért, hogy eszmém nem partikuláris. A »Wahrhaftigkeit« kritériumai szerint megvizsgáltam személyes motívumaimat, és tiszta lelkiismerettel állíthatom, hogy értékeim, melyek ítéletemet vezetik és konstituálják, nem személyes érdekemből, vágyamból, sérelmeimből fakadnak, nem azok racionalizá-

lásai, hanem azokat a létező legáltalánosabb, legmagasabb integráció értékeiből merítettem, és ezen integráció szükségleteit fejeztem ki általuk. Felelősséget vállalok továbbá azért, hogy azok a tények (események), melyeket értékeléseimben eszméim szempontjából rendeztem, a tényigazság kritériumainak megfelelnek. Értékeimmel szembeni érveket meghallgattam, megfontoltam és elutasítottam. Ezért meggyőződéssel tartok ígényt értékigazságom általános érvényességére: ítéljetez ti is így!”

Zárótézis: A bölcsesség szeretete is lehet viszonzatlan.

(1975)

Vallomás a filozófiáról

„Bizonyára egyfajta megcsúfolása a filozófiának, amelynek *szuverén tekintélyét* minden téren el kellene ismerni, ha arra kényszerítik, hogy minden alkalommal mentegetődjék a belőle folyó következtetések miatt, és hogy minden művészetnél és tudománynál, amelyben megütközést kelt, magát igazolja. *Olyan ez, mintba egy királyt a saját alattvalóival szemben elkövetett felségárulással vádolnának.*”

David Hume

(Idézi Karl Marx – minden kiemelés Marxtól.¹)

BEVEZETÉS

Novalis aforizmája, mely szerint a filozófiának *nem* a természetet kell magyaráznia, *hanem* saját magát, olyan programot javasol a filozófiának, mely érthetetlen lett volna a megelőző 1200 esztendő filozófusai számára. Nem mint-ha a polgári forradalmakat *megelőző* filozófusok egyáltalán nem kérdeztek volna rá saját szférájuk mibenlétére és lényegére: megtette ezt már az első filozófus – Szókratész – is. De a filozófia önreflexiója mindeddig nem vált *elsődleges*, kiemelt feladattá; mindig alárendelődött a nagy, az igazi, a voltaképpeni feladatnak: a világ megkonstruálásá-

¹ Marx, Karl: *A démokritoszi és epikuroszai természetfilozófia különbsége*. Budapest, 1969, 8. o.

nak. Nem tekinthető véletlennek, hogy a filozófia *önismeretere*, önreflexiójára, mint a filozófia *kizárólagos* feladatára való felhívás ugyanabban az időben hangzik el, mint Schiller hitvallása a *szenimentális művészet* mellett. A filozófia *ugyanazt* kérdőjelezi meg, mint a művészet: a *naivitást*. Ahogy az új művészet nem „énekelhet”, mint a „madár”, úgy ébred fel a modern filozófia „dogmatikus álmából”.

Túl messze vezetne a művészet és filozófia „párhuzamos életrajzainak” megírása a polgári forradalmak időszakától. De utalni kell erre az összefüggésre, hogy előlegezhessük: a modern filozófia legitimációs válságát nem lehet a „tudományok” térhódításából levezetni. A filozófia nem a tudományok térhódítása következtében „vesztett talajt” – mégis hátrálni kezd előttük, egyre rosszabb lelkiismerettel, hasonlóképpen, ahogy a vallás Bacon és Descartes óta rossz lelkiismerettel hátrált meg a filozófia előtt. Kezdte magára öltetni az „egzakt” tudományok köntösét, igazolni önmagát előttük, nemcsak azzal, hogy *éppen olyan* „egzakt”, mint azok, hanem hogy *éppen úgy* egzakt. Nem mintha a filozófia nem törekedett volna mindig tudományosságra, csak hogy ennek *mások* voltak a *mértékei*; Hume-mal szólva: *saját szuverenitása szabta meg saját mértékeit*. Hogy ez a rossz lelkiismerettel való „hátrálás” ellentendenciát váltott ki, nem csodálható. De ez az ellentendencia egy *másfajta* hátrálással járt együtt: hátrálás volt ez a felvilágosodás évszázadában a filozófiából már egyszer száműzött *vallás* előtt. Nem tételes vallás ez többé, csak vallásos magatartás: lényege szerint a hit preferálása a tudással szemben, egy, a filozófia szempontjából ismét csak idegen és jócskán ingoványos talajon.

E legitimációs válság gyökerei valóban körülbelül ott keresendők, ahol a művészet válságának gyökerei: a *feladat*

és a feladatra való *képesség* közötti régi harmónia bomlik meg. A filozófia – érthetően – kényszerítve érzi magát arra, hogy hol a feladat megoldásának *eszközeire* (a saját eszközeire), hol magára a *feladatra* kérdezzen rá, mindig újra és újra.

A „szentimentális filozófia” első nagy – és mindmáig reprezentatív – gesztusa a *kanti kritikai rendszer* – Kant és Schiller rokonelemek, valóban. Kant az, aki a *képességre* és a *feladatra* egyaránt rákérdez; a megismerőképessegek – elsősorban az ész – határainak a kijelölése és a feladat határainak kijelölése egyetlen filozófiai gesztus által történik meg. Az *egész* eddigi filozófia – így Kant – kritikátlan, *naiv* (Hume kivételével); s bár a metafizika szükséglete létezik és kiirthatatlan, ez a szükséglet jogosultságát korántsem igazolja. Kant teremti meg a „szentimentális filozófia” *modelljét* – csakhogy nála a filozófia még nem veszi el királyi koronáját. A határok kijelölése nála *még nem bátrálás* – sem a tudományok, sem a vallás előtt. A filozófiának ez az újfajta támadókedve azonban *elvérezik Waterloonál* – a polgári társadalom heroikus korszakával együtt a polgári filozófia is búcsút mond saját heroikus korszakának.

Alig negyven esztendő telik el Kant „kopernikuszi tette” óta, és *Feuerbach* már nem lát *semmi különbséget* a Kantot megelőző, a kanti és a Kantot követő filozófiák között. Minden eddigi filozófia „spekulatív” – így érvel *Feuerbach* –, minden eddigi filozófiai absztrakcióban elveszett maga az ember, az emberi *közvetlenség*. Egyetlen filozófia létezhet csak: az antropológia; a filozófiát újra *meg kell reformálni*. *Feuerbach* reformjából két út vezetett tovább – és mind a kettőt megjárták. Az egyik az egzisztencializmus és az életfilozófia felé, a másik a radikális filozófia (*Marx*)

felé. És alig telik el tíz esztendő a filozófia reformjának meghirdetése óta, hogy Marx – a *Feuerbach-tézisekben* – megint az *egész eddigi* filozófiát együtt jellemezze (Feuerbachot is beleértve), mint kizárólag a világ „magyarázatára” törekvőt. Egy *gyökeresen új* filozófiát kell létrehozni, így hangzik a követelmény, mely alkalmas a *világ* megváltoztatására. Marx itt „visszafordítja” a szentimentális filozófia novalisi aforizmáját: ne a filozófiára kérdezzünk, *hanem* a világra: a világot kell megváltoztatni ahhoz, hogy a filozófia megszüntesse önmagát – de *nem önfelbomlasztása*, hanem *megvalósítása* által.

A kanti és schilleri „magatartás” közötti rokon vonást először Lukács György észlelte a *Történelem és osztálytudat*-ban. Az ebből levont következtetéseiben azonban nem tudunk vele együtt haladni. Lukács a polgári tudatot a *komplett eldologiasodás tudatának* írta le – szembeállítva ezzel az eldologiasodástól *teljesen mentes* tudatot, a proletariátusnak – egy elitben reprezentált – hozzárendelt tudatát. Hogy Marx recepciója itt Lukács fiatalkori élményvilágának (és gondolkodásának) alapján történt (a tökéletes bűnösség korszakával szembeállított Jóság), arra nincsen módunk kitérni. Inkább az elméleti kiindulópont perdöntő számunkra. Lukács feltételezte az önreguláló piac és a weberi értelemben vett célracionalitás totális, mindenre kiterjedő, mindent magába felszívó uralmát. Ha ez a feltételezés igaznak bizonyulna, akkor az emberiség menthetetlenül ki lenne szolgáltatva saját pusztulásának, és valóban Lukács tekinthető az egyetlen ellenalternatívának. Mi azonban elfogadjuk Polányi koncepcióját, mely szerint a társadalmat totalizáló önreguláló piac nem más, mint a polgári társadalom *negatív utópiája*. S hozzátesszük: a pusztá célracionalitás totalizálódása sem kevésbé negatív utópia.

A filozófia funkciója – mint ezt látni fogjuk – többek között a *defetiszizálás*. A komplett fetiszisztikus tudat általánosodása kétségtelenül a filozófia végét jelentené. S egy történelmi korszakban valóban élhettünk azzal a gyanúperrel, hogy ez bekövetkezik: a XIX. században a filozófia téli álmába merült.

A századokat persze nem a naptár szerint értelmezzük. A filozófia nagy százada Waterloonál vérzett el; a XX. század szintén vérben született meg: az első világháborúban; a *Tractatus* jelzi – a filozófiában – az új század beköszöntét.

A XIX. század a pozitivizmus százada – egyértelműen az, ha *nem* a filozófia-teremtésen, hanem a *befogadás*on mérjük. A „pozitivizmus” szó persze maga is változtatja értelmét; mikor Marx a hegeli *Jogfilozófia* (gyáva könyv – így mondta Schleiermacher) „kritikátlan pozitivizmusáról” beszélt, ezen nem ugyanazt értette, mint a mai „neopozitivizmus” a maga pozitivizmusán. Mégis van ennek a megjelölésnek egy egységes értelme: a pozitivizmus – öltön bármilyen formát – *valóban* a fetiszisztikus polgári tudat kifejeződése. Hegelnél a katexochén filozófiai rendszer – mely a *Fenomenológia* nagyszerű építményében született – ezt még eltakarta, a későbbiekben azonban ez a fetiszizmus nyíltan vállalta önmagát.

A XIX. század valóban nem recipiálta a filozófiát – és itt nem volt különbség polgári és radikális filozófia között. A XIX. század Marxa *nem* volt filozófus (akik nem tagadták, hogy mégis az volt, azok a filozófust benne *elutasították*). S ahogy Marx *filozófusként* való recepciója is a mi századunk 20-as éveitől fogva került napirendre, úgy recipiálták például Kierkegaard-t is – mint filozófust – csak ettől az időtől kezdve. A XX. század állandó harc a fetiszisztikus (pozitivis-

ta) pseudofilozófiák és katexochén filozófiák között; a filozófia feltámadóban van tetszhalálából. A század útban van ahhoz, hogy *újra* a „filozófia százada” legyen – csakhogy a filozófia mintha tudomást sem venne erről.

A filozófia – beleértve az egyre terebélyesedő radikális, marxi filozófiát is – mintha még mindig „kisebbrendűségi érzésben” szenvedne. Azt mondják neki, hogy felesleges, mert a tudomány megfosztotta minden funkciójától; a filozófia *védekezik*: nem *minden* funkciójától fosztották meg, csak egyesektől, *át kell alakulnia*, másnak kell lennie, mint eddig volt. Azt mondják neki, hogy felesleges, mert a közvetlen cselekvés veszi át a helyét; a filozófia védekezik: századunk legjelentősebb élő filozófusa (Sartre) *mentegetőzik*, hogy egyáltalán filozófus és nem pusztán „harcos”. Csakhogy a „lehetetlenség” és „feleslegesség” mellett felhozott érvek – indirekte – mégiscsak igazolják a filozófiát: ki hadakozna halott istenek ellen?

Azt, hogy a filozófia helyzete ma *nehéz*, senki sem tagadhatja. De azt sem, hogy a filozófia iránti *szükséglet* létezik, mi több, ez a szükséglet növekvőben, terebélyesedőben van. A társadalomtudományok ma olyan kérdésekkel vannak szembesítve, hogy maguk ébrednek – lassan – tudatára annak: *szükségük* van a filozófiára. A tudósnak nem arra van szüksége, hogy az ő módszereit igazolják – ezt megteszi filozófia nélkül is. A cselekvőnek nem arra van szüksége, hogy a filozófus, odahagyva a filozófiát, vele cselekedjen – ezt megteszi filozófia nélkül maga is. A „hogyan gondolkozunk, hogyan cselekedjünk, hogyan éljünk?” kérdéseire keresik az *egységes választ*, a katexochén *filozófiai választ*. S bármilyen nehéz is filozófusnak lenni, a filozófia kötelessége, hogy ezekre a kérdésekre választ adjon, vagy

legalább megkísérelje, hogy választ adjon: *szuveréne*n, *autonó*man, védekezés és mentegetőzés *nélkül*.

Itt az ideje annak, hogy a filozófia újra vállalja önmagát. S ezzel együtt vállalja *saját* múltját, *saját* szférájának igazságát. Itt az ideje annak, hogy – Szókratészként – rákérdezzen a tudásra: vajon igaz tudás-e vagy pusztán vélemény? Itt az ideje annak, hogy újra megkérdezze: vajon mi jobb, igazságtalanságot elszenvedni vagy elkövetni? Itt az ideje annak, hogy levesse a kölcsönzött ruhákat – a természettudományok vagy a vallás jelmezeit –, és a *saját nyelvén beszéljen*. Itt az ideje annak, hogy vállalja *saját* struktúráját, azt a struktúrát, mely bizonyosan nem állja ki a „kritikai racionalizmus” próbáját, de attól még nem kevésbé igaz, mi több: *balbatatlan*, mert csak a gondolkozó emberiséggel együtt halhat meg: *sub specie aeternitatis* – *écrasez l'infâme!*

I.

Ha pontosabban szeretnénk meghatározni a filozófia lényegét és funkcióját, kezdhethetnénk azokkal, akiket ma filozófusoknak nevezünk, akik filozófia tanszékeket és intézeteket vezetnek, vagy akár azoknak a műveknek az összességével, amelyek a „filozófia” címszó alatt sorakoznak. Ám ezek közül csak néhány felel meg a filozófus vagy a filozófia fogalmának. A következőkben ezt az állítást fogom kifejteni.

A filozófusokat a filozófia reprezentánsainak tekintjük. Következésképpen a filozófia feladatát csak akkor érthetjük meg, ha a filozófiával mint objektivációs rendszerrel kezdjük vizsgálódásunkat.

Az objektivációteremtés minden területe kielégíti egyfajta szükségletet. Az objektivációteremtés akkor tölt be több funkciót, ha számos szükségletet kielégít. A különböző funkciók csakis akkor tekinthetők egymással egyenértékűnek, ha egyetlen objektivációs rendszeren belül kielégíthetők. A filozófia, csakúgy, mint a művészet, a tudomány és részben a vallás, független és autonóm objektivációs rendszer. Mint ilyen, a befogadásban elégti ki a szükségleteket. Azt tehát, hogy társadalmi funkciói közül melyek elsődlegesek és melyek másodlagosak, csakis a befogadás típusainak elemzése révén állapíthatjuk meg.

Ennélfogva a következőkben először a *filozófiai objektiváció szerkezetét* tárgyalom, s azt követően a *filozófia befogadását*.

a) A filozófia az első filozófusok – s egyben a fogalom megalkotóinak – értelmezése szerint „filo-szofia”, tehát a bölcsesség szeretete. A „bölcesség” (szofia) – fogalma szerint – két mozzanatot tartalmazott: az *igaz tudást* és az *igaz magatartást*, tehát az „igazat” és a „jót” (gyakorta még a „szépet” is, de ettől a mozzanattól egyelőre eltekintünk). A filozófia tehát – fogalma szerint – az igaz emberi tudás és az igaz emberi magatartás egységének szeretete; az *Igaz és Jó egységének szeretete*.

Az igaz és a jó egysége a filozófia legfőbb értéke; tehát a filozófia a legfőbb érték *szeretete*. A „szeretet” szó az érzelmek szótárából való, de nagyon is helyénvaló itt. Minden filozófia *emfatikus*; emfázisa a jónak és igaznak szól.

A filozófia azért akarja tudni, hogy *mi* az igaz és *mi* a jó, mert szereti. Meg akarja találni az ő Csipkerózsikáját, akit tövises bozót takar el az emberek szeme elől. Tudja, hogy Csipkerózsika létezik, hogy szép, de nem tudja, hogy

voltaképpen milyen. Azért keresi, hogy felismerje (mint Platón mondaná: hogy visszaemlékezzen rá); azért keresi, hogy életre csókolja.

Az igaz és a jó szeretete lehet „megosztott”; lehet, hogy az igaz és a jó kutatása nem *egyetlen* igazhoz és *egyetlen* jóhoz vezet. Már Arisztotelész „megkettőzi” a legfőbb jót: a legfőbb jó az állam java; a legfőbb jó a boldogság. Az „igazak” és a „jók” azonban mind szervesen összefüggnek egymással. A filozófia minden igazban *az* igazat, minden jóban *a* jót, s mindebben a kettő *egységét* keresi. Ha azt mondjuk, hogy az igaz és a jó elérhetetlen, vagy ha akár azt is mondjuk, hogy az igaz és a jó nem létezik, *vonatkozási rendszerünk* akkor is ugyanaz: az a kijelentés, hogy az igaz és a jó *nem létezik*, hogy a kettő egysége sem létezik, a vállalkozás kilátástalanságának megvallása *is* filozófia.

A filozófia ugyanakkor nemcsak szeretve keresi az igazat és a jót, illetve az igaz és a jó egységét, hanem *meg is találja*. (Az a kijelentés, hogy senki sem találhatja meg, minthogy nincsen, a „megtalálás” egyik alelete csupán.) A filozófiák – első megközelítésben – abban különböznek egymástól, hogy *miben* látják megtestesülni az igazat, illetve a jót: a kettő egységét. Az igaz és a jó *kritériumai* egészen különbözők lehetnek. S nem utolsósorban a kritériumok kérdése az is, hogy az igaz és jó egységét *azonosságként* tételezik-e, vagy pedig „összekapcsolják” e kettőt, továbbá az is, hogy tételeznek-e hierarchiát igaz, szép és jó között. Ha azonban azt vizsgáljuk, hogy mi jellemez *minden* filozófiát, el kell vonatkoztatnunk e kritériumok és hierarchiák eltéréstől, s meg kell állnunk annál a karakterisztikumnál, mely minden filozófiában közös, ugyanis hogy *megkonstituálják* a jót és az igazat, amit keresnek. Ennyiben nem volt egé-

szen helytálló, amit mondtunk: a filozófia keresi Csipkerózsikát, de nem tudja, hogy milyen. Miután minden filozófia maga konstituálja a *saját* Csipkerózsikáját, nagyon is *jól tudja*, hogy milyen. Ez a filozófia – Szókratész óta jól ismert – iróniája, mely akarva-akaratlanul minden filozófiát jellemez. Szeretve keresi a jót és az igazat, melyről eleve tudja, hogy megtalálja (kivéve a szkeptikusokat, akik eleve tudják, hogy *nem* találják meg), és már a keresés első pillanatában tudja, hogy milyen. A filozófia nem „mindent tud”, de a *legfőbbet eleve tudja, miközben pretendálja, hogy keres, pretendálja, hogy nem tud semmit.*

Ez a pretenzió azonban nem félrevezetés, nem csalás; a filozófia legmagasabb feladatából fakad; éppen ezzel a pretenzióval *teljesíti* a feladatát.

A filozófia ugyanis *demitologizál*. Az igaz és a jó szerete itt mindig *amor dei intellectualis*. Az igaz és a jó szerető megismerésének szubjektuma az *ész*. A filozófia embere „*az eszes lény*”. A filozófia a mitológia képszerű kétértelműségével állítja szembe a gondolkodó érvelés egyértelműségét. A mitológia hagyományából semmit sem lehet megkérdőjelezni. A filozófia ezzel szemben azt mondja: kérdőjelezz meg mindent, amit *saját eszeddel* be nem láttál! Az a pretenzió, mely szerint nem tudunk semmit, semmi más, mint „felhívás” a gondolkodásra, a közös gondolkodásra, az együtt-gondolkodásra. Az „Einübung in die Philosophie”: gyere, gondolkozzunk együtt, ismerjük meg az igazságot együtt! A filozófus a gondolkodó embert vezeti; *érvekkel* vezeti az igaz és a jó tiszta fényébe. A filozófiai gondolkodás „felvezetés” a jóhoz és az igazhoz. Csipkerózsikát csak a mítoszban lehet *egyedül* életre csókolni. De nem is lehet egyszerűen ujjal rámutatni: itt van, ezt

szeresd! – ez a vallás nyelve, ez kinyilatkoztatás. Ahhoz, hogy az igaz és a jó életre keljen, minden eszes lénynek saját eszével, gondolkodással, érvekkel és ellenérvekkel el kell jutnia *ugyanabhoz* az igazsághoz: e nélkül nincs filozófia, nincs filozófiai igazság: ez a filozófia nyelve. Ezért tartozik a filozófiához a „nem tudunk semmit” attitűdje – ezért nem csalásról, hanem a filozófiai objektiváció szer- ves konstituenséről van itt szó.

Minden filozófiának – a jó és igaz szempontjából – két arca van. Az egyik a *rendszer*: a filozófus megkonstituálja az igazat és a jót (a kettő egységét), és világát ennek megfelelően rendezi – majd meglátjuk, *hogyan*. A másik a filozófiai *attitűd*: az együtt-gondolkodó módszeres *felvezetése* a minden eszes lény számára belátható „csúcsra”.

Vessünk először egy pillantást az *egyik arcára*.

A „rendszer” szót nem kell névértékén vennünk. Kevés filozófus *akart* rendszert alkotni; amit ma „rendszerként” írunk le, azt többnyire későbbi korok rekonstruálták mint olyat. Rendszeren a következőkben tehát csak annyit értünk, hogy minden filozófiának megvan a *saját világa*; olyan világ ez, melyben minden gondolat, érv csak az *egészen be- liül* értelmezhető, mivel mindig az egészre vonatkozik.

A filozófiai rendszer mindig *lét és legyen* feszültségére épül; ezt fogalmazza meg, ezt fejezi ki. A jó és igaz egysége az, aminek *lennie kell*. A puszta létet a filozófia mindig a *legyen szempontjából* rendezi; a legyen (a jó és az igaz egysége) az a mérték, melyen a lét valóságossága vagy nemvalóságossága (*Unwirklichkeit*) megméri. A defetiszálás ezért már a filozófiai rendszernek is sajátja. Mert ugyan mi más a defetiszálás, mint a létezőnek a legyen szempontjából való megkérdőjelezése?

Egyes filozófiák a legyen-t saját világuk szempontjából mint „*lényeket*” határozták meg, és ezzel állították szembe a puszta lét „jelenségszerűségét” vagy „látszatát”. Gyakorta különböző *megismerőképességeket* is rendeltek a jelenséghez és a lényeghez – az empirizmus megjelenéséig ez csaknem mindig így történik. De amennyiben a „lényeg” mint ontológiai tényező nem is merül fel a filozófiában, és a megismerőképességeket sem osztályozzák a „jelenség”, illetve a „lényeg” megragadása szempontjából, a *valóság* értelmezésének vonatkozásában a „lényegtelen” és „lényeges” valamilyen formában mindig jelenvaló. Ugyanis minden filozófiában a legyen az, ami a *legvalóságosabb*, nincs valóságosabb a jónál és az igaznál, illetve a kettő egységénél. Ennyiben minden filozófia közös hitvallása: „*ens perfectissimum – ens realissimum*”. A legyen nem fantáziaszülemény, nem valami „kék madár”, mely csak szubjektív vágyainkban él, hanem aminek lennie kell, *az* éppen a súlyos, a mértékadó, az „igazi” vagy a „legigazabb” valóság. A legyen-nek megvan, mondhatnánk, a maga „topográfiai helye”. A metafizikában ez a topográfiai hely a „magasban” vagy a „mélyben” van kijelölve; bizonyos társadalomfilozófiákban az ideális (optimális) intézményben. Kantnál magában *az emberiségben* (a szabadság, a szabad akarat – az ész ténye). Egyes filozófiákban a *magatartásformában*, a létezőhöz való *viszonyban* (mint Heideggernél: *eigentliches Dasein* az *uneigentliches Dasein*-nal konfrontálva).

Minden filozófia másként konstituálja meg a maga legyen-jét, másként konstituálja meg a *legvalóságosabb létező-jét*. De az bizonyos, hogy akármiképp is konstituálja meg: ez a legyen *vagy* valami *legáltalánosabb*, vagy valami *oszthatatlan-legegyedibb*, legalábbis azon kor számára, melyben a

filozófia megszületik. A partikulárisnak ismert (felismert) eszme sosem lehet a filozófia *Sollen*-je. Már a filozófia őskorában tetten érhetjük ezt a filozófiai szférától elválaszthatatlan gondolkodást. A négy elem *nem lehetett* a végű; csak a víz, a tűz, az apeiron – az általánosság; vagy az atom, az oszthatatlan egyediség. De *ugyanazt* érzük tetten a „szentimentális filozófia” világekorszakában. Az ember – Kantnál az általánosság (a személyiség maga az *emberiség* bennünk); Feuerbachnál az egyediség: a konkrét, *egyed*, érzéki lény.

A legáltalánosabb vagy legegységibb, mely a jó vagy igaz (vagy mindkettő) szülőhelye: ez az, aminek lennie kell, s ami egyúttal a legvalóságosabb, az ens realissimum. Csak egy pillantást kell vetnünk a filozófia történetére, hogy lássuk: ez az összefüggés jellemez minden „filozófiai világot”, rendszert. Platón az árnyak világával az ideák világát szembe-
besíti; Arisztotelész az anyaggal a tiszta formát; Spinozánál a szubsztancia az igaz és a jó, s egyben a legvalóságosabb is, minden egyedi létezés csak ennek akcenciája. Rousseau a *volonté de tous* empiriájával a *volonté générale* lényeges valóságosságát, a jó és igaz megtestesítőjét konfrontálja. Kant a homo fenomenonnal a homo nuomenont állítja szembe – az előbbi a rossz, az utóbbi a jó kútfeje; Hegelnél az ember – akarata ellenére is – a világszellem, a legáltalánosabb és legigazibb „önmagára ismerésének” eszköze; Marx az elidegenedett emberrel a „nembeli lényezet”, az „eddiggi történelemmel” az „*igazi* történelmet” állítja szembe; Kierkegaard-nál az erkölcs emberköziségével a hit lovagjának a mindennapi morált meghaladó igazsága és jósága van szembe-
sitve; Lukács *Történelem és osztálytudata* az empirikus tudat és a hozzárendelt tudat kontrasztjára épül;

Wittgenstein tragikus filozófiájában a legigazibb, a jó az, amiről hallgatnunk kell.

A legyen tehát – mint a legvalóságosabb – konfrontálva van a léttel. A legyen és a lét között *feszültség van*. A lét – a maga fakticitásával – az a csipkebokor, mely *eltakarja* Csipkerózsikát. A lét azonban magából a legyen-ből van megkonstruálva. Csak a lényeg (a legyen) fényében lényegtelen maga a lét. Ez az a paradoxon, melyet Hamlet fogalmazott meg halhatatlanul: „nincs a világon se jó, se rossz: gondolkozás teszi azzá”.

Ehhez a paradoxonhoz azonban azonnal egy újabb járul: mutatva, hogy a filozófiai rendszer és a filozófiai attitűd nem külsődleges kapcsolatban áll egymással. Egyik sincs meg a másik nélkül: együtt *jelentik* a filozófiát.

A filozófia ugyanis – mint mondtuk – a *gondolkodó érvelésre* alapozza világát. A filozófia számára csak az igaz, amit minden ember saját eszével – mint igazat – beláthat. A filozófiának fel kell vezetnie – az ésszerű gondolkodás útján – az eszes embereket annak a legyen-nek felismeréséhez, annak a jónak és igaznak megismeréséhez, melyet ő maga már ismer és tud. A filozófiai rendszernek, a filozófia „világának” ezt a „felvezetést” tartalmaznia kell. Mit jelent azonban ez a „felvezetés”? Nem többet és nem kevesebbet, mint hogy a filozófiának a lét világából kell bennünket a legyen (a legvalóságosabb) tiszta fényébe vezetnie – s ezt észérvekkel, argumentálva kell megtennie. Tehát: egyrészt a lét a legyen-ből van megkonstruálva, másrészt: a legyen-t a létből *le kell vezetni*, különben nem lenne lehetséges minden gondolkodó embert a lét világából a legyen világába *felvezetni*. Még Kant, aki jól ismerte ezt a „buktatót”, sem tudta elkerülni – mert a filozófia ezt nem *tudhatja* elke-

rülni. A kategorikus imperatívuszhoz való „felvezetésben” szüksége van a *lelkiismeret tényére*, mint egy *létező tényre*.

De „buktató”-e ez valójában? Lehet-e a filozófia „buktatójának” tekinteni azt, ami a lényege? Lehet-e a filozófia buktatójának tekinteni azt, hogy *utópia*?

Az „utópia szelleme” – a filozófia szelleme. Minden filozófia – utópia; mert ugyan mi másnak is nevezhetnénk azt az építményt, melyben a legyen a legvalóságosabb létező, és a mindenkori lét a legvalóságosabb tényében nem-igazi lét; s mégis: az előbbi az utóbbiból van levezetve?

A filozófia ugyanakkor nem akármilyen utópia, hanem *racionális utópia*. Ha ez csak annyiban állna, hogy legyen-ét, legvalóságosabb létezőjét mint tudást kínálja, akár ál-racionalitásról is beszélhetnénk. De nem csak ennyiben áll. A filozófia a gondolkozó, mi több: az *autonóman* gondolkozó ember számára kínálja a maga utópiáját, a diszciplínált (módszeres) gondolkodás számára kínálja fel utópiáját. Ez az utópia valóban *tudás*, nem csak látszatra az.

Akik azt mondják, hogy a filozófia racionalitása csupán „látszat”, mert a legyen-t a létből nem lehet levezetni, továbbá mert csak azt vezeti le, amit már eleve tud, azok nem-filozófiai mércét állítanak a filozófia elé. Elfelejtik ugyanis, hogy mi ennek a *levezetésnek a funkciója*: hogy ez a funkció éppen a „*felvezetés*”. Kétségtelen, hogy a filozófia számára mindig a legyen és lényeg egységéhez való felvezetés a primer; kétségtelen, hogy amikor a létből levezet, akkor a következtetés láncja gyakran megszakad. Mikor Platón *Államában* az Igaznak nincs több érve a lét világában – bár igaznak *tudja* magát –, bekövetkezik az „ugrás” a transzcendenciába. Mikor Spinoza igazolja, hogy jónak azt nevezzük, ami hasznos, majd utána az állítást megfordítva

azt állítja, hogy hasznos az, ami jó – akkor ez kétségkívül logikai következtelenség. Ez azonban a filozófia *termékeny* következtelensége, mivel *lényegéből*, utópikus karakteréből fakad.

Minden utópia valamiféle mértéket *szembesít* a létezővel. A racionális utópia differencia specifikája *mértékének* sajátosságával ragadható meg. Ez a mérték – tudjuk – az igaz és a jó (a kettő egysége). Az igazhoz a „mi az igazság?” kérdésével közelíthetünk csak. A „mi az igazság?” a *megismerő* ész kérdése, azoknak a kérdése, akik *tudni* (nem látni, nem érezni, nem sejteni) akarják, hogy mi az igazság.

Mikor Krisztus azt mondta: „Én vagyok az igazság!” – és Pontius Pilatus erre így kérdezett: „Mi az igazság?” – a kérdés irreleváns volt; más nyelven beszéltek, Krisztus a vallás, Pontius Pilatus a filozófia nyelvén. A vallási utópia a kinyilatkoztatáson alapul: itt nincs *magasabb* kijelentés, mint az „én vagyok az igazság”. De arra a kérdésre, hogy „mi az igazság?”, nem lehet azzal válaszolni: „én vagyok az igazság”. A válasz csak az lehet: ismerj meg, gondolkozz, keressük az igazságot együtt; a filozófiai utópia – mint mondtuk – az észlény gondolkodó megismerésére apelál. A racionális utópia ezért tartalmazza – szükségképpen – a filozófiai *attitűdöt*.

Ennek az attitűdnek úgyszólván minden mozzanatát Platón Szókratésza már megfogalmazta. Kiindulópontja mindenképpen a *csodálkozás* (*thaumadzein*). A világra való „rácodálkozás” már tartalmazza a *defetiszizálás* mozzanatát, hiszen nem jelent mást, mint hogy a mindenki számára „magától értetődőben” felfedezzük a „nem magától értetődőt”, a meg nem kérdőjelezettben a megkérdőjelezhetőt. Kétségtelen, hogy a „thaumadzein” minden teoretikus

beállítódás egy mozzanata, a filozófiában azonban több ennél: olyan valóságglátást tételez, mely képes kirekeszteni a tudatból minden előítéletet, minden készen kapott, kölcsönzött tudást. A készen kapott tudás – a filozófia szemzőgéből – csupán „vélemény”, s mert készen kapott, mert heteronóm, mert vélemény, ezért *nem* lehet a „felvezetés” kiindulópontja. Hume kora számára „magától értetődő” volt, hogy a természeti jelenségek az okság láncolatával vannak „összefűzve”: Hume „kikapcsolta” ezt a „magátólértetődőséget” azzal, hogy megkérdőjelezte; ez „thaumadzein”. Marx korában a pénz- és áruviszonyok uralma tünt „magától értetődőnek”. Marx zárójelbe tette ezt a magátólértetődőséget, és megkérdőjelezte azt: keressük a dolgok közötti viszonyok mögött az emberi viszonyokat! Ez „thaumadzein”. Husserl „fenomenológiai redukciója” – persze egy *sajátos* filozófia szempontjából – ezt a filozófiai attitűdöt egyenesen a megismerés módszertani alapkövévé emelte.

A minden előítélettől megtisztított, világra rácsodálkozó, mindent megkérdőjelező naiv tudat tételezése persze megint nem kevésbé utópikus. Igaz, a filozófia sokszor játszotta már az Andersen-mese gyermeki hősének szerepét, nem kevészer kiáltott fel, hogy a királynak nincs ruhája. De azért a filozófia naiv „thaumadzein”-je két szempontból is csak feltételes. A filozófiát a filozófus reprezentálja – és közhelyet ismétlünk, mikor leszögezzük, hogy a filozófus is mindig korának gyermeke, és még akkor is korának szükségletei, ítéletei és előzetes ítéletei kapnak hangot általa és benne, mikor leginkább fordul kora „vélemény-tudása”, előítéletei ellen. De amit a „thaumadzein” valóban lehetővé tesz: az az adott értékekből, gondolatokból való

autonóm választás, az „újra” való odafigyelés képessége, továbbá annak a tudatállapotnak a megteremtése, mellyel *végiggondolható* az, ami az adott korban még egyáltalán *elgondolható*, s amit az adott kor embereinek átlaga *nem gondolt végig*. A másik mozzanat, ami a „thaumadzein”-t megkérdőjelezi, az, hogy a filozófiák többnyire (nem mondom, hogy soha) nem *tudnak* elvonatkoztatni az őket *megelőző* filozófiák gondolati anyagától, kérdésfeltevéseitől. Ha csak a tagadás formájában is, de reagálniuk kell rájuk. Éppen a racionális utópia sajátossága, a *tudásra* alapozott volta teszi parancsolóvá a megelőző tudás lereagálását: akár átvétel, átdolgozás, akár kritika formájában. A filozófia nem függetlenítheti magát teljesen saját múltjától, ahogy az „utópikus valóság”, a művészet ezt megteheti.

Ugyanakkor – bár talán paradoxnak tűnik – mégis minden filozófia a „thaumadzein”-ből indít, az előítélet-mentes tudat „normájából”, mint „kezdetből”, melyre saját rendszerét, világát felépíti. S itt megint tetten érhetjük a filozófiai attitűd és rendszer szerves összetartozását. Mert ez az örök kiindulópontból történő építkezés szabja meg a filozófiai „világ” sajátos kettősségét. Egyrészt: minden filozófiai rendszer *önálló*, a racionális utópia egyszeri, megismételhetetlen és utánozhatatlan temploma: az alapkötől a toronydíszekig minden *sajátja* – Kant kedvelt kifejezésére, az „architektonikusságra” utalok itt. Minden filozófiai rendszer *individualitás*. Ebből a szempontból a filozófiában *nincs* fejlődés. Ugyanakkor minden filozófiai rendszer – mint láttuk – tudáson alapul, és ezért fel *kell* dolgoznia szférájának „hagyatékát”, továbbá reflektálnia kell az emberi tudás általános fejlődésére, vagy legalábbis nem mondhat ellent ennek a mindig gyarapodó tudásnak.

Ennyiben a filozófiák képletesen egymásra épülnek, és a filozófiában *van fejlődés*.

A „thaumadzein” feltételeessége abban is kifejeződik, hogy bár minden filozófia kiindulópontja, de minden filozófia meg is jelöli, hogy *melyek* azok az előítéletek, vélemények, hamis tudati tartalmak, melyektől el kell vonatkoztatnunk ahhoz, hogy a világot „naivan” lássuk: kétségtelen, hogy az előítéletek robbantásának iránya maga is előzetes ítéletekből fakad. Bacon megjelöli azt a négy idolt, melytől értelmünket meg kell tisztítani, hogy előítélet-mentesen csodálkozhassunk rá a világra; így tesz Descartes, Spinoza, a felvilágosodás egész filozófiája is. Rousseau és Diderot *tudják* (vajon honnan?), hogy a civilizáció rontja meg az észet. Mi több: a szentimentális filozófia, mely *épitményéből* tudatosan kizárja a „thaumadzein”-t, szintén vallomást tesz a *saját* „thaumadzein”-jéről. Mert mi mást jelent a dogmatikus álomból felébredni, mint azt: megkérdőjelezni a magától értetődőt, nem tekinteni természetesnek azt, amit eddig természetesnek tekintettek?

A filozófiai attitűd nem merül ki a „thaumadzein”-ben. A filozófia csodálatos képessége, hogy *fel meri tenni a gyermeki kérdéseket*: Mi ez? Mitől van ez? Miért van ez éppen így? Miért kell, hogy ez így legyen? Mi ennek a célja? Miért kell ezt így tenni? Miért nem szabad ezt így tenni? Az, aki tudja, hogy mindent tud, ingerülten válaszol a gyermeki kérdésekre: „ez egy...”, „ezt mindenki tudja”, „csak”, „mert így van”, „mert mindenki így cselekszik”, „miért kérdezel annyit?” A filozófus azonban *akarja, hogy a gyermeki kérdéseket feltegyék*, ez az ő termőtalaja, itt tudja elvetni az ő tudása magvait. Igaz, láttuk, a filozófia „tudom, hogy nem tudok semmit”-je maga is ironikus; a magvakat,

melyeket a gyermeki kérdések talajába vet, a kész rendszer érlelte meg. De ez az ironia csak viszonylagos; a filozófus azáltal *vált* filozófussá, hogy maga is fel tudta tenni a gyermeki kérdéseket; azért tudja, hogy ide és csak ide lehet elvetni a filozófia magvait.

A gyermeki kérdések két mozzanatot tartalmaznak: egyrészt a tudatlanság tudását, az elfogulatlanságot, a kész előítéletek megkérdőjelezését; másrészt a tudás szükségletét, a gondolkodás szükségletét, a megismerés szükségletét. Korántsem véletlen ezért, hogy a filozófia adresszája mindenkor és elsősorban az *ifjúság*. Még a filozófusok egymás közötti – mindig vehemens – vitái is csak ritkán célozzák meg (ha egyáltalán!) egymás meggyőzését. A filozófusok egymással is a friss, „romlatlan” lelkekért csatáznak. Platon Szókratésza *nem* Thraszümakhoszt, hanem *Glaukónt* akarja megnyerni a saját igazsága számára. *A fiatalság a filozófia földi szerelme*, mert benne ismeri fel és tételezi a jó, szép és igaz megismerésének képességét: a nyitottságot, a tudás szomjúságát, s ha nem is az előítélet-mentességet, de legalábbis azt, hogy előítéletei még nem „csontosodtak meg”, s ezért utat nyithatnak az ész szabad, autonóm használatának.

A filozófia meg van győződve tudása magasrendűségéről; többnyire arról is, hogy ő viseli a tudományok koronáját. Ugyanakkor *lényege* szerint olyan tudást nyújt, mely *minden ember számára elsajátítható*, feltéve, ha az hajlandó a *szellemi erőfeszítésre*; mert hogy a „felvezetés” szellemi erőfeszítést igényel, ezt egyik filozófia sem vonja kétségbe. A „minden ember által való elsajátíthatóság” annyit jelent, hogy a filozófiai gondolkodás *nem igényel* előzetes tudást, éppen ezért fogadhatja be az ifjúság, a „romlatlan ész”.

Igaz, utaltunk rá: a filozófiai rendszer maga nem teheti zárójelbe az őt megelőző filozófiák tudását, s nem mondhat ellent a kor – más objektívációkban megtestesülő – tudásának. Nem kevés filozófust jellemzett éppen az enciklopédikus tudás. Mégsem tételezi ezt a tudást annál, akit filozófiájához felvezet. Kant, akinek tudásáról legendák szólnak, mondta, hogy a kategorikus imperatívuszt minden értelmes tízéves gyermeknek maradéktalanul meg lehet magyarázni. A legbonyolultabb filozófiai terminológia is úgy van megalkotva, hogy – legalább kiindulópontjában – pusztán *gondolkodással* megérthető és belátható legyen; s aki ezeket a kategóriákat megértette, az már ennek a tudásnak az alapján tud felkapaszkodni a következőkhöz. Azt a gondolati építményt, melyre nem lehet pusztán gondolkodással felkapaszkodni, *nem tudjuk filozófiának tekinteni*.

Igen, a filozófia az *agorán* született, a filozófia a poliszdemokrácia gyermeke. Az első filozófus egy tudatlan rab-szolgával vezettette le Püthagorasz tételét; az első radikális filozófus a német munkásságban fedezte fel a „nagy teoretikus érzéket”.

Minden filozófia – mert filozófia – *demokratikus*, még akkor is az, ha *tartalma* szerint *nem* az. A filozófia az összes magáért való objektívációs formák között *a par excellence* demokratikus. A filozófus sosem viseli a „kiválasztottság” bélyegét, nem burkolódik a titokzatosság homályába: transzparenssé teszi önmagát. Csak a nem-filozófus beszél a filozófia „zsenijéről”, a filozófus maga *soba*. A filozófus tudja, hogy a filozófiában *nincs* zsenialitás (Kant halhatatlanul fogalmazta meg ezt); a filozófus az autonóman gondolkozó észlények láthatatlan közössége, demokratikus közössége *egy* tagjának tudja magát.

Azt mondtuk, hogy a filozófia – minden filozófia – mindenki által elsajátítható, aki hajlandó a szellemi erőfeszítésre. Ez a megfogalmazás azonban kérdőjelet tesz a filozófia demokratikus volta mellé. Hiszen – ha most az emberiség történelmének nagyon rövid epizódjaitól elvonatkoztatunk – jól tudjuk, hogy az emberiség többsége sosem jutott el ennek a hajlandóságnak pusztá *lehetőségéig*. Hogy a filozófia ezt az ellentmondást a felvilágosodás korától kezdve felvette magába és tudatosította, közismert. Ettől az időtől kezdve minden katexochén filozófia regulatív eszméje, hogy minden ember egyenlően képes *legyen* a szellemi erőfeszítésre, hogy mindenki éhes *legyen* az igazi tudásra.

A filozófiának az előbb elemzett karakterisztikuma – az, hogy a már megérlelt magvakat veti el az ifjúság előítéletektől szűz talajába, hogy ott az autonóm gondolkodás erejével kisarjadjanak – teszi a filozófust mindig és mindenkor *tanítóvá*. A filozófusban kétségkívül mindenkor van valami az „iskolamesterből”; érvet évre halmoz, regulázza az elmét, ki akar küszöbölni minden kétértelműséget. De ez a néhol bizony pedáns iskolamester a tanítványhoz való viszonyát is a filozófia szellemében – demokratikusan – formálja meg. A tanító és a tanítvány – mint eszes lények – mindenkor egyenlők. Akkor is, ha a tanító uralkodó (Marcus Aurelius), akkor is, ha a tanítvány az (Nagy Sándor). A filozófiába való felvezetés *nem* egy „szakmába” való felvezetés – a filozófia nem szakma; a filozófiai rendszerhez való felvezetés a filozófiai attitűd módszeres-észszerű gondolkozássá való alakítása a tételezett (és szeretett) igaz és jó (a legyen) szempontjából. A tanítványnak nem filozófussá kell válnia – bár azzá is válhat –, de filozófiai

befogadóvá; és bármi legyen is a „foglalkozása”, egyaránt lehet filozófiai befogadó. A filozófus nem a filozófus tanítója, *mindenki* tanítója akar lenni, minden vele *egyenlően* eszes lény tanítója.

Ezek után nem csodálkozhatunk azon, hogy milyen kiemelt szerepet játszik a filozófia történetében az „iskolaalapítás”. Az iskola a filozófus igazolása; a nagyra nőtt tanítvány a tanító igazolása; a filozófus legnagyobb igazolása a tanítvány, aki nála *magasabbra* nőtt: akkor is az, ha szembefordul vele – feltéve, ha ebben az igaz és jó szeretete vezérli.

Közelítsük meg most a filozófiai rendszer és attitűd összefüggését egy *másik szempontból*.

Mondottuk, hogy a filozófia racionális utópia, mely a lét és a legyen feszültségére épül, melyben a lét a legyen-ből (a jóból, igazból és – noha nem mindenkor – a szépből) van konstruálva. A filozófia gondolkozásra szólít fel, és gondolkodással vezet fel saját világába. A gondolkodás kiindulópontja és végpontja a legyen (az igaz és a jó egysége). A filozófia felhívás a gondolkodásra, tehát az igaz és jó egységes megragadására való felhívás. Ezt így tudnánk legszemléletesebben összefoglalni: „gondolkozz, hogy hogyan gondolkozzál, gondolkozz, hogy hogyan cselekedjél, gondolkozz, hogy hogyan éljél”. A „hogyan éljél” magában tartalmazza a „hogyan gondolkozzál”-t és a „hogyan cselekedjél”-t. A filozófia, a racionális utópia mindig egy *életforma* utópiája. S ennyiben Kant kimondotta *minden* filozófia „titkát” (még a legkontemplatívabb filozófiát is beleértve); ez a „titok” pedig nem más, mint a *gyakorlati ész primátusa*. Az életforma utópiájának mindenkori csúcspontja a *Legfőbb Jó*; a rendszer *csak akkor igaz, ha a Legfőbb Jóra mutat*.

Ezért a Legfőbb Jóért a filozófusnak *belyt kell állnia*.

Mivel a filozófiai rendszer csúcsa az életforma utópiája, a Legfőbb Jó, ezért tartozik hozzá a filozófiai attitűdhöz – elkerülhetetlenül és megfellebbezhetetlenül –, hogy a filozófusnak *saját* filozófiáját *meg kell élnie, magatartássá kell változtatnia*. A filozófus mindenkori kategorikus imperatívusza: cselekedj elméletednek megfelelően paradigmaticusan! A meg nem élt filozófia *nem biteles*, nem tölti be a filozófia funkcióját.

Persze: minden filozófusnak *saját* filozófiáját kell megélnie. Szókratész számára a polisz akarata megfellebbezhetetlen érték volt: ha megszökött volna, hiteltelenné tette volna saját filozófiáját. Arisztotelész a kontemplatív életmódot a közéleti tevékenység fölé helyezte – ő nyugodtan elmenekülhetett, mikor életét második hazájában veszély fenyegette. Ezzel sem tette hiteltelenné filozófiáját. Kantól – mint filozófustól! – nem lehet számon kérni, hogy hiányzott belőle a szeretet – *filozófiájából* hiányzott, s ezért ez a hiány *nem tette* filozófiáját hiteltelenné; Hobbesnak, az állameszme fanatikusának – mint filozófusnak – nem lehet szemére hányni, hogy a mindenkori erős állam pártjára állt: ez *következett* filozófiájából, ahogy Spinoza filozófiájából az isten értelmi szeretetének szentelt magány. Kierkegaard nem vehette feleségül Regine Olsent, nem választhatott *magának* egy olyan életformát, melyet filozófiájában *meghaladandónak* tételezett.

Mikor bevezetőnkben azt mondtuk, hogy a filozófia ma *nehézzé* vált, korántsem pusztán a jó és az igaz konstituálására gondoltunk, sőt, nem is elsősorban erre. A filozófiai *attitűd* lett nehéz, méghozzá mindkét szempontból. A filozófia alárendelődött a társadalmi munkamegosztás-

nak; az az objektiváció, mely elvileg *nem szakma*, szakmává vált. Ha ennek csak az lenne a következménye, hogy a filozófiai „szakma” művelői éppen nem mind filozófusok, sőt, többségükben nem azok, akkor nem beszélhetnénk *igazi* problémáról. A probléma abban áll, hogy a filozófia „szakmai” jellegétől emancipálódni a katexochén filozófia számára sziszifuszi munka. A filozófus többnyire – kivételektől most eltekintünk – csak akkor tud *tanító* lenni, ha „professzor”. Mint professzornak azonban alá kell rendelnie magát az intézményben megtestesülő munkamegosztás követelményeinek, továbbá a „szakmai testület” elvárásainak. *Filozófiai* feladata a „thaumadzein” kialakítása, az autonóm gondolkodás képességének kifejlesztése, a „felvezetés”, a „nem tudok semmit” ironikus vállalása. Ez a feladat azonban kollidál a „szakma” követelményeivel, a „pozitív tudás” átadásának követelményeivel, melyhez minden inkább illik, mint a „nem tudok semmit” ironikus kiindulópontja. Filozófiáját a filozófusnak meg kell élnie – láttuk –, különben nem hiteles. A filozófia mindig életforma. De a filozófus életének – s ezzel életformájának – kereteit a szakmai munkamegosztásban elfoglalt hely szabja meg. Ám ami nehéz, az még nem lehetetlen. A filozófusnak *kötelessége* – ma nem kevésbé, mint bármikor a történelemben –, hogy megélje filozófiáját, s ehhez *bozzá-tartozik*, hogy vállalja a konfliktust a „szakmával”, magával a munkamegosztással, mely a filozófiát megfosztja hatékonyságától, voltaképpeni funkciójától, demokratikus karakterétől. A filozófiai munkamegosztás érvényességének kétségbe vonása a *defetiszizálás*hoz tartozik, ezzel a filozófiához tartozik. Aki visszariad ettől a konfliktustól, az jobban tette volna, ha suszternek megy.

Mert ha azt mondjuk: a filozófia feladata nehéz, akkor ezzel csak ennyit mondtunk: a filozófia feladata *ma* is nehéz, mivel mindenkor az volt. A „nehezebb” szó csak azért helyénvaló, mert egyvalami valóban *ma* nehezebb: a filozófia nehéz mivoltának *öntudatát* kialakítani, s ezzel át-törni a represszív tolerancia „szakmai” védőbástyáját.

A filozófia feladata mindig nehéz volt, de a represszív toleranciát megelőző korszakokban a filozófia *tudta is* ezt; a „veszélyesség” volt a filozófia „természetes állapota”. Mi sem természetesebb ennél: hiszen a filozófia mindig *aufklérista*; akkor is az volt, mikor ezt a szót még nem is ismerték. Azzal, hogy odakiáltja az embereknek: „gondolkozz a saját fejeddel!”, mindig és mindenkor fel akarja szabadítani az embert a „selbstverschuldete Unmündigkeit” állapotából. A filozófia nincs hatalommal felruházva. De azok, akik hatalommal vannak felruházva, mindent inkább kívánnak, mint olyan embereket, akik a saját fejükkel gondolkodnak. A Legfőbb Jó racionális utópiája szemszögéből a létező fakticitása nem-igaz, nem-jó, nem-hiteles; pusztá jelenség, látszat; igazolása nem tudás, hanem pusztá vélemény. A mindenkori fakticitás reprezentánsai, védelmezői szempontjából ezért a filozófia *veszélyes*. Ujjal mutatnak a filozófiára: écrasez l’infâme!

A filozófia veszélyes; a filozófiát reprezentálni veszélyes; filozófusnak lenni veszélyes. A halálraítéltek: Szókratész, Giordano Bruno és a többiek; akiket börtönbe vetettek: Boethius, Abélard, Diderot és a többiek; a száműzetésbe kényszerítettek és azok, akik vállalták a száműzetést: Prótagorasz, Arisztotelész, Descartes, Hobbes, Marx és a többiek; a magányba szorítottak, a perbe fogottak, a megfenyegettek: Rousseau, Kant, Fichte és a többiek. – És

nézzük a „szerencséseket”: Platónt rabszolgának adták el, Spinozát kizárták egyházából, Leibniz nem jelentethette meg fő művét, Hegel legjobb tanítványát börtönbe vetették, Feuerbachot elfelejtették, Kierkegaard beleroppant a rágalomhadjáratba.

Ma a fakticitás védelmezői – a föld nem kevés pontján – a pszeudovallásos intolerancia szellemében lépnek fel a filozófia ellen. Itt filozófusnak lenni csak *ugyanúgy* nehéz, mint Descartes és Spinoza korában. Ahol azonban a fakticitás védelme a „szaktudás” védelmének formáját ölti, ott a filozófia státusza is új; *ki kell harcolnia* saját veszélyességét a fetisizmus egy, számára vonzóbb formája *ellenében*. Vonzóbb a forma, hiszen a filozófia maga is a *tudásra* apellál; s az igaz tudást kereső filozófiának lelkiileg kétségkívül nehezebb elviselnie a „tudománytalanság”, mint a „hitetlenség” vádját. A defetiszizálás szellemét, a racionális utópia szellemét szembeállítani a fetisizisztikus tudással – ehhez is merészség kell, bátorság, talán a bátorság új formája. Aki azonban Szókratésztől származtatja magát, annak tudnia *kell*, hogy ez *mire kötelez*.

Minden filozófiai épület tehát egy vállalt magatartás épülete, melyet megalkotója igaz tudásként fogalmaz meg. Innen a filozófiai rendszerek – gyakorta akár egyes művek – egyik tüneményes sajátossága: az, hogy *alkotóik egyéniségét* fejezik ki. A filozófiának sosem *szándéka*, hogy expresszív legyen, mi több: a filozófus „el akar bújni” saját filozófiája mögé, hiszen *nem saját* igazságát, hanem „*az* igazságot” prezentálja. S éppen az a paradoxon, hogy minél inkább elbújik gondolkodása mögé, annál inkább fejezi ki a mű az ő személyiségét. Olyan mértékben az *ember egészét* látjuk a filozófiában tükröződni, hogy az úgynevezett „életrajzi

tényezők” kutatása a filozófia történetében – szemben a művészetével – majdnem irreleváns. „Látjuk az embert” – többet nem is kell tudnunk róla. Még a líra és a zene is inkább lehet hagyományos „köznyelvi” elemek puszta kombinációja, mint a filozófia. Van lírai szerepjátszás; filozófiai szerepjátszás azonban *nincsen*. Minden filozófiában van valami az *önéletrajzból*.

Paradoxon ez, valóban. Mert nincs olyan filozófiai rendszer, mely ne *saját igazsága általános érvényességének feltétlen igényével lépne fel*.

Egy szerelmi vallomáshoz nem szükségképpen tartozik hozzá, hogy szerelmünket tökéletesnek lássuk. A filozófia, amely a legyen (a jó és igaz) fényében defetiszizálja a létet, csak egyet *nem* defetiszizál: *saját magát*.

Mindenekelőtt: a „thaumadzein” csak kiindulópont, mely megtisztítja az elmét a rendszer befogadására, de melyre a rendszer maga fel sem építhető. Minden filozófia keresi azt a „biztos pontot” (esetleg biztos pontokat), melyből (melyekből) kiindulva a rendszert úgy építheti fel, hogy az feltétlenül igaz legyen. Ezt a biztos pontot azonban nem pusztán *saját* rendszere biztos kiindulópontjának tekinti. Miután feltételezi, hogy ebből a kiindulópontból ő – és egyedül ő – „megtalálja” az igazságot, tehát a legmagasabb tudás birtokában van, egyúttal azt is feltételezi, hogy ez a kiindulópont egyúttal *minden igaz emberi megismerés biztos forrása*. A filozófia saját megalapozásával egyúttal *minden* ismeretet is meg akar alapozni. Mint: *minden* megismerés forrása az érzéki tapasztalat, *minden* megismerés végső-biztos pontja a tudati evidencia, *minden* megismerés alapja az a priori szintetikus ítélet.

De: a filozófia „igazsága” nemcsak az igazat tartalmazza, hanem a jót is; még az igaz is a Legfőbb Jónak van alárendelve. A Legfőbb Jóban a mindenkori filozófus mindenkori legmagasabb értékei „testesülnek meg”. A filozófus ezeket a vezető értékeket mindig a létező értékek készletéből *választja* – kétségkívül *sajátos értelmet* és *jelentést* tulajdonítva azoknak. Ezek az értékek *sajátos* értelmüket, jelentésüket a rendszer szerkezetéből nyerik – így és csakis így éppen a rendszeren *belül* értelmezhetőek. Miután azonban a filozófia meg van győződve arról, hogy az igazságot megtalálta, és hogy tudja, milyen az, egyúttal tételezi is a Legfőbb Jó értékeinek az általa explikált jelentés értelmében való általános érvényességét. Mi több: ezt a jelentést észérvek sorozatán keresztül „levezeti”.

Az antikvitás megegyezett abban, hogy a Legfőbb Jó – a boldogság. És jöttek a filozófusok: a boldogság *ezt* jelenti; a boldogság nem azt jelenti, *hanem* ezt jelenti; a boldogság sem azt, sem ezt nem jelenti, *hanem emezt*. A modern kor Legfőbb Jója kétségtelenül a szabadság. És jöttek a filozófusok: mi más a szabadság, mint Isten értelmi szeretete, mi más a szabadság, mint a törvényeknek való engedelmeskedés, mi más a szabadság, mint *saját* törvényeinknek való engedelmeskedés, mi más a szabadság, mint a jóra irányuló akarat, mi más a szabadság, mint a felismert szükség-szerűség, mi más a szabadság, mint az elidegenedés megszüntetése, mi más a szabadság, mint egzisztenciánk maga. S ha egy-egy filozófus meg is engedi, hogy a másik filozófia szabadságfogalmának is volt „valami értelme”, akkor bizonyonnyal kimutatja, hogy ez csak alárendelt, akcidentális, partikuláris a szabadság *igazi, voltaképpeni* fogalmához

képest, hogy történelmileg meghaladott vagy alacsonyabb rendű „stádiumot” reprezentál.

A filozófiának az a meggyőződése, hogy mindenkori, saját „fix” kiindulópontjával, továbbá építkezése módszerével minden megismerés fix kiindulópontját és módszerét megalapozza, továbbá hogy az általa konstituált Legfőbb Jóval minden értéket megalapoz – ez a filozófia *hamis öntudata* (ami nem jelenti, hogy a filozófia a „hamis tudat” reprezentánsa volna).

A filozófiának ezt a (lényegéhez tartozó) szépséghibáját azonban *maga a filozófia korrigálja*. Minthogy nem *egy* filozófia létezik; *filozófiák* léteznek.

A filozófia története a filozófiai *polémiák* története.

Minden filozófia úgy tételezi a maga általános érvényességét, hogy a *másik* igazságát *kétségbe vonja*.

Minden filozófiai rendszer egy másik (vagy több másik) rendszer elleni *kritikában* konstituálódik. A filozófiai kritika mindig a kritizált filozófia *egészét* veszi célba. Sosem a részletfejtetések cáfolatával bíbelődik: a másik filozófiát annak „neuralgikus” pontjain támadja meg. Ez a neuralgikus pont azonban éppen a megismerés forrásának megjelölése – s az ehhez kapcsolódó módszer –, továbbá a Legfőbb Jó jelentéstartalma. Van, mikor az egyik, van, mikor a másik a kritika célpontja; többnyire azonban mind a kettő.

Minden filozófia csak úgy tudja konstituálni önmagát, hogy kritizálja, leleplezi a *másik* filozófia hamis öntudatát. Igaz, maga is hamis öntudattal teszi ezt. De az ő hamis öntudatát megint leleplezi egy másik, s azt megint egy harmadik.

Minden filozófiai rendszer életformát kínál; minden filozófia egy *életforma kritikája*, s egyúttal *egy másik életforma*

javaslata. A kritika kiindulópontja már az új rendszer, az új életforma. Így polemizál Platón a szofisták ellen, Arisztotelész Platón ellen, a reneszánsz platonizmus Arisztotelész ellen, Descartes Arisztotelész és a reneszánsz filozófia ellen, Hobbes, Descartes, Gassendi egymás ellen, Spinoza Descartes ellen, Leibniz Spinoza és Locke ellen, Hume Hobbes ellen, Kant az egész metafizika ellen, Diderot, Rousseau, Voltaire egymás ellen, az utóbbi Leibniz ellen, Feuerbach Hegel ellen, Marx Hegel és Feuerbach ellen.

Mit jelent az, hogy a kritika egy másik életforma javaslata s egyúttal a kritizált filozófia hamis öntudatának leleplezése? Egyértelműen azt, hogy minden filozófia igaz vagy nem-igaz voltáról folyó vita *értékvita*. Mikor az egyik filozófia a másikat – hamis öntudatát megragadva – mint *nem-igazat* kritizálja, akkor mindig *értéket állít értékkel szembe* (az egyik értékértelmezést a másik értékértelmezéssel). Ezt nem tekinthetjük – a szó elfogadott értelmében – „cáfolatnak”; a kritika *nem cáfolja meg* a másik filozófiát, hanem *elutasítja, elfordul tőle*. Ez akkor is így van, ha a kritika kimeríti a cáfolat összes formai kritériumát.

A filozófiai vita jellegének elemzésére a későbbiekben még visszatérünk. Most elegendő, ha megismételjük: a filozófus elsősorban nem a másik filozófushoz beszél; a filozófiák a „romlatlan” lelkek megnyeréséért csatáznak; a *befogadó* a filozófia igazolása. A befogadó szempontjából azonban a filozófia világa éppen olyan *pluralisztikus*, mint a művészet világa. A mindenkori befogadó nem „a” filozófiával, hanem *filozófiákkal* van konfrontálva; mindegyik *más* igazat és jót, *más* életformát kínál. S ha egy filozófiát választ, ha annak a logikáját saját eszével (autonóman) végiggondolja, ha megéli, akkor *ez* a filozófia igaz marad,

akárhányszor kritizálták is meg, akárhányszor fordultak is el tőle.

Arisztotelész igazolta: az ideaelmélet „nem igaz”, mert ő más életformát javasolt. De Arisztotelész után *lehetett* az ideaelmélethez visszatérni, és visszatértek, nem is egyszer. A sztoicizmus és epikureizmus az antik világban született – de hányszor választották újra meg újra (és *mi is* választhatjuk – miért *ne* tehetnénk?). Hegel igazolta: nem lehet megtanulni úszni, mielőtt a vízbe ugranánk (ő más életformát javasolt), ettől azonban még vissza lehetett térni Kanthoz, ahogy visszatértek és visszatérnek mindmáig újra meg újra. Képzelnék el, ha valaki ma Ptolemaioszhoz akarna visszatérni! Az ő rendszerét *megcáfolták* – nincs többé, nem választható. Kopernikuszi meditációkat nem lehetne írni a XX. században, de karteziánus meditációkat nagyon is lehetett. Hogy ez a „visszatérés” sosem pontosan *ugyanabhoz* való visszatérés, erről még lesz szó. De ennyiben a filozófia pluralitása semmiben sem különbözik a művészetétől; hacsak egy vonatkozásban nem: abban, hogy a filozófia logikus, ésszerű struktúrája következtében a megközelítő visszatérésben a visszatérés mozzanata *hangsúlyozottabb*, kevésbé illuzionisztikus, mint a művészetnél.

A filozófia hamis öntudatát tehát maga a filozófia története kérdőjelezi meg újra és újra. E hamis öntudat nélkül azonban nincs filozófia; funkciójához tartozik, olyan, mint a bőre. Mert csak az tud ujjal rámutatni a pusztá fakticitás lényegtelenségére (écrasez l'infâme!), aki a „sub specie aeternitatis” státuszát vindikálja magának. S mivel erre az „écrasez l'infâme!”-ra – a magától értetődő megkérdőjelezésére, a fakticitás kétségbe vonására, a pusztá vélemények leleplezésére, az autonómiának a heteronómiával való

szembeállítására, röviden: az utópiának mint ésszerűnek a létezővel mint megdöntendővel vagy meghaladandóval való konfrontálására – a világnak szüksége van, legalábbis a *dinamikus* világnak, a társadalomnak mint *történelemnek*; el kell fogadnunk azt is, ami nélkül *nincs* ilyen „écrasez l’infâme!” – el kell fogadnunk a filozófia hamis öntudatát, „sub specie aeternitatis”.

b) A filozófiai objektivációk azt sugallják a befogadónak: „gondolkozz, hogyan gondolkozzál, gondolkozz, hogyan cselekedjél, gondolkozz, hogyan éljél”. Az építményben ez a három mozzanat egységes és szétválaszthatatlan, a befogadásban azonban – viszonylag – elkülönülhetnek. Kétségtelen, hogy a filozófia befogadása annyiféle, ahányan befogadják. Mégis elkerülhetetlen, hogy valamilyen módon megkíséreljük a befogadás főbb *típusainak* elkülönítését és rendszerezését. Csak így tudjuk igazolni a filozófia *polifunkcionalitását* egyrészt, a különböző befogadástípusokban megnyilvánuló *közös* szükséglet mozzanatát másrészt.

Mielőtt a befogadótípusok elemzésébe kezdenénk, szeretnénk leszögezni, hogy a filozófia úgynevezett „szaktudományos” megközelítését nem a *filozófia* befogadásának tekintjük. Ez a megközelítés ugyanis *nem* a filozófiára irányuló szükségletből fakad és *nem* a filozófia funkciójára vonatkozik. A „szakfilozófia” (és számos más tudomány) számára a filozófia nem más, mint „tudásanyag”. Így a filológus bizonyára minden filozófusnál jobban tudja, hogy egy terminológiai megjelölés hányszor, hol és milyen összefüggésben szerepel a *Corpus Aristotelicum*-ban, ez a tudás azonban korántsem jelenti Arisztotelész filozófiájának befogadását. Egy kultúrtörténész jelentős adalékot fedezhet fel a középkor filozófiájában anélkül, hogy ezek *mást*

jelenteneinek számára, mint a levéltárakban összegyűjtött legheterogénebb dokumentumok adalékai. Nem a teljesítményt vonom kétségbe, hanem azt, hogy ennek bármiféle köze lenne ahhoz a körülményhez, hogy anyaga, illetve tárgya éppen a filozófia. A probléma nem abban rejlik, hogy egyes szaktudósok tudásuk tárgyát és forrását filozófiai művekből vagy azokból *is* merítik, hanem abban, hogy a filozófiát tudásanyagként megközelítő szakembereket „filozófusoknak” nevezik és tekintik. A szaktudósoknak a filozófusokkal való „összetévesztése” persze csak kifejeződése annak, hogy a filozófia, mely, mint láttuk, lényege szerint *nem* szakma, alárendelődik a társadalmi munkamegosztásnak. A „szakfilozófusnak” nincs filozófiája, holott ismeri valamennyit: ez hozzátartozik szakmai tudásához. Mivel nincs filozófiája, tehát a filozófia nem is életforma a számára: nem kérhető tőle számon gondolkodás és magatartás egysége. Már említettük, hogy a filozófiának a tudományos-társadalmi munkamegosztás alá rendelése mennyire megnehezíti a filozófia feladatát. A filozófiai attitűdöt – a „thaumadzein”-t – a „szakma” rossz szemmel nézi. A szakma kishivatalnoka (*minden* szakmának vannak kishivatalnokai) azzal fogadtatja el magát, hogy lábjegyzetek sokasága mögé rejti *tudatlanságát*. A katexochén filozófusnak azonban az a kínos kenyere, hogy *tudását* kell lábjegyzetek mögé rejtenie: új gondolatait, nézőpontjait köteles „tudományos hivatkozásokkal” körülbástyázni, hogy ne érje a „dilettantizmus” vagy ami még rosszabb: a *plágium* vádja. Pedig a katexochén filozófiában *nincs* plágium; a régiek tudták ezt: két kézzel szórták filozófiai gondolataikat – szóban, levelezésben – a másik filozófus elé, és nem féltek attól, hogy azokat „ellopják” tőlük:

hogyan „lophatná” el az egyik ember a másik *személyiségét*? A lábjegyzet, bizony, filozófiailag gyanús. Nemcsak azért az, mert egyetlen filozófiai rendszer sem lesz jobb, igazabb, szebb attól, hogy a befogadó dolgát hivatkozások légióival nehezíti meg, hanem azért is, mert a „poszszesszív individualizmus” jele (és semmi sem idegenebb a filozófia demokratizmusától!), annak a megjelenési formája, hogy már a *gondolat* is az „enyém”, vagy a „tied”, mint a ház, az ökör vagy a feleség, nem „mindannyiunké” többé.

De térjünk vissza a filozófia befogadótípusainak rendszerezéséhez. Azoknál a befogadótípusoknál, akik egy filozófia mindhárom mozzanatát (gondolkozz, hogyan gondolkodjál, hogyan cselekedjél, hogyan éljél) *együtt* fogadják be, *teljes* befogadásról, azoknál, akik vagy az egyik, vagy a másik, vagy a harmadik mozzanatot fogadják be, *részbefogadásról* fogunk beszélni. A teljes befogadás esetében a filozófiai objektiváció elsajátítása az objektivációra való *intencióval* történik, a részleges befogadásnál nem a filozófiai objektiváció van intencionálva, a filozófiai recepció egy *más teljesítmény* eszköze (személyes életproblémák megoldásától más szférákban való teóriaalkotásig). Hogy a filozófiák egy-egy mozzanatának a „kiemelt” befogadása, tehát a részbefogadás esetében sem teljesen izoláltak a befogadott mozzanatok a többiektől, azt a következőkben még látni fogjuk.

A teljes befogadó három típusa: az esztétikai befogadó, az ismerő (*Kenner*) és a voltaképpeni filozófiai befogadó.

A filozófia *esztétikai* befogadója a filozófiai művet a *formán* keresztül fogadja be.

A filozófiai mű formája nem azonos a filozófiai rendszerrel. Egyazon filozófiai rendszer gyakorta számos

– egyaránt megformált – műben, művek sorában épül fel. Ugyanakkor: minden következetesen végiggondolt filozófiai gondolatnak megvan a maga *adekvát* formája. A filozófus számára nem könnyű feladat a gondolathoz adekvát formát megtalálni; nem kevésbé kínlódik ezzel, mint a művész. Miután azonban a filozófia a *gondolatot* akarja adekvátan megformálni, az a forma számára a legtökéletesebb, mely a *gondolat* kibontására a legalkalmasabb, mely a létnek a legyen-ből való elrendezését (és a legyen-nek a létből való levezetését) a legegységesebbé, a legtranszparenssebbé teszi. Tudjuk, hogy a filozófiai mű éppen olyan individuális, mint a műalkotás, hogy az alkotó személyisége benne kifejeződik – minél kevésbé akarja, annál inkább. Miután a filozófiában mindig egy életforma (s ezen belül: egy élelmény, világlátás) transzformálódik logikus gondolatmenetté, mi sem természetesebb annál, mint hogy a forma befogadásán keresztül a mű a befogadóban „visszatranszponálódhat” életformává, élménnyé, világlátássá.

A filozófiai mű „megformáltsága” természetesen egyáltalán nem jelenti a mű „költőiségét”. Jelentheti ezt is, mint például Platón dialógusai esetében, vagy Kierkegaard-nál. De a száraz, didaktikus építkezés *ugyanúgy* konstituálhat filozófiai formát. *A tiszta ész kritikája* – tökéletesen megformált filozófiai mű; nem analogikus a szóhasználat, ha azt mondjuk rá: „szép”. Aki a spinozai *Etika* vagy a hegeli *A szellem fenomenológiája* elolvasása után még sosem érezte azt, hogy „szép”, az a filozófiai forma vonatkozásában „botfűlű”.

Persze: az egyes filozófiai művek „szépségét” nem csak az esztétikai befogadó érzékeli. De esztétikai befogadónak azt nevezzük, aki a filozófiai művet *primeren* mint szé-

pet fogadja be. Ezért a befogadás nála mindig *katartikus*. A gondolat nem elsősorban *újabb* gondolatokat, hanem *érzéseket* vált ki belőle. Az esztétikai befogadás *nem* feltételezi a filozófiai irányzatok, polémiák, problémák általános ismeretét. A filozófia esztétikai befogadásának tárgya lehet *egyetlen* filozófiai mű is, melyet mindig újra és újra elolvassunk, mint egy regényt.

Az, hogy az esztétikai befogadás elsősorban nem újabb gondolatokat vált ki, hogy benne a filozófiai mű „visszatranszponálódik”, egyáltalán nem mond ellent annak, hogy itt *teljes* befogadásról van szó. A katarzisban kiváltott érzés ugyanis, mint mondtuk, egyúttal *világlátás*. Az esztétikai befogadó nem egyszerűen saját életének problémáira keresi a választ a filozófiában, hanem „az élet” problémáira általában. A forma befogadása számára ennyit jelent: megtaláltam! Így kell gondolkodni, így kell cselekedni, így kell élni: a *világ értelmezése* „nyílik meg” számára a befogadásban. A katarzis érzelmi karakterén nem mászt értünk, mint azt, hogy az esztétikai befogadó nem áll *kritikai viszonyban* a befogadott művel. Úgy érzi, hogy igaz, és hogy *így* kell gondolkodni (másként nem is lehet); a befogadásra nem következik újabb „*thaumadzein*”; a reveláció felülbíráhatatlan. (Hogy a filozófiai befogadásban is lehetséges *negatív* katarzis, mint: „most már tudom, látom, hogy semmi értelme az egésznek”, azt nem szükséges indokolni.)

Az *ismerő* (*Kenner*) számára a filozófia a *kultúrához* tartozik. Tudatosan úgy fogadja be, mint az emberi kultúra szerves részét. A filozófiai rendszereket mint egészeket érti meg és értelmezi, bennük elsősorban az emberi teljesítményt csodálja. Az ismerőnek van filozófiai „*ízlésítélete*”; van érzéke a teljesítmények differenciálásához; ismer-

rőkből alakul ki a filozófiák állandó megértő és megítélő olvasótábora. A filozófiák kanonizálását az ismerők *sensus communis*a hajtja végre. Egy korszak ismerőinek *sensus communis*át természetesen módosíthatja és felül is bírálhatja (mint ahogy ez a *sensus communis* esetében mindig megtörténik) a következő korszakok ismerőinek *sensus communis*a. Hogy milyen széles a filozófia „ismerőinek” tábora, hogy milyen aktívan vesz részt a filozófiai közvélemény kialakításában, mindig jele annak, hogy egy korszak gondolkodásának általános szerkezete mennyire „filozofikus”, illetve milyen kevésbé az. Korunk egyik elszomorító ténye, hogy alig beszélhetünk az ismerők táboráról. Ez a tény kétségkívül összefügg a filozófia „szakmává” válásával. Egy Kant még „névtelen” ismerőnek tárhatta fel csírájában filozófiai rendszerét, és fontosnak tartotta annak filozófiai „ízlésítéletét”. Ma a filozófiák jelentőség szerinti rangsorolása is a szakfilozófusok „magánügye”, s ezért nem csodálható, ha tudós, de az emberek világa számára semmi „igazat” és „jót” nem kínáló szakemberek hihetetlen nagy becsben állnak; a szakfilozófusok egymásnak írnak, és a „laikusok” csak a piacon adhatják le szavazatukat; s miután nincs módjuk „ismerőkké” válni, ezek a leadott szavazatok nem tudják a *sensus communis*t kifejezni: inkább a „szenzációnak” szólnak. A teljesítmények értő rangsorolását egyrészt a gyakorta terméketlen szaktudás presztízse, másrészt a divat presztízse váltja fel.

A *filozófiai befogadó* a filozófia *voltaképpen*i befogadója; ő az, aki a filozófiát *filozófiailag* fogadja be. Ő mindig *választ* magának filozófiát; de *egyetlen* filozófiát választ. Választ tehát egy racionális utópiát, választ egy életformát. Éppen ezért kötelessége is megélni a filozófiát. Neki is magáévá

kell tennie és követnie kell a filozófia kategorikus imperatívuszát: élj filozófiádnak megfelelően paradigmaticusan!

Egy filozófia filozófiai befogadása a *megértésen* alapul. A befogadó a befogadott filozófiát mindig csak saját világából fakadó és saját világára vonatkozó problémáiból és élményeiből értheti meg. Tudjuk, a „thaumadzein” nyomán sem válik az ember tudata „üres lappá”. A „thaumadzein”-ben a „látszatot”, az „előítéleteket” mindig valaminek a *szempontjából* távolítjuk el a tudat előteréből. Ez a „szempont” pedig valamilyen formában a „Forderung des Tages”. Gadamer így fogalmazza meg a megértés lényegét: „denkende Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben”. Lukács György ifjúkori művészetfilozófiájának radikális formulája szerint pedig *minden megértés félreértés*.

A filozófiai rendszerek ugyanúgy intenzíve végtelenek, mint a műalkotások. Ezért interpretációs lehetőségük is kimeríthetetlen. Az egyik megértés mindig konfrontálódhat a másik megértéssel úgy, hogy mindkettőt el kell fogadnunk megértésnek, mely – mint minden megértés – tartalmazza a félreértés mozzanatát.

Az, hogy minden megértés félreértés, természetesen nem jelenti egyúttal azt is, hogy minden félreértés megértés. Ugyanakkor azonban mi sem nehezebb, mint megszabni azt a „határt”, melyen túl egy félreértő-megértésből nem-megértő félreértés válik. Valószínű, hogy ezt minden egyes interpretáció esetében konkrétan lehet csak megítélni. Egy végső elvet mégis megszabhatunk, méghozzá mind a művészet, mind a filozófia megértésének vonatkozásában *ugyanazt*. Nem-megértő lesz minden félreértés, azaz minden interpretáció, mely az interpretandum értékhierarchiáját változtatja meg. Ha valaki azt állítja, hogy Platónnál a

Legfőbb Jó az élvezet, Mandeville-nél az erény, Marxnál az áruviszony, akkor ugyanazon biztonsággal állíthatjuk, hogy a félreértésből hiányzik az interpretandum megértésének minden mozzanata, mintha valaki azt állítaná, hogy a *Hamlet*ban Rosencrantz és Guildenstern Horatio felett áll. Ha egy filozófia *alapvető értékhierarchiáját* nem mint ilyet fogadjuk be, akkor kétségkívül nem *ezt* a filozófiát interpretáljuk. (Ha valaki egy filozófusnak olyan tételeket tulajdonít, melyeket az *nem* állított, akkor ez nem félreértés, hanem tudatlanság.)

A filozófiai befogadó mindig *objektíválódik*: ez az objektíválódás választott filozófiai rendszerének a mindenkori mához való megértő-félreértő közvetítésén alapul. Az objektíválódás a legkülönbözőbb formákban történhet: tanításban, levelezésben, továbbá úgy, hogy gondolatait írásos formában a nyilvánosság elé bocsájta. A közvetítés is több formában történhet, mint alkalmazás, a „fehér foltok betöltése”, a kritikával szembeni apológia, új érvek mozgósítása ebben az apológiában.

Mindeddig a filozófiai befogadásról úgy beszéltünk, mint a teljes befogadás legmagasabb rendű típusáról. Most azonban tegyük hozzá: nincs merev „választóvonal” között, hogy valaki filozófiai befogadó *vagy* filozófus. Pontosabban szólva: a filozófia lényegéhez tartozik, hogy *nem szabad*, hogy a filozófiai befogadás és a filozófia között ilyen választóvonal legyen.

A filozófiai befogadás maga is *aktív* viszony a filozófiához. A filozófiai befogadó – miközben a választott filozófiát végiggondolva és végigélve, félreértve érti meg – kifejleszti magában a *filozófiai attitűdöt*, maga is filozófusként lát, gondolkodik, viselkedik. Ezért a nem-megértő félreér-

tésnek más a *funkciója* a filozófiai rendszer befogadásánál, mint a művészet befogadásánál, vagy fogalmazzunk óvatosan: más *lehet*. Lehetséges ugyanis, hogy a nem-megértő félreértés nem „hamis interpretációhoz”, hanem egy új filozófiához, egy új filozófiai rendszerhez vezet. Fichte a *Kritik der Offenbarung*ban Kant interpretálójának tudta magát – nem volt az; de ez a „félreértés” nem hamis interpretáció volt, hanem egy új, a kantitól eltérő filozófiai rendszer megfogalmazásának kezdete.

Korunkban a művészet vonatkozásában is nem kevesen kérdőjelezik meg az alkotó és befogadó közötti szakadékot – ezt a munkamegosztás egyik terhes örökségének tekintve. S való igaz, hogy a művészet alkotói és közönsége közötti szakadék – amennyiben az *összes* művészeteket vesszük tekintetbe – hihetetlenül kiszélesült és elmélyült a polgári világkorszak utolsó két évszázadában, annak kifejezésekképpen, hogy a szépség megalkotása megszűnt az emberek mindennapi életének szerves része lenni. Hogy a filozófiai „ismerők” rétegének kihalása egy ezzel párhuzamos folyamat, arra már utaltunk. Ez a tendencia vészterhesen érinti a filozófiai befogadó társadalmi funkcióját is, bár másképpen. A szakmán kívüli befogadó csak „konzumálhatja” a filozófiát, de az együtt-teremtésből ki van zárva: filozófiai vitákban – elsősorban az értékvitákban – hangját csak akkor hallathatja, ha a társadalmi munkamegosztás *más* területén már elismertté vált. Ha valaki már nagy természettudós, vagy nyelvész, vagy kiemelkedő politikus, akkor a szakma „megengedi”, hogy munkájába „belekontárkodjanak” olyan területen is, melyeknek mondjuk a természettudományhoz vagy a nyelvészethez az égvilágon semmi közük nincsen. A szakmán „belül” azonban a korlátozás fordított; így nem enged-

heted meg magadnak, hogy a filozófiai befogadó *normális* normájának megfelelően mondjuk *kizárólag* a tanításban objektívalódjál; könyveket kell írnod, vaskosakat, számosakat, akár érzel erre belső szükségletet, akár nem.

Mikor azt mondtuk, itt az ideje annak, hogy a filozófia vállalja önmagát, saját struktúráját, saját törvényeit, akkor ezzel azt is mondtuk: a filozófiának mindent meg kell tennie azért, hogy helyreálljon a filozófiai befogadás és a filozófiaalkotás *normális viszonya*, hogy megszűnjön a kettős munkamegosztás megmerevített ellentéte. *A filozófia puszta filozófiai befogadása és az új filozófia megalkotása csak két szélső pont*; a filozófiának elevenséget, életet, hatékonyságot mindig e két pont közötti „hullámszás” adott. Az új, a nagy filozófia a *hullám taraja* – magasba csak a hullámon emelkedhet. Tudjuk: nem a filozófia az, mely saját létalapját megteremti; de saját törvényeinek vállalása mégis egy mozzanat, ha csak egy mozzanat is, mellyel hozzájárulhat létalapja megteremtéséhez.

A filozófia *részleges* befogadásában – ismételjük – a racionális utópia javaslatának három mozzanata („gondolkozz, hogyan gondolkozzál, hogyan éljél, hogyan cselekedjél”) külön-külön, egymástól izoláltan tölti be funkcióját. Olyannyira izolálódhatnak, hogy a részbefogadásoknak nem is előfeltétele akár egyetlen filozófiai rendszer egészének *ismerete*. Egyetlen mű, mi több, egyetlen mű valamely részletének az elsajátítása is kiválthatja a „heuréka!” érzését: most már tudom, most már látom! Mi több: a filozófia még közvetítéseken keresztül is eljuthat a befogadóhoz. Sőt, az is lehetséges, hogy nem egy filozófia, hanem több filozófia – adott szempontból – azonos vagy azonosnak tűnő mozzanata fogja vezetni a befogadót.

Amikor a „gondolkozz, hogy hogyan cselekedjél” vezet, a másik két mozzanattól izolálva, a befogadót, akkor *politikai befogadásról* beszélünk. A politikát most szélesen értelmezzük: politikainak tekintünk minden tevékenységet, mely közvetlenül a társadalom megváltoztatására, átalakítására, reformjára irányul.

Politikai befogadásra persze nem minden filozófia alkalmas, csak azok, melyek utópiája egyúttal *társadalmi utópia* is. Hozzá kell azonban tennünk: a filozófia racionális utópiája többnyire társadalmi utópia *is*. A filozófia, mely a legyen-t a léttel szembeállítja, majdnem mindig explicitté teszi ennek a konfrontációnak kívánt és akart társadalmi következményeit. Van, mikor maga a fő mű egy ilyen utópiában konkludál (mint például Hobbesnál). De ha nem, a filozófus maga gondoskodik róla, hogy rendszerének társadalmi utópiára való vonatkozását felfedje. Ezt tette Platón *Az államban*, ezt Bacon az *Új Atlantisban*, Spinoza *Tractatusaiban*, Kant *Az örök békében* vagy a *Religionban*, Fichte a *Geschlossene Handelstaatban*, s úgy hiszem, a példákat nem kell szaporítanunk.

Aki azt hiszi, hogy a filozófia politikai befogadása valahogy „malgré elle-même” történik, az súlyos tévedésben van. A filozófusok többsége egyenesen *ambicionálta* rendszere politikai befogadását. Hogy ez az ambíció is része volt a filozófia mindenkori „hamis öntudatának”, az azonban kétségbevonhatatlan. Minden filozófus meg van győződve arról, hogy megtalálta Csipkerózsikát, és tudja, hogy milyen; tudja tehát azt, hogy mi az igaz, a jó és a szép; tudja, hogy mi a Legfőbb Jó. Ezen a Legfőbb Jón mérte meg és találta könnyűnek a mindenkori létet. Hiszi tehát azt is, hogy amennyiben ezt a Legfőbb Jót legyen-ből létté

változtatjuk, akkor ezzel a létet lényegessé – jóvá és igazzá változtatjuk.

A filozófia említett ambíciójának több variánsa van, mondhatnánk, több főútusa. Az egyik szerint a világ akkor lesz a jóra méretezett, ha benne a *filozófusok uralkodnak*, a másik szerint, ha benne a *filozófia uralkodik*, a harmadik szerint, ha a filozófia által felvázolt *modellre* méreteztetik. A típusok különben ritkán „tiszták”. Platón *Államában* egyértelmű, hogy a filozófusoknak kell uralkodniuk, a *Törvényekben* azonban inkább csak egy megvalósítandó „modell” felvázolására törekszik. A felvilágosodás gondolkodóinak többsége sosem tisztázta egyértelműen, hogy vajon a filozófus-uralkodó kezébe teszi le a jövő világát – a felvilágosult fejedelem kezébe, ahogy ők nevezték –, vagy inkább minden ember filozófussá válásától, tehát a filozófia megvalósításától várja-e a jövő ígérését. *Az örök béke* Kanttól egyértelműen „modellalkotás”, a *Religion* azonban inkább minden ember filozófussá válására, azaz a filozófia általánosodására szavaz. A filozófia, igenis, többnyire maga *akarja*, hogy politikai ideológia legyen.

Az ideológia szót tudatosan használtam. A filozófia racionális *utópia*, de vajmi ritkán *tudja* is, hogy az. (Kant koncepciója a regulatív gyakorlati eszméről például ennek belátása.) Az az utópia, mely nem tudja magáról, hogy az, igen alkalmas arra, hogy politikai befogadásával ideológiává váljék.

A filozófia politikai ideológiaként való befogadása olyan régi, mint a filozófia. Már Platón úgy ábrázolja Thraszümakhoszt, mint aki a szofizmus elveit változtatta politikai gyakorlattá; Iszokratész viszont a platóni filozófia politikai befogadói társadalmi tevékenységének elutasításával bizo-

nyitottnak véli Platón terméketlenségét, sőt „veszélyességét” Athén szempontjából. De világtörténelmi jelentőségre a filozófiai befogadásnak ez a típusa csak a XVIII. században emelkedett. Ettől kezdve úgyszólván minden mozgalom (lett légyen progresszív vagy retrográd, alapuljon a politikai társadalom primátusán vagy a *laissez faire-en*) megke-reste és meg is találta a „saját” filozófusát. Köztudomású, hogy egyedül abból, hogy egy francia politikus melyik filozófusra esküdött (a francia forradalom előtt vagy alatt), alapvonalakban le lehetett olvasni politikai hovatartozását. Ami egyáltalán nem jelenti azt, hogy a Rousseau-ra esküdő politikusokat – kivételektől eltekintve – egyáltalán érdekelte volna mindaz, amit filozófiai hősük az ismeret forrásáról elmondott, nem is beszélve arról, hogy vallott és választott életformáját egy politikus *elvileg* nem követhette. Elég volt azonban a *Társadalmi szerződés* vagy akár ennek néhány szlogenje a szabadság zsarnokságáról, hogy ezt a funkciót – a politikai befogadás funkcióját – maradéktalanul betöltse. *A Méhek meséjének* frappáns utópiája, mely szerint, ha *mindenki önérdékét* követi, akkor a közjó felvirágzik, természetesennek tűnő „közhellyé” vált az angol kora liberális politikában, s ennek korántsem volt feltétele a rövid verses parabolához fűzött hosszadalmas társadalomelméleti fejtegetések megértése, még akár ismerete sem. Így válhatott Hegel reakciós „államideológussá” egyrészt, liberális ideológussá másrészt, a lázadás, sőt a forradalom ideológusává harmadszor, attól függően, hogy az adott politika *mit* fogadott be filozófiájának (egészként soha meg nem értett és át nem élt) gondolatvilágából. S maga Marx, aki harcot hirdetett minden ideológia ellen, sem kerülhette el ezt a sort. Az ő filozófiájának egészét sem kellett befogadni ahhoz,

hogy a legkülönbözőbb mozgalmak politikai cselekvésének ideológiájaként befogadható legyen.

Itt azonban meg kell állnunk. Hiszen mi a *teljes befogadásra* vonatkozóan – sőt, annak legmagasabb rendű típusára, a filozófiai befogadásra vonatkozóan is – azt állítottuk, hogy minden megértés egyúttal félreértés, ami annyit jelent, hogy *minden interpretandumot* többféleképpen lehet *megértve* félreérteni. Miben különbözik akkor a politikai – részleges – befogadás a filozófiai befogadástól? Talán abban, hogy ez pusztán félreértés lenne, melyben a megértés mozzanata sem tartalmaztatik?

Másról van itt szó. Igaz, megértésről a politikai befogadásnál nem beszélhetünk, mint ahogy *egyetlen* részleges befogadói típusnál sem. Egy filozófiai rendszert megérteni (félreértve is) csak akkor lehet, ha mindhárom mozzanatát *együtt* értjük meg. A politikai befogadás esetében a „gondolkozz, hogyan cselekedjél” izolálódik a másik két mozzanattól, s ezért sem tekinthető a filozófiai rendszer „megértésének”. Ugyanakkor azonban nem beszélhetünk itt pusztán *félreértésről* sem. Igaz, mondtuk, hogy minden esetben konkrétan kell és lehet csak eldönteni, hogy pusztán félreértésről van-e szó. Mégis, megjelöltük a „félreértés” egyetlen egyértelmű kritériumát: azt, hogy a megértő nem borítja fel az interpretandum *értékhierarchiáját*. A politikai befogadás esetében azonban erről éppen azért nem lehet szó, mert a befogadás részleges. A befogadó egy mozzanatot izolál a befogadott rendszer értékvilágából; a többit nem „hamisan” hierarchizálja, hanem az *nem létezik* a számára. Az ideológiai befogadás sem nem megértés, sem nem félreértés, hanem a filozófiai rendszer *egy* (vagy néhány) eszméjének, értékének, megfogalmazásának

„kiemelése” az egészből a cselekvés vezetése, mi több: a cselekvés *sikeres vezetése* szempontjából. Ki tehetné fel azt a kérdést, hogy Constantinus álma, az „e jelben győzni fogsz”, a kereszténység megértésén vagy félreértésén alapult-e? Az ideológiai befogadó számára egy filozófiai gondolat, vagy érték, vagy eszme valóban „jel”, szimbólum, melynek jegyében „győzni fog”, mellyel győzelmeit – sőt akár vereségeit –, tevékenységét, illetve a tevékenységtől való tartózkodását igazolja. Hogy az ideológiai befogadók gyakorta, bár korántsem mindig, választanak maguknak egy filozófiai befogadástípust is, illetve filozófiai hősük egyfajta filozófiai befogadását másokkal szemben előnyben részesítik, az más lapra tartozik.

A filozófia részleges befogadásának azt a típusát, melyben a „gondolkozz, hogyan éljél” mozzanata izolálódik a másik két mozzanattól, a továbbiakban „*megvilágító-befogadásnak*” fogjuk nevezni.

Miután a „hogyan éljél” befogadása elválik a „gondolkozz, hogyan gondolkozzál, gondolkozz, hogyan cselekedjél” javaslataitól, a megvilágított-befogadó *nem* a filozófiában javasolt életforma *általánosítására* törekszik. A filozófia számára *puszta eszköz*, mely *saját* életét értelmessé teszi, illetve élete értelmét számára „megvilágítja”. A befogadás itt is élményszerű, mint az esztétikai befogadás esetében. De míg az esztétikai befogadó a katarzis folyamán új *világlátáshoz* jut el, addig a megvilágított-befogadó partikuláris kérdésekre találja meg a befogadott filozófiában a választ, mint „miért vagyok a világon?”, „miért éppen velem kellett ennek megtörténnie?”, stb.

Nem minden filozófia egyaránt alkalmas arra, hogy megvilágító-befogadás forrása legyen. Leginkább azok,

amelyek a „hogyan éljünk” problémáját poentírozottan középpontba állítják; így a sztoicizmus, epikureizmus vagy Plótinosz filozófiája. De minden filozófia tartalmazza a megvilágító-befogadás lehetőségét.

Ugyanakkor: nem minden történelmi periódus alkalmas egyaránt a megvilágító-befogadásra. Széles elterjedésének két feltétele van. Az egyik: a közösségek felbomlása. Amíg és amikor közösségekbe „születünk bele”, melynek normái számunkra is „verbindlich”-ek, addig nem ébred fel a szükséglete annak, hogy a fent említett kérdésekre privát választ keressünk. A másik: a vallásos hit meglazulása, különösen a vallásos *tételek* vonatkozásában. Aki feltétlenül hisz Krisztus istenségében, az élete konfliktusaiban magára maradva hozzá fog fordulni, és nem egy filozófiában fogja keresni és megtalálni a „miért élek”, „hogyan éljek” kérdéseire a megfelelő válaszokat.

A megvilágító-befogadás egyik legszebb, leghitelesebb ábrázolását Thomas Mann-nak köszönhetjük: Thomas Buddenbrook találkozását Schopenhauer filozófiájával. Itt szinte csokorba kötve *minden* megvan, amit a megvilágító-befogadásról elmondottunk. A főhős közössége nem szilárd többé – a patríciustársadalmat gyökerében készül megsemmisíteni a kapitalizmus. A tételes vallásban megrendült a hite; az ebben fellelhető válaszok nem méretezettek többé rá, az ő sorsára, az ő életére. És itt jelenik meg Schopenhauer; mikor olvasni kezdi, „hirtelen” megért *mindent*; úgy érzi, hogy mindaz, amit a filozófus ír, *rá* vonatkozik – minden egyenesen *neki* szól. Ugyanakkor az olvasott szöveg nagy részét meg sem érti, mi több: nem is akarja *filozófiailag* megérteni. Végig sem olvassa a művet – hiszen nem Schopenhauer filozófiája a maga egészében

az, ami számára fontos, pusztán annak az a mozzanata, mely az ő életét megvilágította.

Mindebből azonban a napnál világosabban látjuk: a megvilágító-befogadás *vallásos szükségletet* elégít ki. A tételes vallás már régen a hitelét veszti, mikor a vallásos szükséglet megmarad, sőt, egyre inkább terjedőben van. Paradoxul hangzik bár, de az *ateizmus* is lehet vallásos szükséglet kielégítése. A megvilágító-befogadás nem ritkán ismétlődő formája, mikor a filozófia azáltal „világítja meg” a befogadót, hogy az felfedezi benne: nincs isten! Tehát: nem az ő tette volt az, ami velem történt, nem fohászokodom hozzá többé.

Ha a fény *ránk* világít, nem látjuk a fény *forrását*. A „megvilágító” befogadást nem lehet sem megértésnek, sem félreértésnek tekinteni. Ha valaki elolvassa Spinoza *Etikájá*nak első könyvét, és felkiált: nincs isten! (tudjuk, hogy ez nem egyszer megtörtént), akkor éppen olyan értelmetlen azt mondani, hogy félreértette Spinozát, mint azt, hogy megértette.

A megvilágító-befogadás *nem* szféra-befogadás, nem beszél róla a történelem, sem a tudományok története. Amit tudunk róla, azt a *művészetből* tudjuk és a *művészekről*. Művészek gyakran élték át a filozófiák megvilágító-befogadását – maguk tanúskodnak erről. Mégsem beszélhetünk itt szféra-befogadásról; nagyon ritkán fordul elő, hogy a művész *személyes* befogadása magában a *műalkotásban* is – mint annak *lényegi konstituense* – kifejeződjön. Hogy kivételesen ez is előfordul, mint a sztoicizmus „jelenléte” Horatius, a misztikus filozófia „jelenléte” Angelus Silesius költészetében, vagy a reneszánsz platonizmus Michelangelo szobrászatában, az még nem teszi a megvilágító-be-

fogadást a filozófia par excellence művészi (tehát szféra-) befogadásává. Már csak azért sem, mert művészi *formáló*-elvként a megvilágító-befogadás vallásos szükségletet kielégítő mozzanata teljességgel irrelevánssá válik.

A részleges befogadás *harmadik típusa* a „*gondolkozz, hogy hogyan gondolkozzál*” mozzanatát emeli ki a racionális utópia „szentháromságából”. A befogadott filozófia itt nem a közvetlen cselekvést és nem az életformát, hanem a megismerést vezet. Ezért nevezzük ezt a – részleges – befogadási típust *megismerést-vezető befogadásnak*. Ez megint primeren szféra-befogadás. A tudományok fogadják be így a filozófiát, pontosabban szólva: a tudományok művelői *tudományos feladatuk szempontjából*.

Nem minden filozófia *egyaránt* alkalmas arra, hogy a megismerést-vezető befogadás forrása legyen. Minél inkább a megismerés megalapozása maga áll a filozófia centrumában, illetve minél átfogóbb a filozófiai rendszer, annál alkalmasabb.

Nem minden *korszakban* lehet egyáltalán erről a befogadástípusról – mint a többitől elkülönülőről – beszélni, s amikor lehet, akkor sem játszik mindig *egyaránt* jelentős szerepet. *Más* a megismerést-vezető befogadás státusza a természettudományok, illetve a társadalomtudományok vonatkozásában. A gyakran igen fontos történeti részletektől és az egyes tudományágak számtalan differencia specifikájától, sajnos, most el kell tekintenünk. Tisztában vagyunk azzal, hogy a problémák *témánk szempontjából* elkerülhetetlen összevonása pontatlanságokhoz vezet, sematizmushoz is, mely korrekciókra szorul.

Így hát csak a főtrendenciát írjuk le, mikor azt állítjuk, hogy a megismerést-vezető befogadás elkülönülésének a

modern tudomány kialakulása a feltétele: a természettudományok, majd a különböző társadalomtudományok fokozatos elszakadása a filozófiai gondolkodástól. Janus-arcú, emancipatorikus folyamat ez. Egyik „arca” a különböző tudományok *saját* területének elkülönítése, saját módszertanának kidolgozása s ezzel *öntörvényű* továbbfejlődésének beindítása, saját *gyakorlati* alkalmazásuk feltételeinek megteremtése, majd – később – realizálása. Ebben a vonatkozásban a tudományok emancipálódását *fejlődési folyamatnak* tekintjük. Különben: maga a katexochén filozófia is akarta, sürgette, maga alapozta meg és igazolta *ezt* az emancipációt, ha természetesen nem is mindegyik. S tette ezt már akkor, mikor a folyamat még csak csírájában volt jelen; tette már akkor is, mikor maguk a modern tudományos világkép pionírjai saját módszertani újjátásával még korántsem voltak tisztában. Kopernikusz, de még Kepler is a Legfőbb Jó, a „tökéletesség” mintáját és megtestesülését vélték megalapozni az új világképben. Galileit talán azért is nevezhetjük a modern tudomány voltaképpeni megalapozójának, mert tudatosan szakított a filozófiai előfeltételekkel. Számára a természet vizsgálatában (s magában a természetben) a „tökéletesség” kategóriájának nincs többé értelme.

A természettudomány emancipálódása annyit jelentett, hogy fejlődéséhez nem volt szüksége filozófiai befogadásra. Ami természetesen nem zárta ki, hogy egyes természettudományok ne váltak volna időnként bizonyos filozófiák módszertanának befogadóivá. Egy objektiváció öntörvényű fejlődését azonban nem lehet teljesen elvonatkoztatni azoktól, akik művelik, tehát a természettudósoktól. A természettudósok emberek, akik szükségképpen reflektálnak

tudományuk társadalmi relevanciájára, arra, hogy *hova vezet* a természettudományok öntörvényű fejlődése. Ennek az önreflexiónak ma különösen nagy a jelentősége, mivel ma a napnál is világosabb, hogy a tudomány öntörvényűségéből fakadó pragmatikus beállítódás egyszerű *kiterjesztése* a tudomány eredményeinek társadalmi felhasználására és alkalmazására vészterhes *következményeket* rejt magában az egész emberiségre nézve. A természettudomány fejlődésének öntörvényűségét nem lehet megkérdőjelezni, de meg lehet és meg is kell kérdőjelezni a pragmatikus magatartás kiterjesztését a tudomány eredményeinek *alkalmazásánál*. Ma a természettudósok egyre inkább filozófiai befogadók *akarnak lenni*, mert tudni akarják, hogyan lehet és hogyan szabad a tudomány eredményeit felhasználni, hogy a felhasználás milyen formáit *kell* preferálni. Tehát keresik az igaz vonatkozását a jóra. Elég, ha itt Szilárd és Teller vitájára utalunk az atomkísérletek vonatkozásában, vagy a genetikai kód átalakítása körül kibontakozó és mindegyre elevenebbé váló kontroverziákra. A természettudós tehát újra filozófiai befogadó akar lenni – tudományának a társadalomhoz való viszonya szempontjából –, az a filozófia azonban, mely csak az ő „szolgálólánya”, nem tudja kielégíteni ezt a szükségletet. A filozófiának vállalnia kell saját struktúráját, *saját* igazságát ahhoz, hogy képes legyen ennek a szükségletnek a kielégítésére.

Szemben a természettudományokkal, az önmagukat emancipáló társadalomtudományok sosem szűntek meg – nem is szűnhettek meg – a filozófia befogadói lenni. Mi több: a filozófia deferálásának korszakában maguk „teremtettek maguknak” filozófiát: a pszichológiában Freud, a szociológiában Weber és Durkheim. (Hogy Weber ma-

gát az újkantiánus filozófia befogadójának tudta, mit sem változtat azon a tényen, hogy ami koncepciójában katexochén filozófia, az az ő alkotása.)

A további fejtegetések szempontjából előlegeznünk kell, hogy a társadalomtudomány emancipációja is *tényleges* emancipáció; a társadalomtudományok nem identikusak a filozófiával s nem is lehetnek identikusak azzal. A társadalomtudományok *nem utópisztikusak*. Fichte gőgös gesztusát („umso schlimmer für die Tatsachen”) a társadalomtudomány nem engedheti meg magának. A társadalomtudomány a lét megragadását intencionálja; vagy mint „éppígylélet” rekonstruálja, vagy – ezen túlmenően – az „éppígyléletben” rejlő konkrét lehetőségeket kutatja. Nem Csipkerózsikát keresi, sem a múltban, sem a jelenben. Nem azt vizsgálja, hogy milyen lehetett volna a „jó” jogrendszer az antik Rómában, hanem hogy milyen *volt* a jogrendszer, hogyan funkcionált. A történelemtudomány már régen kiszelektálta az „eszményire” vonatkozó kérdésfeltevéseket. Az esztétika – ez a nagyon is filozófiai diszciplína – a szépre, vagy a kanonikus műalkotásokra, vagy a kanonikus műalkotások és a „világsszellem” összefüggéseire kérdez; a művészet szociológiája a művészet társadalmi funkciójára egy *adott korban*, a befogadás, az ízlés alakulására ugyancsak egy adott korban, társadalmi konfliktusok és stílusirányzatok összefüggésére ugyancsak egy adott korban.

Ugyanakkor azonban: a társadalomtudományok művelőinek be *kell* fogadniuk *valamilyen filozófiát* ahhoz, hogy *saját* feladatuknak megfeleljenek. A társadalmi tények pusztá feltárása és „sorrendbe rakása” szélső eset, s különben sem nevezhető tudománynak, amennyiben tényei között semmi összefüggést nem konstruál. A társadalom

tudományát voltaképpen tudománnyá a *társadalomelmélet* teszi, a teória, melynek alapján a tények összefüggését megteremtik, és az adott tények az elmélet *saját tényeivé válnak*. Ennek a teoretikus nézőpontnak (rendezőelvnek) mindig két konstituense van: a *módszer* és az *érték*. Maga a módszer is gyakran filozófiai fogantatású; kétségtelen azonban, hogy minden társadalomelméleti diszciplínának vannak saját tárgyára méretezett módszertani elvei és módszerei is. Nem ez a helyzet azonban az értékek vonatkozásában. Az elméletet vezető *érték* (illetve értékek) forrása kétféle lehet. A társadalomtudós vagy a saját *mindennapi* életében és *mindennapi* tudatában jelen lévő értékekből indít, nem reflektál azokra, mintegy „természetesnek” tekinti őket, s ebben az esetben korának, társadalmi rétegének (osztályának) előítélet-rendszere vezeti a teóriaalkotásban. Ennek gyakorta nincs tudatában, mi több, megközelítési módját értékmentesnek fogja tekinteni, mivel *nem* egy, valamely filozófia által konstituált értékvilág vezeti. Tudjuk, hogy nincs tiszta, „üres tudat”, még akkor sem, ha előtte végrehajtottuk a filozófiai „thaumadzein”-t, ha feltettük a világnak „gyermeki kérdéseinket”; de ha ezt nem tettük meg, akkor minden előítéletünk egyszerűen „áttevődik” a teóriára, a kvázitermészetesség álarcát öltve ott. Mikor Max Weber a társadalomelmélet „értékmentességének” követelményével lépett fel, akkor *konkrét polémiáiban* ezt a reflektálatlan, mindennapi „értékátvitelt” támadta meg (és joggal). Azonban: a reflektálatlan mindennapi gondolkodás értékvilágának „vezetésével” szemben nem az értékmentesség a reális alternatíva. Nem csak azért, mert *lehetetlen*, hiszen az, ami soha el nem érhető, a filozófia szemében még lehet *regulatív eszme*. A „nem lehetséges”

állítása ennyiben – a filozófia szemszögéből – még nem érv Max Weber ellen. A döntő az, hogy nemcsak nem lehetséges, de *nem is kívánatos*. A (legalábbis számunkra) kívánatos ellenalternatíva a filozófia (*egy* filozófia) értékvilágának, illetve értékhierarchiájának recepciója, s ennek *tudatos* és *öntudatos* alkalmazása az elméletalkotásban.

Amennyiben azonban a filozófia a társadalomelmélet számára értékeket, illetve értékhierarchiát ad fel, s ezt a társadalomelmélet a teóriában teljes tudatossággal alkalmazza, akkor itt már nemcsak megismerést-vezető befogadásról, hanem *értékelő-megismerést-vezető befogadásról* van szó.

Az értékelő-megismerést-vezető befogadás persze a társadalomelméletben korántsem újdonság. Még az ökonómia, ez a manapság tisztán célracionális s a mindennapi értékvilágot „fakticitásként” akceptáló tudomány sem ebben a korlátolt szellemben fogant. Mind a fiziokraták, mind a klasszikus angol ökonómia nagyjai tudatosan fogadják be és tették rendszerük elméleti alapjává különböző filozófiák értékvilágát. Hogy Smith és Ricardo egyaránt vezető elvként választották a polgári filozófia hasznossági elméletét (az önreguláló piac *utópiáját*) s ugyanezen filozófia *antropológiáját*, az igaz akkor is, ha tudjuk, hogy Smith, aki maga is filozófus volt, ezt sokkal tudatosabban tette, mint a valóban csak részleges befogadó Ricardo. – A későbbi időkből elég két olyan nagy történelmi iskolára utalni, mint a marxista vagy a szellemtörténeti, hogy lássuk: ez a befogadástípus sosem szelektálódott ki egészen, derekasan negligálva a pozitivistá társadalomtudományok lenézését.

Ismételjük: az értékelő-megismerő befogadás *is* részleges befogadás, a „gondolkozz, hogyan gondolkozzál”

mozzanatát emeli ki. Az, hogy a teóriaalkotás itt a filozófia bizonyos vezető értékeinek alkalmazásával történik, még korántsem út a teljes befogadás felé, ha ezek az értékek kizárólag a *megismerést* vezetik. Marx filozófiájának számos módszertani elve, mi több, vezető értéke is „átment” egyes társadalomtudományokba, anélkül, hogy művelői szocialisták lettek volna vagy marxistáknak tekintették volna magukat.

Azt, hogy a társadalomtudományok a filozófia értékelő-megismerést-vezető befogadói legyenek, több szempontból preferáljuk. Először azért, mert a társadalomelméletek *defetiszálásában* egy lépést mindenesetre így megtesznek: a mindennapi tudat előítélet-rendszerétől való absztrakciót. Ezzel helyet kap a társadalomelméleti gondolkodásban is a „*thaumadzein*” mozzanata: a magától értetődőnek látszó magátólértetődőségének megkérdőjelezése. Másodszor: mert az értékek tudatos választása és vállalása következtében lehetővé válik teoretikus rendszerek egymás közötti *értékvitája*, legalább a mindennapi értékviták buktatóit kikerülve. Harmadszor: mert értékelő-megismerést-vezető befogadás utat nyithat filozófiák teljes befogadása felé. S ez az *egyik* feltétele annak, hogy filozófia és társadalomelmélet újra *találkozzék*. Találkozáson most nem „egyesülést” értünk, hiszen egyik sem adhatja fel *saját* struktúráját, de a *közös feladat közös vállalását*.

Ám hogy ez a találkozás mikor és hogyan jön létre, az a filozófián *is* múlik. Tanulmányunk harmadik részében a problémát majd a filozófia szemszögéből fogjuk elemezni.

*

A filozófiai befogadástípusok elemzésére visszatekintve egy kérdésen még illene eltűnődnünk. Annál inkább, minthogy a befogadótípusokban, emlékszünk, a filozófia iránti *szükségletet*, e szükséglet *sajátosságát* akartuk megragadni.

Mikor a filozófia *teljes* befogadói típusait elemeztük, akkor az athéni polisz volt tipológiánk legfőbb mintaképe, majd a XVII. század, és végül a filozófia százada (a német klasszikus filozófia kivételével a francia forradalomig). Ahogy korunkhoz közeledtünk, úgy vált ez a befogadástípus egyre feltételesebbé. Az ismerő-befogadásról el kellett mondanunk, hogy mint külön típus, valószínűleg nem is létezik többé; a par excellence filozófiai befogadás egyre problematikusabbá válik. A filozófus, a nagy, a jelentős, nem egy hullám „taraja” többé, nem az alkotók közössége, az együtt-gondolkodók közössége emeli a magasba; a munkamegosztás rabszolgája, az újhoz a „szakmával” szemben kell felverekednie magát. – Amikor azonban a filozófia *részleges* befogadói típusairól kezdtünk beszélni, az előjel hirtelen megfordult. Igazolnunk kellett, hogy a részleges befogadói típusok „régebben is” *léteztek*; a megismerést-vezető befogadásról különben ezt nem is sikerült igazolnunk. A politikai befogadás „nagy korszaka” a francia forradalommal *kezdődik*; a megismerést-vezető befogadás a társadalomtudományok vonatkozásában is ez idő tájt. A megvilágító-befogadás valóban mindig létezett. De virágkorát, tudjuk, akkor éli, ha a közösségi normarendszer és a tételes vallásba vetett hit felbomlik. A vallásos szükséglet, a vallásos ateizmus, a megvilágító-befogadás legjobb termőtalaja vajon nem a modern kor, nem a tegnap és a ma?

Valóban, kétségtelennek tűnik: a teljes befogadási típusok elé tornyosuló nehézségek és a részleges befogadási típusok általánosodása, illetve kiterjedélyesedése *egyugyanazon folyamat* megnyilvánulás formái. A részleges befogadás szükséglete *a filozófia iránti szükséglet kifejeződése és megnyilvánulás formája* egy olyan korban, mikor a teljes befogadás mind nehezebbé válik. Hogy e folyamat egyik kiváltó tényezője a szakmák közötti munkamegosztás, arra már utaltunk; a politika, a különböző tudományok művelése specializált „foglalkozássá” vált. Csakhogy ez önmagában még nem magyarázat. Mert ha azt a következtetést vonnánk le, hogy a szakma elsajátítása, az azzal való „foglalkozás”, a tudományos anyag vagy a tennivaló felhalmozódása teszi lehetetlenné, hogy az amúgy is tanulni- és tennivalóval „túlhalmozott” ember még ezenfelül a filozófiával is behatóan „foglalkozzék”, akkor visszavonnánk mindazt, amit eddig a filozófiáról elmondottunk. A filozófiai gondolkodásnak, egy filozófiai rendszer elsajátításának, teljes befogadásának egyáltalában nem feltétele, hogy az egyed meglévő tudásanyaga „felett” vagy „mellett” új és másfajta tudásanyagot halmozzon fel. Egyedüli feltétele, hogy azt, amit az ember úgyis tud, tapasztal és átél, egy racionális utópia jója és igaza szempontjából átgondolja és elrendezze. Nem válaszolunk tehát a problémára, ha azt mondjuk, hogy az embereknek „nincs többé idejük” a filozófiára. Mi több: nemcsak hogy nem válaszolunk, de látszatválaszunk egyenesen félrevezető.

És valóban: a „baj” forrása nem a parciális tudásanyag felhalmozódásában keresendő, hanem abban a *társadalmi kontextusban*, melyben ezek a parciális szaktudások funkcionálnak. Abban, hogy a *parciális* és az *általános* közötti *viszony* szakad meg, méghozzá két szempontból is. A par-

ciális tudás – mint szakma és foglalkozás – egyre inkább „szereppé” merevedik, mellyel az egyed egyéb „szerepei” állnak szemben: a személyiség egysége szerepekre hullik szét. A filozófia már a polgári világekorszak kialakulása időszakában „tetten érte” a szakmai munkamegosztásnak ezt a vészterhes következményét: elég, ha Rousseau-ra vagy Sismondira utalunk itt. Ugyanakkor: a szakma parcialitása nem kiindulópont a *társadalom mint egész* problémáival való konfrontálódáshoz: az egész (ha létezik egyáltalán a tudat számára) csak a parciális *szempontjából* létezik. Ahol az egyed szerepekre „bomlik”, ott a tudás *nem lehet* életforma, ott a cselekvés kizárja a cselekvés előfeltételeinek *tudására irányuló kérdéseket*, ahol a parciálistól nem vezet út az átfogó egyetemességhez, ott a „hogyan éljek”, a „mi az élet értelme” mindig is *privát* kérdés marad.

A parciális és az egész meghasadtsága azonban csak tendencia, igaz, egyre erősödő tendencia, mely mindig *ellentendenciát* szül.

Már a filozófia *részleges* befogadása is ezt az ellentendenciát fejezi ki. Azt a szükségletet, hogy ami parciális, az mégis valahogy valami „egészre” vonatkozzék, hogy a parcialitás káoszából *kozmosz* teremtessek: az egységes világlátás és az egységes személyiség kozmosza – egyik vagy másik, de *sosem* mindkettő.

Igen: *sosem* mindkettő. Mert a filozófiai befogadás csak akkor képes a parciális egészre való vonatkozásának mindkét szempontból való elrendezésére, ha az *teljes* befogadás: ha nem izolálódik egymástól a hogyan gondolkozunk, cselekedjünk és hogyan éljünk.

A filozófia – tudjuk – racionális utópia, mely a jó és igaz legyen-jének mértékével rendezi a létet. Konstituálja a

maga jóját és igazát (a Legfőbb Jót) – tehát a legfőbb *értéket*. Ez a legfőbb érték hivatott arra, hogy vezessen bennünket abban, hogyan gondolkozzunk, hogyan cselekedjünk, hogyan éljünk. A filozófia utópiája az *értékracionalitás* utópiája, és nem a célracionalitásé. A célracionalitásnak *nincs* utópiája. Még amennyiben a *tiszta célracionalitás* vizsgálatát mint *értéket* tételezzük, akkor sem célracionális az utópiánk, hanem értékracionális. A filozófia parciális befogadására irányuló szükséglet is az *értékracionalitásra* irányuló szükséglet. A filozófia funkciója – legáltalánosabb megközelítésben – az értékracionalitás iránti szükséglet kielégítése.

Ezt azonban tovább kell specifikálnunk.

Nézzük meg közelebbről, amit a pusztán célracionalitás értéként tételezéséről elmondottunk. A tiszta célracionális cselekvés utópikus modellként való konstituálása *ma nem* lehet egy *filozófia* legyen-je. Nincs filozófiája, csak *ideológiája*. Mert a filozófia Legfőbb Jója nem egyszerűen egy érték, hanem egy olyan – bár mindig változó – érték, melynek *funkciója* az, hogy a mindenkori létet *defetiszizálja*. A célracionalitás *általánosítása* azonban olyan érték, mely éppen a teljes fetiszizálást igenli.

A filozófia funkcióját tehát – második megközelítésben – úgy határoztuk meg, hogy a *defetiszizáló értékracionalitás szükségletét elégíti ki*.

Az azonban ezt is tovább kell specifikálnunk.

Ugyanis azonnal szembeűnik, hogy ezt a funkciót nem *egyedül* a filozófia tölti be, hanem a *művészet* is. Ezért nem véletlen, hogy a részleges befogadás egy típusánál (a megvilágító-befogadásról van szó) a művészet és a filozófia funkcionálisan ekvivalens *lehet*.

A filozófia a defetiszáló értékracionalitás szükségletét egy általa konstituált – és igenelt – *életforma* szempontjából elégíti ki, melynek fényében a lét lényegtelenességét *kritizálja*.

Azonban ezt is tovább kell specifikálnunk.

Ha a *cselekvést* tartjuk szem előtt – és az értékracionalitás kategóriája a cselekvésre vonatkozik –, akkor ezt a funkciót a *vallás* is betöltheti. Ezért nem véletlen, hogy a részleges befogadás egy típusánál (a politikai befogadásról van szó) a vallás és a filozófia ekvivalens *lehet*.

A filozófia tehát az *autonóman gondolkozó ember* szükségletét elégíti ki a defetiszáló értékracionalításra egy általa konstituált és igenelt életforma szempontjából, melynek fényében a lét lényegtelenességét kritizálja.

És ezt a szükségletet *csak* a filozófia tudja kielégíteni.

És ezért nem véletlen, hogy a *megismerés*, illetve az értékelő-megismerés vezetésében (mint parciális befogadásban) a filozófiának nincs és nem is lehet funkcionális ekvivalense más magáért való nembeli objektivációban.

Mi sem áll távolabb tőlünk, mint hogy az „abszolút szellem” szférái között hierarchiát állítsunk fel, hiszen számtalan szükségletet tudnánk felsorolni, melyeket a művészetek kielégítenek, de a filozófia nem. Feladatunk azonban most az volt, hogy a *filozófia iránti szükségletet* specifikáljuk.

Mindebben, amit eddig elmondottunk, van azonban egy bökkenő. Azt állítottuk, hogy Kant minden filozófia „titkát” mondotta ki, mikor a gyakorlati ész primátusáról beszélt. S most mintha a filozófia összes funkciója közül az autonóm *megismerést* tekintenénk az egyedül rá jellemző konstituensnek.

Ez azonban mégsem ellentmondás. A gyakorlati ész primátusa a filozófiában annyit jelent, hogy a rendszer min-

dig a Legfőbb Jóra, a kínált értékre és életformára van méretezve. De ez a Legfőbb Jó a filozófia számára, tudjuk, nemcsak egyúttal az *igaz*, hanem egy *olyan* igaz, melynek igazságát csak ésszerű-autonóm gondolkodással lehet belátni, melynek igaz voltát nem kinyilatkoztatjuk, hanem az ész számára észérvekkel igazoljuk. A filozófia ezért az értékracionalitás ésszerű konstituálásának szükségletét és az autonóm gondolkodásban való „alkalmazásának” szükségletét elégíti ki. A filozófiában nincs „külön” elmélet és gyakorlat: *a teória és a praxis összeolvad egymással.*

Ezért mondhatjuk el, hogy a filozófia iránti szükséglet a maga igaz mivoltában csak a teljes befogadásban elégül ki. Vagy fordítva: a teljes befogadás szükséglete a par excellence filozófiára vonatkozó szükséglet, *a megélt gondolkodás szükséglete.*

Nem élünk többé a mítoszok világában. S azt, hogy a mítoszok helyére a tudomány lépett, hogy az igaz tudás emfázisa átvette a hit emfázisának helyét, hogy nincs többé „credo, quia absurdum est” – ezt nem tekintjük degradációnak, hanem az emberi szellem vívmányának. S hogy a polgári világkorszakban tudásunk növekedése maga fetiszálódott, hogy az egész egymással össze nem függő „szakmákká” szakadt szét, abból még nem vonjuk le azt a következtetést, hogy térjünk vissza a mítoszokhoz vagy a kinyilatkoztatáshoz. Inkább azt mondjuk: a filozófia, mint az autonóm, ésszerű emberi gondolkodásra alapozott racionális utópia, mint elmélet és gyakorlat egysége, mint „világ”, alkalmas arra, hogy az egész és a parciális között *közvetítsen.* Nem azért, mert a tudományok tudománya, nem azért, mert „legáltalánosabb törvényeket” fogalmaz meg, hanem azért, mert értékeket és életformát kínál, azt,

hogy gondolatainkat megéljük és társadalmi cselekvésé változtassuk. Ha a világot *egészként* akarjuk felfogni, és benne a *magunk* helyét, mint *egységes személyiségét*, akkor szükségünk van filozófiára. Nincs semmi lehetetlen abban, hogy a szaktudás földjére felállítsuk Jákob lajtorjáját, mely a jóhoz és igazhoz (a Legfőbb Jóhoz) vezet. Egyre terebélyesedik a szükséglet a filozófiára; csak a filozófia még nem tudja ezt.

De azzal, hogy megállapítottuk: a filozófia szükségletet elégít ki, hogy jeleztük: *milyen* szükségletet elégít ki, hogy utaltunk rá: ez a szükséglet növekvőben van, még nem igazoltuk a filozófiát. Ettől a filozófia még *kiméra* is lehet. Magát a rá irányuló szükségletet kell igazolnunk.

II.

A filozófia a jót és az igazat konstituálja, s a kettő egységét a Legfőbb Jóban. Mindeddig ezt a folyamatot *belülről*, azaz a filozófia saját világa és a filozófiai világ befogadása szempontjából elemeztük. Ha azonban a rá vonatkozó szükségletet magát akarjuk kritikailag megvizsgálni, akkor „*kívül kell helyezkednünk*” a filozófián. A következőkben ezért a *társadalom életfolyamata* lesz kiindulópontunk, ami természetesen *nem* jelenti azt, hogy az lesz elemzésünk *tárgya* is. Tárgyunk továbbra is a filozófia, de a társadalmi életfolyamat *szempontjából*.

Ezért nem azt fogjuk kérdezni, hogy létezik-e az igaz, vagy létezik-e a jó. Mert bármit válaszolunk erre a kérdésre, *belül* maradunk a filozófián. Az, hogy a jó és az igaz nem létezik, ugyanolyan „intern” filozófiai válasz, mint

hogy létezik. Kérdésünk az, hogy a társadalmi életfolyamat szempontjából *értelmes-e, jelentéssel bír-e* a jóra és az igazra *egyáltalán rákérdezni*. S amennyiben igen – nem titkoljuk, hogy válaszunk *igenlő* lesz –, *mi* ennek a jelentése, értelme éppen a társadalom életfolyamata szempontjából.

Igaz-téves (hamis), jó-rossz, szép-rút *értékorientációs kategóriák*.

Az értékorientáció társadalmiságunkhoz, emberi létünk-höz tartozik, éppen úgy nem lehet „mögéjük” vagy „föléjük” kerülni, mint ahogy ez a köznyelv vonatkozásában sem lehetséges. Bármit gondolunk el, bármit cselekszünk, bármit és bárhogyan érzünk, velük és általuk gondoljuk el, cselekedjük és érezzük. Csak ha a társadalmon kívül helyezhetnénk magunkat, mintegy az Isten pozíciójába, akkor lehetnének ezek a kategóriák gondolkodásunk pusztán *objektumai*. Ha állítok vagy tagadok valamit, ha felszólítok valamire, ha tiltok vagy parancsolok, ha szeretek vagy gyűlölök, ha kívánok vagy undorodom, ha el akarok valamit érni vagy el akarok valamit kerülni, ha félek, ha sírok, ha nevetek, ha dolgozom, ha pihenek, ha megítélek, ha lelkiismeret-furdalást érzek – *mindig és minden esetben* valamely értékorientációs kategória vezet, gyakorta nem csak egy. Ezért mi sem természetesebb annál, hogy *minden* értékorientációs kategóriánk *köznyelvi fogalom*. S annál sincs természetesebb, hogy *mindenki mindig tudja is*, hogy ezek a fogalmak mit *jelentenek*, azaz jelentésüknek megfelelően használja őket.

Mivel az értékorientációs kategóriákat más helyütt már elemeztem, csak annyit ismétel meg velük kapcsolatban, amennyi tárgyunk elemzése szempontjából elkerülhetetlen.

A legáltalánosabb értékorientációs kategóriapárunk a jó-rossz. Ezzel a kategóriapárral minden más értékorientációs kategóriapár értelmesen helyettesíthető. Ezért *primerek* fogjuk nevezni.

Szekunder értékorientációs kategóriapárjaink a következők: igaz-téves (hamis), jó-rossz, szép-rút, helyes-helytelen, hasznos-káros, sikeres-sikertelen, kellemes-kellemetlen, szent-profán. Ezek egymással általában értelmesen nem helyettesíthetők, akkor sem, ha *ugyanazon* cselekvésre, gondolatra, érzésre stb. több orientációs kategória is alkalmazható. Egy tett lehet szép is, hasznos is, de a kettő mást jelent (más vonatkozást fejez ki). Hogy kivételesen lehet az egyiket a másik helyett analogikusan alkalmazni, az olyan speciális probléma, melynek elemzésétől most el kell tekintenünk.

Értékorientációs kategóriapárokról beszélünk, mert ezek valóban *orientálnak* minden társadalmi tevékenységünkben. Orientálnak abban, hogy mi a parancsolt és a tiltott, a választandó és a kerüendő.

Értékorientációs kategóriák ezek, mert egy mindenkori társadalmi objektívációs rendszer csak általuk és velük válhat ilyen objektívációs rendszerré, azaz *preferencia-struktúrává*. Az értékorientációk a társadalmi objektívációs rendszerekben vannak „adva”. Ha nincs jó és rossz, akkor nincs szabályrendszer, tehát nincs társadalom. De ez a szabályrendszer egyúttal azt is megnevezi: *mi* az igaz, *mi* a jó, *mi* a kellemes, *mi* a helyes, stb. Méghozzá mind a gondolkodás, mind a legheterogénebb cselekvéstípusok szempontjából. Továbbá feladja a preferenciahierarchiát is. Így: ami szentként van megjelölve, az magasabb rendű a preferenciarendszer szempontjából, mint az, ami kellemesként van

megjelölve. A szentet a kellemessel *szemben* előnyben kell részesíteni, de a kellemest – amennyiben nem kollidál hierarchikusan magasabbra értékelt tevékenységekkel – ajánlatos a kellemetlennel szemben előnyben részesíteni.

Az értékorientációs kategóriák *végső* és ezért megkérdőjelezhetetlen elméleti és gyakorlati *eszmékként* funkcionálnak, a megismerés és cselekvés köznapi életben kétségbevonhatatlan *egységét* testesítve meg. Mindenki könnyen beláthatja ezt, ha arra gondol, hogy hogyan növekszik az ember önálló *társadalmi lényé*. A környezetétől a világot mint értékorientációs kategóriákkal „rendezett” kapja. Ha azt mondják neki: ezt ne tedd, rossz – akkor ezzel egyrészt megismerésének világát bővítik, amennyiben felnövekvő értelmében az említett dolgot, tettét a „rossz”, a „kerülendő” kategóriájába rendezik, ugyanakkor cselekvése szempontjából is normát adnak fel. Így nem szabad, nem kell, nem ajánlatos cselekedni.

A különböző értékorientációs kategóriák az emberi magatartást, cselekvést, érzéseket, gondolkodást, különböző *vonatkozásokban* vezetik. Hozzá kell azonban tennünk, hogy mikor ezeket a vonatkozásokat meg akarjuk ragadni, azonnal látjuk, hogy sosem „tiszták”. Nem is lehetnek azok, hiszen az emberek mindennapi életét a gondolkodás, cselekvés, érzés, magatartás egysége jellemzi. Csak amikor a magáért való és a magán- és magáért való nembeli objektívációk differenciálódnak a magánvaló objektívációktól, akkor jelennek meg viszonylag tisztán ezek a vonatkozások is. A civilizáció korszakától fogva joggal beszélünk erről a differenciálódásról. Csakhogy a mindennapi élet ettől kezdve és mindmáig tudásunk, magatartásunk, érzésvilágunk fundamentuma marad, s ennek következtében a

„tisztaság” mindig is viszonylagos. (Ahogy a filozófia, a tudományok, a művészet nyelve sem szakadhat le teljesen a köznyelvről, arra visszavonatkozatható kell, hogy maradjon.) Mégis, minden viszonylagosság ellenére is megkísérelhetjük a különböző értékorientációs kategóriák vonatkozási területét megjelölni. Így az igaz-téves orientációs kategóriapár elsősorban a megismerésben vezet, a jó-rossz elsősorban az erkölcsben, a helyes-helytelen a szabályok követésében általában, a sikeres-sikertelen a konkrét cél elérésében az eszközök kiválasztásával (így a munkában), a szép-rút a szellemi élvezetek szféráiban, a kellemes-kellemetlen a partikuláris élvezetekben, a szent-profán a transzcendenciához való viszonyunkban, a hasznos-káros a gazdálkodásban, továbbá organizmusunk szükségleteinek (társadalmilag determinált) kielégítésében.

Ha azonban valaki teljes fogalmi tisztaságra törekszik, akkor zavarba kell, hogy kerüljön *minden* értékorientációs kategóriával kapcsolatban. Méghozzá több szempontból. Hogy előbb a legegyszerűbbet említsem: minden értékorientációs kategóriának van egy *objektadekvát*, egy *szubjektadekvát* és egy *szituszadekvát* használata. Tehát lehet „a dologra, feladatra méretezetten” alkalmazni, a „helyzetre méretezetten” alkalmazni és a „személyre méretezetten” alkalmazni. Így mondhatjuk valakire, hogy „szép”, és mondhatjuk, hogy „nekem szép vagy” (megjegyzem, az utóbbi esetben is inkább azt mondjuk: „szép vagy”). A „szép” orientációs kategória mindkét vonatkozásban releváns. Gombrich műtörténetében sokszor óva int attól, hogy egy freskót reprodukcióról ítéljünk meg, mert „ott, a templomban, a maga helyén és funkciójában szép”. Arisztotelész számára – mivel materiális értéketikát fogalmazott

meg – az is „természetes” volt, hogy ez a hármasság a jóra is vonatkozik. Hiszen nem egyszerűen az erényt kell alkalmaznunk a cselekvésben, hanem a *megfelelő* helyen *megfelelően* alkalmaznunk, és a *saját* affektusvilágunk megfelelő „közepét” eltalálnunk. Az „igaz” pozitivista fogalmát már csak azért is meg kell kérdőjeleznünk, mert mondjuk, például az „igaz” fogalmának olyan szubjektadekvát használátára, mint amilyen az „igaz érzés”, semmiféle választ nem találunk benne.

Szintén „természetesnek” tűnik, de nem mindenki számára az, hogy az értékorientációs kategóriákat különböző történelmi korokban egészen *különböző* szférákra, objektívációs rendszerekre, cselekvéstípusokra stb. alkalmazzuk. Van, ahol a szép-rút kategóriapár csak az emberre vonatkoztatható, a művészi alkotás nem „szép”, hanem „szent”.

A korábbiakban említettük, hogy az értékorientációs kategóriák elméleti és gyakorlati eszmékként – mondhatnánk: végső eszmékként – funkcionálnak. Ez az „eszmei funkció” magában rejti azt a lehetőséget, hogy minden értékorientációs kategóriát olyan szférákra *is* alkalmazzunk, melyekre társadalmunk objektívációs rendszere *nem* alkalmazza. Ez az eltérés lehet csak egy nüánsnyi, lehet, hogy egy ember kezdi el, lehet, hogy egyszerre többen. Az efféle eltérések az értékvilág (az értékorientációs kategóriák alkalmazása) lassú átalakulásához vezethetnek. Valószínűnek látszik azonban, hogy az efféle módosítások csak *dinamikus* társadalmi struktúrákban lehetségesek. A régi Egyiptomban ez még egy fáraónak – Ehnatonnak – sem sikerült.

Az értékorientációs kategóriák viszonylagos „tisztaságának” kialakulását (annak differenciálódását, hogy melyiket milyen *speciális vonatkozásban* alkalmazzák) összefüggésbe

hoztuk a magáért való és magán- és magáért való nembe-
li objektivációk leszakadásával a magánvaló objektivációk
világáról. Az értékorientációs kategóriáknak viszonylag
„szabad” eszmékként való alkalmazását, mint tipikus el-
járásmódot, viszont a dinamikus társadalmak megjelené-
séhez kötöttük. A „szabad” eszmékként való alkalmazás
annyit jelent, hogy megfogalmazhatóvá, kimondhatóvá
és „praktizálhatóvá” válik az értékorientációs kategóriák-
nak a társadalomban való *konkrét alkalmazása*, akár abban
a vonatkozásban, hogy mely szférákra alkalmazták, akár
abban, hogy mi volt ennek az alkalmazásnak a *kritériuma*.
Elgondolhatóvá, megfogalmazhatóvá, kimondhatóvá vált,
hogy „nem ez szép, hanem az szép, nem ez jó, hanem az
jó, nem ez szent, hanem az szent”. Ilyen dinamikus társa-
dalom volt az antik polisz társadalma. Hogy az antik polisz
dinamizmusa magának a polisznak a felbomlásához veze-
tett, egy olyan kérdés, melyet itt nem elemezhetünk. (Lásd
Aristoteles etikája című könyvemet.)

Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy az értékorientá-
ciós kategóriák „szabad” eszmékként való alkalmazásának
köszönhetjük a zsidó-keresztény vallást is. Jeruzsálem is
dinamikus polisztársadalom volt, és mint ilyen vált alkal-
massá a régi hagyományos értékek tudatos megkérdője-
lezésére és az értékorientációs kategóriák egészen újszerű
alkalmazására. Nem lehet nem látnunk az egyistenhit és
a filozófia kérdésfeltevéseinek *közös* forrását. Amíg nem
mondható és praktizálható, hogy „nem ez az igaz, más az
igaz, nem ez szép, más a szép, nem ez jó, más a jó” – ad-
dig nem tehető fel a kérdés: mi *az* igaz, mi *voltaképpen* a
jó, mi az *egyedüli* jó, mi a *Legfőbb Jó*, mi az örök, mindig és
mindenkor jó? Az egyistenhit a kérdésre transzcendentá-

lis választ ad: a jó és az igaz létezik, a jó és az igaz egysége létezik – Ő az örökkévaló, egyetlen igaz Isten. Mivel azonban a válasz transzcendens, többé meg nem kérdőjelezhető. Hogy az értékorientációs kategóriák alkalmazásának történelmi sorsfordulatai hogyan „alakították” Istent magát és az emberek hozzá való viszonyát, az köztudomású. De hogy *mi* a Legfőbb Jó és igaz, azt nem lehetett többé kétségbe vonni anélkül, hogy az ember magától a vallástól el ne fordult volna. Kollektív képzet ez is, nem egy individuum szabad-rationális utópiája.

A filozófia a görög dinamikus polisz saját alkotása – elsősorban Athéné. De itt sem kérdéses, hogy a „nem ez jó, hanem az jó”, „nem ez szép, hanem az szép”, tehát az értékorientációs kategóriák „szabad” alkalmazása volt előfeltétele annak, hogy a jóra és az igazra – mint olyanra – rákérdezzenek.

Az „igaz”, a „jó” és a „szép” filozófiai eszméit tehát a filozófia nem úgy konstituálja, hogy az értékorientációs kategóriákra kérdez; *nem* az értékorientációs kategóriák *mibenlétének* kérdésére akar választ adni. A filozófia vezető eszméi *értékítéletek általánosításaiként* születnek. A filozófusok a jó eszméjében a „nem az a jó, hanem ez”, az igaz eszméjében a „nem az az igaz, hanem ez”, a szép eszméjében a „nem az a szép, hanem ez” értékítéleteiből formálják meg eszméiket. A filozófiai eszmék ezért mindig valamivel szembeni állítások; *kritikái* az értékorientációs kategóriák minden olyan használatának, alkalmazásának, melyek ellentmondanak az eszmében kifejezett állításnak. Majdnem minden filozófusnál tetten is tudjuk érni, hogy *milyen* értékítélet, *milyen konkrét értékítélet* az, amit eszmévé általánosít. Így Platón *Az államban* a „jobb igazságtalanságot

elszenvedni, mint elkövetni” értékítéletet állítja szembe a thraszümakhoszi érveléssel, és ebből az ítéletből konstituálja meg a maga Legfőbb Jóját. A filozófiai eszme tehát mindig *állásfoglalás*. Csak ezért lehet *utópikus* is. A „mi az, hogy jó” kérdése ugyan megválaszolhatatlan kérdés, ám a mindennapi tapasztalatra reflektál. De a „nem az a jó, hanem ez a jó” értékítélet eszmévé nagyítása egyúttal annyit is jelent: ennek *kell* a jónak lennie (szemben azzal, amit annak tartanak).

Miután a dinamikus társadalmak történetében az értékorientációs kategóriák alkalmazása (mind abban a vonatkozásban, hogy mely szférákra alkalmazzák őket, mind abban, hogy mi ennek az alkalmazásnak a kritériuma) maga is mindig változik, az értékítéletek eszmévé való általánosításának is követnie kell ezt a változást. Már csak azért is, mert a „nem az a jó” mindig a jónak az adott korban éppen szokásos, általános alkalmazását kritizálja, s ugyanakkor azért is, mert a „hanem ez a jó”-nak is a kritizálttal való konfrontációban van értelme. Tehát az új filozófia mindig egy új „nem az a jó, hanem ez”-t fog kimondani és eszmévé általánosítani. Ha pedig ugyanazon kor két filozófusa *különböző* értékítéletekkel vonja kérdőre az értékorientációs kategóriák szokásos alkalmazását, akkor az egyik ezt fogja mondani: „nem az az igaz, hanem ez az igaz”; a másik: „nem az az igaz, hanem emez az igaz” – s az eszmévé általánosítás követni fogja a két értékítéletet: az igaz *két* filozófiai eszméje fog egymással szemben állni. Az igaz, jó, szép fogalmi a különböző filozófiákban annyifélék, ahány értékítéletből általánosították őket eszmékké. A kiinduló értékítéletek határozzák meg ezeknek az eszméknek konkrét *jelentéstartalmát*.

Az, hogy minden filozófia (vagy legalábbis a filozófiák túlnyomó többsége) *csak* a saját eszméit *ismeri el* mint igazakat és jókat, első megközelítésben nem jelent mást, mint az értékeik általános érvényességére emelt igényt. Ezt az igényt pedig nem lehet megkérdőjelezni. Minden, magát igaznak tudó érték általános érvényességre *kell*, hogy igényt tartson. A probléma abban keresendő, hogy a filozófia nem *reflektált* saját eszméinek történelmi előfeltételeire, a „hanem ez a jó” *összefüggésére* a „nem ez a jó” konkrét éppígylétével. A *történelmi tudat* megjelenése előtt ez *nem lehetett probléma*, a történelmi tudat megjelenésétől kezdve azonban egyre kétségesebbé tette a filozófia „státuszát”. A mai filozófusnak nincs már módjában elvonatkoztatni saját filozófiája történelmi meghatározottságától. Meg kell oldania a következő feladatot: *önmagára* (saját – igaz, jó, szép – fogalmaira) mint *történelmileg meghatározottra kell reflektálnia*, s *ugyanakkor fenn kell tartania eszméi* (értékítéleteinek általánosításai) *általános érvényességére formált igényét*, mi több: ennek az igénynek jogosultságát *igazolnia is kell*. A későbbiekben szeretném felvázolni e probléma egy lehetséges megoldását. Előbb azonban még számos kérdést szükséges tisztázni.

Mindenekelőtt: választ kell kapnunk arra a kérdésre, hogy a filozófia miért éppen a jó, igaz és szép értékorientációs kategóriáival alkotott értékítéleteit általánosítja. Miért nem a kellemes, a hasznos vagy a szent értékorientációs kategóriáinak ítéletek formájában való alkalmazását?

Vannak *optatív* és *imperatív* értékorientációs kategóriáink. Azok az értékorientációs kategóriák, melyeknek megfelelően gondolkozni, cselekedni és érezni az emberek általánosan a partikularitáson való felülemelkedést

követeli meg, inkább *imperatív* jellegűek, melyek nem, azok *optatív*ak. *Egyértelműen imperatív funkciója* csak az erkölcsi orientációs kategóriának, a *jónak*, és a megismerést vezető értékorientációs kategóriának, az *igaznak* van. A többi orientációs kategóriák csak akkor imperatív, ha erkölcsi mozzanatot tartalmaznak. Így a „szent” minden olyan vallásban, amelyben a transzcendenciához való viszonynak erkölcsi értéktartalma van; a „szép” azokban a társadalmakban, ahol ennek erkölcsi vagy vallás erkölcsi tartalma, célzata van. A *szférán belüli* értékorientációs kategória mindenkori szem előtt tartása többnyire szintén azért tartalmaz imperatív mozzanatot, mert erkölcsi mozzanatot is tartalmaz. Így például erkölcsi kérdés is, hogy valaki a rábízott munkát sikeresen elvégezze, vagy hogy a tudós mindig megvizsgálja: igaz-e az, amit állít. Az imperatív-optatív diapazonban kétségtelenül a „kellemes” a másik végpont. A kellemes orientációja csak optatív, sosem lehet imperatív.

Az értékorientációs kategóriák hierarchiáját tehát *nem* a filozófia teremti meg. Nem ismerünk olyan primitív társadalmat, melyben ne *ez* lenne a hierarchia. Mikor a filozófia kiemeli a „jót” és az „igazat” az értékorientációs kategóriák közül, csupán a de facto hierarchiát kanonizálja.

A filozófia tehát nem akármilyen értékítéletekből, hanem a mindenkor *legmagasabb rendűeknek* tartott, alkalmazott és átélte *értékítélet-típusokból* általánosítja vezető eszméjét.

Ehhez hozzá kell azonban még valamit tennünk. A filozófia igen ritkán zárja ki az optatív jellegű értékorientációs kategóriákat rendszeréből, csak alárendeli azokat a *jónak*, s ezzel is a mindenkori értékorientációk hierarchi-

áját fejezi ki. Még Platón is „felveszi” a kellemest (ahogy ő mondja: az érzéki gyönyöröket), mint alárendelt mozzanatot, a jóba. Arisztotelész egy cseppet sem vonja kétségbe a hasznosság, a sikeresség vagy a kellemesség érték voltát, és noha az erénynek alárendelve, de helyet biztosít számukra a Legfőbb Jó birodalmában. – Igen: az imperatívnek az optatívtól való elválasztása, mi több, az egyiknek a másikkal való szembesítése a kanti kategorikus imperatívuszban történik meg, a szentimentális filozófiában, *először* a filozófia történetében.

Kant koncepciója szintén egy „nem az jó, hanem ez jó” értékítélet filozófiai általánosítása; ez nem újdonság. S az sem, hogy milyen szükséglet hívta életre éppen az *értékorientációs kategóriák társadalmi státusza szempontjából* a szentimentális filozófiának ezt a radikalizmusát. Mikor a naiv filozófia azt mondta: „nem az jó, hanem ez”, akkor a maga Legfőbb Jóját úgy alakította ki, hogy az mindig létező értékekre vonatkozzon. Kiválasztotta az értékorientációs kategória egyik alkalmazását, a másikkal szembeállította, kibővítette használatát, új jelentéssel töltötte meg vagy új jelentést is fűzött hozzá, és aztán rámutatott: íme, ez a jó, ez a Legfőbb Jó! A Kantot megelőző polgári filozófia nagyjából és egészében ezen az úton járt. Az egyre inkább a birtoklásra orientálódott polgári világ értékhierarchiájában eltolódás következett be a *hasznos* és a *siker* javára. A közgondolkodás (a mindennapi gondolkodás) egyre inkább identifikálta a hasznosságot a jóval, egy optatív értékorientációs kategória kezdte magába szívni az imperatívát. Nos: a naiv filozófia, mint mindig, egy létező társadalmi folyamatnak, az értékelés megváltozásának adott hangot. Nem adta fel a jót mint legfőbb értéket (akkor megszünt

volna filozófia lenni), hanem arra törekedett, hogy magát a jót a hasznosból *vezesse le*. Az értékorientációs kategóriák polgári használatának azonban Kant radikálisan hátat akart fordítani. Ezért nem is kapcsolódhatott *semmiféle vonatkozásban a szokványos értékítéletekhez*. Ahhoz, hogy az erkölcs imperatív jellegét helyreállíthassa, ennek az imperatívusznak *kategorikusnak* kellett lennie: nem épülhetett többé az optációkra, szembe kellett fordulnia velük. Az ebből fakadó filozófiai problémák és antinómiák elemzésére itt nincs mód kitérnünk.

A jónak a hasznosból való levezetése egy igen jellegzetes példája a filozófia *reménytelen* törekvéseinek. Az értékorientációs kategóriák gondolkodásunk, magatartásunk, cselekvésünk végső rendezőelvei, a maguk *heterogenitásában* konstituálják éppen társadalmiságunkat. Ahogy nem lehet a „hátuk mögé kerülni”, nélkülük valamit elgondolni vagy cselekedni, úgy nem lehet az egyikből a másikat sem levezetni. Az, hogy ugyanahhoz a dologhoz, cselekvéshez bizonyos történelmi korokban két, heterogén orientációs kategóriát rendelünk, illetve rendelhetünk, természetes. Max Weber óta mindnyájan tudjuk, hogy a korai protestantizmusban a nagy vagyon, a társadalmi sikeresség az „erény” megnyilvánulásának tűnt, pontosabban annak értékelték. Mihelyt ezt az ítéletet egy filozófiai eszmében fejezzük ki, akkor a vagyonról mint az erény gyümölcseről vallott értékítélet rögtön a jó és a hasznos egymáshoz való vonatkozásának látszatát ölti. A diffúz és mégis egy irányba mutató tapasztalatok és ideológiák megfogalmazódnak „sub specie aeternitatis”: *a jó a hasznosból* levezethető. Ennek a koncepciónak köszönhetjük azután azokat a szellemi tornamutatványokat, mely szerint az önzetlenség, az ön-

feláldozás „igazából” önzés, sőt, ez az *igazi* önzés. Mihelyt az egyik értékorientációs kategóriát le akarjuk vezetni a másíkból, azonnal *elvesztik az értelmüket*, még ha a legmindennapibb nyelven tesszük is ezt. S ezen mit sem változtat, ha a „haszont” nem egyéni haszonnak, hanem egy integráció, egy kollektíva hasznának értelmezzük.

Az, hogy az egyik értékorientációs kategória a másíkból le nem vezethető, még nem jelenti azt, hogy ezek egymással össze nem kapcsolhatók. Mindig összekapcsolódhatnak ugyanis a szubjektum, az *ember* törekvéseiben és tevékenységeiben. A szép, jó és igaz mindig értékítéletek általánosításai. De az értékítéletek egy vagy több egymáshoz kapcsolódó eszmében való általánosításának *aranyfedezete* van: az az *ember*, aki egyaránt törekszik a jóra, az igazra és a szépre. Efféle „aranyfedezet” nélkül az összekapcsolás *gondolata* sem jöhetett volna létre. Így a görög filozófia „aranyfedezete” a kalokagathosz.

De képzelt vagy valóságos tallér-e ez az aranyfedezet?

Az értékorientációs kategóriák – hogy Marx egy kifejezésére utaljak: mindannyiunk Molochjai – mint végső eszmék léteztek, léteznek és létezni fognak mindannyiunk számára. Mindaz, amire alkalmazzák őket, „értékviszonyba lép”, értékténnyé válik, melyből értékítéletet mondhatunk. De vajon az értékítéletek jóvá, széppé, igazzá való általánosításai – azok az eszmék, melyeket a filozófiai tradíció *eszményeknek* nevez – vezetnek-e minket, irányítanak-e minket a cselekvésben, magatartásban és gondolkozásban?

Van-e egyáltalán olyan ember, aki „az igazra”, „a jóra”, „a szépre” – tehát az *eszményekre* – törekedne? Nem a filozófia furcsa elmeszüleményéről van itt szó?

Mikor az ember egy problémán gondolkodik, korántsem „az igazat” keresi; a problémát akarja megoldani. Ha elolvassa egy könyvet egy meggyőző megoldásra bukkan, akkor azt mondja: „ez igaz” – de nem: „ez *az* igaz”. Ha az ember egy szonátát akar komponálni, szeretné, ha az „szépre” sikerülne, de ki akarta valaha megkomponálni „a szépet”? Összecsapjuk a kezünket: „de szép a naplemente!” – de ki mondaná: „ez *a* szép”. Az ember szeretné az erkölcsi normákat derekasan követni, az erkölcsi konfliktusokban derekasan akar helytállni, ki szeretné magában fejleszteni az együttérzés vagy a tapintat képességét, de nem törekszik „a jóra”. Ne tévesszen meg bennünket, hogyha halljuk: „jó akarok lenni”. A „jó” itt nem azonos „*a* jóval”; többnyire a „jóságosság” szinonim, egy gyereknél még az „engedelmességgel” is szinonim lehet. Nem, az *eszményre* egyetlen ember sem törekszik; „a jó”, „a szép” és „az igaz” csak a *filozófiában* (és egyes vallásokban) létezik.

A filozófia azonban – tudjuk – nem az értékorientációs kategóriákat általánosítja, hanem konkrét értékítéleteket „emel” az eszme rangjára. Ennek van egy strukturális és egy tartalmi mozzanata.

A strukturális mozzanat az, hogy a jót, igazat (és gyakran a szépet is) *együtt*, egymásra való vonatkozásukban, összefüggésükben tételezi. Tehát nem arra az emberre van vonatkozása, aki „*a* szépre” vagy „*a* jóra” vagy „*az* igazra” törekszik, hanem arra az emberre, aki *minden* jóban az igazat, *minden* igazban a jót, és *mindkettőben* a szépet keresi. Hogy van-e *olyan* ember vagy *olyan* kérdésfeltevés, melynek szempontjából ez a struktúra – és *csak* ez struktúra – releváns, azt még meglátjuk.

A tartalmi mozzanat az, hogy a filozófiai eszmények általánossága – Hegelt idézve – *konkrét általánosság*. (Hegel néhány kategóriája különben *kizárólag* a filozófiára vonatkoztatható, mint éppen a konkrét általános fogalma, továbbá az a kijelentés, hogy az igaz – az egész. Ez egész rendszerét figyelembe véve igazán nem meglepő, hiszen a világszellem éppen a filozófiában ismer önmagára.) Ez pedig annyit jelent, hogy a filozófia mindig „kibontja” a maga eszményeit. Egyrészt „visszafordítja” azokat a konkrét értékítéletek vagy érték vezette leírások, teóriák nyelvére, másrészt javaslatokat tesz arra, hogy *hogyan* (milyen módon vagy milyen módokon) tud az ember ezeknek az értékeknek megfelelően cselekedni. Az eszmény – ebben a vonatkozásban – úgy konkretizálódik, hogy választ ad a „hogyan éljünk”, „hogyan cselekedjünk” kérdéseire, tehát mint mondtuk, konkrét életformát kínál. Az eszmények meghatározása mindig ennek a *konkrét jelentéstartalomnak* az összefoglalása. A filozófia eszménye tehát *valóban* a konkrét általános. Ha a filozófiai eszmények magukból az orientációs kategóriákból indulnának ki, ha nem egyes orientációs kategóriák valamely konkrét *alkalmazásának* általánosításai lennének, hanem maguknak az orientációs kategóriáknak általánosítási kísérletei, akkor a filozófia vállalkozása nemcsak hogy értelmetlen lenne, de eszményei nem is lehetnének konkrét általános eszmék.

Vizsgáljunk most meg röviden három problémát. Először: vannak-e *közös* konsztitensei minden filozófia jó és igaz eszményeinek, illetve az ezekhez való felvezetésnek és ezek implikációinak? (A szépet itt azért kell zárójelbe tennünk, mert Descartes-tól Kantig kikerült a filozófia vezető eszményeinek sorából.) Másodsor: miért és hogyan

jellemeznek egy kort annak vezető filozófiái, eszményei (hogyan melyek ezek az eszmék, milyen jelentést adnak nekik, és milyen kritériumok alapján határozzák meg őket)? Végül, harmadszor: mi, illetve *ki* a filozófia voltaképpeni „aranyfedezete”?

Az *igaz* minden filozófiában: *igaz tudás*, szemben a véleménnyel (a pusztá előítéletekkel). Az *igaz* vezet bennünket a megismerésben és a cselekvésben; mindkettőnek *biztos* vezetője. Az *igazért* felelősséget vállalunk, az *igaz tudás meggyőződés* (meggyőződéssel mondjuk ki.) Az *igaz tudás* felöleli a *világról* való tudásunkat és *önmagunkról* való tudásunkat. Az *igaz tudásra* törekednünk *kell*. Az *igaz tudásra* való törekvés *teoretikus* beállítódás, mely megköveteli partikularitásunk szuszpenzióját. Minden ember képes az *igaz tudásra* ép érzékszervei és esze módszeres használatával.

A filozófia „*igazát*” tehát nem lehet a jótól absztrahálni; mindenképpen tartalmaz erkölcsi mozzanatot. Ez még Kantnál is így van, aki az egyszer már „szétválasztott” *igazat*, jót és szépet az „*eszmék*”, illetve az ítélőerő közvetítésével újra összekapcsolja. Mi több: történetfilozófiájában ezt az egységet explicitté is teszi.

A jó a filozófiában nem szükségképpen *maga az erkölcs*. Mindenesetre azonban egy olyan érték, mely vagy az erkölcs *előfeltétele* (annak megalapozása), vagy melynek legalább *konstituense* az erkölcs. Minden filozófiának van egy Legfőbb Jója, melyre minden más érték *vonatkozik*. (Ez persze nem jelenti azt, hogy minden filozófia fenntartja a „Legfőbb Jó” terminus technikusát.) A Legfőbb Jó legfőbb érték mivolta mindig *ésszerűen belátható*. Mindenki számára belátható, aki eszes lény. A Legfőbb Jó tehát a filozófiában mindig *igaz*. Mint *igaz* érték, cselekvésünket

és megismerésünket vezeti. Felelősséget vállalunk érte. Az igaz értéket meg *kell* valósítani. A *praktikus* beállítódásban fel kell függeszteni partikularitásunkat, amennyiben az az értékrealizálásnak ellentmond.

A filozófia jóját tehát nem lehet az „igaztól” absztrahálni. A Legfőbb Jónak igaznak kell lennie (vagy úgy, hogy a megismerő ész mint ilyet igazolja, vagy úgy, hogy maga az ész ténye). Biztosan kell, hogy vezessen *vagy* a megismerésben általában, *vagy* legalábbis az *emberi világ* megértésében, illetve az emberi cselekedetek megítélésében.

De mit jelent az, hogy az embernek – mind teoretikus, mind praktikus-erkölcsi beállítódásában – felül kell emelkednie saját *partikularitásán*? Minek az *eszménye* ez? Vajon nem az *ember* eszménye, vajon nem a *nembeliség szintjére* felemelkedett ember eszménye? Vajon a filozófia nem azt az eszményt állítja *minden* ember elé, hogy a *nembeliség szintjére emelkedjék*? Nem ezért demokratikusan utópikus-e minden filozófia? S vajon nem ezért nélkülözhetetlen-e?

S tovább: vajon az igaz eszményének erkölcsi eszmeként való tételezése, a jó eszményének igazként való tételezése nem a *teória és praxis egységének eszménye-e*? Tudjuk: a mindennapi életben elmélet és gyakorlat között *még* nincs különbség. De a mindennapi életre és gondolkodásra (tudásunk és egész társadalmi tevékenységünk e fundamentumára) épülő intézményeink, objektivációs rendszereink a munkamegosztás növekedésével egyre fokozottabban „szétszabdadják” az emberi tevékenységet. Igaz, ez a szétszabdálás termékeny és elkerülhetetlen. De vajon nem az-e a funkciója a filozófiának, hogy ezt az egységet nem a „még”, hanem a „már” fokán mint esz-

ményt élénk állítsa? Nem ezért demokratikus és utópikus egyben minden filozófia? S vajon nem ezért nélkülözhetetlen-e?

Ezek a kérdések egyrészt valójában „költői kérdések” voltak, hiszen sugallták az *igenlő* választ. Ugyanakkor mégsem lehettek pusztán „költőiek”. Hiszen tudjuk, hogy a filozófiák konkrét általános eszményei mindig az értékorientációs kategóriák egy *adott történelmi korban* való általános használatát kérdőjelezzik meg; hogy az „ez igaz” vagy „ez jó” értékítélet, mely a „nem ez igaz, hanem”, „nem az jó, hanem” kritikai beállítódást tételezi, tehát a maga legyen-jét a mindenkori konkrét történelmi léttel konfrontálja. A filozófia nem áll kívül a történelmen, legyen-je (racionális utópiája) a mindenkori hic et nunc-kal szembeállított legyen, utópiája a történelmi jelenre vonatkozik, *annak a szempontjából* az. Nem teszi ez a tény irrelevánssá a kérdő formában megfogalmazott állításokat?

Úgy véljük azonban, hogy a két állítás nem zárja ki egymást. Ami nem annyit jelent, hogy *nincs* olyan filozófia, melynek konkrét történetisége ne zárná ki a nembeliségbe való felemelkedés követelményét, hanem azt, hogy a *filozófia eszményében* ez a két mozzanat csak együtt és egymástól elválaszthatatlanul gondolható el. Mi kezdettől fogva és nyíltan a filozófia eszményének meghatározására törekszünk. És mindaz, amit idáig a filozófiáról elmondottunk, *tételezi* a történelmi és a nembeli egységét.

Minden filozófia eszménye konkrét általános, és ezért történelmileg is kell rájuk reflektálnunk. Mivel olyan korban élünk, melynek történelmi tudata van, *saját eszményeinkre is történelmileg kell reflektálnunk*. Tudatában

kell lennünk annak, hogy racionális utópiánk a *mi korunk* racionális utópiája. De az eszmények jelentéstartalmának történelmisége még nem mond ellent annak a kijelentésnek, hogy a filozófia *struktúrája* és *minden* filozófia struktúrája az emberi nem álláspontjára felemelkedő egyéniség struktúráját fejezi ki. A jónak és igaznak egymással való összekapcsolása és az a követelmény, hogy az egyednek saját partikularitása szuszpenziójával a jó és igaz együttes realizálására *kell* törekednie, *identikus* azzal a követelménnyel, hogy az ember a nem (az emberi nem) számára belátható és maximális követelésen mérje saját magát, hogy életét, cselekvését és gondolkodását ennek a normának megfelelően alakítsa. A filozófia mindenkor a nembeli értékekre való vonatkozásban önmagát konstituáló személyiség *szerkezetét* fejezi ki, függetlenül attól, hogy magának a nembeli lényeghez *konkrétan* milyen konstituenseket rendel. Hogy a filozófiának ezt csak azért van módja kifejezni, mert a nembeliség *maga* a történelemben, történelmi konfliktusokon keresztül bontakozik ki, ez olyan probléma, melynek elemzésére az adott keretek között nem vállalkozhatunk. (A probléma kifejtésére és részletezésére *A mindennapi élet* című könyvemben tettem kísérletet.)

Azt mondtuk, hogy a filozófia szerkezetének a nembeli lényegre való vonatkozása független attól, hogy a nembeli lényeghez a különböző filozófiák milyen konstituenseket rendelnek. Ez a megállapítás további konkretizálásra szorul. Az eszmények, elsősorban a vezető eszmény, a Legfőbb Jó konkretizálása ugyanis többlépcsős folyamat. Egyrészt minden filozófia meghatározza, hogy mi *ez* a Legfőbb Jó, tehát hogy melyik értéket tekinti a

vezető értéknek, azután kifejti, hogy mit ért ezen a vezető értéken, továbbá alkalmazza ezt az értékítéletek rendszerében és a világ teoretikus megértésében (megkonstruálásában). Nos, ami az „első lépcsőt” illeti, tehát a vezető értéknek mint Legfőbb Jónak a meghatározását, e tekintetben *egy* történelmi világekorszak *minden* filozófiája *megegyezik*. Ez a *kiinduló konszenzus* egy adott világekorszak minden filozófiája számára. Az egyes filozófusok értékítéleteinek és eszményeinek individualitása a „második lépcsőben” válik nyilvánvalóvá, abban, *ahogy* ezt a vezető értéket *értelmezik*, *ahogy* *alkalmazzák*. Továbbá: az ember lényegének *két* konstituensében *minden* filozófia *minden* történelmi periódusban *megegyezik*. Mindenekelőtt abban, hogy az ember eszes, gondolkozó lény, ésszerű gondolkodásra képes lény. Ha ezt nem tételezné, nem lenne filozófia. Továbbá abban, hogy az ember értékracionális cselekvésre képes lény. Ha ezt nem tételezné, akkor sem lenne filozófia. Természetesen mindez nem annyit jelent, mintha minden filozófia abból indulna ki, hogy az emberek de facto ésszerűen gondolkoznak és értékracionálisan cselekszenek. De abból mindenesetre, hogy az *ember eszményének* csak akkor felelnek meg, ha ésszerűen gondolkoznak és értékracionálisan cselekszenek. A filozófia csak azért képes *struktúrájában* a nembeliséghez való felemelkedést reprezentálni, mert az ember lényegének ebben a két konstituensében mindig megegyezik.

Ezeknek a tényeknek a leszögezése már azért is fontos, hogy ne higgyünk a filozófia eszményválasztásának *önkényességében*. Nem lehet teljesen önkényes az az értékválasztás, mely a nembeli lényeg legalább két kons-

tituensében mindig egyezik. Nem lehet továbbá teljesen önkényes az az értékválasztás, melyet egy adott világtörténelmi perióduson belül mindig a Legfőbb Jó vezető értékeire vonatkozó konszenzus jellemez. Vizsgáljuk meg kissé részletesebben most ezt az utóbbi problémát.

Említettük már: ha a két nagy „filozófiai korszakot”, az antik és a polgári filozófia korszakát összevetjük egymással, mindjárt feltűnik, hogy *másban* látják a *Legfőbb Jót*. Az antik filozófia számára a Legfőbb Jó = a *boldogság*, a polgári filozófia számára a Legfőbb Jó = a *szabadság*. Az adott korban erre vonatkozóan mindig kiinduló konszenzus áll fenn. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a szabadság értéke egyáltalán nem jelent volna meg az antik Legfőbb Jóban, továbbá azt sem, hogy a boldogság értéke nincs jelen a polgári világekorszak filozófiájának Legfőbb Jójában. A „legfőbb világi jót” még Kant is mint a szabadság és boldogság egységét határozta meg, de a magasabb rendű mozzanat nála is, mint mindenkinek az adott világekorszakban – a szabadságé. Ezért választja el a „boldogságra méltó” ember fogalmát (ez a szabad ember) a boldog ember fogalmától. A *konszenzus* rámutat a Legfőbb Jóra, de az értelmezések, mint láttuk, nemcsak különbözőek, de egymást kizáróak, egymással szemben állók is lehetnek. Mert az életformák, melyeket javasolnak, maguk is egymással diametrálisan ellentétesek lehetnek. De van-e ennél természetesebb egy *olyan korban*, melyben a közösségek széthullanak, az erkölcsi normák felbomlanak, melyet a természet adta munkamegosztás mindaddig sosem látott általánosodása és kiterjedése, osztályok egymás elleni permanens harca jellemez?

Vajon mit *mond* a filozófiája a *mi* korunkról?

Ha a XIX. században gyökeredző és még ma is virágzó, sőt, bizonyos értelemben uralkodó pozitívista filozófiákat nézzük, akkor azt mondhatnánk: korunk megítéltetett. *Azzal ítéltetett meg, hogy nem ítéltetik meg.* A *pozitívizmus* ugyanis (s itt beleértem minden formáját, régit és a „neo”-t, a behaviorizmust, a pragmatizmust – bár *nem minden* képviselőjét –, s a mesterétől olyannyira eltávolodott, csak szavait, de nem szellemét idéző analitikus filozófiát, továbbá a kritikai racionalizmust, mely nem a világgal, de a filozófiával szemben „kritikai”) *letörte minden filozófia koronáját: a Legfőbb Jót.* A Legfőbb Jó eszménye ebben a filozófiában nem létezik többé. S ettől kezdve nem racionális *utópia* többé. Nem kínál legyen-t a lét ellenében, nem javasol új vagy más életformát – és ezzel igazolja, apologizálja a létet, akár akarja, akár nem.

Ha egy pillantást vetünk arra, hogy mi a státusza a három vezető eszménynek (a jónak, szépnek és igaznak) ebben a filozófiában, akkor az eredmény több mint elszomorító. A szép, melyet Kant szentimentális filozófiája bátor gesztussal visszahelyezett a filozófiai eszmények Pantheonjába, nincs ott többé. Nem a filozófia „dolga”, még csak nem is a művészetfilozófiáé, hanem művészek és műértők „privát” ügye lett. De, mint mondtuk, a szép nem is elengedhetetlen istene ennek a Pantheonnak, bár üres helye valami földi „ürességre” utal. A Legfőbb Jó nélkül azonban ez a Pantheon nem létezik. Pedig a Legfőbb Jó – és ezen belül az *erkölcs* – szintén elvesztette filozófiai relevanciáját. Értékítéleteinkről kiderítették, hogy nem lehetnek igazak, értékválasztásainkról, hogy „irracionálisak”, szubjektívek. Értékvilágunk, erkölcsünk „ízlés dolga”. És nincs leleplezőbb, mint az a naivitás, az

a naiv természetesség, mellyel ezt az állítást kimondják. Luhman valójában azért reprezentatív, mert ilyen naiv. Mikor kijelenti, hogy az erkölcs „helye” a család, a privát-szféra, nem is tudja, hogy *mit* mond ki! S ha van valami, ami megsemmisíti az etikát, az a meta-etika. Az erkölcs filozófiáját az erkölcsi kijelentések logikájának analizésére redukálni annyit jelent, hogy *csak* azt tesszük zárójelbe, *amit kimondanak*, azaz magát az erkölcsöt.

Az igaz eszméje látszólag jobban járt. A tudomány, a mai világ döntő termelőerője, nem fosztható meg az igaz egyértelmű kritériumától. Hogy az egyre terebélyesedő természettudományok megkövetelték az igaz eszméjének *erre a szférára* való sajátos alkalmazását és meghatározását, magától értetődő, és senki sem vonhatja kétségbe a filozófiának azt a jogát, sőt, kötelességét, hogy az erre a szférára alkalmazható igaz eszméjét, azaz kritériumait kidolgozza. Azonban sem a természettudomány, sem a matematika fejlődése *nem* követeli meg, hogy a filozófia az ő szféráik valóságos vagy esetleg vélt igazságkritériumát mint „az igaz” *egyedüli érvényes eszméjét* igazolja. Az a filozófia, mely a Legfőbb Jóra vonatkozó kérdésfeltevést, az értékek igazságára vonatkozó kérdésfeltevést mint „mítoszt” kiiktatta, magát a tudományt változtatta *mítosszá*. Sem a természettudomány, sem a matematika *nem* ideológia. De Habermasnak mégis igaza van: ideológiává tettek. A filozófia tette ezeket ideológiává, mikor „az igaz” kritériumát a logikai igazságra és a tényigazságra redukálta. (Leibniz „észigazsága” még nem absztrahálódott a jótól.)

Ez a redukció, ismételjük, ideológiai fogantatású. Valami partikulárisat általánosít, mint minden ideológia:

a természettudományok pragmatizmusát minden igaz megismerés kritériumává teszi. E szerint csak az igaz és ezzel „tudományos” (e két kategória itt szinonim), *ami kvantifikálható*. Tehát csak az a társadalomelmélet igaz, amelyik kvantifikálható. Minden eszmény tehát, így elsősorban a jó eszménye „tudománytalan” és ezzel az igazság szempontjából irreleváns, mert *nem* kvantifikálható. Egy matematizált modell megvalósítható, mert tudományos, az utópia értékei nem kvantifikálhatók, ezért megvalósíthatatlanok, félrevezetőek, nem „tudományosak”. A tények függetlenek az értékektől. A „gyakorlati ész”, tehát a jó, az erkölcs eszménye az elméletalkotás szempontjából „vieux jeu”, az értékek vezetése az elméletalkotásban „holisztikus mítosz”. Az utópia csúfnév lett.

Hogy ez a gondolkodásmód ennyire általánossá vált, persze új jelenség. De hogy mégsem egészen új, azt, ha mástól nem, Kanttól tudhatjuk. S hogy ne keltsem azt a látszatot, mintha itt személyes előítéleteim beszélnének, hadd idézzem meg Immanuel Kant szellemét, és azt, amit ő válaszolt a pozitivizmus előfutárainak: *a kötelesség, az erkölcs eszményére alapuló teória* ellenfeleiről írja:

„Mert, botránnyára a filozófiának, neki hánytorgatják föl gyakorta, hogy ami benne talán igaz, a gyakorlatban érvénytelen; s teszik ezt abban az előkelően megvető modorban, melyre a hiú törekvés bátorít, hogy a filozófiát – még annak a tekintetében is, ami számára a legbecsesebb – a tapasztalat alapján reformálják meg, tévhitében bölcsességüknek arról képzelegve, hogy vakondok-szemüket a tapasztalatra meresztvén messzebb és élesebben látnak, mint ama szemmel, amelyik a fölegyenesedve állni és az égre fölneézni teremtett lénynek osztályrésze lett.

Szavakban bővelkedő, ám tettekben szegény korunknak e maximája, ha olyasvalamit vesz célba, ami morális (ha erénybeli vagy jogszerű kötelességünket érinti), a legnagyobb károkat okozza. Mert emiatt az ész (gyakorlati vonatkozású) kánonja forog kockán, ahol is a gyakorlat értéke egészen attól függ, mennyire illik össze a néki alapul lefektetett elmélettel, s minden elveszett, ha a törvény végrehajtójának empirikus, ennélfogva véletlen föltételei válnak magának a törvénynek a föltételeivé, s ilyenformán az a gyakorlat, melyet az *eddig*i tapasztalatból adódó valószínű kimenetel szerint számítanak ki, jogot formálhat rá, hogy uralkodjék az önmagában is megálló elmélet fölött.”²

Az „eddig” szót Kant kurziválta – és valóban ebben áll a filozófiai utópia, a filozófiai érték és eszmény elleni pseudofilozófiai (Skandal der Philosophie!) polémia veszélyessége. Mert „minden elvész” – írja Kant –, ha nem a filozófiai érték vezeti a gyakorlat elméletét; mert akkor az elmélet csak az *eddig*i tapasztalatokra alapoz, és a *gyakorlat* is csak az eddigi tapasztalatokra épül – ilyen elméletekkel a lét *meghaladhatatlanná* válik, s a „minden”, ami elvész – az emberi jövő.

Az értékektől megtagadni az igaz kritériumát – ez több, mint korunk egy filozófiai konszenzusa. Ez a konszenzus összefüggésben van a filozófia *módszerével*; nemcsak a filozófiai eszmények tartalma, hanem az eszmények *hiánya* is *implikál* egy módszertant. Ez a módszertan az emberi nyelv, a beszéd egyes ítéletekre való „felszabdalása”. Per-

² Kant, Immanuel: *Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér.* (Mesterházy Miklós fordítása) In: Kant, Immanuel: *Történetfilozófiai írások.* Ictus, 171. o.

sze mindenki tudja, hogy az emberek tényleges gondolkodásában, akár közléseikben, elbeszéléseikben, társadalomelméleteikben az effajta izoláció nem létezik. Azt is tudjuk, hogy *nincsenek* nem értékelt tények. Azt is tudjuk, hogy egy elbeszélés, gondolatmenet vagy akár egy társadalomtudományos elmélet (természettudományról nem beszélek itt, mert nincs meg hozzá a kompetenciám) akkor is értékelt, ha az elbeszélésben, elméletben *egyetlen értékítéletet nem alkalmazok*. Ezzel azonban *nem cáfoltuk meg* a tényítéletek és értékítéletek kettéválasztását, sem az ítéletek egymástól való „izolációjának” igaz mivoltát. Hiszen a filozófiának mindenkor *joga* van elvonatkoztatni a tényektől, joga van azokkal *valamiféle legyen-t* szembeállítani. Egyetlen filozófiát sem lehet megcáfolni, akármennyi, önmagában jogos érvert sorakoztatunk fel ellene. Csak a pozitivisták hiszik, hogy Arisztotelészt vagy Kántot „már régen megcáfolták” (ezt Hans Albert *így* mondja). A „Skandal der Philosophie” filozófiáját *sem* lehet megcáfolni. Minden filozófiától *el lehet fordulni*. S ha nem is hiszem, hogy „minden elveszett”, ha ettől a filozófiától nem fordulunk el, de azt mindenestre: sok minden elvész és nehezebbé válik. Forduljunk el tehát tőle.

Mert az a legyen, mely az igaznak a tényítéletekre való korlátozásában, tételeinek módszertani izolációjában kifejeződik, a tökéletesen izolált, atomizálódott, értékektől nem vezetett, a „tényeket” ismerő „szakemberektől”, a tudomány ideológiájától irányított emberiség utópiája: *a teljes elidegenedtség negatív utópiája*. Forduljunk el tehát tőle.

Fedezzük fel újra igaz értékeinket, s vállaljuk azt, hogy teóriánkat megint a „gyakorlati ész” vezesse. Vessen véget a filozófia a filozófia botránynak.

Azt mondtam: minden korszakra jellemző, hogy milyenek a filozófiái, hogy mi az az érték, melyben meg-
egyeznek, hogy hogyan értelmezik, magyarázzák, milyen
tartalommal töltik meg az eszményeiket. Igazságtalanok
lennénk korunkkal, ha nem hangsúlyoznánk *újra*: ez az a
kor, melyben a filozófia újjászületik, bár még nem igazán
jutott ennek tudatára.

A Legfőbb Jó újjászületik, újra helyet kap a filozófia
Pantheonjában. S vajon mi ez a Legfőbb Jó? Wittgen-
stein még üresen hagyta a helyét. Ő volt az, aki a legnagyobb-
szabásúbb és letragikusabb módon élte és gondolta végig
mindazt, ami a „pozitivizmusként” leírt filozófiában vé-
giggondolható volt, mert *igaz filozófusként megőrizte a Leg-
főbb Jó legmagasabb helyét a filozófia Pantheonjában*; de mert
ezt élte és gondolta végig, számára a Legfőbb Jó *kimond-
hatatlanná* vált. Sartre nagy tette volt, hogy újra ki merte
mondani: *a szabadság*. S a szabadság most megint új és új
értelmet kap. Most csak egy – a mi számunkra igen jelen-
tős – értelmezésére utalunk: Apel és Habermas racionális
utópiájára az „ideale Kommunikationsgemeinschaft”-ről.
Mert mi ez az ideális Kommunikationsgemeinschaft, ha
nem a szabad emberek egyenlőségében, illetve az egyen-
lően eszes lények szabadságában konstituálódó igazság?

Az igaz, a jó, a szép konstituálása tehát *nem azért* értel-
mes, mert választ ad arra a kérdésre, hogy általában „mit
jelent az, hogy jó”, vagy „mit jelent az, hogy szép” – erre
ugyanis *nem ad választ*. Azért értelmes, mert *értelmesen
kérdez*: „vajon valóban jó az, amit ti jónak hisztek?”, „való-
ban igaz az, amit ti igaznak hisztek?” S a kérdés *éppen azért
értelmes*, és mindig az, *mert nincs* abszolút kritériuma sem
a jónak, sem az igaznak, sem a szépnek: mert az igazat,

jót és szépet *mi teremtjük, mi, emberek*. Mert az eszmények megkérdezik: olyannak kell megteremteni, amilyenek megteremtették? És azt mondják: teremtsd meg jobban, igazabban, szebben! Teremtsd meg másként! Változtasd meg az életet értelmes ésszel és általad is belátott eszmények szerint! És valóban: nincs reálisabb ezeknél az eszményeknél, mert nincs nagyobb realitás a lehetetlennél. Mert csak a filozófia értékein alapuló teóriából fakadhat olyan praxis, mely – hogy megint Kantra utaljunk – túlmegy az „eddigin”.

S most térjünk vissza a filozófia „aranyfedezetéhez”.

Mondottuk, hogy az értékorientációs kategóriák egymásból le nem vezethetők, de azért összekapcsolhatók, s hogy a filozófia „eszménye” az az ember, aki a jóra és igazra való törekvést összekapcsolja egymással. De azt is mondtuk, hogy nincs olyan ember, aki „a szépet”, „a jót”, „az igazat” mint olyat intencionálná. Vagy talán mégis van?

„Tudni akarom az igazságot!” „Az igazságot akarom tudni!” „Tudni akarom, hogy *mi* az igazság!” Olyan exklamáció ez, mely nemcsak hogy nem idegen az embertől, de mellyel minden nap találkozunk is.

Mikor Oidipusz király azt mondta, hogy *tudni akarja az igazságot*, akkor azt akarta tudni, miért szenved a város, akkor azt akarta tudni, milyen *bűn* terhel valakit, és *kit* terhel ez a bűn, akkor azt akarta tudni, hogy *ő* mit tett, és hogy a normáknak megfelelően cselekedett-e, élt-e, akkor azt akarta tudni, hogy mit *kell tennie*, hogy *meg kell-e változtatnia életét és hogyan*, ahhoz, hogy városát megszabadítsa. A „tudni akarom az igazságot!” exklamációja tehát messze túlmutatott azon a kérdésen, hogy egy eset fennáll, avagy sem, illetve milyen eset az, amely fennáll.

Az az ember, aki egy matematikai feladatot akar megoldani, vagy hipotézisét egy kísérlettel ellenőrizni, sosem mondja: „tudni akarom az igazságot!” Azt akarja tudni, hogy vajon a megoldás, melyet választott, helyes, célravezető-e, vagy hogy a kísérlet igazolja-e hipotézisének igaz mivoltát. Igaz, a „tudni akarom az igazságot” exklamációja – kivételképpen – ilyenkor is színre léphet. De *csak akkor*, ha a problémamegoldásnak *közvetlen vonatkozása van az erkölcsre, az emberi magatartásra nézve*. Ha az az „igaz”, amelyre jutunk, az uralkodó elképzelésekkel, meggyőződésekkel szemben áll, vagy szemben áll saját eddigi elképzeléseinkkel és meggyőződéseinkkel, vállalása ezért *szakítást jelent* a közvéleménnyel, múltunkkal, ha tehát az „igaz” egyúttal a „jó” is, valami, amit vállalni *kell*, hirdetni *kell*. Ezért hangzott el olyan gyakran ez az exklamáció azoknak a szájából, akik még harcban álltak a vallással és nem utolsósorban *saját* vallásos meggyőződésükkel.

A „tudni akarom az igazságot!” exklamációja annyit jelent, hogy nem csak a *tudás kedvéért* akarok tudni. Azért akarok tudni, hogy a tudás *közvetítésével autonóman* (vagy viszonylag autonóman) tudjak cselekedni, hogy ítéleteimet, tetteimet, életemet másként tudjam berendezni, ha másként *kell* berendeznem. S ebben a vonatkozásban teljesen közömbös, hogy *mi* az, amit tudni akarok, hogy milyen hordereje van annak, amit tudni akarok. Tudni akarom az igazságot! Tudni akarom, hogy barátom elárult-e, vagy sem, de nem azért, hogy a tudást regisztráljam, hanem azért, mert attól függően, hogy „igen”-e vagy „nem”, másként fogom megítélni, másként fogok cselekedni, esetleg még a „barátság” értéke is meg fog változni a számomra, újra fogom értékelni, más tartalommal megtölteni, meg

fogom magatartásomat változtatni (például a bizalom vagy a székszis irányában). Tudni akarom az igazságot! Tudni akarom, hogy miért vannak gazdagok és szegények, tudni akarom, hogy van-e túlvilág, tudni akarom, hogy ezt a tettet ki és miért követte el, tudni akarom, hogy ez a szenvedés miért van, és *kell-e*, hogy legyen, tudni akarom, hogy miért gyűlölik az én nemzetemet, tudni akarom, hogy miért folyik ez a háború – igen, *tudni akarom az igazságot*.

És minden „tudni akarom az igazságot!” exklamációban, ebben a mindennapi exklamációban, akár kis, avagy nagy horderejű dolgokra vonatkozzék is, *a jó és az igaz összekapcsolódik egymással. Az „igazság” igaz tudás az értékek szempontjából, a jó szempontjából.*

Az az ember, aki így kiált fel: „tudni akarom az igazságot!”, a filozófia „aranyfedezete”.

Tudjuk: a polisz teremtette meg azt a két objektivációs formát, mely választ kínál azoknak, akik az igazságot keresik. Tudjuk, hogy miért éppen a polisz, azt is tudjuk, hogy melyik ez a két forma: a zsidó-keresztény vallás és a filozófia. Krisztus azt mondta: „én vagyok az igazság”; ezért a keresztény vallás eszménye – mert ez is eszmény, természetesen! – az az ember, aki Krisztust követi. A filozófia azt mondja: „keressük az igazságot együtt!”; eszménye tehát az autonóman gondolkozó eszes lény, aki a jóra törekszik. Minden katexochén filozófia tételez egy embereszményt, annak az embernek az általánosítását, aki az igazságot észszerűen keresi. Ha ez az aranyfedezet nem volna, a filozófia eszményei üres eszmények lennének. A nembeliségre apellálni mindig annyit jelent: a nembelire az *emberben* apellálni, tételezni a nembeliség értékeinek elsajátítását az *individuum által*.

Az a filozófia, amely letöri minden katexochén filozófia koronáját, a Legfőbb Jót, már azért is a „filozófia botránya”, mert nem *vonatkoztatható* arra az emberre, aki *tudni akarja az igazságot*. Mert a „tudni akarom az igazságot!” nem arra kérdez, hogy egy eset fennáll-e, vagy sem, hanem arra, hogy amennyiben fennáll vagy amennyiben nem áll fenn, mit jelent ez az életem, az emberiség élete, a problémám, a világ problémái szempontjából. Ha azt mondjuk, hogy az értékválasztás irracionális, akkor elfordultunk azoktól az emberektől, akik tudni akarják az igazságot. Alkothatunk fogalmat az emberről, de nem embereszményt. És minden ember egyaránt távol lesz a filozófia istenétől, vagy egyaránt közel lesz hozzá. A neopozitivizmus „nyelve”, „logikája”, „ténye” az immanencia *üres* istene. Nincs többé: „gondolkozz, hogyan gondolkozzál, gondolkozz, hogyan cselekedjél, gondolkozz, hogyan éljél”. A filozófia nem az *emberekhez* szól – akik mégis, ma is, a „filozófia botránya” ellenére is így kiáltanak fel: „Tudni akarom az igazságot!”

*

A filozófiának értékracionalitást tulajdonítottunk, anélkül, hogy közelebbről meghatároztuk volna, mit értünk értékracionalitáson. Megvédtük a kanonikus filozófiákat, hogy azok *igaz értékekről* beszéltek, s értékeiket mint igazakat konstituálták, anélkül, hogy mindeddig számot vetettünk volna az általános érvényességre egyaránt igényt tartó értékek – illetve értékértelmezések – kollíziójával. Most ezért először az *értékracionalitás* problémájáról fogunk beszélni, majd az értékek igaz, illetve hamis (téves) voltáról.

Az értékracionális és célracionális *cselekvés* megkülönböztetésének és meghatározásának ma általában ismert és

elismert fogalma Max Webertől származik. Mi azonban ezeket a kategóriákat, különösen, ami az *értékracionalitást* illeti, a Max Weber-itől kissé eltérő értelmezésben fogjuk alkalmazni. Ugyanis erőteljesebben emeljük ki azt a mozzanatot, hogy nemcsak a cselekvéshez és a célhoz, az értékekhez való *beállítódástól* függ, hogy egy adott cselekvésben milyen értékek vezetnek, hanem magának a cselekvésnek, a célnak a *milyenségétől* is. Az embereknek sosem lehetett – és nem is volt – „beállítódásuk” arra, hogy minden cselekvést a *legfőbb értékekre* vonatkoztassanak, tehát hogy a döntésnél, a választásnál a legfőbb értéket preferálják. Ugyanakkor a célracionalitás sem pusztán a „beállítódás” kérdése; vannak olyan tevékenységtípusok, melyek akkor is maximális célracionalitást igényeltek, mikor az emberi tevékenység primeren értékracionális „beállítódású” volt. Max Webernek azt az állítását, mely szerint a polgári világkorszakban a célracionalitás „magába szívta” az értékracionalitást, mint egy *tendencia* találó megfogalmazását, elfogadjuk. Ezen azt értjük, hogy a célracionális „beállítódás” transzcendálta azokat a cselekvéstípusokat, melyekre régebben is vonatkozott, s melyekre vonatkoznia is kellett, és áthatotta az emberi cselekvés *minden* szféráját és típusát, ezzel azt a látszatot keltve, mintha az értékracionalitás „irracionális” lenne.

A fogalmak leírásában, legalábbis ami a kiindulópontot illeti, Arisztotelészhez nyúlunk vissza. Arisztotelész fogalmi azért lehetnek olyan „tiszták”, mert olyan korban élt, melyben az értékracionalitás kétségbevonhatatlan volt, de melyben a célracionalitás, az emberi tevékenység megfelelő területein, már specifikálódott.

Arisztotelész a célracionális cselekvést a *tekhné*, az értékracionális cselekvést az *energeia* fogalmával írja le. Vi-

lágosan körülhatárolja azt a két cselekvéstípust, melyhez az egyiket, illetve a másikat rendeli. A tekhné a *munka* (az értelmes, szabad emberhez méltó munka), az energieia a *társadalmi tevékenység*. (A gazdálkodás vonatkozásában Arisztotelész álláspontja nem egyértelmű, és nem is lehetett az. Részben az energieia kategóriájába sorolja, tehát értékracionálisnak tekinti, részben a tekhné kategóriájába – mint az ún. „rabszolgatartást” –, és akkor célracionális-ként írja le. Max Weber modellje a célracionálisra kétségkívül az ökonómia, és joggal, hiszen a gazdasági szféra önállósodásával a polgári társadalomban a gazdaság *lett* a célracionális legkarakterisztikusabb szférája.)

Mikor a munka-cél megvalósításába fogok, akkor már nem a cél érték mivoltára kérdezek. (A munkát ebben az esetben nem a társadalmi munkamegosztás szempontjából, hanem technológiai folyamatként értelmezem.) A munka-cél értéktartalmának meghatározása *nem* a munkatevékenység része, hanem a társadalmi tevékenységé. A munkatevékenységben a cél már „adott” – mint eszmei cél, az ember „fejében”. Ezért munkatevékenységem akkor lesz racionális, ha ki tudom választani az adott cél megvalósításához szükséges *eszközöket*, mai szóval: optimalizálok – és ezen eszközök segítségével a célt *megvalósítom*. A célracionális egyetlen kritériuma az adott cél *megvalósítása*. A fejemben kitűzött célnak tárgyi *éppíglétében* való megjelenése cselekvésem racionalitásának igazolása, méghozzá egyetlen igazolása. – Ez az arisztotelészi modell kétségkívül *minden* célracionális modellje. S ugyancsak kétségtelen (Arisztotelész számára is), hogy minden technikai jellegű feladat megoldásában célracionálisan *kell* cselekedni. A probléma a polgári társadalomban valójában nem az,

hogyan vannak, s az sem, hogy nagy számban léteznek olyan tevékenység típusok, melyek sikeres végrehajtása azon múlik, *hogyan* a cél értéktartalmát zárójelbe teszem, adottnak tekintem, és *kizárólag* a realizáláshoz szükséges eszközök kiválasztására irányítom figyelmemet, hanem – mint már erre utaltunk – az, hogy egyedül ezt a cselekvéstípust preferálom ott is, ahol *nem kellene*, sőt, *nem szabadna*, s hogy egyedül ezt a cselekvéstípust fogadom el racionálisnak.

Az értékracionális cselekvés (*energeia*) racionalitásának kritériuma ugyanis *más*, mint a célracionális. Ez a racionalitás, mint tudjuk, a társadalmi cselekvés, az *interakció*, a *kommunikáció* jellemzője. Itt is természetesen különböző célok vezetnek, olyan célok azonban, melyek értékviszonyban állnak, melyhez a társadalom, melyben élünk, és mi értéket rendelünk. Így: meg *kell* védenünk hazánkat a támadóval szemben, latba kell vetnünk minden erőnket, hogy a törvényt, melyet igazságosnak ítélünk, ebben az esetben is alkalmazzák, vagy fel kell szabadítani a rabszolgákat, stb. Egy cselekvésnek – vagy cselekvések sorozatának – az értékracionális egyáltalán nem függ attól, hogy a cél *megvalósul-e*. Ha a haza vereséget szenved, ha a törvényt erre az esetre nem alkalmazzák, ha nem szabadítják fel a rabszolgákat, attól még nem lesz cselekvésünk *kevésbé értékracionális*.

Az értékracionálisnak két kritériuma van. Először is az, hogy a cselekvő folyamatosan kitarson saját értéke mellett, a másik, hogy értékét mint olyat a társadalom *elismerje* (*Anerkennung*).

Vizsgáljuk meg ezt a két mozzanatot.

A célracionális szempontjából az egyén feladata a cél *megvalósítása*, az értékracionális szempontjából a vállalt

érték *fenntartása*. Arisztotelész ezt úgy fogalmazta meg, hogy az *energeia* voltaképpen „erényes lelki alkat”, mely alkalmas az erény mértéke szerinti tevékenységre. Ha egy értékre vonatkozóan, egy értékesnek ítélt cél vonatkozásában az emberek megszűnnek tevékenykedni, akkor ez az érték elveszti racionalitását. Hogy egy érték racionális-e, vagy sem, az tehát ebben a vonatkozásban *nem* az értéken múlik, hanem *rajtunk, embereken*, akik választottuk, azon, hogy cselekedhetünk-e folyamatosan az érték vezetésével, az érték értelmében, az érték realizálásáért. (Akár megvalósul a cél, akár nem, ez *ebből* a szempontból mindegy.)

Itt azonban álljunk meg egy pillanatra. Mi az *értékválasztást* is az érték racionalitás kategóriáján belül értelmeztük. Amennyiben az értékválasztás mozzanatát az ember cselekvésének, személyiségének, világhoz való viszonyának *egészétől* izoláljuk, akkor ez a gondolat értelmetlen. Hiszen a választás „pillanatában” még nem vezethet *az* az érték, amit választunk. Mi azonban opponáljuk az egységes személyiség aktusainak logikai szét darabolását. Mikor egy személyiség valamely értéket választ, akkor tudata nem „üres lap”. Új értékek választásához mindenkor bizonyos értékek kontinuos fenntartása *következtében*, annak konzekvenciájaképpen jutunk. Szabad, autonóm aktus ez, mivel a választás, a döntés aktusa, de korántsem korábbi érték racionalis cselekvéseinktől *független* aktus, s maga is cselekvés. Ugyanakkor azonban minden értékválasztás *post festa is* igazolja (vagy cáfolja) a saját racionalitását. Amennyiben a választott érték szerint fogunk kontinuosan cselekedni az érték fenntartása értelmében, akkor választásunk racionálisnak *bizonyul*, amennyiben nem, akkor mondhatjuk ugyan, hogy értékválasztásunk „irracionalis” volt; bár,

véleményem szerint, ennek a meghatározásnak azért nincs értelme, mert akkor voltaképpen *nem is történt meg az értékválasztás aktusa*, mivel az az érték, mely nem tölti be az értékracionális cselekvés vezetésének funkcióját, nem tekinthető választottnak. Hogy értékek elveszthetik racionalitásukat, kétségtelen: de teljesen függetlenül attól, hogy tradáltak voltak-e vagy pedig választottak. Mi több: még azt is állíthatjuk, hogy a pusztán tradált értékek, legalábbis a dinamikus társadalmakban, gyakrabban vesztek el racionalitásukat, mint a választottak.

A társadalmi elismerést (*Anerkennung*) mint az érték-racionalitás másik konstituensét, már mondtuk, nem a cselekvésre, hanem magára az értékre vonatkoztatjuk. A választott értéket a társadalomnak mint értéket el kell ismernie, *interszjektívnek* kell lennie. Ez még korántsem implicálja az *adott érték* érték mivolta elismerésében egy egész korszak vagy egész társadalom konszenzusát (bár erre is van példa). Többnyire *reprezentatív konszenzusról* van szó, egy társadalmi osztály, réteg, közösség konszenzusáról, mely mindig valamilyen „szükség” kifejeződése. Ha például ma valaki a rabszolgaszerzést választaná értéknek, nyugodtan mondhatnánk, hogy értékválasztása irracionális, még ha akadna is olyasvalaki, aki egyetért vele. (Pedig még Arisztotelész számára az volt, „művészet”!) Ha valaki ma Európában a teheneket szentként kezdené tisztelni, bizony, nem tekintenénk értékválasztását racionalisnak – pedig Indiában ma is az, mert konszenzusra épülő, elismert érték. S az az európai, aki ezt „ostobaságnak” minősíti, csak saját ostobaságát igazolja, azt ugyanis, hogy nem ismer más racionalitást, mint a célracionalitást. – Az értékracionalitást „ostobaságnak” minősíteni, ez saj-

nos, a polgári világekorszak emberére jellemző; a számára könnyen belátható, a maga társadalmában elismert értékek vonatkozásában is. Tisztesség, becsület, hűség – ezek mind „ostobaságok”, melyeken az „okos” ember túlteszi magát. A filozófia bűne akkor, ha az értékválasztást irracionálisnak tekinti?

És mégis: a filozófia bűne *is*. Mert amíg *egy* érték van, melyet *társadalmilag elismernek*, s melyet, ha csak *egyetlen* ember is cselekvően és folyamatosan „fenntart”, addig a filozófiának is fenn kell tartania az értékracionalitást mint *értéket*, és nem szabad az értékválasztást – minden értékválasztást – „irracionálisnak” minősítenie. De ilyen rosszul nem állunk. Mert *számos érték* van, amelyben *megegyezünk* – ha másként is értelmezzük. És nem kevés olyan ember van, aki ezeket az érték-célokat folyamatosan-cselekvően *fenntartja*.

A filozófia, mint értékracionális objektiváció, nem adhatja fel az értékracionalitást – ez ellentmond fogalmának. De – mint már Arisztotelész filozófiáján is exemplifikáltuk – ez nem annyit jelent, hogy egyúttal a célracionalitásnak a *maga* helyén való jogosultságát kétségbe kellene vonnia. Ezt azért érezzük szükségesnek hangsúlyozni, mert a korunk uralkodó célracionalitása elleni jogos elutasítás nem is keveseket vezetett el ahhoz a következtetéshez, hogy éppen a célracionalitás differenciálódását kell megszüntetni, vagy legalábbis olyan primitív társadalmak idealizálásához, melyekben a célracionalitás még nem differenciálódott az értékracionalitáson *belül*. Különösen a romantikus etnológiai irodalomban találkozhatunk gyakran ezzel a következtetéssel, illetve idealizálással (Lévi-Strauss mítosz-könyveiben például). Kétségtelen, hogy bizonyos primitív társadalmakban sem a

munkafolyamat maga nem volt pusztán célracionális, sem a gazdálkodás technikai mozzanatai nem különültek el az értékekre vonatkozó intencióktól, s ezzel még helyenként ma is találkozunk. Egy ilyen társadalomtípus azonban, ha felelősségteljesen indulunk ki korunk problémájából, nem szolgálhat sem modellként, sem ideálként. Mindenekelőtt azért nem, mert csak a modern ipar és technika teljes leépítése árán tudnánk egy ilyen „modellt” realizálni, továbbá mert nagy társadalmi testek igazgatása sem lenne elképzelhető a célracionalitás ilyen differenciálódása nélkül. Válaszolhatnánk erre, hogy ez csak a mi értékválasztásunk szemszögéből van így, abból ugyanis, hogy mi preferáljuk egy társadalom dinamizmusát. Nem tagadjuk természetesen, hogy preferáljuk, nem tagadjuk, hogy a termelés fejlődését a jövő társadalmá szempontjából elengedhetetlen konstituensnek tartjuk. Más lapra tartozik, hogy a termelés *milyen fajta fejlődését*, illetve *milyen irányú* fejlődését preferáljuk, továbbá hogy a fejlődés *tartalmának* és *irányának meghatározásában* szerintünk is az értékvitának, tehát az értékracionalitásnak kell döntenie. De ha az értékracionalitás (az értékvita) kijelöli egy időszakra a fejlődés irányát, a fejlődés realizálását nem lehet a *célracionalitás kiiktatásával* elgondolni. Az emberiség ma nem egymástól izolált vagy viszonylagosan izolált kisebb egységek összessége, hanem a világerintkezés következtében részeire nem „bontható” egység. Továbbá: négy-, holnapra esetleg már hatmilliárd emberről van szó! E két tényező következtében a célracionalitás, illetve a célracionális cselekvéstípusnak az értékracionalitástól való differenciálódása nélkül az emberi jövő nem is *gondolható* el másként, mint a káosz és éhhalál vízióiban. Így még akik a célracionalitás differenciálódása előtti integrációkban valamiféle

„aranykort” látnak (én semmiféle „aranykort” bennük nem látok), azok sem javasolhatják ezt semmiféle vonatkozásban – mint *értelmes utópiát* – a *mai* emberiség számára.

De térjünk vissza az értékproblémához.

Egy korszakot nemcsak az értékorientációs kategóriák konkrét hierarchiája jellemez, melyben, legalábbis elméletileg, mindig a jó-rossz orientációs kategóriáké, mint szükségképpen imperatíváké, a vezető szerep, hanem az értékek hierarchiája *általában*. A szférákat, cselekvéstípusokat, objektivációkat, érzéseket stb., melyekre a különböző értékorientációs kategóriákat alkalmazzuk, tehát melyek azért értékek, mert „értékviszonyba” lépnek, többféleképpen „hierarchizáljuk”. A társadalom általában „felad” egyfajta értékhierarchiát, de ez rétegenként, közösségenként, sőt, egyénenként is módosulhat. Az adott társadalom *struktúrájától* függ, hogy milyen szűkek vagy tágak a keretek e módosulások számára. A „fix” értékhierarchia, tehát a materiális értékek meghatározott, egymás elé, illetve fölé rendelt rendszere a polgári társadalmak megszületésével felbomlik, helyreállítása sem nem lehetséges, sem nem kívánatos. Ez azonban nem jelenti *minden* értékhierarchia felbomlását. A hierarchia vonatkozhat az érték „helyére” (így például a hűség helye az erkölcsi értékhierarchiában), az érték relációira (kihez kell hűeknek lennünk: urunkhoz, barátunkhoz, ügyünkhöz), továbbá az érték *jelentésének* értelmezésére (mi a „hűség”, mikor vagyunk *igazán* hűek). Az összes érték vertikális és horizontális elrendeződését az *értékek rendszerének* nevezzük.

Ahogy egy társadalmat, úgy egy individuumot sem *egyetlen* érték jellemez, hanem az *értékek rendszere*. Az értékek rendszerének számos értéke, legalábbis mindennapi éle-

tünkben, erkölcsileg indifferens, mint „használati utasítás” funkcionál. A hasznossági, kellemességi értékekre vonatkozóan ez korántsem „hiba”; az lenne a hiba, ha minden esetben autonóman kellene választanunk őket. Ha minden kézmosás előtt azon kellene gondolkodnunk, hogy választjuk-e a higiénia értékét, élni sem tudnánk. Minél magasabb rendű azonban az érték, minél nagyobb szerepet játszik a hozzá való viszonyban az *erkölcs*, annál inkább feltételezi a rá irányuló *választást* (illetve újraválasztást). Az erkölcsi tartalmú értékek, az olyan értékek, melyekhez való cselekvő viszony erkölcsi mozzanatot tartalmaz, nem funkcionálhatnak pusztán „használati utasításként”. Az, hogy nem funkcionálhatnak, természetesen nem azt jelenti, hogy de facto nem funkcionálnak így, hanem azt, hogy nem *sabadna* így funkcionálniuk. Ezeknek az értékeknek a racionalitását – egy szempontból – éppen a tudatos választásuk és az ennek megfelelő kontinuos tevékenység *teremti meg*.

Mikor egy cselekvésben értékeket *tudatosan* realizálunk vagy realizálni akarunk, tehát az értékracionalitás magatartásával cselekszünk, akkor nem szükségképpen a hierarchia legmagasabb értékét választjuk, hanem az adott *cselekvéstípushoz adekvát értéket*. Arisztotelész például a „nemes lelkű adakozást” magasabb értéknek tekintette, mint a bátorságot (az erkölcsi értékek hierarchiájában, de bizonyára abszurdnak tekintette volna, ha valaki háborús szituációban, az ellenféllel szemben a „nemes lelkű adakozás” erényét gyakorolta volna, és nem a bátorságét). A szituzadekváció – mint erre már utaltunk – nem kiküszöbölhető tényezője az értékracionális cselekvésnek. Ugyancsak nem kiküszöbölhető a szubjektadekváció sem. Még hozzá sem a *cselekvő szubjektum*, sem azon szubjektu-

mok vonatkozásában, *akikkel együtt vagy akikre vonatkozóan cselekszünk*. Mind a szubjektadekvációnak, mind a szituzadekvációnak számos konstituense és kritériuma van. Részletes elemzésük az etika körébe tartozik, itt elégedjünk meg néhány kiragadott példával. Miután az érték-racionalitáshoz hozzátartozik egy adott érték-cél kontinuuus fenntartása, a szubjektum cselekvésének érték-racionalitása nem absztrahálható ugyanezen szubjektum *korábbi cselekvéseitől*; amennyiben pedig egy cselekvésben *új* értéket választ, akkor ezt tudatosan kell tennie, explicálania kell. Ha ketten teszik ugyanazt, akkor ez – erkölcsi szempontból is – gyakran *nem* ugyanaz. Így ha új értékek alapján, ezekre nem reflektálva, régi cselekvésünket felül nem bírálva cselekszünk, akkor érték-racionális cselekvésünk *nem* szubjektadekvát a cselekvő szubjektum szempontjából, és erkölcsileg *nem* egyenértékű a szubjektadekvát cselekvéssel. Vagy: akit szenvedélyei az általa értékesnek választott célokkal szemben mobilizálnak, annak érték-racionális cselekvéseit *érdemnek* tudjuk be, és mint ilyen magasabb elismerésben részesül; tehát a megítélés is szubjektadekvát a cselekvő szubjektum szempontjából. Vagy: hűségünk is függvénye annak, hogy kihez, vagy kikhez, vagy mihez vagyunk hűek. Lehetünk hűek a személy vagy ügy feltétlen vállalásával, és lehetünk hűek distanciával és kritikával. Hogy a hűséghez a feltétlen odaadás vagy a kritika értékeit fogjuk-e párosítani, annak a hűség tárgyához (személyhez) és körülményéhez kell igazodnia – szubjektadekvátnak és szituzadekvátnak kell lennie.

A szituzadekváció és szubjektadekváció kiküszöbölhetetlenségének a következménye az, amit *az erkölcs dilemmájának* fogunk nevezni.

Emlékszünk még: a jó-rossz az az értékorientációs kategóriapár, mely erkölcsi tartalmú cselekvéseinkben vezet. Ez az értékorientációs kategóriapár, ha nem is minden alkalmazásában, de a *többiekhez való* viszonyában imperatív (respektíve: tiltó) jellegű. Ez annyit jelent, hogy ezen értékek mindenkori alkalmazása olyan *cselekvési és magatartási szabályok* (normák) formáját ölti, melyeket be *kell* tartani. Első megközelítésben tehát az erkölcs egy olyan szabályrendszer, melyet minden más szabályrendszerrel szemben (konfliktusos esetekben) preferálni *kell*. Mellékesen szólva: Kant kategorikus imperatívusza is az erkölcsnek ezt a mindenkori imperatív karakterét fogalmazta meg, feltételezve (amit mi nem feltételezünk), hogy az erkölcsi szabályrendszer és az egyéb szabályrendszerek mindenkor ellentmondanak egymásnak, hogy a preferencia egyúttal kizárást is jelent.

Minden értékracionális cselekvésnek szituzadekvátnak és szubjektadekvátnak is kell lennie, nemcsak objektadekvátnak. Az objektadekváció – az erkölcs szempontjából – a szabályrendszernek való *megfelelés*. De mihelyt cselekszünk, ezt a szabályrendszert mint konkrét személyek, más konkrét személyekre vonatkozóan, konkrét szituációban alkalmazzuk. Ebből következik, hogy *erkölcsi értékeink általános érvényességére igényt tartunk, de erkölcsi értéktartalmú cselekvésünk általános érvényességére igény nem tarthatunk*. S minél magasabb értékek szempontjából akarjuk az erkölcsi szabályrendszert megtartani, annál kevésbé. Általános érvényességre tarthat igényt az a kijelentés, hogy „minden embernek joga van a személyes szabadságra”, továbbá hogy a „másik ember szükségleteire mindig tekintettel kell lenni”, stb., de ha én ezen értékek alapján úgy döntök,

hogy házastársamtól elválok, akkor cselekvésem általános érvényességére igényt nem formálhatok. Nem mondhatom, hogy *mindenki*, aki azt állítja, hogy „minden embernek joga van a személyes szabadságra”, továbbá „a másik ember szükségleteire mindig tekintettel kell lenni”, váljon el a házastársától. Ez abszurditás lenne. Egyes brit moralisták az erkölcs dilemmáját úgy akarták megoldani, hogy így érveltek: az ember cselekedjen úgy, hogy akarja: mindenki az ő helyében hasonlóképpen cselekedjen. De ez nem kevésbé abszurditás. Ha egyszer azt mondjuk, hogy nincs két egyforma falevél, hogyan állíthatnánk, hogy létezik (vagy *lehetséges*) egyáltalán több konkrét ember egy konkrét szituációban, akik *ugyanúgy* cselekednének, mint más konkrét emberek egy adott szituációban, jobban mondva, akiknek ugyanúgy *kellene* cselekedniük. Minden ember egy ismételhetetlen egyed és minden szituáció ismételhetetlenül egyedi.

A konkrét szituáció (és a szubjektum, aki cselekszik, valamint akivel együtt vagy akire való vonatkozásban cselekszik) gyakran megköveteli, hogy az erkölcsi értékek tartományán belül az egyiket preferáljuk a másikkal szemben, anélkül, hogy az utóbbi általános érvényességre való igényét ezzel feladnánk. S minél magasabb értékekre vonatkozóan cselekszünk – ismételjük –, annál tipikusabb és elkerülhetetlenebb, hogy ebbe a dilemmába beleütközzünk. Ha kezet mosok étkezés előtt, akkor nyugodtan kijelenthetem: *mindenki* mosson kezet étkezés előtt. De ha azt mondom, „ne ölj”, és a háborúban ölök; vagy ha azt mondom, „ne ölj”, és egy tömeggyilkos halálos ítélete ellen szavazok; vagy ha azt mondom, az igazságosság érték, és a hozzám kegyelemért fordulónak az igazságosság ellenére

megkegyelmezek, vagy ha a hozzám kegyelemért forduló-
nak az igazságosság nevében *nem* kegyelmezek meg: egyik
esetben sem akarhatom, hogy *cselekvésem* általános érvé-
nyességre tartson igényt. Az értékválasztásból magából és
az értékracionális cselekvésből tehát nem küszöbölhető ki
a *személyes felelősség* mozzanata. *S minél magasabb rendű az
érték, annál kevésbé.* Értékválasztásunkért, értékracionális
cselekvéseinkért személyünkben erkölcsileg *felelősek* va-
gyunk. Aki a személyes felelősséget, az egyéni választás
mozzanatát ki akarja küszöbölni az értékracionalitásból,
az magát az értékracionális cselekvést akarja kiküszöbölni.

Hadd térjek itt vissza röviden a primitív társadalmak
idealizálásához. Azt mondtuk: itt valóban nincs tiszta,
differenciálódott célracionalitás. De ez egyszersmind any-
nyit jelent: *nincs tiszta értékracionalitás.* A célracionalitás
differenciálódásával *jelenbet* meg egyáltalán a tiszta érték-
racionalitás *is.* Az értéket akkor lehet intencionálni, mi-
kor lehet az értéket *nem* intencionálni. Emlékszünk még:
„nem az jó, hanem ez jó”, „nem az szép, hanem ez szép”
– az értékracionalitás *objektívációi* az értékracionalitás dif-
ferenciálódásának szülöttei.

A szituációra, illetve személyre méretezettség kiküszö-
bölése az értékracionalitásból (minél inkább erkölcsi, annál
inkább) nem az általános érvényességnek a cselekvésben
való *igazolásához*, hanem a józan emberi ész botrányához
vezet. Kant megpróbálta, tudjuk, milyen sikerrel. Mert
nincs olyan józan eszű ember – és tisztességes ember –, aki
elfogadhatná azt az állítást, mely szerint a gyilkosnak, aki
áldozatát keresi, meg *kell* mondani, hogy áldozata hol van,
mert nem szabad hazudni. Aki értéke általános érvényes-
ségét cselekvésében így akarja biztosítani, az egyszerűen

csirkefogó. A másik embert, akinek és akiért cselekszünk, semmilyen érték értelmében zárójelbe nem tehetjük.

Azt mondtuk: az ember nem egyetlen érték alapján, vezetésével cselekszik, hanem értékeinek egész rendszere van munkában, és szituzadekvátan *is* kell a konkrét cselekvés értékét megválasztania. Persze: nem *csak* szituzadekvátan. Az értékeit *tudatosan* megválasztó, illetve újraválasztó embernek (és a következőkben csak ezekről az emberekről fogunk beszélni, különben igen messze kellene tárgyunktól, a filozófiától, elkanyarodnunk) az értékhierarchiája is tudatos, s ebben az értékhierarchiában egy vagy néhány érték *kiemelkedő* szerepet játszik, azaz a „legmagasabb” posztját foglalja el. Ezeket fogjuk „vezető értékeknek” nevezni. Az értékek rendszerének *koherenciája* annak függvénye, hogy vannak-e ellentmondások a vezető értékek és a hierarchia egyéb értékei között. A koherens értékrendszer ellentmondásmentes értékrendszer; itt minden érték vagy *alá van rendelve* a vezető értékeknek, vagy *azokra vonatkozik*, vagy *közömbös* azok szempontjából. Minden embernek értékrendszere koherenciájára *kell* törekednie.

Nem minden cselekvésben közvetlenül a vezető értékek vezetnek. Arra kell azonban törekednünk, hogy a cselekvésben perdöntő értékek a vezető értékeknek *ne mondjanak ellent*. Ennek semmi köze nincsen ahhoz, amit az előbb az „erkölcs dilemmájának” írtunk le. Az *értékválasztás* szintjén a „ne ölj” és a hazaszeretet, az igazságosság és a kegyelem ugyanis *nem mondanak ellent egymásnak*. Mindezek egymás mellett *is*, egyaránt és egyszerre, általános érvényességre tarthatnak igényt. Vagy – hogy a kanti példára utaljak – nincs semmi ellentmondás az értékválasztásban, ha legfőbb értékünk az igazmondás, és értékünk az üldö-

zött ember megvédelmezése is. Az ellentmondást itt is a szituációban való konkrét cselekvés hozta létre. De ha valakinek az egyik vezető értéke „az ember ne legyen a másik ember számára pusztán eszköz” kanti formulája, és közben igenli az erőszakot, az egyenlőség és ugyanakkor a nemek egyenlőtlensége, a demokrácia és a véleményszabadság korlátozása stb., akkor joggal beszélünk az értékrendszer inkoherenciájáról. Az értékvilág inkoherenciájának ismert és tipikus esete az értékek „megkettőzése” a cselekvés és a megítélés szempontjából, továbbá az értékek praktikus és teoretikus használatának (alkalmazásának) vonatkozásában. Az értékvitának egyik legfőbb érve – mint erre még visszatérünk – az értékrendszer inkoherens voltának a kimutatása.

Azt mondtuk, hogy az értékvilágrendszer inkoherenciájának önmagában véve semmi köze nincs az erkölcs dilemmájához. Ez azonban csak a probléma tárgyalásának *teoretikus szintjén igaz*. Valahányszor egy *konkrét* tettet megítélünk és a megítélttel szembesítve vagyunk, az az inkoherens értékrendszerből fakadó cselekedeteket az erkölcs dilemmájával fogja racionalizálni (akkor is, ha még soha sem hallott erről a dilemmáról). Azt fogja mondani: „ez valami egészen más – mert a helyzet ilyen és ilyen volt, mert ez egy kivételes eset”. Hasonlóképpen fognak racionalizálni azok, akik értékeiket partikularitásuknak alárendelték. Kant ezt a „racionalizálást” akarta kiküszöbölni, mikor meg akarta szüntetni (legalábbis elméleti szinten) az erkölcs dilemmáját. Ezt persze csak azzal tudta elérni, hogy *kizárta* a cselekvést az erkölcsből. Az erkölcs azonban a cselekvésben realizálódik, és realizálódási folyamata belőle ki nem zárható. Nem tagadjuk Kant kérdésfeltevését

sének jogosságát. A dilemma azért dilemma, mert *nincs elméleti megoldása*. A *megítélő* mindenkori *kötelessége* és – újra csak – *személyes felelőssége*, hogy a tett megítélésénél differenciáljon értékrealizálás, az értékrendszer inkohereciája és a partikularitás racionalizálása között. *Ezt a felelősséget semmilyen általános formula nem veheti le a válláról.*

Az erkölcs dilemmáját leírva azt állítottuk, hogy értékeink általános érvényességére igényt tartunk, de cselekvésünk általános erkölcsi érvényességére igényt nem formálhatunk.

Az értékválasztásnak és az értékrationális cselekvésnek azon elengedhetetlen alapja, hogy *értékeink általános érvényességére igényt tartunk*, az értékekre vonatkozó modern filozófiai kontroverziák gyújtópontja. Ha durván akarjuk jellemezni az egymással szemben álló felek álláspontját, akkor ezt így írhatnánk le: Az egyik „tábor” álláspontja szerint az értékek általánosságára igényt tartani már magában is igazolása az értékválasztás irracionálisának. Az értékek ugyanis nem objektívek. Az egyik ember ezt az értéket választja, a másik amaszt (decizionizmus). *Egymásnak ellentmondó értékek állnak egymással szemben, s az egymásnak ellentmondó értékek egyaránt általános érvényességre tartanak igényt.* Az értékek már azért sem lehetnek „igazak”, mert az egymásnak ellentmondó értékeket egyaránt „igazakként” tételezik. Ennek következtében értelmes (és sikeres) értékvita nem lehetséges, mert a szubjektíve választott értékek (az egymással szemben álló értékek) megrendíthetetlenek, és értékválasztás *érvekkel* meg nem változtatható. A másik tábor szeretné megőrizni az értékek objektivitását. Mivel azonban lényegében *elfogadja* az érvelést, vagy legalábbis annak számos mozzanatát, az értékeket *transzcendensen* akarja megalapozni (Scheler).

Szerintünk az értékek általános érvényességének kérdése körül kibontakozó antagonizmus *teoretikus forrása* az értékracionalitás struktúrájának a célracionalitás *analógiájára* történő megragadása; társadalmi forrása pedig maga a polgári társadalom szerkezete. Később majd meglátjuk, hogyan.

Hogy ezt a dilemmát elkerüljük, sosem szabad szem elől tévesztenünk az értékracionalitás *saját kritériumát*. Mindeikelőtt különbséget kell tennünk az *érvényes értékek és az érvényes értékek tartalmának konkrét meghatározása között*.

Különítsük el most – az egyszerűség kedvéért – először az imperatív értékorientációs kategória katexochén értékeit: az *erkölcsi értékeket*.

Az első tény, ami szembetűnő velük kapcsolatban, a következő: a *vezető erkölcsi értékekre vonatkozóan interszubjektív társadalmi konszenzus áll fenn*. Méghozzá nemcsak egy adott társadalmi „pillanatot” szemügyre véve, hanem társadalmi világkorszakokat transzcendálva *történelmileg is*. A bátorság, a becsületesség, az igazságosság, a barátság már akkor vezető erkölcsi érték volt (igaz érték), mikor igaz tudásnak számított, hogy a tárgyak tömegüknek megfelelően esnek. A jóság, a szeretet már akkor vezető erkölcsi érték volt (*igaz érték*), mikor igaz tudás volt, hogy a természet fél az úrtól. A tényekre vonatkozó igaz tudás sokkal inkább volt változásoknak alávetve, mint az értékek igaz volta (az értékekre vonatkozó igaz tudás).

Ennek a ténynek a magyarázatához azonban nincs szükség sem istenre, sem ideákra. Az emberek *maguk alkotják meg* erkölcsi értékeiket, a különböző (ma egyaránt *igaz*) erkölcsi értékek nem ugyanazon társadalmi korszak teremtményei; folyamatosan alakulnak ki. De van egy sajátos-

ságuk: mikor egyszer már kialakultak, akkor – legalábbis számosak közülük – mint *eszmék* tovább élnek; mivel társadalmilag elismertek maradnak, és az emberek őket permanens cselekvésben fenntartják. Lehet, hogy egyes értékek, melyek valamikor a hierarchia „csúcspontján” állottak, lejjebb szorulnak, mások feljebb emelkednek, de akárhogy is van: mindig kiszelektálódnak közülük a *maradandók*. Ezek az értékek pedig *általánosan érvényesek*. Általános érvényességükre igényt tartani tehát nem önkényes, nem szubjektív, hanem egyszerűen *kifejezi* általános érvényességüket.

Hogy melyek az általánosan érvényes erkölcsi értékek, azt igen könnyű meghatározni. Azok, melyek a *saját ellentétüket erkölcsileg relativizálják*, melyek „ellentéte” *sosem tarthat* igényt általános érvényességre, és csak mint *kivétel* igazolható. Mondjuk: az *igazságosság*. Ez az érték általánosan érvényes és érvényessége nem szorul további igazolásra. Ugyanis senki sincsen, aki az *igazságtalanságot* értéknek választhatná. Az igazságosság relativizálta az igazságtalanságot. Azt mondhatom: „ebben az esetben igazságtalanul kellett cselekednem, mert...”, de azt nem mondhatom, hogy „igazságtalanságra törekszem”. Az általánosan érvényes erkölcsi értékek *az ember nembeliségének kifejeződései*. Ezért tekintették mindig is a – kivételként előforduló – intenciót a nem-értékre *ördöginek*. Az „úgy döntöttem, hogy gazember leszek” – ördögi princípium. Így relativizálta a szeretet a gyűlöletet, a hűség az árulást, az együttérzés a szenvedés iránti közömbösséget, a bátorság a gyávaságot. *Az általánosan érvényes erkölcsi értékeket ezentúl „értékeszményeknek” fogjuk nevezni.*

Azért kezdtük fejtegetéseinket az erkölccsel, mert mondanivalónkat itt tudtuk legvilágosabban explikálni. Azt,

hogy egyetlen értékeszme sem valaminő „archetyp”, em-
berré születésünkkel adott, hanem kivétel nélkül mind
történelmileg alakul ki, történelmileg vált konkrét értékből
értékeszmevé. Ugyanaz az érték előbb csak *egy* jelentés-
sel volt értelmezhető (így a bátorság a *harchan*), majd egy-
re inkább általánosodott, különböző jelentéstartalmakat
megfogalmazó eszme lett, s ezzel egy történelmi korszak,
egy kultúrkör értékvonatkozási rendszerének *centruma*.
Ilyen értékvonatkozási centrummá azonban elsődlegesen
nem a pusztán erkölcsi értékeszmék váltak, hanem azok az
értékeszmék, melyek tartalmazznak erkölcsi vonatkozást,
jelentést, értelmezést *is*. A mi korunk (és kultúrkörünk)
központi (rendező) értékeszméi a szabadság, személyiség,
egyenlőség, emberiség, boldogság, emberi élet. Hozzá kell
azonban tennünk, hogy ezen értékeszmék többsége minden
ma létező jelentős kultúrkörben akceptált. Alapjában: minél
több történelmi korszak „próbáját” állta ki egy értékeszme,
minél több kultúrkörben funkcionál értékeszmeként, annál
megkérdőjelezhetlenebb általános érvényessége. Például
senki sem mondhatja, hogy mások boldogtalanságára törek-
szik, hogy vezető értéke az elnyomás vagy a személyiség
eltiprása. Hozzá kell azonban tennünk, hogy az egyenlő-
ség, mint megkérdőjelezhetetlen értékeszme, a mi kultúr-
körünkben *kevésbé* emelkedett olyannyira az általános ér-
vényesség szintjére, mint más kultúrkörökben. Valamilyen
értelmezésben azonban a mi kultúrkörünkben is egyértel-
műen érvényesnek tekinthető.

Az a feltételezés, hogy az értékvitákban általában általá-
nosan érvényes értékek állnak egymással szemben, melyek
így egymást relativizálják, abszurdum. Mint látni fogjuk:
ez kizárólag nagy történelmi sorsfordulókon fordul egy-

általában elő, s még itt is *kizárt*, hogy két ember *minden*, általános érvényességre igényt tartó értéke kollidáljon egymással.

A kollíziók forrása – általában – nem az általánosan érvényes értékek, hanem azok *értelmezése*, az a *jelentéstartalom*, melyekkel ezeket megtöltik. Mit *jelent* az, hogy szabadság? A nemzetek függetlenségét? A gondolatszabadságot? Minden ember képességeinek szabad kibontakozását? A szabadság zsarnokságát? A szabad vitát? Hogy azt teheszük, amit éppen akarunk? A szabadon választott közösséget? És a kérdéseket ugyancsak szaporíthatnánk. Vagy mit *jelent* az, hogy élet? Az élet fenntartását? A kulturált életet? Vagy – hogy egy konkrét vitára utaljunk – akkor preferáljuk-e az életet, ha minden gyermek megszületése mellett szavazunk, vagy ha az anyák értelmes életét védjük?

Minden értékünk *értelmezett* érték; mikor általános érvényességére igényt tartunk, akkor többnyire (bár *nem mindig*) egy konkrét jelentéstartalmában, értelmezésében tartunk igényt általános érvényességére.

Értékeket értelmezni (jelentéssel megtölteni) – ez mindig implicál egy *javaslatot* az értéknek megfelelő *cselekvésre*. Mindig az *értelmezett érték* alapján tűzünk ki *célokat* (érték-célokat), ez az, ami értékrationális cselekedeteinket vezeti. Ugyancsak az értelmezett értékek vezetésével *ítélünk* és *alkotunk teóriát*. Ugyanazon érték különböző értelmezései egészen különböző, gyakran egymásnak ellent is mondó cselekvésekre tesznek javaslatot, olykor különböző társadalmi *modellek* konstituensei. Így például A és B azt mondják: az egyenlőség érték. A értelmezése: „Egyenlőségen azt értem, hogy minden ember mindenből egyenlően részesül.” B értelmezése: „Az egyenlőségen azt értem, hogy

az egyenlőek mindenből egyenlően részesülnek.” Ez a két értékértelmezés két különböző típusú javaslatot fogalmaz meg a cselekvés, az ítélet és az elméletalkotás számára, két különböző társadalmi modell konstituense.

Mielőtt elemzésünkben továbbmennénk, hadd utaljunk vissza arra, amit az értékek (értékítéletek) körüli mai vitával kapcsolatban csak jeleztünk. Mondottuk, hogy a pozitívista gondolkodás a *célracionalitás* sémájának analógiájára elemzi az értékválasztást és az érték vezette cselekvést, és *ezért* nem tudja belátni az utóbbi racionalitását. Emlékszünk még a célracionalitás Arisztotelész-féle modelljére: megvan a ház terve mint cél, és *ezt* a házat kell felépítenünk. Cselekvésünk akkor racionális, ha a házat (ezt a házat) felépítettük. Nos: mint láttuk, az emberek egy *értékeszme* vezetésével cselekszenek, de ezt az értékeszmét egészen különbözőképpen *értelmezik*. Az értékeszme megvalósítására az értelmezett jelentés vonatkozásában különbözőképpen törekszenek. Ebből következik, hogy az értékeszme soha nem „valósítható meg”; a szabadság vagy az egyenlőség „házát” nem lehet felépíteni. Az emberek egyes szabadságokat kiharcolnak maguknak, s akkor azonnal *más* jelentéssel fogják a szabadság értékeszméjét „megtölteni”. Az értékeszmét a folyamatos rá vonatkozó cselekvés „tartja fenn”: ez teszi racionálissá a rá vonatkozó cselekvést. Ugyanakkor lehetséges, hogy az értékeszme bizonyos értelmezései egyáltalán nem valósulnak meg, hiszen egyes értelmezések abszolúte *kizárhatják* egymást. Ez megint annyit jelentene, hogy a „ház” nem épült fel. S ezt tekintetbe véve megint csak megismételhetjük: az érték-racionális cselekvésnek nem feltétele a cél megvalósulása. Ugyanakkor (erre még visszatérünk): az értékeszmék egé-

szen különböző értelmezéseinek együttes megvalósulása *elgondolható*. Egy házat nem lehet úgy felépíteni, hogy a pincében és a padlásán egyszerre kezdjük el, és a házat különbözőképpen „értelmezzük”; az értékek vonatkozásában azonban egyáltalán nem kizárt, hanem éppen ez az általános. Mert ha valaki azt mondja: „egyenlő állampolgári jogot a nőknek!” – és másvalaki ezt mondja: „egyenlő iskolázási lehetőséget gazdagnak és szegénynek” – és a harmadik azt mondja: „a társadalom jövedelmi elosztását a nagyobb egyenlőség irányába kell átalakítani” – akkor bizony, hogy az analógiát folytassuk, a pincében és a második emeleten és a padlásán *egyszerre* – és egészen különböző szempontból – kezdenek építkezni: de mindez mégis *egy* értékeszmére, az egyenlőségére vonatkozik.

A cél- és értékracionalitás struktúrájának „összetévesztése”, valamint a célracionalitás mint voltaképpeni racionalitás preferálása, már jeleztük, affinitást mutat a polgári társadalom szerkezetével. Nem azért, mintha a polgári társadalomban nem lenne értékracionális cselekvés, miután ilyen társadalom el sem gondolható. Mi több, a polgári társadalomnak van először szüksége egy olyan embertípusra, mely *egész életét egy eszmének rendeli alá*: a citoyenre. Utóvégre a „szabadság”, a „testvériség”, „egyenlőség” eszméit a polgári társadalom tette értékeszmévé, és ezekre az eszmékre léte fenntartása szempontjából is szüksége volt: a polgári forradalmakban, a nemzeti háborúkban. Ugyanakkor a burzsoá magánember „rábízta” az értékek meghatározását és az értékracionális cselekvést a citoyenre. A polgári magánélet egyre inkább a hasznosságérték vezetésével rendeződött. Ami nem jelentette azt, hogy más értékek nem vezették; de annyit jelentett, hogy ennek a

vezetésnek nem volt többé „biztonsága”, az értékek relativizálódtak, a szabályok illemszabályokká redukálódtak. Miért? A polgári társadalmat megelőző társadalmakban az értékek általános érvényessége szinte „természetes” volt. Az antikvitásban a poliszközösség fix értékhierarchiája volt ennek a garanciája, a keresztény középkorban az ideális közösség, a vallás közvetítésével az Isten volt az értékek és értékhierarchiák megkérdőjelezhetetlen forrása. Hogy az értékek *értelmezése* szempontjából ez ezekben az időkben sem vezetett konszenzushoz, azt könnyen beláthatjuk. Nem kell a filozófiához visszaautalnunk, elég egy közismert és mindennapi tényre hivatkozni: mi mindent ki nem olvastak a *Bibliából*, s ugyanannak az ellenkezőjét is, hányféleképpen – és milyen ellentétesen! – interpretálták akár csak a *Hegyi beszédet*. A polgári társadalomban azonban semmiféle közösség nem ad fel fix hierarchiát, s ha a vallásos tudat számára Isten, mint az értékek forrása, nem is szűnik meg „értékgarancia” lenni, az emberek többsége *praktikusan* ateistává válik; a szekták kivételével a vallás alig és egyre csökkenő mértékben nyújt számukra életformát. Az értékek szabad, egyéni választhatóságának gondolata együtt születik a szabadság értékeszméjével. Az értékértelmezések különbsége (ellentéte) ezért azt a *látszatot* kelti, mintha az értékek érvényességének nem lenne többé garanciája. Ezért is próbálják írók, gondolkodók (púztán ebben a vonatkozásban) funkcionálisan helyreállítani az isteni garanciát, mint Rousseau híres allegóriájában a Poul-Sherro hídjáról, vagy Dosztojevszkij, akinek hőse így fogalmaz: „ha nincs Isten – akkor minden szabad”. Látszatról beszélünk, de nem „optikai csalódásról”, hanem a polgári társadalom tényleges antinómiájának megjelenési

formájáról. Abban a társadalomban, melyben meghirdet-
ték, hogy az ember választja meg értékeit, hogy az érték
emberi alkotás, az emberek többségének nincs módja arra,
hogy *részt vegyen az értékmeghatározásokban*, hanem ki
van zárva abból. Az értékracionális cselekvésnek csak az-
által lehet olyan létalapot adni, melyben az emberek fix
értékhierarchia *nélkül* és isteni garancia *nélkül tudatosítják*
az értékek általános érvényességét, és mindannyian ezekre
vonatkozóan cselekedhetnek, *ha az értékek meghatározása
minden ember közös ügye lesz*. Amíg azonban ez nem tör-
ténik meg, addig mindig van létalapja annak, hogy az ér-
tékracionalitást a célracionalitás analógiájára értelmezzék,
mert nem szűnik meg az értékválasztás irracionálisának
látszata. De azok, akik egy ilyen társadalmat *akarnak*, akik
számára érték, hogy az értékek meghatározása minden
ember közös ügye legyen, nem építhetnek filozófiát erre a
társadalmilag megalapozott látszatra.

Azt mondtuk: az értékeszmék értelmezése, jelentés-
tartalommal való megtöltése egészen különböző lehet, de
minden, értelmezésre vonatkozó cselekvés *értékracionális*
cselekvés, ha megfelel az értékracionalitás kritériumainak
(folyamatosság, legalább egy társadalmi réteg, közösség
részéről Anerkennung). A következőkben azonban szeret-
nék különbséget tenni az értékracionális cselekvést bizto-
sító értékek és az *igaz* értékek között. Javaslatot kívánok
előterjeszteni az igaz érték (az értékek igaz voltának) *kri-
tériumára*.

Miután azonban olyan korban élünk, melynek történeti
tudata van, az „igaz érték” kritériumát csak úgy határoz-
hatjuk meg, ha annak *történetiségére* tudatosan reflektálunk.
Amikor tehát az igaz érték kritériumára javaslatot teszünk,

akkor nem az igaz érték örök, mindig és mindenkor alkalmazható kritériumát akarjuk megadni, annál kevésbé, mivel egy effajta kritérium meghatározását lehetetlennek tekintjük, még hozzá *szubjektíve* is lehetetlennek. A mi kritériumunkat az igaz érték meghatározására csak egy olyan korban tartjuk relevánsnak, melyben az emberek maguk választják értékeiket és *tudják* is, hogy maguk választják azokat. Ugyanakkor: az igaz érték kritériumának csak azok az adresszátjai, akik választott értékeiket, illetve értékértelmezéseiket *értékvitában* kipróbálják, s akik arra törekszenek, hogy értékvitáikat a filozófiai értékvita szintjére emeljék. Az igaz érték kritériumát tehát egy létező társadalmi folyamat (e folyamatra vonatkozó szükséglet) tényéből emelem az *igaz eszményévé, kritikailag szembesítve* a létező társadalom struktúrájával. Tehát nemhogy tagadnám, hanem vállalom, hogy az „igaz érték” kritériuma számomra is egy eszmény (ahogyan a filozófia számára a jó mint igaz mindig az), melyet szembeállítok a léttel, melyre azonban törekedni *kell* és törekedni *lehet*. Mert ami kell, azt lehet is.

Mielőtt az igaz érték kritériumára vonatkozó javaslatomra rátérnék, szeretném leszögezni néhány gondolati előfeltevésemet.

Mindenekelőtt: az igaz értékekre vonatkozó filozófiai elméletem *adresszátjai* mindazok, akik az alá- és fölrendeltségi viszonyokra, a természet adta munkamegosztásra, elnyomásra alapuló társadalmat (társadalmakat) transzcendálni akarják. De *nem* feltételezem, hogy létezne olyan társadalmi osztály vagy réteg, melynek álláspontjából igaz értékek alkotása vagy igaz értékekre vonatkozó teóriák alkotása *következne*. Nem tételezem ugyanakkor, hogy az

egyek konkrét értékvitában ne törekednének (vagy törekedhetnének) az általam megadott kritériumok alapján igaz értékekre olyanok is, akik *nem* az elmélet közvetlen adresszájtjai.

Továbbá: az igaz érték elméletében kombinálom a *materiális* és *formális* értékelméletet. Meg vagyok győződve ugyanis arról, hogy ha az igaz érték kritériumának meghatározásában nem *materiális értékeszméből* (tehát általánosan érvényes, a maga ellentétét relativizáló materiális értékből) indulunk ki, akkor minden konkrét értékünk önkényessé válik, mert nem *egy érték maga* lesz értéktartományunk centruma. Az igaz érték tisztán formális meghatározása – amennyiben egyáltalán lehetséges, bár ebben kételkedem – nem indulhatna ki azokból az emberekből, akik ma ténylegesen értékracionálisan cselekednek és értékeket explikálnak. Ugyancsak elvetem az igaz érték tisztán materiális meghatározást, mely csak ideologikus lehetne, mivel kénytelen egy meghatározott osztály (réteg) tényleges vagy „hozzárendelt”, de mindenképpen partikuláris értéktartományából egy mindenki számára érvényesnek elgondolt „*értékkódexet*” javasolni.

Végül: az igaz értéket a *filozófiai értékvitához* fogom rendelni. Tévedések elkerülése végett: a „filozófiai értékvita” kategóriáját nem azért választottam, mintha azt gondolnám, hogy a filozófusok így vitatkoztak volna. A kifejezés mégis indokolt. A filozófiáról elmondottuk, hogy feltételezi, minden ember egyenlően eszes lény, az emberek képesek rá, hogy racionális vitában *együtt* határozzák meg értékeiket és keressék az igazságot. A filozófiai értékvita tehát elméletünkben a filozófiai *eszmény* funkcióját tölti be, mely az előbbi feltevésen alapul.

Igaz értéknek azt az értéket nevezem, mely *ellentmondásmentesen* vonatkoztatható az általánosan érvényes értékeszmékre, primeren a Legfőbb Jó értékeszméjére, azaz a szabadság értékeszméjére, s melynek *érvényesítése gondolatilag nem zárja ki egyetlen olyan értéknek az érvényesítését sem, mely ugyanerre az értékeszmére szintűgy ellentmondásmentesen vonatkoztatható.* Ez így is megfogalmazható: *kötelességünk*, hogy az általánosan érvényes értékeszmékre (elsősorban a szabadság eszméjére) értékeinket olyan jelentéstartalommal és értelmezéssel vonatkoztassuk, hogy ezek minden más, ugyanerre az értékeszmére vonatkozó, másként értelmezett, más jelentéstartalommal megtöltött értékkel együtt érvényesíthetőkként *elgondolhatók* legyenek. Kötelességünk tehát értékvitáinkat arra a szintre emelni, melyben *igaz értékek állnak igaz értékekkel szemben.*

Az igaz érték kritériuma tehát összetett.

Vizsgáljuk meg először az első mozzanatot. Ennek formulája így hangzik: ha valaki egy értéket egy értékeszmére vonatkoztat, és az érték és értékeszme között ellentmondás áll fenn, akkor az érték *nem igaz*. Ha valaki a szabadság nevében a rabszolgaságot védi, akkor minden további nélkül mondhatjuk neki: értéked nem igaz. Ha valaki a szabadságot úgy értelmezi, hogy szabad családtagjaival azt tenni, ami neki tetszik, megfosztani őket minden szabadságuktól, akkor nyugodtan mondhatjuk neki: értéked nem igaz.

Kétségtelen, hogy ez az első mozzanat már „suba alatt” tartalmazza a másodikat. Mert ha azt állítjuk valakinek, hogy a családtagokkal való zsarnokoskodás vagy a rabszolgaság ellentmond a szabadság értékeszméjének, akkor egyben feltételezzük a szabadság értékeszméjének *másfajta* értelmezését, illetve értelmezéseit. Feltételezzük, hogy lé-

tezik olyan értelmezés, mint „minden ember egyenlő joga a személyes szabadsághoz”, melynek a szabadság semmiféle értelmezése nem mondhat ellent, hogy *igaz* értéknek ismerhessük el. De, ismételjük, ez a mozzanat mégis csak „in petto” tartalmazza a másodikat. Aki ugyanis a rabszolgaság védelme és a szabadság emfázisa közötti ellentmondást felmutatja, tehát a másik értékéről kimutatja, hogy „nem igaz”, annak *nem kell* a szabadság összes lehetséges értelmezését tekintetbe vennie, melyek a szabadság értékeszméjének nem mondanak ellent, hogy értékítéletét megfogalmazhassa. A „minden ember egyenlő joga a szabadsághoz” ugyanis a szabadság értékeszméjének nem *egy* értelmezése a sok közül, hanem az értékeszme egyetemes konstituense: ez az értelmezés mint értelmezés *is* a konszenzus rangjára emelkedett. Az érték és az értékeszme közötti ellentmondás felmutatása tehát úgy történik, hogy az értékeszme egy értelmezését, illetve az értékeszmére vonatkoztatott egyik értéket *ugyanazon* értékeszme társadalmilag „kiemelt” értelmezésére vonatkoztatjuk, mely mint értékértelmezés *is* a konszenzus szintjére emelkedett; ennek alapján mutatjuk ki az érték és értékeszme közötti ellentmondást, tehát azt, hogy az érték – nem-igaz (téves, hamis, hazug).

Az igaz érték kritériumának második mozzanata azonban ennél többet mond ki. E szerint az igaz érték kritériuma az, hogy az értékeszmékre – elsősorban a Legfőbb Jó, a szabadság értékeszméjére – úgy vonatkoztatjuk, azaz úgy értelmezzük, olyan jelentéssel töltjük meg, hogy az ugyan-ezen értékeszmére ugyanígy vonatkoztatott egyetlen más értékértelmezésnek sem mondhat ellent.

Mindenekelőtt igazolnunk kell, hogy miért neveztük a szabadságot a Legfőbb Jónak, tehát az *első* (vezető) érték-

eszmének más értékeszméink sorában. Elsősorban azért, mert ez az az értékeszme, mely – ma – „komplett” értékeszme, tehát melynek általános érvényességét senki kétségbe nem vonja. Másodsorban azért, mert amennyiben egy érték *saját* értékeszményére ellentmondás-mentesen nem vonatkoztatható, akkor az a szabadság értékeszméjére *sem* vonatkoztatható ellentmondás-mentesen. Ha valaki például azt mondja: „az egyenlőséget úgy kell biztosítani, hogy egy központi instancia dönt a javak egyenlő elosztásáról”, akkor ez az érték (az értékeszme értelmezése) *kizárja* az egyenlőség értékeszmére vonatkoztatott más értelmezések egész sokaságát (az egyenlőség értékeszméje szempontjából nem ismerhetjük el igaz értéknek), de ugyanakkor nem vonatkoztatható a szabadság fogalmára sem ellentmondás-mentesen. Vagy hadd utaljunk vissza az „élet” értékeszme körüli diszkusszióra. Ha valaki kizárja az asszonyok értelmes életének értékét az „élet” értékeszméjére való vonatkozásból, akkor egyúttal *szabadságukat* is megvonja (a szabadság értékeszméjének egyik értelmezése szerint). Hogy az *összes* erkölcsi értékeszmére vonatkozó diszkusszió a szabadság értékeszméjére *is* vonatkozik, magától értetődő.

Mit *jelent* mármost az, hogy az igaz érték olyan érték, melyet ellentmondás-mentesen vonatkoztatok egy értékeszmére (elsősorban a Legfőbb Jóra), s mely egyetlen más, ugyanerre az értékre vonatkozó értelmezés igaz voltát nem zárja ki? Tudjuk, hogy annyit: minden igaz érték *együttes érvényesítése elgondolható*.

Az igaz értékek érvényesítése ugyanis a *jelen síkján ellentmondhat egymásnak*. Hiszen tudjuk, az értékeszmék különböző jelentéstartalmakkal való felruházása különböző

javaslatokat rejt magában a cselekvésre, a cselekvési stratégiára, az életformára, a teóriaalkotásra vonatkozóan. Mi több: *egyaránt igaz értékek* a jelenben egymásnak ellentmondó, egymást kizáró cselekvési stratégiákhoz és teóriaalkotáshoz vezethetnek.

Egy érték „igaz” voltáról beszélni azonban annyi, mint elismerni általános érvényességére való igényét. Minden igaz érték joggal tart igényt általános érvényességre. De az általános érvényesség síkja a *legyen* (a lenni kell és tenni kell) síkja, és nem a jelenben való érvényesülés síkja. Ha fenntartjuk, hogy különböző, a jelen-lét síkján ellentmondó praktikus és teoretikus stratégiákat implikáló értékek (értékeszme-értelmezések) a *legyen* síkján együtt elgondolhatók, azaz mindegyik értékértelmezés érvényesítésére *egyaránt* törekedni kell, pontosabban szólva, arra kell törekedni, hogy mindezek az értékértelmezések *együtt érvényesüljenek*, akkor azt is el kell ismernünk, hogy egyaránt igazak, egyaránt tarthatnak igényt általános érvényességre, annak ellenére, hogy érvényesítési stratégiájuk a jelen-lét síkján különböző, gyakorta ellentmondó is.

Tehát: értékünk akkor igaz, ha *minden*, hasonlóképpen igaz értékkel együtt érvényesíthető, azaz együttes érvényesítésük a *legyen* síkján, azaz a tenni kell és a jövőben tételezett lét síkján elgondolható. Így: a *fejlődés* ma általánosan érvényes érték (értékeszme). Ha a fejlődést mint a termelőerők fejlődését, vagy mint a kultúra fejlődését, vagy mint az emberi viszonyok értelmességének fejlődését, vagy mint a közösségek fejlődését tételezem, ezek együtt és egy időben és egyaránt igaz értékek *lehetnek*, mivel együttes érvényesítésük a jövőben elgondolható, még ha a jelen-lét síkján különböző preferenciákhoz,

cselekvéstípusokhoz, magatartásokhoz és teóriákhoz vezetnek is.

Azt mondtam: „lehetnek”, és nem azt: „szükségképpen azok”. Mert ahhoz, hogy egyaránt igazak legyenek, úgy kell *értelmeznem* őket, hogy értelmezésem a többi értelmezést *ne zárja ki*. Ha a termelőerők fejlődését úgy értelmezem, hogy *ez a legyen síkján is kizárja* a kultúra vagy a közösségek fejlődését, ha a közösségek vagy a kultúra fejlődését úgy értelmezem, hogy *ez az értelmezés a legyen síkján is kizárja* a termelőerők fejlődését (tehát együttes érvényesülésük el sem gondolható), akkor értékem *nem* igaz érték. Már azért sem lehet igaz, mert mindennek következtében nem vonatkoztatható ellentmondás-mentesen a Legfőbb Jóra, a szabadságra, mivel a saját szabadságértelmezéssel kizárom a szabadság más értelmezéseit.

Igaz értékek alkotására törekednünk *kell*. Kötelességünk, hogy értékértelmezéseink specifikumát fenntartva, ezt az értékértelmezést minden más olyan értékértelmezéssel együtt elgondolhatóvá *tegyük*, melynek képviselői (reprezentálói) a mi értékünket igaz értéknek elismerik, amennyiben az *ő* értékértelmezésükkel a legyen síkján együtt tételezhető. Aki tehát a közösségek fejlődését preferálja (a fejlődést ezzel a specifikációval értelmezi), annak ezt úgy *kell* értelmeznie, hogy értelmezése (a legyen síkján) *ne zárja ki* a termelőerők fejlődését; azt mondja: nem úgy kell fejlődniük, mint eddig, nem ebben a tempóban, nem ebben az irányban, hanem a közösségek által meghatározott tempóban és irányban. Aki a termelőerők fejlődését preferálja, annak ezt úgy *kell* értelmeznie, hogy az értelmezés *ne zárja ki* (a legyen síkján) a közösségek fejlődését; azt mondja: ne legyen a közösségeknek olyan struktúrá-

juk, hogy elpusztuljanak az emberiség termelőerői, hanem olyanok, melyek ezek fejlődését biztosítani tudják.

Lehetséges tehát olyan értékvita, melyben igaz értékek igaz értékekkel állnak szemben. Lehetséges olyan értékvita, melyben a vitakozó felek értékei kölcsönösen az *igaz értékek szintjére emelkednek*.

Tisztában vagyunk azzal, hogy az „igaz értékek” meghatározásánál egy döntő probléma megoldásával adósok vagyunk. Ez pedig maguknak az *értékeszméknek a kollíziója*. Ezek a kollíziók sosem az összes értékeszmére vonatkoznak. De mivel értékeszmék történetileg alakulnak (egy-egy ki is halnak vagy „lecsúsznak” az értékhierarchián, értékeszméből egy értékeszmére vonatkoztatott értékke, illetve értékeszme-értelmezéssé válnak), nagy történelmi válságkorszakokban mindig tanúi vagyunk annak, hogy új értékeszmék jönnek létre, azaz bizonyos értékértelmezések az értékeszme „rangjára” emelkednek, de ez az emelkedés még csak folyamat, tendencia. A „szabadság” vagy az „egyenlőség” sem úgy ugrottak ki a történelemből, mint Athéné Zeusz fejéből.

S itt vissza kell térnünk a filozófiához.

Tudjuk: a filozófia a „nem az igaz, hanem ez”, a „nem az jó, hanem ez” értékítéletekből alkotja meg saját konkrét általános eszményeit. Mint utópisztikus szerkezetű objektíváció (mely a legyen-ből konstituál), gyakorta az *új értékek általános érvényessége megalapozásának objektívációja*. Persze, a filozófia sem a semmiből választja ki saját értékeit, hanem létező, már kialakult értékekből. De ezeket az értékeszmékre vonatkozó értékeket magukat *értékeszmékké változtatja*. A filozófia az új értékeszmék kialakításának vehikuluma, egy új értékeszme-konszenzus megteremtésének vehikuluma.

Hadd tegyünk itt két megszorító megjegyzést. Először is: nem *minden* filozófia teszi – és teheti – meg ezt, csak az olyan filozófiák, melyek világtörténelmi átalakulások korszakában születtek. Másodszor: a filozófia vállalkozása nem mindig sikerül. Tudjuk, hogy a polgári filozófiák nagy része – egészen Kantig – a hasznosság értékét akarta az általános érvényesség síkjára emelni (a jóval identifikálni). Ez a kísérlet kiszelektálódott, a hasznosság, ez az egész polgári világkorszakban *átlagosan érvényesülő érték, sosem emelkedett az értékeszme szintjére*, nem relativizálta a maga ellentétét. Nem *rá* vonatkoztatunk egyéb értékeket, hanem *ezt* vonatkoztatjuk *más* értékeszmékre. (A nemzet számára hasznos, a kultúra számára hasznos, az emberiség számára hasznos, a fejlődés szempontjából hasznos stb.) A polgári filozófia Legfőbb Jója (a szabadság) azonban valóban az értékeszme szintjére emelkedett. (Arra a problémára, hogy a hasznosság és a szabadság értékeszmévé változtatásának együttes törekvésében hogyan fejeződött ki magának a polgári társadalomnak az antinómiája, nincs módunk itt kitérni.)

Amikor egy értékeszmén belül létezik két olyan értékértelmezés, azaz az eszmére vonatkoztatott két olyan érték, melyek érvényesítése *együtt semmiféle értelmezésben el nem gondolható*, akkor a filozófiának ezeket az *értékeszme szintjére kell emelnie*, illetve amennyiben a társadalom antinomikus szerkezetének megszüntetésére törekszik, *az egyiket értékeszmévé kell emelnie, hogy* a másikat relativizálja.

Kérdés, van-e a szabadság értékeszméjének mai értelmezésében két olyan érték, melyek diametrálisan szemben állnak egymással, melyeket tehát a *mai* filozófiának értékeszmékké kell emelnie, illetve, amennyiben a társadalmi

antinómia megszüntetésére törekszik, akkor az egyiket értékeszmévé emelve a másikat relativizálnia kell?

Úgy hiszem, van két ilyen, egymással diametrálisan szemben álló érték. Ez pedig az *individualizmus* és a *közösség* értéke. Hogy mindkét érték együttes értékeszmévé változtatása sem kizárt, annak igazolására elég Nietzsche-re utalni. Miután a kérdésre a későbbiekben még visszatérek, tévedések elkerülése végett megvallom: magam a közösség értékeszmévé változtatását választom az individualizmus értékének relativizálásával. Ugyanakkor: a szabadságot továbbra is a Legfőbb Jónak tételezem. Az igaz érték fogalmát azért vonatkoztattam elsősorban a szabadságra. Akarom tehát, hogy a „közösség” olyan értékeszme legyen, melynek semmiféle interpretációja, értelmezése, jelentéstartalma nem mond ellent a szabadságnak, nem mond ellent tehát a *személyiség szabadságának sem*. Ez a korábbiakban elmondottakból magától értetődő, hiszen a személyiség szabadsága a szabadság kiemelt értelmezése, mely mint ilyen maga is értékeszmeként funkcionál. Így nem egyszerűen a „közösség” az érték, melyet értékeszmévé akarok változtatni, hanem a „szabad emberek közössége”.

A filozófiai értékvitát, mint *értéket*, erre az akart értékeszmére is vonatkoztatom. Mint mondtam, az igaz érték kritériumának *adressátjai* azok, akik a filozófiai értékvitára (igaz értékek vitájára) törekednek. Azok, akik korunkban így szólnak: „tudni akarom az igazságot!” A filozófiai értékvita eszményéhez pedig egy olyan világ tartozik, melyben *minden ember* tudni akarja az igazságot, tehát minden ember részt vesz a filozófiai értékvitában: azaz az értékek választásában és meghatározásában.

Ebben az elképzelésben (vagy ha úgy tetszik: eszményben) nyíltan kapcsolódom – mint már említettem – Apel és Habermas közös eszményéhez, az úgynevezett „ideale Kommunikationsgemeinschaft” eszményéhez. De már az első pillanatra belátható, s ezt a későbbiekben még részletezni fogom, hogy az igaz érték mai kritériumára általam előterjesztett javaslat lényegesen különbözik az Apel, de különösen a Habermas által megfogalmazott javaslattól. Náluk ugyanis az értékek igaz mivolta – mind a teoretikus, mind a praktikus diskurzusban – az úgynevezett „igaz konszenzus”; tehát egy érték akkor igaz, ha ránézve teljes konszenzus áll fenn. Ennélfogva az igaz érték fogalma kontrafaktikus annyiban is, hogy csak az elméleti és gyakorlati értékviták végtelenjében tételezhetjük, mint végtelen progresszust. Ezt az elképzelést két szempontból nem tudom elfogadni. Egyrészt: tételezek olyan vezető értékeket, melyekre vonatkozó konszenzus a filozófiai *értékvitát* megelőzi; ilyen előzetes konszenzus nélkül ugyanis az igaz értékekre vonatkozó *intenció* sem jöhet létre: a Kommunikationsgemeinschaft-ot értékeknek kell *vezetniük* ahhoz, hogy egyáltalán értékargumentációba fogjanak. Viszont: az értékek igaz voltának szerintem elvileg nem kritériuma a konszenzus, hanem „pusztán” az, hogy egy általános érvényességű értékre ellentmondás-mentesen vonatkoztathatók legyenek. Az igaz érték meghatározásában a *formális* kritérium is egy preferenciát fejez ki: preferálok az életformák pluralitását. Saját kritériumom alapján ezt az értéket is mint igazat tudom igazolni, hiszen az életformák pluralitásának értéke ellentmondás-mentesen vonatkoztatható mind a szabadság, mind a közösség, mind a személyiség általánosan érvényes (vezető) értékeire. Egyáltalában nem

az a problémám Habermas elméletével, hogy kontrafaktikus, hiszen eszmény, filozófiai eszmény, kontrafaktikussága tehát egyúttal konstituense is. Az a problémám, hogy mint *eszményt* nem akarom elfogadni. Nem választom eszményemnek a *teljes értékconszenzust*, nem választom eszményemnek azt az értékvitát, mely kizárja, hogy igaz érték álljon igaz értékkel szemben. Nem akarom, hogy csak egyetlen „igaz” *Hamlet*-értelmezés létezzék, nem akarom, hogy csak egyetlen „jó” életforma létezzék. Ezért határoztam meg az igaz értéket úgy, ahogy meghatároztam, és ezért javaslom ezt a kritériumot a filozófiai értékviták számára, mindazoknak, akik „keresik az igazságot”.

Ha nem is állítom, hogy valamiféle általános „örök” kritériumot javaslak az igaz érték meghatározására, azt állítom, hogy ez a kritérium korántsem önkényes. Ezzel kapcsolatban szeretnék visszautalni régebbi fejtegetéseimre, melyekben összefoglaltam az összes filozófiák igaz és jó eszményeinek közös vonásait. A következőkben szeretném megmutatni, hogy ezek mind jelen vannak abban a kritériumban, mellyel a mai értékvitában az igaz értéket meghatároztam (*bestimmt*).

Az igaz mindig tudás, szemben a *véleménnyel*. Az igaz érték választott, melyet tudatosan vonatkoztatunk általánosan érvényes értékekre. Feltételezi, hogy „keressük az igazságot”, tehát hogy a pusztá adottságot, a véleményt, az előítéleteket megkérdőjelezzük.

Az igaz vezet bennünket a megismerésben és a cselekvésben.

Az igaz érték funkciója is *mind* teoretikus, *mind* praktikus. Igaz értékekkel, illetve igaz értékek rendszerével rendezzük minden, a társadalomra, annak múltjára és jele-

nére vonatkozó ismeretünket. Ugyanakkor igaz értékekre vonatkoztatjuk minden társadalmi cselekvésünket a tevékenység összes szférájában. Az igaz értékeknek tehát két-fajta (egymástól teljességgel el nem választható, mert az egységes személyiségben gyökeredző) funkciója van: teoretikus és praktikus funkciója (az értékek elméleti és gyakorlati „használata”).

Az „igaz tudás” *biztosan* vezeti megismerésünket és cselekvésünket. Igaz érték vezetése nélkül sem megismerésünknek, sem cselekvésünknek nincs biztonsága. Ez nem minden korban volt így. Ahol a „természet adta” közösségek szorosak, és az ember egész életét áthatják, ott lehetséges biztos cselekvés és megítélés akkor is, ha környezetünk normáit egyszerűen „átvesszük” és alkalmazzuk. Egy olyan társadalomban azonban, melyben az előírásrendszerek „szerepekre” bomlanak szét, melyben nincsenek az egész emberi életet irányító természetes közösségek, a cselekvés és megismerés efféle biztonsága nem létezik többé. Ennek a világnak értékvezetés nélküli (autonóm értékek vezetése nélküli) személyiségét találóan jellemezte Kierkegaard az esztétikai stádiummal kapcsolatban: „Házasodj meg, meg fogod bánni; ne házasodj meg, azt is meg fogod bánni; házasodj vagy ne házasodj, mindkettőt meg fogod bánni; vagy megházasodsz, vagy nem, mindkettőt megbánod.”

Az igaz tudásra való törekvés teoretikus beállítódás, mely megköveteli partikularitásunk szuszpenzóját. – Az igaz értékre való törekvés is tartalmazza ezt a teoretikus beállítódást: „*tudni* akarom, hogy mi az igazság!” Csak az igaz érték „rendezheti” a személyiségünket, és adhat cselekvésünk számára biztonságot. De akinek az érték keresésében ez a *motívuma*, az *nem függesztette fel partikularitását*;

elsődleges motívumának mindig az igaz érték keresésének kell lennie, saját személyes szükségleteire való vonatkozás nélkül. Ha ez nem történik meg, az ember nem jut el igaz értékéig, hanem minden értéket, mely cselekvésének biztonságát ad, mint igazat fog *racionalizálni*.

A jó mindig olyan érték, melynek az erkölcs vagy előfeltétele, vagy konstituense. – Az igaz értékek általánosan érvényesek, illetve általánosan érvényes értékekre ellentmondás-mentesen vonatkoztathatók: mindig tartalmazzák tehát az erkölcsöt. Az igaz értékre vonatkozó cselekvés – mint minden értékrationális cselekvés – megköveteli az érték kontinuuus fenntartását. Mint *erkölcsi értéktartalmú érték kontinuuus fenntartása, erkölcsi tartalmú cselekvést igényel*. A praktikus beállítódásban fel kell függeszteni partikularitásunkat, amennyiben az az értékrealizálásnak ellentmond.

Mind az igazat, mind a jót meggyőződéssel mondjuk ki. Mind az igazért, mind a jóért felelősséget vállalunk. Igaz értékeinkért felelősséget vállalunk.

A jó érték mivolta mindig *ésszerűen belátható*. Minden ember számára belátható, aki eszes lény. – Igaz értékeinkre vonatkozóan tehát argumentálnunk kell, mint eszes lényeknek kell argumentálnunk. Ez egyrészt feltételezi, hogy meghallgatjuk és megfontoljuk az ellenargumentációkat, és az ellenérvek fényében mindig újra ellenőrizzük, hogy választott értékeink valóban igazak-e. Másrészt annyit jelent, hogy értékeinket minden eszes lény számára javasoljuk. Értékeinket tehát mint általánosan érvényeseket javasoljuk.

Miért javasolhatjuk őket általánosan érvényesként? Mert igaz értéknek csak azt nevezzük, mely egy általánosan ér-

vényes értékeszmére ellentmondás-mentesen vonatkoz-
tatható. Ugyanarra az általánosan érvényes értékeszmére
azonban több érték is vonatkozatható ellentmondás-men-
tesen. Ezek az értékek (az általánosan érvényes értékek
jelentésének meghatározásai, interpretációi) a jelen-lét
síkján ellent is mondhatnak egymásnak, különböző cselek-
vési stratégiákat követelhetnek. De a legyen (a tenni kell
és lenni kell) síkján – és az érvényesség *erre* vonatkozik
– *együtt* elgondolhatók. Mindegyiket ki lehet tehát az álta-
lános érvényesség igényével mondani.

Az igaz értékeket emberek határozzák meg. *Mindenki-
nek*, aki keresi az igazságot, aki tehát részt akar venni az
igaz értékek meghatározására irányuló filozófiai diszkusz-
szióban, javaslatot *kell* tennie az igaz értékekre vonatko-
zóan. Ezért a javaslatért felelősséget kell vállalnia.

Ha egy teoretikus diszkusszióba lépek be választott érték-
kem (értékeim) alapján, ezt a következő formulával tehetem:
„Felelősséget vállalok azokért az értékekért, melyek megis-
merésemben és értékítéleteimben vezetnek. A »Wahrhaf-
tigkeit« kritériumai szerint megvizsgáltam személyes mo-
tívumait, és tiszta lelkiismerettel állíthatom, hogy értékem,
mely elméletalkotásomat és értékítéleteimet vezet és kons-
tituálja, nem személyes érdekeimből, vágyamból, sérelmem-
ből stb. fakad, nem azok racionalizálása, hanem az érvényes
értékekből választottam, illetve érvényes értékeszmékre
ellentmondás-mentesen vonatkoztattam. Felelősséget vál-
lalok továbbá azért, hogy azok a tények (események), me-
lyeket teóriámban, értékeléseimben, értékítéleteimben ér-
tékem (értékeim) szempontjából rendeztem, melyek így az
én elméletem tényeivé lettek, a tényigazság kritériumának
megfelelnek. Értékeimmel szembeni érveket meghallgat-

tam, megfontoltam és elutasítottam. Ezért meggyőződéssel tartok igényt igazságom általános érvényességére: gondolkozatok és ítéljete ti is így!”

Ha egy praktikus diszkuszióba lépek be választott értékeim alapján, illetve ha azok vezetésével *cselekszem*, ezt következő formulával tehetem: „Felelősséget vállalok azokért az értékekért, melyek alapján cselekszem, s melyeket a cselekvés számára javaslok. A »Wahrhaftigkeit« kritériumai alapján megvizsgáltam személyes motívumait, és tiszta lelkiismerettel állíthatom, hogy a cselekvés számára javasolt és az én cselekvésemet vezető érték nem személyes érdekemből, vágyamból, sérelmeimből fakad, nem azok racionalizálása, hanem azt érvényes értékekből választottam, illetve érvényes értékeszmékre ellentmondás-mentesen vonatkoztattam. Felelősséget vállalok továbbá azért, hogy ez az érték pozitív erkölcsi értéktartalmú, s hogy választása és követése a jó értékorientációs kategóriájának minden más értékorientációs kategóriával szembeni preferálásából fakadt, tehát imperatív karakterű: ez az, amit tenni *kell*. Ennek az értéknek feltétlen követését magamra nézve *kötelességként* ismerem el és vállalom. Választott értékemmel szembeni érvelést meghallgattam, megfontoltam és elutasítottam. Ezért meggyőződéssel tartok igényt igazságom általános érvényességére. Ítéletek és cselekedjete ti is így!”

Most tehát elérkeztünk az értékvitához.

Az értékviták csak igen kivételesen folynak *értékeszmék* fölött, illetve között. Amennyiben ezek között, illetve fölött folynak, akkor ezt „értékek feletti vitának” fogjuk nevezni.

Az értékviták hatalmas többsége – a voltaképpeni értékviták – az értékeszmék *jelentésének meghatározása*, tehát az

általánosan érvényes értékek *értelmezése* és *érvényesítése* körül folyik. Még az értékek feletti vitáknak is mindig rekurálniuk *kell* a konkrét értékvitához. Ebben a rekurálásban nagy szerepet játszik az értékektől elrendezett *tényekre* való hivatkozás, továbbá a szituációra, egy mindenkori *konkrét* szituációra, *feladatra* való hivatkozás. Valaki azt mondja: „Én elvetem az erőszakot.” A másik rákérdez: „És *ebben* a helyzetben, *ebben* az esetben is elítéled?” Vagy: „És *ebben* a helyzetben te mit tennél?” A válasz lehet: „Ebben az esetben is elítélem, és semmilyen körülmények között nem tenném.” Vagy: „Ebben az esetben nem ítélem el, és megtenném.” (Az erkölcsi értékvilág inkohereciája.) Vagy: „Ebben az esetben is elítélem, de megtenném.” Tehát vállalom az erkölcs dilemmáját; cselekvésem nem tart igényt általános érvényességre, értékem viszont igen; az erkölcsi értékvilág koherens, a cselekvésért való felelősség itt a legnagyobb.

Az előbbi példa világosan mutatja a következőt. Az értékek feletti vitából a konkrét értékvitára való rekurálás (értékeink jelentéstartalmának meghatározása az érvényesítés vonatkozásában) nem hozható *elméletileg* kapcsolatba az erkölcs dilemmájával. Praktikusan azonban nem ez a helyzet. Igen gyakran az erkölcs dilemmája vezet az értékek inkohereciájához. (Láttuk, hogy Kant ezt akarta elkerülni, mikor a cselekvést kizárta az erkölcsből.) Perspektivikusan (és ezért már a *jelen* szempontjából is) ez a teoretikus specifikálás elkerülhetetlen, mi több, igen nagy fontosságú. *El tudunk ugyanis gondolni olyan társadalmat* (s a későbbiekben el is fogunk gondolni), *melyben az embereket vezető összes érték igaz érték*, az értékeszmékre koherensen vonatkoztathatók, de *nem tudunk elgondolni*

*olyan társadalmat, melyben az erkölcs dilemmája megszűnne dilemma lenni, tehát melyben az igaz értékek vezet-
te cselekvések mind igényt tarthatnának általános érvényességre. Az osztálytársadalmak olyan konfliktusokkal
konfrontálnak bennünket, melyekben az erkölcs dilem-
mája szinte „kihívja” az értékvilág inkoherenciáját (az ér-
ték nem lesz igaz), míg az általunk tételezett társadalom
konfliktusai lehetővé teszik, hogy az erkölcs dilemmáját
igaz értékeink fenntartásával, szitusz- és személyadekvát
realizálásával, s bár nem feszültségmentesen, de nem is
„racionalizálást” igénylően éljük át.*

Még egy megjegyzés. Az értékeszmék érvényesülésének problémáját mindeddig csak az igaz értékek szempontjából vizsgáltuk meg, mikor tehát az érték – egy bizonyos konkrét értelmezésben – érvényesül. Ez azonban inkább kivétel, mint általános. Nem azt mondtam, inkább kivétel, mint szabály; mert ahol a jóról van szó, ott a *kivétel is lehet szabály*, s ebben a vonatkozásban valóban *az is*. Azonban ami a társadalmi „átlagot” illeti, elmondható, hogy az értékek érvényessége és érvényesülése között ellentmondás feszül. Nemcsak arról van szó, hogy konkrét erkölcsi normákon keresztül realizáljuk az elvont normákat (értékeszmékre vonatkozó imperatívuszokat), hanem arról is, hogy számtalan olyan konkrét normatívánk létezik, mely nem vonatkozik elvont normákra (mint például illemszabályok), továbbá hogy cselekvésünket de facto *nem* azok a normák vezetik, melyeket igaznak ismerünk el, hanem azok a motívumok, melyeket Kant *Sucht*-oknak nevezett: a *Habsucht*, *Ehrsucht*, *Herrschaft* – különösen az első. Az értékviták többségében ezért nem igaz értékek vannak igaz értékekkel konfrontálva, mivel az értékek értelmezését a *Sucht*-ok

interszjektív vagy teljesen egyéni racionalizációja vezeti. *Az értékek rendszere ezért ellentmondó, átgondolatlan, nem ésszerűen rendezett.* Ezek az értékek (értékrendszerek) a „vélemény” szintjén mozognak, hogy egy filozófiai meghatározással éljünk, tehát *partikulárisak*. Emlékezzünk csak vissza arra, amit a filozófia társadalomelméleti befogadásáról mondtunk. Ha a társadalomelméletet (és bármilyen összefüggő gondolatmenetet, legyen az elbeszélés, leírás, újságcikk vagy beszéd) nem filozófiai értékek (igaz értékek) vezetik, akkor is értékek vezetik: ezek a vélemény szintjén álló, reflektálatlan vagy racionalizálásból fakadó, partikuláris, inkohérens értékek.

Arra a kérdésre, hogy *lehetséges-e* értékvita, hogy értékeink mellett vagy más értékek ellen *argumentálunk-e*, azt válaszolom: *értékvita létezik*, értékek mellett és ellen *de facto* argumentálunk, a mindennapi életben is, persze nem *minden* érték mellett és ellen argumentálunk, és nem *mindenkor* argumentálunk.

Minden *tényleges* értékvita térben és időben *határolt*.

A teoretikus értékvita *elgondolható* időben végtelennek.

A praktikus értékvita *nem is gondolható el* időben végtelennek. Mivel cselekvésre vonatkozó javaslatokra, illetve magára a cselekvésre vonatkozik, mindenkor az idő kényszerének van alávetve (*Zeitdruck*). A cselekvést vezető érték megválasztásában, azaz értelmezésében mindig egy adott időszakon belül döntésre kell jutnunk, különben nem tudunk cselekedni. (Hogy ez az időszakasz különböző cselekvéstípusoknál igencsak különböző lehet, az más lapra tartozik.)

A teoretikus értékvita lezárása mindig viszonylagos, mert a vita bármikor folytatható.

A gyakorlati értékvita – mint praktikus értékvita – lezárása nem viszonylagos, minthogy az argumentációban „győztesként” kikerült értékértelmezés szerint cselekszünk. A választott értékre vonatkozóan a vita persze kiújulhat, de most már nem mint *ez* a praktikus vita, hanem vagy mint *teoretikus* vita, vagy mint egy *új praktikus érték-vita argumentuma*.

Az értékvita lezárulásának a következő alternatívái vannak: a) Az egyik fél az érvek hatására a másik fél értékét *meggyőződéssel* elfogadja, annak az álláspontjára helyezkedik. b) Az egyik fél *valószínűnek* fogadja el a másik fél értékét, és elhatározza, hogy „próbára teszi”. Erre csak a praktikus értékvitában kerülhet sor; teoretikus értékvitában és értékek feletti vitában soha. c) Az egyik fél megfellebbezhetetlen *autorításra* rekurál, melynek a másik alárendeli magát. d) A vita *eldöntetlenül* végződik.

Az értékvitában részt vevő személyek egymáshoz való viszonya lehet *szimmetrikus* vagy *aszimmetrikus*.

A szimmetrikus viszonyokban az emberek, mint az emberi nem *egyenlő* tagjai, mint *egyenlően eszes lények* állnak egymással szemben. Argumentációjuk során *ugyanazokat a nyelvi aktusokat* alkalmazzák. Ezt a viszonyt nevezi Habermas „*ideelle Sprechsituation*”-nak. Azonban az, hogy egyenlő emberek, eszes lények állnak egymással szemben, és ugyanazokat a nyelvi aktusokat alkalmazhatják, még önmagában *nem* garanciája annak, hogy argumentációjukban kizárólag *észérvekre* fognak támaszkodni. Pusztán annak a garanciája, hogy egyikük sincs a másikuk feletti társadalmi hatalommal felruházva, tehát hogy senkinek sincs módjában hatalmi szóval (hatalmi tekintéllyel) megszakítani az értékvitát. De ettől még az értékvita zárulhat egy *tekin-*

télyre való rekurálással: az *Isten* tekintélyéről van itt szó. Ha az egyenlően eszes lények mindegyike Istent tekinti a legfőbb értékhordozónak (és garanciának), akkor a szimmetrikus viszonyok nem zárják ki az autoritásra való rekurálást: „Isten ezt így parancsolja”. – Ezért nem tartjuk az értékvita eszményének elgondolásában elégségesnek az „ideelle Sprechsituation”-t, hanem egyúttal mint *filozófiai* értékvitát is konstituáljuk.

Az *aszimmetrikus viszonyok* lehetnek *alá- és fölérendeltségi viszonyok*. A társadalmi munkamegosztásban, az ezt kodifikáló intézmény- és szokásrendszerben egymásnak alá-, illetve fölérendeltek argumentációjuk során *nem* alkalmazhatják ugyanazokat a nyelvi aktusokat. A királynak az alattvaló *nem* parancsolhat, csak *kérhet* tőle. Az autoritatív családban a férfi és nő egymással szemben, a gyermekek a szülők, a szülők a gyermekek vonatkozásában *nem* ugyanazokat a nyelvi aktusokat alkalmazzák. Vannak olyan fölé- és alárendeltségi viszonyok (bizonyos társadalmakban), melyek az egymással aszimmetrikusan állók közötti értékvitát egyenesen *kizárják*. De amelyek *nem* zárják ki, azok is mindig lehetővé teszik, hogy a vitát a hatalmi pozícióban lévő fél *tekintélyének szavával* zárja le. Ez természetesen *nem* jelenti azt, hogy az alárendeltnek a fölérendelttel szemben értékvitába bocsátkozni mindig felesleges vagy értelmetlen lenne. Nemcsak azért, mert a meggyőzést *nem* lehet *elvileg* kizárni, hanem azért sem, mert az argumentáció folytatása gyakran *más* értékeket – igen jelentőseket – realizál (bátorság, emberi méltóság). Nem ritka az sem, hogy egymással aszimmetrikus viszonyban kapcsolódó emberek között az aszimmetrikus viszonyt az értékvita idejére „felfüggesztik”. Ilyenkor azt szokták mondani:

„beszéljünk egymással, mint ember az emberrel” – jelezve azt, hogy máskor *nem így* szoktak egymással beszélni. Ez a „felfüggesztés” azonban mindig viszonylagos és egyben problematikus. A királynak csak az udvari bolond mondhatta meg az igazat. Az udvari bolond intézménye ebből a szempontból külön elemzést igényelne. „Intézményesítése” mindenestre arra utal, hogy ha egyvalaki mindenki másnak fölé van rendelve, tehát nincsenek „szimmetrikus” kapcsolatai, akkor is szüksége van valakire, aki vele észszerű értékvitát folytasson. Ez a valaki azonban *kívül* kell, hogy álljon a fölé- és alárendeltségi viszonyok rendszerén: ezért „bolond”. *Érveit* komolyan lehet venni – nem lehet rá tekintélyi szóval válaszolni –, mert *személyét* nem vehetjük komolyan. Persze a király itt szélsőséges példa. Alá- és fölérendeltségre alapozott társadalmakban is vannak szimmetrikus viszonyok, hiszen a társadalmi egyenlőtlenség létráján ugyanazon fokon állók egymással szimmetrikus viszonyban állnak: vannak tehát szimmetrikus kapcsolatokban realizálódó értékviták is – ezek azonban társadalmilag *sosem általánosíthatók*.

Az aszimmetrikus viszonyok lehetnek *személyes függőségi viszonyok*. Ha a személyes függőségi viszonyok az *alá- és fölérendeltségi* viszonyokon belül konstituálódnak, akkor az argumentáció itt is szükségképpen különböző nyelvi aktusokban történik. A földesúrnak *saját* jobbágyához való viszonya, és vice versa, ebből a szempontból nem különbözik a földesúrnak *más* jobbágyához való viszonyától, és vice versa.

Személyes függőségi viszonyok azonban *nemcsak* az alá- és fölérendeltségi viszonyokon belül konstituálódhatnak, hanem egy *cél, feladat* betöltése szempontjából is. Ezek

lehetnek *intézményesek*, de lehetnek *ad hoc* jellegűek is. A kisgyermek egy nem autoratív struktúrájú családban is a személyes függőség viszonyában van a szüleivel (a szocializálás, a társadalomban való önálló mozgáshoz való „felvezetés” szempontjából). Ugyancsak egy cél vagy feladat betöltése szempontjából *választhatunk* magunknak egy ilyen személyes függőségi viszonyt, vagy újraválaszthatjuk azt. Választunk vezetőt, parancsnokot, megbízottat, s ezzel a megválasztás időtartamára konstituáljuk saját személyes függőségünket. Választunk tehát egy *viszonylagos autoritást*.

A személyes függőségi viszonyok olyan heterogének, hogy nem vállalkozhatunk részletes elemzésükre. Csak annyit szeretnénk megjegyezni, hogy a személyes függőségi viszonyok akkor *nem* alá- és fölérendeltségi viszonyok egyúttal, ha az e viszonyokban részt vevő *minden* egyed, mint egyenlően eszes lény, egyenlően vehet részt minden teoretikus és praktikus *értékvitában*. Ugyanakkor: a személyes függőségi viszonyokban *nem* mindenkinek van egyenlő kompetenciája ahhoz (és nem is *lehet*), hogy az értékvita eredményéből következő *célracionális cselekvés eszközeinek kiválasztásában és realizálási stratégiájának kidolgozásában is egyenlően részt vegyen*. Gondoljunk csak egy demokratikusan vezetett üzemre. A *demokráciának* abban kell kifejeződnie, hogy az üzem termelésében vezető értékeket az egész kollektíva ésszerű értékvitában dönti el. De a *vezetésnek* abban kell kifejeződnie, hogy az értékek meghatározta cél realizálása (a célracionális cselekvés) viszonylagos autoritással *kell*, hogy végbemenjen. Egy társadalom minden tagjának *kellene* eldöntenie, hogy a társadalom anyagi eszközeit milyen értékek vezetésével használják fel, méghozzá

ésszerű értékvitában. De a felhasználás módja és eszközei felett sosem dönthet az egész társadalom. Az értékracionalitás (és az értékracionális cselekvés) ugyanis semmiféle speciális szaktudást nem követel, de a *célracionális cselekvés mindig szaktudást követel*. Emlékezzünk vissza Arisztotelész egyszerű példájára: már egy ház felépítésének technológiájában sincs mindenkinek kompetenciája. Egy társadalom minden tagjának kompetenciája lehet abban (és kell, hogy legyen), hogy eltöröljék a halálbüntetést vagy akár megszüntessék a börtönöket, de a jogi vonatkozások kidolgozását rá *kell* bízniuk szakemberekre. Ha pedig valakit valamivel megbíztunk, akkor *abban* a vonatkozásban viszonylagos autoritással ruháztuk fel. Ez annyit jelent, hogy amíg az ésszerű értékvitában kollektíve megválasztott értéket realizálja (s amíg ezt újabb értékvita felül nem bírálja), addig *szaktudása* tekintélyének alá kell hogy rendeljük magunkat. A célracionális cselekvés viszonylagos autoritása nélkül bonyolultabb társadalom egyáltalán nem is funkcionálhat.

Elgondolható egy társadalom, melyben nincsenek alá- és fölérendeltségi viszonyok (és el is *kell* gondolni); nem gondolható el egy olyan társadalom (túl a primitivitás határain), melyben személyes függőségi viszonyok ne léteznének. Elgondolható olyan társadalom, melyben minden értékvita szimmetrikus viszonyokon alapul (és el is kell gondolni); de nem gondolható el olyan társadalom, melyben a célracionalitás körüli viták szimmetrikus viszonyokon alapulnának: itt a szaktudásnak az argumentációban mindig *nagyobb* súlya van.

Más lapra tartozik, hogy a polgári világkorszakban számtalan – lényegében értékracionális – cselekvéstípus cél-

racionalisként funkcionál, s ennek következtében olyan tevékenységekhez is „szaktudást” rendelnek, melyekben (és melyekre vonatkozó vitában) minden kulturált, eszes lény, szakmájától függetlenül – mint egyenlően eszes lény – kompetens. Célul tűzhetjük ki annak a kérdésnek észszerű vitáját, hogy *mi* az, ami szükségképpen a célracionális (és szaktudás) birodalmába tartozik, tehát amiben nem lehet a személyes függőségi viszonyt megszüntetni, és mi az, ami nem. Egyszerű példával élve: ha egy nyelvtanár hatalmi szóval eldönti, hogy mi lehet tanítványának véleménye (értékelése) egy irodalmi alkotásról, akkor a személyes függőségi viszonyt alá- és fölérendeltségi viszonyként konstituálja. De ha felülbírálja tanítványainak nyelvtanilag hibás mondatait vagy téves adatait, akkor hatalmi szóval *kell* fellépnie. Ez a célracionális birodalmába tartozik. A tanítvány nem vitathatja azt, hogy 5 x 5 valóban 25. A szaktudásnak minden nem-értékelő vonatkozásban tekintélynek kell lennie. – Hogy mindez csak az általánosság síkján ilyen világos és csak konfliktus-modellekben konkretizálható, kétségtelen. Itt azonban ennyivel meg kell elégednünk.

Értékvita csak kétféle van: *mindennapi* és *filozófiai*. Az ideológiai-politikai értékviták, az erkölcsi értékviták, az életformára vonatkozó *értékviták túlnyomó többsége azonban átmenet a két értékvitatípus között*. Mindennapi értékvitából filozófiai értékvitává emelkednek, vagy filozófiai értékvitából mindennapivá süllyednek vissza, vagy a vitázó felek a vitában különböző „szinteket” foglalnak el.

A mindennapi értékvitában nem szükséges, hogy a vitatott értékek választottak vagy újraválasztottak legyenek; a filozófiai értékvitában az értékek választottak vagy újravá-

lasztottak. – A mindennapi értékvitában nem szükségképpen igaz értékekkel veszünk részt. A vitába belépők nem tisztítják meg értékeiket a személyes-partikuláris motívumoktól; az értékek lehetnek a partikuláris törekvések, vagyak pusztá racionalizációi. Bizonyos – a konszenzusban igazként akceptált – értékekre való rekurálásnak azonban itt is jelen kell lennie, mert különben értékvita egyáltalán nem lehetséges. A filozófiai értékvitában azonban a résztvevők értékeinek igaz értékeknek kell lenniük. A mindennapi értékvitában az értékek rendszere és hierarchiája lehet *látens*; a filozófiai értékvitában az értékek rendszerének és hierarchiájának *explicitnek* kell lennie.

Minden eszes lénynek arra kell törekednie, hogy értékvitáit a filozófiai értékvita szintjén folytassa le. Az értékvita filozófiai karaktere tehát minden észlény számára *regulatív eszmét* ad fel. E regulatív eszme *gyakorlati* alkalmazásban egyúttal ugyanezen eszme *teoretikus* használatát is jelenti.

Az alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapuló társadalmakban a filozófiai értékvita nem általánosodhat.

Ezt az *antinómiát* egyelőre csak leszögeztük; feloldhatóságának vagy feloldhatatlanságának problémájára a későbbiekben még visszatérünk.

A filozófiai értékvitát – mint minden értékvitát – idő- és cselekvési kényszer alatt folytatjuk az értékek praktikus alkalmazásának (cselekvés, cselekvési javaslat, ezekre vonatkozó ítélet) vonatkozásában. Teoretikus vonatkozásban itt csak mint egyedek (halandók) vagyunk az idő kényszerének alávetve: a vitatkozók ideális közössége (az emberiség) – nincsen.

A filozófiai értékvitához való „felvezetésnek”, tehát mindazoknak a vitáknak, melyekben *akarjuk*, hogy értékeinket

mint igaz értékeket konstituáljuk és értelmezzük, viszonylagos lezárása lehet: az egyik fél *meggyőzi* a másikat arról, hogy az érték, mellyel a vitába lépett, nem volt igaz, és ő ezek után értékének új értelmet ad, hogy az igaz értékké váljon; továbbá a vita eldönthetlensége (nem sikerült a filozófiai értékvita szintjére felemelkedni). Ugyanakkor: ezekben az értékvitákban *is* lehetséges (de kizárólag a praktikusban!), hogy az egyik fél a másik értékértelmezését, értékét, mint *valószínűleg* igazat, *akceptálja* és kipróbálja, ez azonban itt nem az értékvita lezárását, hanem felfüggesztését jelenti. A filozófiai értékvitához való „felvezetésben” *nem lehet autoritásra rekurálni.*

A filozófiai értékvitában a vita nem értékünk *igaz* volta felett folyik (mindegyik fél elismeri a másik fél értékének igaz voltát). A vita az értékek *hierarchiáján* folyik, tehát azon, hogy mely igaz érték (értékeszme-értelmezés) *legyen* hic et nunc cselekvésünk és cselekvési stratégiánk vezető értéke, s ennek megfelelően milyen cselekvési stratégia szempontjából konstituáljuk társadalomelméletünket, mint a cselekvési stratégiánk elméletét. Miután az egyik érték preferálása mindig egy másik – szintűgy igaznak elismert – érték háttérbe szorítását tartalmazza hic et nunc, az igaz értékek között folyó – filozófiai – értékvita mindig és mindenkor produkálja és reprodukálja az *erkölcs dilemmáját*, amennyiben vitánk *praktikus*. Amennyiben tisztán teoretikus, akkor nem fejez ki mást, mint az életformák pluralitását, a személyiségek egyszeriségét, a félreértő-megértés végtelen lehetőségét.

A filozófiai értékvitában minden előttünk élt eszes lény képletesen részt vesz. De nem vesz részt – képletesen sem – minden utánunk következő eszes lény, mint ezt Haber-

mas tételezi. Hiszen a mi értékeinket mindig létező értékekből merítjük, illetve – bár új tartalommal – létező értékekre és értékeszmékre vonatkoztatjuk, azokat értelmezzük. Akarjuk, hogy választott értékeink érvényesek legyenek a jövőben is, mindenki számára. De tudjuk azt is, hogy értékeinket mi teremtjük, mi, emberek. És nem zárhatjuk ki, hogy más – a jövőben – akarhatja, hogy *más* értékek (vagy más értékek *is*) általánosan érvényesek legyenek. Fel kell tételeznünk, hogy a jövő emberei új értékeket is fognak kialakítani. S amit nem ismerünk, azzal racionálisan nem tudhatunk vitatkozni. Nem állunk *kívül* a történelmen.

Értékeink rendszerében vannak alapvető és nem alapvető (levezetett) értékek. Értékeink hierarchikusan rendeződnek. Nincs két olyan ember, akinek *minden értéke* (értékeszméi, azok értelmezése, az azokra vonatkoztatott egyéb értéke, értékhierarchiája) egymással *teljesen identikus lenne*. Feltéve, hogy két ilyen ember létezik, közöttük értékvita nem volna lefolytatható, mert nem lenne *min* vitatkozni.

Határesetként feltételezhetjük, hogy lehetséges egyazon időben két olyan ember, akinek értékvilágában egyetlen közös érték sincsen. Feltéve, hogy van két ilyen ember, közöttük értékvita nem folyhat, mert nem lenne *mivel* vitatkozni.

Értékvitákat ott lehet lefolytatni, ahol: a) az értékeszmék azonosak, de jelentéstartalmuk különböző; b) ahol az értékek között vannak azonosak, azonos jelentéstartalommal; c) ahol az értékeszmék között *vannak* azonosak, *hasonló* jelentéstartalommal; minden esetben, d) ahol az értékrendszer különbsége primeren az *értékhierarchia* eltéréseiből fakad.

Az, hogy a filozófiai értékvita lefolytatható, még nem jelenti azt, hogy de facto le is folytatják. A vita lefolytatásának elengedhetetlen feltétele, hogy a különböző értékeket reprezentáló felek filozófiai értékvitát *akarjanak* lefolytatni. S ezt *minden* félnek akarnia kell. Ha az argumentációval közvetlenül vagy közvetve hatalmi döntést szegeznek szembe, akkor értékvita nem lehetséges. Mint Rousseau szellemesen mondotta: az elégetés nem érv.

A filozófiai értékvita kezdőpontja mindig virtuális. Megelőzik a mindennapi értékviták, melyekben az emberek értékeiket tisztázzhatják (nem mindig teszik). Megelőzhetik *más* filozófiai értékviták is. A kezdőpont – a tiszta modell szempontjából – azért fontos tényező, mert hiszen a filozófiai értékvitákban *igaz* értékeinkkel veszünk részt. Az igaz értékért való felelősségvállaláshoz azonban, mint láttuk, *hozzátartozik*, hogy az értékeinkkel *szembeni* érveket már meghallgattuk és megfontoltuk. Ezért kell, a tiszta modell szempontjából, a filozófiai értékvitákat mindig más (mindennapi vagy átmeneti) értékvitáknak *megelőzniük*.

A konkrét értékviták nem filozófiai síkon kezdődnek, de filozófiai értékvitákká válhatnak, azzal, hogy az érvek és ellenérvek folyamán a vitatkozó felek egymást a filozófiai értékvita szintjére *emelik*.

Ez a következőképpen történhet meg:

a) A vitában részt vevő fél (felek egy csoportja) kimutatja, hogy a másik fél (felek) értékrendszerében *ellentmondás* áll fenn.

b) A vitában részt vevő fél (felek egy csoportja) kimutatja, hogy a másik fél (felek) ugyanannak az értéknek különböző ítéleteiben *más jelentést* ad (adnak).

c) A vitában részt vevő fél (felek egy csoportja) kimutatja, hogy a másik fél (felek) értékeinek teoretikus és praktikus használata között ellentmondás áll fenn (vagy diszkrépancia).

d) A vitában részt vevő fél (felek egy csoportja) kimutatja, hogy a másik fél (felek) az értékek alapján rendezett teóriában olyan tényekre hivatkozik (hivatkoznak), melyek nem állnak fenn, s melyek más, a teória koherenciája szempontjából funkcionálisan ekvivalens tényekkel nem helyettesíthetők.

e) A vitában részt vevő egyik fél kimutatja, hogy a másik fél választott értékei alapján úgy rendez, értelmez egy társadalmi eseményt, történést, objektívációt, hogy félreértése a megértést *nem* tartalmazza. (Itt visszautalok arra, amit a filozófia és művészet megértő-félreértéséről mondtam: az immanes értékhierarchia felbontása ezek értelmezésében mindig átlépi a megértő-félreértés határait.)

f) A vitában részt vevő fél (felek egy csoportja) kimutatja, hogy a másik fél (felek) egy vagy más explicit értékei és látnis értékei között diszkrépancia áll fenn.

Mondanom sem kell, hogy mivel a vita *vita*, a másik fél is kimutathatja mindezt az egyik félről.

Azokkal szemben, akik az értékvita „kilátástalanságáról” beszélnek, szeretném hangsúlyozni, hogy a fent említett érvtípusok *majdnem minden esetben hatékonyak és meggyőzéshez vezetnek, ahol az adresszáat „készen áll” a filozófiai értékvitára.*

Engedjék meg, hogy egy megtörtént esetre hivatkozzam.

Lukács György beszélte el a következőt. Mikor Szántó Zoltán és társai (magyar kommunisták) pere folyt, mely

súlyos ítéletekkel fenyegetett, levélben fordult Thomas Mannhoz, és arra kérte őt, hogy tiltakozzon a terrorper ellen. Thomas Mann válaszában így írt: „Ön tudja, hogy nem helyeslem, ha írók politikai ügyekbe avatkoznak. Ez egy politikai per, melyhez nekem, mint írónak, nincs semmi közöm. Tehát nem tiltakozom.” – Lukács György a következő érvekkel válaszolt: „Ön szerint az íróknak nem szabad beleavatkozniuk a politikába. De éppen Ön tett most látogatást Pilsudski Lengyelországában, és ott előadást tartott. Mi volt ez, ha nem politika?” – Lukács meg volt győződve arról, hogy ezzel a kommunikáció „megszakad”. De tévedett. Napokon belül távirat érkezett Thomas Manntól a következő szöveggel: „Ich habe an Horthy telegraphiert.”

Tipikus és gyönyörű példája ez az *eredményes* értékvitának. Lukács György kimutatta a vitapartnerre vallott értéke és cselekedete közötti *diszkrepanciát*. Thomas Mann ezt átgondolta, és – absztrahálva minden személyes motívumtól, sértettségtől, az „amit mondtam, megmondtam” hiúságtól – azonnal cselekvőleg szüntette meg ezt a diszkrepanciát. – Hogy e sikeres értékvita *feltétele* volt bizonyos *értékeszmékben* való *megegyezés* (ha ezeknek mindkettőjük különböző jelentést is adott), azt felesleges itt részletezni.

A mindennapi értékvitákban értékeink *helyes mivoltát* próbáljuk ki – konkrét cselekvések vonatkozásában. (Kant ezeket a vitákat az „okosság maximája” alá rendelte.) A „felvezető” értékvitában *helyes értékeink igaz mivoltát* próbáljuk ki. A filozófiai értékvitába *igaz értékekkel* lépünk. Fel kell tételeznünk, hogy a *velünk filozófiai vitába bocsátkozó másik fél értéke is igaz*, amennyiben mindkettőnk értéke ugyanarra az értékeszmére vonatkozik, és együttes érvényesítésük legalábbis *elgondolható*.

Ezzel azonban megint – most másodszor – beleütközünk az alá- és fölrendeltségi viszonyokon alapuló társadalmak *antinómiájába*. Ezekben a társadalmakban ugyanis *nem lehet* egy értékeszme alá tartozó értékértelmezéseket *el sem gondolni* úgy, hogy együttesen érvényesülhetnek: érvényesülésük *kizárja egymást*. Az alá- és fölrendeltségi viszonyokra alapuló társadalmakban *filozófiai értékvita nem általánosítható*. Ugyanakkor azonban minden eszes lénynek arra kell törekednie, hogy értékvitáit a filozófiai értékvita szintjén folytassa le. Az értékvita filozófiai karaktere tehát minden észlény számára *regulatív eszmét ad fel*.

Megint nyitva hagyjuk azt a kérdést, hogy ez az antinómia feloldhatatlan vagy feloldható-e. Annál inkább, mert az értékvita egyik legsúlyosabb problémájához érkeztünk: az *értékek feletti vitához*.

Amikor értékeszme áll értékeszmével szemben, mikor tehát az értékvita mindig az *értékek feletti vitára rekurál*, akkor *egy világ áll egy másikkal szemben*. Egymással *alapvető társadalmi konfliktusokba lépő*, egymást kölcsönösen *kizáró* történelmi korszakoknak, illetve az azokat reprezentáló társadalmi osztályoknak (rendeknek) vannak mindig egymással *kontradiktórikus ellentmondásban álló értékeszméik*. Egy értékeszme igazságának kétségbe vonása mindig egyúttal egy egész *világkorszak* (s azt képviselő osztály, rend) *létfogosultságának* kétségbe vonása.

Vezető értékeszméikben egymást kizáró világkorszakok reprezentálói között ezekre *az értékeszmékre vonatkozóan eredményes* értékvita többnyire nem képzelhető el. Krisztus és a Nagy Inkvizítor *nem* győzhetik meg egymást. Az ilyen értékvita maximális eredménye az, hogy a felek belátják, hogy mindketten értékracionálisan cselekszenek és

gondolkoznak, de mindegyik csak a *saját* értékét tekintheti igaznak, és nem lesz meggyőzhető a másik értékének igaz voltáról. S mi sem természetesebb ennél. Hiszen két, egymást kontradiktórikusan kizáró érték nem is *lehet* ugyanabban az időben, ugyanott és ugyanabban a vonatkozásban igaz. Vagy az egyik igaz, vagy a másik. *Vagy-vagy*. Schiller felejthetetlenül írta le ezt. Bármilyen szenvedéllyel szóokol Posa Fülöp királynak a szabadságról, csak egyet érhet el (a maximumot): Fülöp rájön arra, hogy ellenfele *értékrationálisan* cselekszik, továbbá hogy annak számára a saját értéke igaznak „tűnik”. De sosem fogadja el, egy pillanatra sem, ezt az értéket igaznak. Ha elfogadja, világa omlik össze. *Vagy-vagy*.

S mégis hihetetlen nagy a szerepe ennek a reménytelennek *látszó* értékvitának.

Bár elemzésünk centrumában a filozófiai értékvita eszménye áll, illetve mindazok az értékviták, melyek a filozófiai értékvitához felvezetnek, bár azt állítottuk, hogy az értékeszmék feletti vita korántsem olyan gyakori, mint általában feltételezik, nem akarjuk tagadni az értékeszmék feletti vita történelmi relevanciáját.

Az értékeszmék kollíziójából fakadó értékvitára a filozófiai értékvita kritériumai nem alkalmazhatók. Itt – mint láttuk – *sosem* olyan értékek állnak egymással szemben, melyek együttes érvényesítése a jövőben elgondolható. Mert vagy az egyik érvényesül, vagy a másik. A múlt értékeszme-vitáira visszatekintve különben a fentiek leszögezése, persze irreleváns. Hiszen a múltban *nem* az általunk javasoltak voltak az igaz érték kritériumai, hanem mindig mások. De bármi volt ez a kritérium, egy bizonyos: a két értékeszme közül csak az egyik lehetett igaz.

A jelenre vonatkozóan azonban az igaz érték kritériuma itt is alkalmazható. Értékeszmék vitájában azt az eszmét tekintjük igaznak, melynek vallói és vállalói készen állnak arra, hogy saját eszméjük igazságát filozófiai értékvitában kipróbálják mindazokkal, akik értékeiket ugyanerre az értékeszmére ellentmondás-mentesen alkalmazzák. Ha pedig a mai *értékeszme-kollíziókat* tartjuk szem előtt, akkor látni fogjuk, hogy a szemben álló értékeszmék közül csak az *egyik* értelmezői állhatnak készen filozófiai értékvitára. (Így az egyenlőtlenség vagy az individualizmus eszméi kizárják a filozófiai értékvita vállalását.)

A kontradiktórikus értékeszmeiken folyó vita célja (sem régen, sem most) *elsősorban* nem a vitatkozó másik fél meggyőzése. Bár lehet az is, mert fel kell tételeznünk, hogy a másik fél is *képes* új értékválasztásra. Az ilyen viták adreszszátja azonban *elsősorban* a „harmadik”. A kontradiktórikus értékeszmék vitájában a vitatkozók elsősorban azok felé fordulnak, akik értékeiket még nem tisztázták, akik „nyitottak” a befogadásra. A kontradiktórikus értékeken folyó vita mindig a *világszínpadon* folyik. Az új érték érvényessége mellett, a régi érték relativizálása mellett a „lelkek” döntenek, a befogadók. A „vesztes” érték kiszelektálódik az értékeszmék közül, ami természetesen nem jelenti azt, hogy az értékek közül is kiszelektálódik; de ettől kezdve nem „vezető” érték többé: ha igazként akarjuk tételezni, akkor *más*, érvényes értékekre kell vonatkoztatnunk, úgy értelmeznünk, hogy más, érvényes értékekre vonatkoztatható legyen. A születő értékeszmét szülői *testikkel védik, vérükkel táplálják*, amíg az általános érvényesség szintjére nem emelkedik.

Új értékeszmék születése mindig az értékek rendszerének „átcsoportosításához” vezet. Az új értékeszmék körüli

értékvita ezt az „átcsoportosítást” is tudatosítja és témává teszi. Gondoljunk csak a „törvény előtti egyenlőség” értékeszméjének születésére. Az új értékeszmére vonatkoztatva a felvilágosodás számos régi értéket átértékelte. Így a bosszút vagy a párbajt. Ezek a volt értékek ettől kezdve *negatív* értékakcentust kaptak, mivel ellentmondtak az értékeszmének: a mindenkire általánosan és egyenlően érvényes jogrendszernek.

Azt mondtuk, hogy a születő értékeszmét szülői testükkel védik és vérükkel táplálják. Ez azonban – ha nem is mindig ugyanazzal a feltétlenséggel – többé-kevésbé minden értékre vonatkozik. Mert az értékvita sosem izolált a társadalmi praxistól, továbbá a vitázó személyeknek mint *egész embereknek* életétől. Ez az izoláció mindig absztrakció.

Mert a *tett* is érv; a *tapasztalat* is érv; az *élmény* is érv.

Ha a tapasztalat (élmények) következtében egy emberben, illetve az emberek egy csoportjában kialakul *eddigi értékeikre* vonatkozóan a „nem-érzés”, az az érzés, hogy értékeik körül „valami nincsen rendben”, akkor *készen állnak arra, hogy az értékvitában meggyőzzék őket.*

Ha egy értékvita eredménytelenül (eldöntetlenül) végződik, de az egyik vitázó fél a későbbiekben olyasmit tapasztal vagy él át, ami saját értékeibe vetett hitét (bizalmát) megrendíti, akkor az értékvita *post festa* még eredményes lehet.

A meggyőző élménytapasztalat lehet: a) ami velem történik (történet); b) ami másokkal történik (történet).

Kroisosz a börtönében így kiáltott fel: „Ó, Szolón, Szolón, Szolón!” – s ezzel *post festa* meggyőzőnek fogadta el Szolón érvelését egy jóval korábban lezajlott értékvitá-

ban, ahol a vita eldöntetlenül végződött. Mert az, ami *vele történt*, igazolta, hogy a boldogság értékének általa adott értelmezése nem állta ki a próbát, Szolónnak volt *igaza*: „senki sem boldog a halála előtt”.

Don Carlos – Schiller tragédiájának utolsó jelenetében – Flandria szabadságát értékhierarchiájában a szerelem fölé helyezi. Értékhierarchiájának átépítésére az motiválta, ami *mással* történt és amit *más* tett: a király gyilkossága, Posa márkí önfeláldozása.

Hogy valaki annak következtében építi át értékhierarchiáját, illetve ismeri el egy másik értékének igazságát, ami *vele* történt vagy ami *másokkal* történt, az *morális* szempontból nem ekvivalens; az értékvita eredményessége szempontjából azonban ekvivalens.

Az élmény és tapasztalat kodetermináló szerepe az érték-újraválasztásban azonban nem szünteti meg magának az értékvitának *kiemelt* szerepét. A *post festa* meggyőzésben is az értékvita érvei azok, amelyek továbbgyűrűznek. Ezért mondhatta Kroiszosz börtönében: „Ó, Szolón, Szolón, Szolón!”; azaz: „a közöttünk lezajlott értékvitában neked volt igazad, *most* meggyőztél”.

A mindennapi értékvitában gyakran rekurálunk a másik fél *partikuláris motívumaiboz*: „te csak azért ítéled el a háborút, mert gyáva vagy”; „hiúságod nem engedi belátni, hogy nincsen igazad”.

Az olyan értékvitákban, melyben helyes értékeink igaz voltát akarjuk kipróbálni (tehát a mindennapi értékvitának a filozófiai értékvitához való „felvezetésében”), sosem rekurálhatunk a vitatkozó fél partikuláris motívumaihoz. Amennyiben ezt mégis megtesszük, akkor a vita azonnal a mindennapi értékvita szintjére süllyed vissza. Persze: *fel-*

tételezhetjük a másik ember motívumainak partikularitását, de *sosem érvelhetiünk* ezzel.

A filozófiai értékvitában abból indulunk ki, hogy minden fél a saját értékéért mint igazért vállal felelősséget. Partikuláris motivációt *nem tételezhetiünk fel*.

Ugyanakkor azonban: nemcsak a mindennapi, de a „felvezető” értékvitában *sem* tételezzük fel, hogy a vitatott értékek nem partikuláris *érdekek* vagy *egymásnak ellentmondó (együtt el nem gondolható) társadalmi szükségletek kifejeződései, vagy legalábbis nem fejeznek ki ezekkel való affinitást*.

A filozófiai értékvitát mint igaz értékek vitáját tételeztük.

Amennyiben az érték az érdekekből levezethető, annak egyszerű kifejeződése, akkor filozófiai értékita egyáltalán nem lehetséges.

Amennyiben az érték a szükségletekből levezethető, illetve azoknak egyszerű kifejeződése, akkor a filozófiai értékita csak látszat, „ruha”, melyet levethetünk; filozófiai értékita elvileg nem lehetséges.

Amennyiben *az* érték nem vezethető le sem az érdekekből, sem a szükségletekből, de a konkrét értékek affinitást fejeznek ki ezekkel, akkor filozófiai értékita elvileg lehetséges (tehát értelmes eszmény), de az alá- és fölérendeltségre alapozott társadalmakban csak regulatív eszme lehet, nem konstitutív eszme, azaz nem lehetséges. De a filozófiai értékvitának lenni *kell*.

Vizsgáljuk meg a problémát most az elvi *lehetőség* szempontjából.

Az értékek, mint tudjuk, *primer* társadalmi tények. Minden társadalom egy intézmény- és szokásrendszer, mely feltételezi a tudatos előnyben, illetve hátrányban részesítés rendszerét az értékorientációs kategóriák segítségével.

Az érdek csak stratifikált társadalmakban létezik, mivel mint *érdekellentét* konstituálódik. Ezzel kapcsolatban elég, ha most Marx *Etnológiai jegyzeteire* utalok, melyekben, ha vázlatosan is, de „tetten érte” az érdek (érdekellentét) születésének pillanatát. Az érdek tehát *szekunder* társadalmi tény. Egy primer társadalmi tény egy szekunder társadalmi tényből nem vezethető le.

A szükséglet *primer* társadalmi tény, ugyanúgy, mint az érték. Nem stratifikált és ugyanakkor történelem nélküli (nem dinamikus) társadalmakban a szükségletek rendszere egyúttal az értékek rendszere is, legalábbis „nagyjában”, tendenciaképpen. A stratifikált – és történelmi – társadalmakban azonban a társadalmi objektivációkban adott szükségletek rendszere (ezek hierarchiája) és az értékek rendszere (ezek hierarchiája) nem identikusak – nem identikusak az egyednél sem. Ha identikusak lennének, akkor bizonyos értékeszmék kontinuos általános érvényessége megmagyarázhatatlanná válna, mi több: *nem jöhetne létre ellentét az értékek érvényessége és érvényesülése között*. Ugyanakkor: az érték maga is válhat szükségletté (és válik is). Az érték tehát a szükségletből le nem vezethető.

Tehát filozófiai értékvita elvileg lehetséges.

Azonban az, hogy az értékeket, mint társadalmi tényeket, nem lehet az érdekből vagy szükségletből levezetni, még nem jelenti azt, hogy a mindenkori konkrét emberek és embercsoportok konkrét értékeit *ne lehetne az érdekekre és szükségletekre vonatkoztatni*. Minden olyan társadalomban, melyben társadalmi munkamegosztás van, a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt *hely affinitást hoz létre* bizonyos értékek választására és mások elutasítására. Persze az affinitás még korántsem jelent determinációt. Hiszen

éppen stratifikált társadalmakra jellemző az értékvilág heterogenitása, ami implikálja, hogy mindenkinek módjában van olyan értékeket választani, értékeit úgy választani és úgy értelmezni, hogy ez a választás éppen *ne* fejezze ki a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helyét. Ugyanakkor azonban egy alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapuló társadalom minden értékvitájában jelen lesz ez az affinitás. Meglehet, persze, hogy valaki „ideálisan” egy *másik* integráció „álláspontjára” helyezkedik, s értékei az ahhoz az integrációhoz való affinitást fogják *elsősorban* kifejezni anélkül is, hogy a társadalmi munkamegosztásban a másik integrációba „beépülne”. (Ahogy Marx a munkásosztály álláspontjára helyezkedett.)

Egy olyan társadalomban tehát, amelyben *érdekelmentek léteznek*, melyben a szükségletek és azok kielégítése az ellentmondás viszonyában vannak egymással, egyáltalában *nem lehetséges* olyan értékvita, melyben ezek az ellentmondások kifejezésre *ne* jutnának.

A filozófiai értékvita mindig igaz értékek vitája.

Lehetséges-e azonban ellentétes érdekekhez affinitást kifejező értékek vitájánál feltételezni, hogy a vitában részt vevő minden érték igaz? Lehetséges-e olyan szükségletekhez affinitást kifejező értékekre vonatkozóan, melyek kielégítése hic et nunc kizárják egymást, azt állítani, hogy mind igazak? Tehát újra: lehetséges-e filozófiai értékvita alá- és fölérendeltségre alapuló társadalomban?

Ha azt válaszoljuk, hogy nem lehetséges, akkor egyúttal azt is válaszoltuk: ezt a világot *nem lehet transzcendálni*. Mert ahhoz, hogy valami megváltozzék, valamit meg kell változtatni. Ahhoz, hogy létrejöjjön egy *nem* alá- és fölérendeltségi viszonyokon alapuló társadalom, kell, hogy

legyenek olyanok, akik létrehozzák. S csak olyan emberek hozhatják létre, akik egymással, mint egyenlően eszes lények, filozófiai értékvitát folytatnak, mert egy, nem a természet adta munkamegosztáson alapuló világnak, egy olyan világnak, melyben az ember saját társadalmi létfeltételeinek ura, feltétele, hogy – ha csak virtuálisan is, de – minden ember részt vegyen értékeszméinek kialakításában. Filozófiai értékvitát tehát folytatni *kell*.

Mindenekelőtt megkérdezzük: lehet-e a filozófiai értékvitának egy *olyan integráció* a vezető értékeszméje, melynek csak szükségletei vannak, de nincs „érdeke”?

Az érdek az érdekellentétekben konstituálódik. Van-e olyan integráció, mellyel érdekellentétben álló más integráció *nem tételezhető*?

Ilyen integráció létezik: ez pedig az *emberiség*.

Az emberiségnek – ha egészként gondoljuk el – nincs érdeke, mert vele szemben álló érdekű integráció *nem létezik*.

Az emberiség értékére vonatkoztatott értékek tehát *nem* fejeznek ki érdekekhez való affinitást.

De az emberiség *nem reális közösség*, hanem *értékeszme*: az *integráció* legmagasabb értékeszméje. Mivel pedig nem reális közösség, ennek az eszmének minden *konkrét értelmezése* – az, hogy milyen jelentéstartalommal ruházzuk fel, hogy hogyan érvényesítjük – mindig egy-egy partikuláris (az emberiség szempontjából partikuláris) integrációhoz, réteghez, osztályhoz, közösséghez való affinitást fog kifejezni.

Hiába: partikuláris integrációk érdekeihez és szükségleteihez affinitást kifejező értékeink azok, amelyek mint az értékeszme értelmezései általános érvényességre tarta-

nak igényt. Az értékviták tehát *ideológiai* mozzanatot tartalmaznak. Mi több, az értékviták ideológiai mozzanata *megszüntethetetlen*, míg természet adta munkamegosztás (alá- és fölérendeltségi viszonyokat konstituáló és kifejező munkamegosztás) létezik.

Ugyanakkor a filozófiai értékvitának *nem szabad* ideologikusnak lennie. A filozófiai értékvitában *a partikuláris nem tételezhető általánosságként*. Amennyiben ugyanis a mi értékértelmezésünket – javaslatunkat az általánosan érvényes értékek érvényesítésére – az *egyedül lehetséges igaz* értékértelmezésként tételezzük, akkor nem tételezhetjük fel, hogy az értékvitában velünk szemben álló partnerek értéke (értékértelmezése, javaslata az érték érvényesítésére) *is* igaz. Amennyiben tehát valamely integráció érdekéhez, szükségletrendszeréhez affinitást kifejező érték mint *az* általános, mint *az* igaz lép fel az értékvitában, tehát értékértelmezésünk ideologikus jellegű, annyiban *nem folytathatunk le filozófiai értékvitát*.

Újra szembekerültünk tehát – megint egy más vonatkozásban – *antinómiánkkal*. Alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapozott társadalmakban filozófiai értékvita nem lehetséges. De: filozófiai értékvitát *kell* folytatnunk. S a filozófiai értékvita nem lehet *csak* regulatív eszme, konstitutív eszmének kell lennie; különben az alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapuló társadalom *transzcendálhatatlan*.

Ha azonban most visszaidézzük az antinómia megfogalmazásait, akkor szembetűnő lesz, hogy ennek az antinómiának két különböző „síkjá” van. Az egyik síkon az antinómia feloldhatatlan – a másik síkon az antinómia feloldható. S ha a másik síkon feloldottuk az antinómiát, akkor ez magának az antinómiának megszűnéséhez vezethet.

Mi volt ez a két „sík”? Először a következőképpen fogalmaztunk: alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapuló társadalomban a filozófiai értékvíta nem *általánosítható*. De a filozófia normája szerint *kell*, hogy *minden* észlely részt vegyen a filozófiai értékvitában. Másodszor a következőképpen fogalmaztunk: alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapuló társadalmakban filozófiai értékvíta *nem lehetséges*; de a filozófiai értékvitának konstitutív eszmének kell lennie ahhoz, hogy ezt a társadalmat transzcendálni lehessen.

A következőkben szeretnénk kísérletet tenni az antinómia feloldására, azaz javaslatot tenni ennek *praktikus* feloldására. Ez csak az antinómia *második síkjának* vonalán gondolható el.

Azt mondtuk: az emberiség az az integráció, melyet nem lehet „érdekelletétekben” elgondolni. Következésképpen: filozófiai értékvíta csak olyan felek között folyhat, melyek *mindegyike* minden értékét az emberiségre – mint az általános integrációra – vonatkoztatja.

Olyan felek között, melyek egyike számára az emberiség a legmagasabb integráció, míg a másik számára valamely partikuláris integráció – mint eszme – az emberiségnél magasabb érték helyet foglal el, *filozófiai értékvíta le nem folytatható*.

Olyan felek között, melyek mindegyike számára az emberiség a legmagasabb integráció, az értékvíta filozófiai szintre emelkedhet, *annak ellenére*, hogy mindegyik fél az emberiségre vonatkozó értékeit és az emberiség fejlődésére vonatkozó értéktartalmú javaslatait *saját* partikuláris integrációjával affinitást kifejező konkrét értékekben (egymástól eltérő értékében) fejezi ki. De ennek három feltétele van.

Konkrét (partikuláris) integrációkhoz affinitást kifejező értékek (emberiségre vonatkozó értékek) reprezentánsai között *csak akkor folyhat* filozófiai értékvita, ha a különböző integrációkkal affinitást kifejező értékek együttes realizációja *elgondolható*; lefolytatható akkor is, ha ezen értékek *hic et nunc realizálása keresztben áll egymással*, és egymástól eltérő cselekvési stratégiákat is követel. Amennyiben két különböző integrációhoz affinitást kifejező értékek együttes realizációja *el sem gondolható*, akkor a felek között filozófiai értékvita *nem jöhet létre*.

Így ha A azt mondja: „az emberiség legfőbb ügye az európai kultúra megőrzése és továbbfejlesztése”, B azt mondja: „az emberiség legfőbb ügye a harmadik világ felemelkedése”, akkor meglehet, hogy ez a két értékértelmezés ebben a pillanatban különböző cselekvési stratégiákat követel, melyek kollidálhatnak is egymással. Ez a kollízió bizonyára kifejeződik a konkrét értékek értelmezésében is: így a személyiség értékének értelmezésében vagy az egyenlőség értékének értelmezésében. De egyet elmondhatunk: a két értékértelmezés együttes realizálása *elgondolható*. Az európai kultúra megőrzése és továbbfejlesztése, továbbá a harmadik világ felemelkedése *együtt elgondolható*. A két értelmezés képviselői között tehát *filozófiai értékvita lefolytatható*.

A második feltétel: filozófiai értékvita csak akkor folytatható le, ha mindegyik fél *tisztában van azzal, hogy* értékei és értékértelmezései egy konkrét társadalmi integrációval (osztállyal, réteggel, nemzettel, kultúrával) való affinitást fejeznek ki, és *tudatosítja ezt az affinitást*, azaz ha minden fél tisztában van saját értéke *ideológiai mozzanatával*. Minden vitatkozó félnek *joga van* a másik fél értékeinek és ér-

telmezésének partikuláris affinitásait *is* felmutatni, de csak akkor, ha ezt reflektíve, saját értékei vonatkozásában is megteszi. Feladata tehát saját értékértelmezésének állandó és tudatos *dezideologizálása*.

Ez a dezideologizálás természetesen sosem lehet teljes. *Egy pontig* azonban *el kell* jutnia ahhoz, hogy a filozófiai értékvita egyáltalán lefolytatható legyen. Ez a pont pedig annak elismerése, hogy a vitában szemben álló fél értékei *is igaz értékek*, ha megfelelnek az igaz érték kritériumának, tehát ha a választott általános érvényességű értékeszmére ellentmondás-mentesen vonatkoztathatók, és érvényesítésük más, ugyanerre az eszmére ellentmondás-mentesen vonatkoztatott értékkel együtt elgondolható.

A harmadik kritérium pedig a következő: filozófiai értékvitát csak azok folytathatnak le egymással, akik a filozófiai értékvita regulatív eszméjét elfogadják. Tehát akik feltételezik, hogy *minden ember egyenlően eszes lény*, és akik *akarják*, hogy a filozófiai *értékvita általánosodjék*, tehát *akarják* a föl- és alárendeltségi viszonyokra alapuló társadalom *megszüntetését*. Mindazok, akik az alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapuló társadalom *megőrzését* *akarják*, filozófiai értékvitát sem egymással, sem egy másik féllel *le nem folytathatnak*.

Akik – hogy Kant-idézetünkre visszatérjünk – csak az *eddigig* *akarják* folytatni, s nem ismerik el a Legfőbb Jó gyakorlati eszméjének vezetését sem az elméletalkotásban, sem a gyakorlatban, akik nem ismerik el a filozófiai értékvita eszméjét, azoknak *nincs is szükségük* filozófiai értékvitára. Azok nyugodtan izolálhatják a tényeket az értékektől, azok engedhetik magukat a mindennapi értékelésektől vezetni, azok nyugodtan állíthatják, hogy az értékítéletnek

nem jár ki „az igaz” kritériuma, azok nyugodtan vallhatják, hogy az értékválasztás irracionális, azok megelégedhetnek a filozófia helyett a „filozófia botrányával”.

De azoknak, akik valamit meg akarnak változtatni, hogy valami megváltozzék, akik akarják, hogy minden eszes lény részt vegyen az emberi értékek meghatározásában, akik keresik az igazságot, akik a filozófiával együtt mondják: „nem az jó, hanem ez jó”, „nem az igaz, hanem ez igaz”, akik egy olyan legyent tételnek, mely szemben áll a léttel, azoknak értékvitáikat már most – hic et nunc – a filozófiai értékviták szintjén *kell* lefolytatniuk.

Az alá- és fölrendeltségre alapuló társadalmakban a filozófiai értékviták nem általánosítható. Ha a filozófiai értékviták általánosodhatnak, az annak a jele volna, hogy *nincsen többé* föl- és alárendeltségi viszonyokra alapuló társadalom.

De akik akarják, hogy ne legyen, azoknak már most arra kell *törekedniük*, hogy értékvitáikat a filozófiai értékviták szintjén folytassák le.

Tehát: legmagasabb integrációjuk (integrációs értékük és vonatkozásuk) az emberiség *kell*, hogy legyen.

Törekedniük *kell* arra, hogy saját – konkrét – integrációjukkal affinitást kifejező értékeiket úgy fogalmazzák meg, hogy azok érvényesítése *más* integrációkkal affinitást kifejező értékek érvényesítésével együtt *elgondolható* legyen, feltéve, ha mindezek az értékviták *normája alapján*, az alá- és fölrendeltségi viszonyok transzcendálása jegyében fogantak.

Mindig tisztában *kell* lenniük saját értékértelmezésük ideologikus mozzanatával, tudatosítaniuk *kell*, hogy mely konkrét integrációhoz fejezzenek ki affinitást.

Nem szabad saját értékértelmezésüket az *egyedüli* igaz értékértelmezésként tételezni. Tisztázniuk kell magukban, hogy saját értékük általános érvényessége és a vitatott értékek általános érvényessége *nem zárják ki egymást*, ha az általánosan érvényes *értékeszmékre* vonatkozóan közöttük konszenzus áll fenn, ha együttes megvalósításuk *elgondolható*. Mert filozófiai értékvitába csak akkor lépünk, ha feltételezzük: a velünk szemben álló (vitatott) érték is igaz. A filozófiai értékvita valóban az egyenlően eszes lények értékvitája, melyben a vita minden résztvevője a többiekben az *emberiség* reprezentálóját látja és *tiszteli*. Kant követelésének, mely szerint minden emberben az emberiséget *kell* tisztelni, a filozófiai értékvitában érvényesülnie *kell*.

Láttuk: az igaz értékek egymással való filozófiai vitája *igazi* vita. Az igaz értékek vitájában is van meggyőzés. A meggyőzés azonban nem abban áll, hogy az igaz érték nem-igazként ismeri fel önmagát, hanem abban, hogy az egyik integráció *szükségleteihez* affinitást kifejező értékek képviselői az adott pillanatban belátják, hogy a *másik* integráció szükségletei égetőbbek, primerek annak az integrációnak a *szükségleteihez* képest, melyet ők kifejeznek. Nem adják fel saját (igaz) értékeiket, hanem a másik szükséglethez (szükségletrendszerhez) affinitást kifejező értékek érvényesítésének prioritást biztosítanak (egy adott esetben vagy egy adott időre, egy adott szituációban). De azok, akiknek ezt a prioritást megadják, sosem tagadják, hogy a másik integrációhoz affinitást kifejező érték *is* igaz, és más esetben, más szituációban ők fogják megadni annak *az érvényesülés prioritását*. Egy ilyen értékvita éppen azért lehet tényleges és sikeres, mert a különböző igaz értékek együttes érvényesítése elgondolható, mert ez *legyen-ként*

van feladva. Ezért mondhattuk, hogy a filozófiai értékvitában nem történik más, mint hogy a vitatkozó felek tudatosan vállalják az erkölcs *dilemmáját*, az értékrealizálás mindenkori szituációra, személyre méretezettségét. Ezért a cselekvés általános érvényességére igényt nem tartanak, de minden, a cselekvést vezető értékük általános érvényességére igényt tartanak. Hiszen az erkölcs dilemmáját a következőképpen írjuk le: értékcollízió esetén a konkrét szituációnak, a cselekvő személynek és a cselekvés szubjektum-objektumának megfelelően az egyik érték realizálásának prioritást kell adnunk, anélkül, hogy a nem realizálható érték általános érvényességére vonatkozó igényt feladnánk. Tehát minden konkrét értékvita – filozófiai értékvita – lezárása, lezárásának mikéntje az értékvitában részt vevő összes ember – mint eszes lény – *személyes felelőssége*: minden filozófiai értékvita minden lezárásáért *mindenkinek* személyes felelősséget *kell* vállalnia. S ezt senki az emberek válláról le nem veheti.

De hadd térjünk vissza most – utoljára – az értékeszmék feletti vitához. Mondottuk, hogy a mai alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapuló társadalom antagonitását két érték antagonizmusa fejezi ki: az individualizmus és a közösség értéke kollidál egymással. Tudjuk azt is, hogy a filozófia mindenkor értékítéleteket általánosít értékeszmévé: akarja, hogy *egy* értékértelmezés értékeszmévé váljon, és hogy erre nézve értékconszenzus alakuljon ki. Nem tagadjuk, hogy mi a közösség értékét *akarjuk* értékeszmévé változtatni, akarjuk, hogy a „szabad emberek közössége” értékeszme *legyen*. Ez az értékeszme alkalmas arra, hogy értékrationális cselekvés vezető értékévé váljon. Hiszen számosan vannak, akik kontinuuosan ennek megfelelően

cselekszenek, élnek, s az értéket legalábbis az emberek egy csoportja *elismeri*. Elismerik mindazok, akik akarják a filozófiai értékvitát, s akik ebben az értékválasztásban *radikális szükségletekkel* fejeznek ki affinitást. De az értékrationálisnak nem kritériuma, hogy érték célját el is érje; s nincs is erre *semmi garancia*. Akarjuk, hogy a szabad emberek közössége a filozófiai érték vita értékeszméje legyen, ám ez még egyáltalán nem garanciája annak, hogy valóban az is lesz. De mert akarjuk, feltételezhetjük, hogy az lesz. Hogy az lehessen, fenn *kell* tartanunk értékünk racionalitását, méghozzá úgy, hogy hic et nunc olyan közösségeket teremtünk, melyekben filozófiai érték vita lefolytatható.

De azt mondtuk: alá- és fölrendeltségi viszonyokon alapuló társadalomban filozófiai érték vita nem lehetséges. S ez valóban így is van. Mert könnyű egy modellt felvázolni, de azt is tudni kell, hogy aki cselekszik vagy aki egy cselekvésben határoz, mikor határozni nehéz és cselekedni nehéz, az *hajlamos* arra, hogy a saját integrációjához affinitást kifejező értéket az *egyetlen igaz értéknek* tétélezzze, az nem szokta saját értéke ideológiai mozzanatát felfedni. Annál is kevésbé, mert az embereknek egy cselekvéshez való megnyerése *könnyebb*, ha a mi értékeinket tétélezzük egyedül igaz értékek gyanánt. S mégis: filozófiai érték vitát folytatni *kell*. Mert ami könnyű, lehet *túlságosan* könnyű: lehet, hogy *másfelé vezet*, mint ahová eljutni akarunk.

Az alá- és fölrendeltségi viszonyokra alapuló társadalom mindaddig létezik, amíg a filozófiai érték vita nem általánosodhat. Értékeink „egyedül igazként” való tétélezése a könnyű út, de nem oda vezet, ahova akarjuk. Mert nem alkalmas arra, hogy saját integrációnkat (közösségünket) a filozófiai érték vita szintjéhez felvezesse, *nem* abba

az irányba tart. Nem tart tehát az alá- és fölérendeltségre alapuló viszonyok transzcendálásának irányába.

Ezért a filozófiai értékvitának *konstitutív* eszmének kell lennie. Akarnunk kell, hogy legyen, törekednünk kell arra, hogy értékvitánkban a filozófiai értékvita szintjére emelkedjünk. *Ha nem is tudjuk elérni, mindig ezt kell akarnunk elérni.* Kell, hogy a filozófia felszólítása minden embernek szóljon, s ehhez az kell, hogy mindig *több és több embernek* szóljon: „Gondolkozz, hogyan gondolkozzál, gondolkozz, hogyan éljél, gondolkozz, hogyan cselekedjél.” Az „Einübung in die Philosophie” mindenkinek kell, hogy szóljon, és ezért egyre több és több embernek kell, hogy szóljon: „gyertek, gondolkozzunk együtt, keressük az igazságot együtt”. Ez a meredek út, a nehéz út. De ha nem ezt járjuk, akkor az alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapuló társadalom transzcendálhatatlan.

A filozófia adresszája az, aki keresi az igazságot. A filozófia megalkotja a jó, az igaz, a szép eszményeit; megalkotja azok számára, akik keresik az igazságot. A filozófiára azoknak van szükségük, akik másként akarnak gondolkodni, élni és cselekedni, mint ahogy eddig gondolkodtak, éltek és cselekedtek.

A filozófia felszólításának nem csak egyféleképpen lehet eleget tenni. A filozófia befogadója eleget tehet ennek a felszólításnak pusztán egyénileg is; *ő* másként fog gondolkodni, élni és cselekedni, mint ennek előtte. Ebben az esetben a minden eszes lényre *való* vonatkozás csak *virtuális*. Ez azonban csak kivételes. A filozófus – mint tudjuk – „iskolaalkotó”, a befogadó is az. Többnyire megteremti az egyenlően eszes lények *kis közösségét*, egy olyan közösséget, mely a legyen szintjén él, gondolkodik és cselekszik.

Ebben az esetben a minden eszes lényre való hivatkozás *egyben virtuális és reális is*. Az adott közösségen belül a filozófia befogadói mint egyenlően eszes lények konfrontálódnak egymással. *Ezzel normát adnak a világ számára, de nem adnak világot a norma számára.*

Mióta megszületett az a gondolat, hogy az emberek értékeiket maguk választják és konstituálják, mióta tehát a fix értékhierarchiák felbomlottak és a konkrét értékek relativizálódtak, de az elvont értékeszmék a maguk elvontságában az általános érvényesség konszenzusát továbbra is fenntartották, tehát a *szentimentális* filozófia világtörténelmi megjelenésétől kezdve (és erre a korszakra vonatkoztattam csupán az igaz érték javasolt kritériumát), az első két út önmagában egyre kevésbé volt járható. S a filozófia válsága – amiből kiindultunk – nem utolsósorban ennek a folyamatnak a lereagálása volt. Az első nagy szentimentális filozófusok (mindenekelőtt Kant és Fichte) nagyon is tudatában voltak ennek a fordulatnak. Kantnál a fordulat egyszerűen „kézzel tapintható”; míg a francia forradalom előtt filozófiájának főtendenciája, hogy normát adjon a világ számára (*A gyakorlati ész kritikája*), addig a francia forradalom után egyre inkább arra törekszik, hogy következetesen végiggondolja: hogyan teremthető világ a norma számára (*Religion, Metaphysik der Sitten*). Marxnál ez a gondolat „öntudatra jutott” – *nem lehet másként normát adni a világ számára, mint hogy világot adunk a norma számára.*

A XIX. századi filozófia (tudjuk, hogy mit értsünk rajta) nem akart világot adni a norma számára, s ezért megszűnt normát adni a világ számára: és ez az, amit mind a mai napig „pozitivizmusnak” nevezünk, a filozófia botrányának.

Mert nincs filozófia a Legfőbb Jó eszménye nélkül, nincs olyan katexochén filozófia, mely ne akarna normát adni a világ számára. De *ma* normát adni a világ számára egyúttal annyit jelent: világot adni a norma számára – másként *ma* nem lehetséges (lehet, hogy holnap megint lehetséges lesz, de messze az a holnap)! Igaz, a filozófusok eddig sem csak magyarázták a világot, de valóban rajtunk a sor, hogy megváltoztassuk.

A filozófia – persze – nem demiurgosz, nem tudja megváltoztatni a világot. De részese lehet a világot megváltoztató gyakorlatnak, ha olyan normát ad a világ számára, mely alkalmas arra, hogy világot adjon a norma számára. És azoknak, akik transzcendálni akarják az alá- és fölérendeltségi viszonyokon alapuló társadalmat, *azoknak van ma szükségük filozófiára*. Mert szükségük van olyan normákra (eszményekre), melyek szempontjából a világot megváltoztathatják. A filozófiai érték vita maga is ilyen eszmény, mondjuk ki egyenesen: a *demokratikus* érték vita és véleményformálás eszménye. Normát *kell* adni a világ számára, hogy világot *lehessen* teremteni a norma számára.

Ezzel nem azt akarom mondani, hogy *ma kizárólag* a radikális filozófia szükséglete létezik. Csak azt, hogy a radikális szükségletek azok, melyek *ma egyáltalán nem explikálatók* filozófia nélkül.

III.

Novalis azt mondotta: a filozófia honvágy. Minden szentimentális filozófia honvágy. Vágyódás egy olyan világra, melyben a filozófia otthonra talál. Amíg a filozófia normát

akar adni a világ számára, addig a morálban és a megismerésben találja meg a maga otthonát. Mihelyt világot akar adni a norma számára, akkor a honvagy ennyit jelent: *akarom, hogy a világ az emberiség otthona legyen*. A világ, mely az emberiség otthona, a filozófiai Odüsszeia végét is jelenti, mert egy ilyen világban a filozófia hazatalál. A filozófiát nem lehet másként megszüntetni, mint hogy megvalósítjuk – így fogalmazta meg ezt Karl Marx. S ez kétségkívül vonatkozik a szentimentális filozófiára, s annak beteljesedésére: a radikális filozófiára.

A filozófia nem demiurgosz. A filozófia azt mondja: legyen a világ az emberiség otthona! – *de ettől még nem lesz a világ az emberiség otthona*. Mert a filozófia legyen-jének *emberi akarattá kell válnia* ahhoz, hogy egyszer majd azt mondhassuk: „lőn”. A radikális filozófiának radikális mozgalmak filozófiájává kell válnia, „a tömegek közé kell hatolnia”, „anyagi erővé kell válnia” ahhoz, hogy egyszer majd azt mondhassák: „és lőn”.

Ahhoz tehát, hogy valamit elmondhassunk a radikális filozófiáról, először magáról a *radikalizmusról* kell beszél-nünk.

Radikalizmuson mindenekelőtt az alá- és fölérendelt-ségi viszonyokra, a „természet adta munkamegosztásra” épülő társadalom *totális kritikáját* értem. Radikálisok azok, akik a polgári életformától elfordulva egy más életformát preferálnak, továbbá ezt az elfordulást és ezt a preferenciát gondolatilag is megalapozzák és kifejezik, és e megalapozásból fakadó új értékértelmezések szerint is cselekszenek.

A radikalizmus két alaptípusát különböztetem meg: a *jobboldali radikalizmust* és a *baloldali radikalizmust*.

A jobboldali és a baloldali radikalizmus között *strukturális* különbséget látok. Ez a strukturális különbség, ha *nem* is abszolút módon, de *viszonylagosan független attól*, hogy egy radikális csoport milyen konkrét ideológiához kötelezi el magát.

Mindenekelőtt: jobboldali radikalizmushoz sorolom mindazokat a mozgalmakat, melyeknek *nem* legfőbb integrációs értékük az emberiség. Baloldali radikális csak az lehet, akinek az emberiség a legfőbb (legmagasabb) integrációs értéke, értékeszméje.

Továbbá: jobboldali radikálisoknak nevezem mindazokat, akik a ma általánosan érvényes értékeszmékből akár *egyetlenegy* is elutasítanak. Baloldali radikális csak az lehet, aki *minden*, ma általánosan érvényes értékeszmét elismer.

Továbbá: jobboldali radikálisoknak nevezem mindazokat, akik nem ismerik el a *filozófiai értékvitá normáját*. Mindazokat, akik *nem akarnak* saját értékeik ideologikus karakterére tudatosan reflektálni, mindazokat, akik nem ismerik el, hogy egy másik csoporthoz, integrációhoz affinitást kifejező érték is *hasonlóképpen* igaz lehet. Következésképpen a *baloldali radikalizmus* legfőbb konstituense (és kritériuma), hogy feltételezi: minden ember egyenlően eszes lény; hogy akarja: az értékeket mindenki, kollektíve, racionális értékvitában határozza meg; s hogy igaz értékek vitájára (filozófiai értékvitára) törekszik. A baloldali radikalizmus ezért mindig tartalmazza az *aufklérizmus* mozzanatát. A baloldali radikalizmus lankadatlan törekvése, hogy mindenkit rávezessen arra a *jogára és kötelességére*, hogy a *saját fejével gondolkodjék*.

A jobboldali radikalizmus részt vehet (és részt is vesz) a kor *mindennapi értékvitáiban*. De struktúrája következ-

tében nem vezethet fel a filozófiai értékvitához. Ezért érveit tárházába szükségképpen beletartoznak a mindennapi értékviták nem-rationális érveit. Így az autoritásra való rekurálás, a vitatkozó partner érveinek partikuláris érdekekre való visszavezetése (megrágalmazása), a körben forgó érvelés (azzal, hogy te mást tartasz igaznak, mint én, már igazoltad, hogy nekem van igazam), a hitnek a meggyőződéssel szemben való preferálása.

A jobboldali radikalizmus *elitárisztikus*; akkor is az, ha vakhitével tömegeket mozgósít, mivel a „tömeg” nem önállóan gondolkozó, az értékmeghatározásban részt vevő személyiségek összessége számára, hanem manipulálható massa, *nem szubjektum, hanem objektum*. A baloldali radikalizmus mindig *demokratikus*, akkor is az, ha mozgalmi korszakok, izoláltak. Ennek ellenére van a baloldali radikalizmus mozgalmainak egy fájdalmasan *arisztokratikus* mozzanata (vagy legalábbis lehet): *minden emberhez* olyan képességeket és értékeket rendel, melyeket az emberek többsége nem működtet, illetve melyeknek az empirikus emberek többsége nincs is tudatában. Mivel alá- és fölérendeltségi viszonyokon alapuló társadalmakban – mint tudjuk – a filozófiai értékvita nem általánosodhat, a baloldali radikalizmus demokratizmusát sosem transzcendálhatja saját fájdalmas arisztokratizmusát; mert ha a filozófiai értékvita valóban általánosodik, akkor radikális filozófiára többé nincsen szükség. Valamire azonban minden baloldali demokratikus mozgalomnak törekednie *kell*: hogy minél több és több embert nyerjen meg a filozófiai értékvitának – illetve a „felvezető” értékvitának –, hogy minél több szubjektumot ébresszen saját szubjektum mivolta öntudatára, tehát hogy állandóan *relativizálja* saját arisztokratikus mozzanatát.

Tudjuk: ez a nehéz, a meredek út; de ez az egyetlen olyan út, amelyen eljuthatunk a szabad emberek közösségéhez, ez az egyetlen út, amelyet követve a világ valóban az emberiség otthona lehet. A jobboldali radikalizmus, bár totálisan kritizálja az alá- és fölérendeltségi viszonyokon alapuló társadalmat, bár transzcendálni akarja (és mivel mi *nem* a mindennapi értékviita szintjére helyezkedünk, nem vonhatjuk kétségbe, hogy őszintén akarja) az alá- és fölérendeltségi viszonyokra méretezett életformát, nem helyez**bet** ezzel szembe mást, mint újabb alá- és fölérendeltségi viszonyokat, tehát más formákban reprodukálja a régi mocskot; mert az alá- és fölérendeltség struktúrájával nem lehet az alá- és fölérendeltségre alapuló társadalmat meghaladni. Mert hogy valami megváltozzék, ahhoz valamit meg kell változtatni, s nem utolsósorban éppen az *emberek közötti viszonyokban*. Mert a dolgok közötti viszonyok emberek közötti viszonyok. Radikálisnak lenni, mondotta Marx, annyit jelent, mint a dolgokat a gyökerüknél megragadni. És – tette hozzá – a dolgok gyökere maga az ember.

Azt mondtuk, hogy minden filozófia aufklérista, hogy – szerkezetében – minden filozófia demokratikus. Azt mondtuk, hogy a filozófia felszólítása – „gyertek, gondolkozzunk együtt, keressük az igazságot együtt” – mindenkinek szól, mert a filozófia feltételezi, hogy minden ember egyenlően eszes lény. Azt mondtuk, hogy a filozófia az emberek értelmes belátására és nem a hitére apellál. Azt mondtuk, hogy a filozófia nem ismer el *más* autoritást, mint az emberi észet. Ezért csak a baloldali radikalizmusnak *lebet* filozófiája, a jobboldali radikalizmusnak *nem*.

A baloldali radikalizmusnak kétségkívül Marx a *kanonikus filozófusa*. Ez persze nem jelenti azt, hogy *minden* baloldali radikális mozgalom Marxból indít, vagy hogy a mai kor minden baloldali radikális filozófusa Marx befogadója lenne. Számos baloldali radikális mozgalom létezik, melyek közvetlenül nem kapcsolódnak Marxhoz. Előfordul az is, hogy nincs filozófiájuk, bár törekvéseikkel kifejezik a filozófiára vonatkozó szükségletet. Utalhatunk a radikális kereszténységre; vagy utalhatunk arra a mozgalomra, melyet „a kedély radikalizmusának” nevezek: az új, közösségi életformára való törekvés mozgalmára, illetve mozgalmaira; vagy utalhatunk a terebélyesedő nőmozgalmakra. Számos olyan baloldali radikális filozófia is létezik, mely nem Marx filozófiai koncepciójához, tradíciójához kapcsolódik. Mindezt tekintetbe véve, mégis le kell szögeznünk azt a tényt, hogy a baloldali radikális mozgalmak csak a marxi filozófiát kanonizálják mint „a radikális filozófiát”. Természetesen Marx filozófiájára is vonatkozik az, ami minden filozófiára: félreértve értjük meg; Marxot is, mint minden filozófust, *különbözőképpen* lehet megérteni. Az ő filozófiájának megértő-félreértésénél sem tudjuk kijelölni azokat a fix határokat, melyeken belül a félreértő-megértéssel, melyeken kívül a nem-megértő félreértéssel vagyunk szembesítve. Illetve – a tényekre vonatkozó tévedéstől, tudatlanságtól eltekintve – itt is csak *egyetlen általános kritériumot* találhatunk a megértő-félreértés és a pusztá félreértés elválasztására, ugyanazt, mint minden filozófiánál (és műalkotásnál): ha az interpretátor az interpretandum *értékhierarchiáját* fordítja meg vagy változtatja meg, akkor egyértelmű félreértéssel van dolgunk. Amennyiben azonban a különböző interpretátorok a marxi filozófia érték-

hierarchiáját megőrzik, akkor e filozófia minden félreértő-megértését egyaránt *igaz megértésnek* kell elismernünk.

Tudjuk, hogy minden értékválasztás és értékértelmezés affinitást fejez ki bizonyos társadalmi osztályokhoz, rétegekhez, mozgalmakhoz, illetve azok érdekeihez és szükségleteihez. Egy filozófia megválasztása és megértésének mikéntje is affinitást fejez ki mindezekhez. Minden radikalizmus – a baloldali radikalizmus filozófiája is – az értékeszmék értelmezésében, értékei hierarchiájában, új értékeszmék kihordásában és az ezekre vonatkozó elméletalkotásban és gyakorlatban affinitást fejez ki a *radikális szükségletekhez*, illetve azokhoz a mozgalmakhoz, osztályokhoz, csoportokhoz, melyek ezeket a radikális szükségleteket érzik, interpretálják, megfogalmazzák.

Radikális szükségleteknek nevezzük azokat a szükségleteket, melyek az alá- és fölérendeltségi viszonyokon alapuló társadalomban születnek meg, de melyeket az alá- és fölérendeltségi viszonyokon alapuló társadalomban *nem lehet kielégíteni*. Ezek azok a szükségletek, melyek kielégítése csak az alá- és fölérendeltségi viszonyokon alapuló társadalom *transzcendálásával* lehetséges.

Számtalan radikális szükséglet van, mert számtalan olyan interpretált szükséglet létezik, melyek az alá- és fölérendeltségi viszonyokon alapuló társadalomban ki nem elégíthetők.

Az egységes emberiség mint realitás (nem pusztá eszme), mint egymást megértő, kölcsönösen segítő, az érdekelentéket állandóan újra és újra kiküszöbölő integrációk (különböző életformák) szerves közössége: radikális szükséglet. Mint szükséglet létezik, de az alá- és fölérendeltségi viszonyokban és érdekellentétekben konstituálódó, dina-

mizmusában az érdekellentétektől motivált társadalomban ki nem elégíthető.

A *kvalitatív szükségletekben* gazdag, élvezőképességét kibontakoztató, *fejlett emberi személyiség létezik*. Létezik az a szükséglet, hogy *minden* ember számára megteremtessék a lehetősége annak, hogy ilyen személyiség legyen. Ez radikális szükséglet, mert az alá- és fölérendeltségi viszonyokon alapuló társadalmakban *nem kielégíthető*.

Hadd soroljunk fel még néhány radikális szükségletet, anélkül, hogy ezek kimerítésére vállalkoznánk. Az a szükséglet, hogy a társadalom fejlődése, ennek tartalma, iránya, értékei felett maguk *az emberek racionális vitában együttesen döntsenek*, radikális szükséglet. A *szabadon választott közösségek általánosodása* – radikális szükséglet. Az *értelmes élet* lehetősége mindenki számára – radikális szükséglet. *Minden ember egyenlősége a személyes érintkezésben* – radikális szükséglet. A társadalmi *uralom megszüntetése* – radikális szükséglet. *A társadalmilag szükséges munka kényszere és a szabadidő üressége* közötti diszkrepancia *össztársadalmi megszüntetése* – radikális szükséglet. *A háború és a háborúra való felkészülés megszüntetése* – radikális szükséglet. S ma már egyre inkább radikális szükségletté válik az *éhség és nyomor megszüntetése* is (az egész földön), továbbá az *ökológiai katasztrófák megelőzésének* szükséglete. S még a *magaskultúra és a tömegkultúra közötti diszkrepancia* megszüntetése is radikális szükséglet. Mert egyik sem elégíthető ki az alá- és fölérendeltségi viszonyokon alapuló társadalmakban.

A baloldali radikalizmus mozgalmi (és filozófiai interpretációjuk) mind a radikális szükségletekhez fejeznek ki affinitást. De nem szükségképpen *ugyanazokhoz* a radikális szükségletekhez. Az egyik mozgalom (vagy filozófiai in-

terpretáció) értékeit az egyik radikális szükségletpushoz való affinitással fogalmazza meg, a másik a másik radikális szükségletpushoz való affinitással. Mi több, különböző radikális szükségletekhez affinitást kifejező értékek érvényesítése a jelen-lét síkján ellent is mondhat egymásnak, ami annyit jelent: az értékek vezetete cselekvés *különböző* cselekvési stratégiákban fejeződik ki; az értékek vezetete teóriák *különbözni* fognak egymástól, s egyszerre ugyanazon a helyen nem lehet kétféle cselekvési stratégiával cselekedni. A radikális szükségletek azonban olyan szükségletek, melyek érvényesítése együtt elgondolható; mi több, *kötelességünk, hogy érvényesítésüket együtt gondoljuk el*, egy olyan társadalomban, mely *nem* az alá- és fölérendeltségi viszonyokon alapul.

A radikális szükségletekhez affinitást kifejező értékek között tehát filozófiai értékvitá *lehetséges*. Mindenkinek, aki értékeit bizonyos radikális szükségletekkel való affinitásban dolgozza ki, *kötelessége*, hogy értékvitáit a filozófiai értékvitá szintjére emelje. (Ami persze nem annyit jelent, hogy de facto meg is teszi.)

Azt mondtuk, hogy a kanonikus radikális filozófiát (Marx filozófiáját) sokféleképpen lehet megértve félreérteni. A különböző megértő-félreértések különböző radikális szükségletekhez való affinitást fejeznek ki. Ezért a marxi filozófia minden befogadójának kötelessége, hogy minden más befogadóval filozófiai értékvitát folytasson, tehát hogy elismerje: a másik fél megértő-félreértése éppen úgy *igaz*, mint a *saját* megértő-félreértése. Ugyanakkor – és éppen ezért – tisztáznia kell magában, hogy saját értelmezése mely konkrét radikális szükségletekhez fejez ki affinitást, illetve fejez ki a leginkább affinitást. Ugyancsak kötelessé-

ge, hogy *mindazokkal* filozófiai értékvitát folytasson, akik más konceptuális sémával fejezik ki affinitásukat bizonyos radikális szükségletekhez.

Hadd tegyek eleget a magam által megfogalmazott követelménynek. Magamat a marxi filozófia filozófiai befogadójának tekintem. Tisztában vagyok azzal, hogy megértésem – mint minden megértés – egyúttal félreértés. A marxi filozófia interpretációjában affinitást fejezek ki mindazokhoz a radikális mozgalmakhoz, melyek a szabad emberek közösségének szükségletét, illetve az értékek közös meghatározásának szükségletét fejezik ki. (Új életformák megteremtésére irányuló mozgalmak, munkás-önkormányzati mozgalmak – például a Lip gyári munkásoké.) Tisztában vagyok azzal, hogy ezek a radikális szükségletek *Európa-centrikusak*. Miután értékeim az egész emberiségre – mint a legmagasabb integrációra – vonatkoztatom, természetesen azt akarom, hogy ezek az értékek az egész emberiségben érvényesüljenek. De ugyanakkor tudom, hogy számos olyan radikális szükséglet létezik, amelyet kifejező értékek *ugyanilyen* joggal tartanak igényt általános érvényességre. Ezért *igaznak* ismerem el minden értéket és minden teóriát, mely *más* radikális szükségletekkel fejez ki affinitást. Mi több: *nem is tudom elgondolni saját* értékeim érvényesülését minden más radikális szükséglet érvényesülése nélkül. Igaznak ismerem el a marxi filozófia minden olyan megértő-félreértését, mely eltér az enyémtől, és mely nem változtatja meg a marxi filozófia értékhierarchiáját. Igaznak ismerem el ugyanakkor minden olyan baloldali radikális mozgalomhoz affinitást kifejező *értéket*, melyet más konceptuális sémában fejeznek ki.

Az, hogy egy másik konceptuális sémában explikált értéket (értéktartományt) igaznak ismerem el, még nem szükségképpen jelenti azt, hogy magát a konceptuális sémát *is* igaznak ismerem el.

Amennyiben a konceptuális séma a transzcendenciában gyökeredzik, a transzcendenciára épül, akkor nem ismerem el igaznak, mivel álláspontom szerint (s ebben Kanttal értek egyet) a transzcendencia túl van megismerésünk határain, rá vonatkozó kijelentéseink tehát sem igazak, sem tévesek nem lehetnek. Ez azonban mit sem változtat azon, hogy transzcendens konceptuális sémában is lehet *igaz értékeket* explikálni.

Amennyiben a konceptuális séma ellentmond a benne explikált igaz értékeknek, tehát csak *deklarálni* tudja őket, s nem egyszerre rendezni és igazolni, akkor a konceptuális sémát nem ismerem el igaznak, akkor sem, ha az általa explikált értékeket igaz értékeknek tekintem.

Ugyanakkor *minden* olyan konceptuális sémát, mely az enyémtől eltér (más teoretikus tradícióban gyökeredzik), s ugyanakkor rendezni és igazolni tudja az igaz értékeket, igaznak ismerem el.

*

A radikális filozófia – mint minden filozófia – a lét és legyen, a látszat és lényeg, a vélemény és a tudás feszültségéből konstituálódik. Mint minden filozófia, saját legyen-éből konstruálja meg (érti meg) a létet. Mint minden filozófia, a legyen-je alapján konstruált létből akarja magát a legyen-t levezetni. Mint minden filozófia, a „nem az jó, hanem ez jó” értékítéletét általánosítja konkrét általános eszményé. Mint minden filozófia, ez is racionális utópia. Mint minden filozófia, azt vallja, hogy „ens perfec-

tissimum—ens realissimum”. Produkálja és reprodukálja minden filozófia „titkos parancsát”: sub specie aeternitatis – écrasez l’infâme!

Miután nem feladatunk e keretek között a marxi filozófiát elemezni (erre kísérletet tettem *A szükségletek jelentése és jelentősége Marxnál* című munkámban), elégedjünk meg néhány utalással. Marx legyen-je (racionális utópiája) a kommunizmus, az egyesült termelők társadalma, ahol megszűnik az elidegenedés, az individuum és az emberi nem közötti diszkrepancia. Számára a látszat: a dolgok közötti viszonyok (a kapitalizmus *fetiszosztikus* karaktere), a lényeg: az emberek közötti viszonyok. A vélemény: a fetiszmusból való kiindulás az elméletalkotásban (vulgáris ökonómia), a tudás: a lényegből kiinduló, rá vonatkozó elméletalkotás. A tudáshoz kétféle érték (álláspont) vezetésével lehet eljutni: a polgári társadalom álláspontjáról és a társadalmasodott emberiség (a racionális utópia) álláspontjáról. Az utóbbi az *igaz érték* konstituálta tudás, *az igaz és a jó egysége*. A legyen levezetése a létből azonban Marxnál *kétféleképpen történik*, két – egymásnak ellentmondó – teoretikus koncepcióban. Az egyik értelmében a legyen-t a létből a *szükségyszerűség* kategóriájának bevezetésével kell levezetni. A másik értelmében a lét és a legyen között az *emberi praxis*, a cselekvés közvetít. (Én tudatosan a *második* megoldáshoz kapcsolódom.) A „nem ez jó, nem ez igaz”, „hanem az jó, az igaz” indító értékítélet Marxnál *totális kritikát* tartalmaz: minden alá- és fölrendeltségi viszonyra alapuló társadalom totális kritikáját. A politikai gazdaságtan kritikája egyúttal egy életforma totális kritikája egy új életforma szempontjából. Az ens perfectissimum (a racionális utópia) egyúttal az *igazi* történelem az eddigi

történelemmel szemben. Ugyanakkor a *nembeli lényeg* megvalósulása, a történetileg kibontakozott lényeg Odüsszeiájának vége, „hazatalálása”, ahol *az ember azzá válik, ami* (sub specie aeternitatis) – s hogy ez megvalósulhasson, a létezőnek *el kell pusztulnia*, mert (így értelmezi Marx a hegeli dialektikát) *ami többé nem ésszerű*, annak el kell pusztulnia – *écrasez l'infâme!*

Az, hogy Marx művét *racionális utópiának* értelmezzük, nem jelent mást, mint hogy *filozófiának* értelmezzük. Nem tagadhatjuk azonban, hogy Marx maga saját művét primeren *tudománynak* tekintette, s Engels egyenesen az utópiától a tudományig való *fejlődésről* beszélt. A tudomány emfázisának van egy efemer történelmi vonatkozása és egy, a marxi filozófia valóságos lényegére való vonatkozása. Az efemer történelmi vonatkozás röviden összefoglalva abban áll, hogy Marx és Engels a pozitívizmus századában éltek, s hogy ez a pozitívizmus szükségképpen rányomta a bélyegét elméletükre vagy legalábbis annak *értelmezésére*. Engelsnél – véleményünk szerint – magán az elméleten hagyott nyomot, Marxnál az elmélet értelmezésén. Az „igaz” fogalmát a kor olyannyira a tudományhoz rendelte, hogy az igaz elméletet mint „tudományos elméletet” kellett leírni. Van azonban egy másik, lényegesebb momentum. Mint látni fogjuk: a radikális filozófiához hozzátartozik saját filozófiájának a társadalomelméletre való alkalmazása. Marxnál ez az alkalmazás az összművet tekintve kétségkívül dominált. Mivel azonban egy filozófiának a társadalomelméletre való vonatkoztatása mindig egy adott konkrét kor társadalmi tényeinek filozófiai rendezése, egy társadalomelmélet praktikus relevanciája (tehát relevanciája a társadalom cselekvési stratégiájának meghatározására és

kidolgozására) szükségképpen korhoz kötött. Ebben Marx társadalomelmélete sem kivétel. Ezért egyáltalában nem tartjuk sem feleslegesnek, sem irrelevánsnak Marx társadalomelméletének kritikáját, a mai társadalom másfajta tényeinek, problémáinak, konfliktusainak megértése és interpretációja szempontjából. Úgy véljük azonban, hogy ez a kritika nem érinti Marx *filozófiai* koncepcióját, mely mint ilyen alkalmazható másfajta (a mai korra méretezett) társadalomelméletben. Ezzel persze nem azt akarom mondani, hogy Marx filozófiáját – mint racionális utópiát – nem lehet kritizálni (minden filozófiát lehet kritizálni), hanem pusztán azt, hogy társadalomelméletének kritikája *nem* szükségképpen filozófiájának kritikája, továbbá azt, hogy ezt a filozófiát nem lehet megcáfolni (egyetlen filozófiát sem lehet megcáfolni). Ez a filozófia élő, eleven, amíg vannak, akik *bozzáfordulnak*. S ha egyszer azt állítottuk, hogy a marxi filozófia a baloldali radikalizmus „kanonikus filozófiája”, akkor ezzel már azt is állítottuk, hogy ma is bozzáfordulnak. Ennek következtében jogosnak tartjuk, hogy Marxról a következőkben mint filozófusról és csakis mint filozófusról beszéljünk.

Eddig azt mutattuk be, hogy miként jellemzők Marx filozófiájára a filozófia összes konstituensei. Most azonban választ kell adnunk a kérdésre, miért *radikális* ez a filozófia?

A radikális filozófia kétségkívül a szentimentális filozófia elveinek és törekvéseinek folytatása. Cseppet sem véletlen, hogy olyan sokszor értelmezték Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach vagy a romantika szemszögéből, de sosem értelmezhettek Spinoza vagy Descartes, Leibniz, Hobbes vagy Locke szemszögéből. (A Helvetius szemszögéből

való értelmezés egyértelműen nem-megértő félreértés volt (ami Marxot illeti). A marxi radikális filozófiát azonban olyan konstituensek jellemzik, melyek *együtt* egyetlen más szentimentális filozófiában sincsenek jelen. Ezek közül a konstituensek közül egyik sem jellemző egyedül a radikális filozófiára, de együttesen csak a radikális filozófiára jellemzőek.

Melyek ezek? Marx a racionális utópiát az *immanens emberi jövőbe helyezte*. Ezt az immanens emberi jövőt (mint életformát) a kapitalista életformával szembeni *kontradiktórikus ellentétként* tételezte, ami annyit jelent, hogy az egyikből a másikba vezető út *össztársadalmi forradalomként* gondolható csak el. Az össztársadalmi forradalom letéteményeseit magukban az emberekben látta, azokban az emberekben, akiknek *radikális szükségleteik vannak*. (Marx feltételezte, hogy a munkásosztály szükségletei ilyen radikális szükségletek.) A filozófia feladatát abban látta, hogy közvetítsen a radikális mozgalmak és a radikális utópia között. Ahhoz azonban, hogy az emberek végre tudják hajtani az össztársadalmi forradalmat, nemcsak radikális utópiára van szükségük, hanem azoknak a lehetőségeknek, mindig konkrét társadalmi lehetőségeknek megismerő feltárására is, melyek között cselekszenek. Ezért a radikális filozófia szerves-elválaszthatatlan mozzanata, hogy kiépítse *saját társadalomelméletét*, és ezt a társadalomelméletet *kritikailag* szembesítse a „polgári társadalom álláspontjáról” alkotott társadalomelméletekkel, s ennek közvetítése révén magával a polgári társadalommal.

Emlékszünk még, az utóbbi mozzanatot – mint normát – már Kant megfogalmazta: „...s minden elveszett, ha a törvény végrehajtójának empirikus, ennélfogva véletlen

föltételei válnak magának a törvénynek a föltételeivé, s ilyenformán az a gyakorlat, melyet az *eddig*i tapasztalatból adódó valószínű kimenetel szerint számítanak ki, jogot formálhat rá, hogy uralkodjék az önmagában is megálló elmélet fölött”. A radikális filozófia társadalomelméletét valóban az jellemzi, amit Kant – mint követelményt – megfogalmazott. Az empirikus és ezért véletlen előfeltételeket a törvény (a racionális utópia) szempontjából rendezi, hiszen annak megvalósulási lehetőségeit (feltételeit) keresi. Racionális utópiáját nem teszi *függővé* ezektől az empirikus (véletlen) tényektől. Radikális filozófia azonban csak az a filozófia, mely ezt nem pusztá normaként fogalmazza meg, hanem *teszi is*. Az a radikális filozófia, mely nem alkalmazza saját értékeit a társadalomelméletre, mely nem vállalja magára azt a feladatot, hogy a racionális utópia megvalósulásának empirikus feltételeit is számba vegye és tematizálja – nem radikális filozófia. A radikális filozófiának is van *dilemmája*, melynek megoldása egyúttal a világtól rámért *kötelessége*: nem lehet radikális filozófia akkor, ha *csak* filozófia: társadalomelméletnek, *kritikai* társadalomelméletnek is kell lennie.

Nehezen mondtam azt, hogy „csak” filozófia – hiszen vallomást írok a filozófiához. Lehet-e úgy vallomást tenni valakinek, akit szeretünk, hogy azt mondjuk: nem lehet „csak” az, ami? Lehetséges azt mondani egy objektivációról, mely a Legfőbb Jót fogalmazza meg, hogy ne „csak” ezt tegye? Mondhatjuk-e valamire, ami önmagában és önmagáért magasrendű, hogy „csak”? Boldog lesz az a kor, melynek *már* megint lehet olyan filozófiája, melyhez nem rendelhetjük hozzá ezt a kis szócskát: „csak”! De ki állíthatná, hogy mi boldog korban élünk? Olyan korban

élünk, melyben mérhetetlen az embernek az emberek által okozott szenvedése, s melyben minden más normának el kell némulnia a „vessünk véget ennek a szenvedésnek!” imperatívusza előtt. Annak a filozófiának, mely *csak* filozófia, nincsen füle ahhoz, hogy odahallgasson az emberiség jajszávára. Segíteni *kell*, és keresni *kell*, hogy hol és hogyan lehet segíteni. A radikális filozófia egy percre sem feledkezhet meg a racionális utópiáról, filozófiának *kell* maradnia, mert ha nem ezt teszi, akkor a véletlen (empirikus) tényeket nem képes többé a törvény alá rendelni. De nem maradhat *csak* filozófia: mert ezeket az empirikus tényeket *kell* a törvény alá rendelni, és sosem fáradhat ki *ebben* a munkában, mert mindenütt, minden helyzetben javaslatot *kell* tennie arra nézve, hogy hogyan segíthetünk. És a „sosem” annyit jelent: *addig* nem, amíg alá- és fölrendeltségi viszonyokra alapuló társadalom létezik.

A filozófia felszólítása: „gondolkozz, hogyan gondolkozzál, gondolkozz, hogyan éljél, gondolkozz, hogyan cselekedjél!” Hol és hogyan érvényesítheti ezt a radikális filozófia, hol és hogyan *kell* ezt érvényesítenie?

Olyan téma ez, melyet kimeríteni nem tudunk, melyre vonatkozóan azonban javaslatot tenni kötelességünk.

Ezzel kapcsolatban vissza kell utalnunk arra, amit tanulmányunk első részében a *teljes befogadás* és a *részleges befogadás* viszonyáról mondtunk: a teljes és részleges befogadási típusok a polgári világkorszakban *fordított viszonyban állnak egymással*. A teljes befogadás elé egyre nagyobb nehézségek tornyosulnak, a részleges befogadási típusok viszont általánosodnak és kitereltyesednek. Tudjuk, a részleges befogadás a filozófia iránti szükséglet kifejeződése egy olyan korban, melyben a teljes befogadás mind

nehezebbé válik, a specializálódás, a „szerepmagatartás” következtében, mivel a parciálistól az általánoshoz vezető út megszakad. Nos: a radikális filozófia kötelessége, hogy a *parciális és általános közötti utat újra kiépítse*. Kötelessége, hogy azok felé forduljon, akiknél a filozófia szükséglete a részleges befogadásban nyilvánul meg; kötelessége, hogy *kielégítse* a részleges befogadásra vonatkozó szükségletet, de mindig a filozófia egésze, racionális utópiája *szempontjából*. Mert csak így tud *mindazokhoz* szólni, akik keresik az igazságot. Mert csak így tudja a részleges befogadókat a teljes befogadáshoz vezetni. A radikális filozófusnak nemcsak a racionális utópiát kell felépítenie, melyben a „gondolkozz, hogyan gondolkozzál, gondolkozz, hogyan cselekedjél, gondolkozz, hogyan éljél” a konkrét általános eszmények alakjában testesül meg, hanem ugyanakkor vállalkoznia kell arra is, hogy mindhárom felszólítás *speciális kérdéseire* választ adjon, hogy mindhárom speciális felszólítás szükségleteire, illetve ezek kielégítésére vonatkozóan külön-külön *is* javaslatot tegyen.

Mindezek után a radikális filozófia alapvető feladatait a következőkben látom:

a) Vállalkoznia kell a szoros értelemben vett filozófiai feladatra. A „nem az igaz, jó, szép, hanem ez igaz, jó, szép” értékítéleteinek „konkrét általánosításával” olyan eszményeket kell kidolgoznia, melyekben a racionális utópia megtestesül. Ez természetesen nem ölelheti fel egy jövő társadalmának részletezését vagy leírását, mivel a jövő társadalmáról semmi *konkrétumot* nem tudhatunk. A racionális utópia mindig a *jelennek* szól, eszményei azt a – relatív – célt jelzik, mely felé a jelenben haladni *kell*, melyre vonatkozóan a jelenben cselekedni *kell*. Ez a cél érték-cél,

a rá vonatkozó cselekvés tehát értékracionális; csak a célracionális cselekvés céljai vannak meg előzetesen a maguk konkrét formájában az ember fejében. A radikális filozófiának vállalkoznia kell egyes létező értékeknek *értékeszmékké való emelésére*; olyan értékeszméket kell kidolgoznia, melyekről akarja, hogy mindenki számára, tehát ténylegesen értékeszmék, azaz általánosan érvényesek legyenek, ellentétüket relativizálják, hogy rájuk vonatkozóan társadalmi konszenzus alakuljon ki. E racionális utópia és értékeszmék fényében a radikális filozófiának *kritizálnia kell* az alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapuló társadalmat; életformájával szemben új életformát kell javasolnia. Kritikájának totálisnak kell lennie; utópiáját olyannak kell tételnie, melyhez totális *társadalmi* forradalom vezet.

b) A radikális filozófiának ki kell elégítenie a „gondolkozz, hogyan gondolkozzál” szükségletét; a radikális filozófusnak ebben a vonatkozásban is (mint minden vonatkozásban) saját filozófiája részleges befogadójának kell lennie. Racionális utópiája – mint érték – vezetésével a társadalomelmélet-alkotás feladatát kell vállalnia. Még hozzá két vonatkozásban. De mindkét vonatkozás *közös* mozzanata, hogy a radikális utópia *lehetőségére* kérdez. A filozófia ugyanis *nem* kérdez rá saját legyen-ének lehetőségére. Mindig feltételezi, hogy amit kell, azt lehet is. De a radikális filozófusnak mégis kötelessége, hogy megvizsgálja; *lehet-e*, amit kell, hogyan legyen, s ami még fontosabb: *hogyan* lehet.

ba) A radikális filozófiának *tematizálnia kell az antropológiát*. A filozófia az ember eszményéből, a nembeliség eszményéből szerkeszti meg épületét. De a radikális filozófiának választ kell adni arra a kérdésre, hogy az *empirikus*

ember, az empirikus emberiség alkalmas-e arra, hogy cselekvően valósítsa meg a radikális utópia eszményeit. Mert a radikális szükségletek – melyekhez a radikális filozófia az affinitását kifejezi – az empirikus emberiség elenyésző kisebbségének interpretált szükségletei. Meg kell kérdeznie tehát: lehetséges-e, hogy ezek a szükségletek általánosodjanak? Nem a nembeliség eszményét, hanem *az ember társadalmi természetét* és az abban rejlő lehetőségeket kell megvizsgálnia; egy új antropológiát a hobbesival szembeállítania.

bb) A radikális filozófiának *kritikai társadalomelméletnek kell lennie*. A társadalmi életfolyamat *jelenét* kell tematizálnia, s ebben is mindenekelőtt az összes *konfliktusszituációt*. Meg kell vizsgálnia, hogy ezekből a konkrét konfliktusszituációkból *lehet-e* a radikális utópia felé haladni, és hogy *hogyan* lehet. Tematizálnia kell a gazdasági és politikai (hatalmi) viszonyokat, a nemzeti, osztály- és rétegonfliktusokat, a manipuláció formáit, a munkát és a munkafeltételeket, az oktatást és az elosztást, a jogot, az ideológiát stb. És minden konkrét vizsgálatnál konkrét *javaslatokkal* kell előállnia, olyan javaslatokkal, melyek realizálása *lehetőséges*, s melyek *ugyanakkor* a racionális utópia értékei szempontjából vannak megfogalmazva. Részt kell vennie tehát *reformprogramok* kialakításában.

bc) Míután a radikális filozófia *történeti* filozófia és történeti tudata is van, a jelen szociális struktúráját *genezisében* is meg kell vizsgálnia. A történelem tematizálása nélkül ugyanis a *lehetőség* kérdésére válasz nem adható. A társadalmi kategóriák történetiségének és általánosságának ellentmondására és egységére választ *kell* adnia. Ezen belül a radikális filozófiának saját magára is *történelmileg*

kell reflektálnia (Mannheim), anélkül, hogy feladná eszményei általános érvényességére való igényét. Az utóbbi *elméleti* tisztázásának azonban feltétele a történetiség és általánosság egységének magában a *történetírásban*, illetve a *jelen struktúrája történetiségének felfedésében* való teoretikus megoldása.

c) A radikális filozófia, mint minden filozófia, életformát javasol. Filozófiája teljes befogadónak azt mondja: „élj a filozófiád szerint paradigmátikusan!” De a radikális filozófiának a „hogyan éljük” kérdésére is *külön* választ kell adnia; választ kell adnia a filozófia részleges befogadónak, ki kell elégítenie azok szükségletét, *fel kell vezetnie* őket az életforma-választás szempontjából is a teljes befogadáshoz. Tehát a radikális filozófia nem elégedhet meg azzal, hogy rámutat, hogyan *kell* élni. Hanem azokhoz is szólania kell, akik azt kérdezik: hogyan *lehet* élni, hic et nunc? E tekintetben is kötelessége, hogy a *legyen szempontjából a lehetőségre vonatkozóan javaslatot tegyen*. A radikális filozófiának – ha tetszik – *életfilozófiának is kell lennie*.

Mert a radikális filozófia nem teheti zárójelbe a mai emberek égető szükségletét, hogy a „hogyan élünk” kérdésre választ kapjanak.

Amennyiben a célracionális beállítódás „kiterjeszkedik” az értékracionalitás területeire, a társadalmi kommunikáció és interakció szférájába, úgy veszi el az emberek élete értelmét és jelentését, ha nem a pusztán kvantitatív szükségletek kielégítése alá rendeződik. De ha a pusztán kvantitatív szükségletek alá rendeződik, akkor is elveszti értelmét és jelentését. A polgári világkorszak mai szakaszában az egyed egyre atomizáltabbá válik, egyre magányosabbnak tudja magát. Ugyanez az egyed azonban kon-

form szerepelvárásoknak van alávetve – s ez a kettősség a személyiség széthullásához vezet. Az emberek pedig szenvednek személyiségük széthullásától. Az erkölcsi normák felbomlanak; általánosodik a társadalmi normák által nem vezetett – irracionális – erőszak. Az izoláció, a személyiség széthullása és az erőszak permanenssé teszi a *szorongást*.

A széthulló személyiség, a saját affektusainak és mások erőszakának kiszolgáltatott személyiség azonban fellázad saját elszegényedése és kiszolgáltatottsága ellen. Érzi, hogy az életnek értelmet *kellene* adni; de nem tud életének értelmet adni. – A személyiség lázad a neurózisokban. A személyiség lázad a tiszta és folyamatos peak-experience magafeledtségében: a drogban. Ezek a nem tudatos lázadás formái.

De a személyiség *tudatosan* is lázad; a diákmozgalmakban, a nőmozgalmakban, a kedély radikalizmusának mozgalmáiban. Ezek a mozgalmak új életformát keresnek: új életformát ahhoz, hogy az életnek értelmet adjanak.

A radikális filozófia nem hisz a megváltásban; a szabad emberi tettbe helyezi bizalmát. A szabad emberi tett feltevéle azonban a szabad emberi tetre képes személyiség. Szabad emberi tetre az a személyiség képes, aki életének értelmet adott. A racionális értékvitában, a filozófiai értékvitához való felvezetésben is csak az az ember vehet részt, aki életének értelmet adott. A radikális filozófiának már ezért is kötelessége, hogy odafigyeljen a kedély radikalizmusának mozgalmaira, s hogy kidolgozza számukra egy olyan életforma javaslatát, melyet ma is *lehet már élni*, mindig abból a szempontból, hogy *hogyan kell élni*. A radikális filozófia nem kerülheti ki annak a feladatnak a teljesítését, hogy válaszolni akarjon az emberi élet *egzisztenciális problémáira*.

Az emberi élet egzisztenciális problémáiról beszéltünk, itt azonban egy megszorítást kell tennünk. S ez a megszorítás nemcsak a radikális filozófiára vonatkozik, hanem *minden* filozófiára, hic et nunc. A filozófia azt akarja, hogy normát adjunk a világ számára vagy világot a norma számára. A radikális filozófia azt akarja, hogy a föld az emberiség otthona legyen. A föld mint az emberiség otthona – ez a filozófia birodalma, „kertje”, erre a birodalomra terjed ki kompetenciája. Ami a földön, az emberiség otthonán *kí-vül* van, oda a filozófia nem merészkedhet, az számára az őserdő – nem az ő birodalma. A filozófia kompetenciája azokra az egzisztenciális kérdésekre terjed ki, melyek az *emberi életre* vonatkoznak, melyek az embernek az emberhez való viszonyából fakadnak; azokra a gyönyörökre és szenvedésekre, melyeknek forrása az ember vagy az emberek közötti viszonyok.

Amitől az ember *szédül*, az túl van a filozófia kompetenciáján. A filozófia az eszes lényeknek szól és a racionálisan *elgondolható* szférájában marad: racionális utópiája mindig *racionálisan elgondolható*. Amitől az emberi képzelet szédül, az nem gondolható el racionálisan, és nem lehet a filozófia tárgya. Az ember szédül a világegyetem végességének vagy végtelenségének gondolatától; az ember szédül a haláltól, a megsemmisüléstől (a maga halálától és szerettei halálától). Arról, amitől az ember szédül, a filozófiának *hallgatnia kell*. A filozófiának van szava arról, hogy hogyan lehet *együtt élni* a halál gondolatával, de a megsemmisülésről magáról *hallgatnia kell*. Mikor Spinoza azt mondta, hogy a filozófus az életre gondol, nem a halálra, pontosan fogalmazta meg a filozófia viszonyát a „szédüléshez”: kizárja magából, mint *számára nem-lé-*

tezőt. A filozófia nem tud ekvivalenst kínálni a vallás túlvilága helyett.

Mikor tehát azt mondtuk, hogy a radikális filozófiának választ kell adnia az egzisztenciális problémákra, akkor kizártuk ezek közül azokat, amelyektől „szédülünk”, mert ezekre semmiféle filozófia *nem* tud választ adni. Nem tud választ adni a művészet sem, mert a művészet is mindig az életről beszél, a végtelenséget, a halált, a világ vagy az emberiség végességét mint az *emberi élethez tartozót* fejezi ki. Szépen mondta Lukács György, hogy a reneszánsz paradicsomkertjei firenzei kertek. A „szédülés” birodalma egyes-egyedül a vallásra tartozik, mert a szédülés élménye vallásos élmény. Aki nem akarja a vallást, aki elutasítja a vallásos élményt, az nem tehet mást, mint hogy követi Spinoza tanácsát: *nem gondol arra*, amitől szédülünk.

d) A radikális filozófusnak saját filozófiája részleges befogadójának kell lennie a „hogyan cselekedjünk” vonatkozásában is. A filozófiai eszményhez magától értetődően hozzátartozik a *hogyan kell* cselekednünk mozzanata. De javaslatot kell tennie arra vonatkozóan is, hogy *hogyan cselekedhetünk*, hogy milyen cselekvés *lehetséges* *hic et nunc*, természetesen úgy, hogy erre a lehetőségre az érték *szempontjából* keresi és adja meg a választ. Tehát a radikális filozófiának kötelessége, hogy a széles értelemben vett *politikai cselekvés* számára javaslatokat terjesszen elő.

A radikális filozófia nem hisz a megváltásban, *nem lehet ezért az egyetlen megváltó emberi tettben* sem, mely egyik napról a másikra leülteti az emberiséget a racionális utópia terített asztalához. A radikális utópiához vezető út meredek út, hosszú út. Az emberiség mindig konkrét szituációkkal, konkrét konfliktusokkal van szembesítve, s ezekben

a konkrét szituációkban és konfliktusokban *kell* mindig megtennie, amit itt megtennie *lehet*. A radikális filozófia nem nézheti le utópiája magaslatáról az embereknek azt a törekvését, hogy konkrét konfliktusaikat megoldják, hogy a konkrét szituációban adekvátan cselekedjenek. Kötelessége együtt gondolkodni azokkal, akik konkrét konfliktusokat akarnak megoldani, és egy konkrét szituációban való optimális cselekvési lehetőségeket keresik. Cselekvési javaslataiban *kétféle mércével* kell mérnie: a racionális utópia legyen-jének a mércéjével és a lehetőség mércéjével. Kritizálnia kell tehát mindazokat a cselekvési javaslatokat, melyek szemben állnak a racionális utópiával, melyek elmentés irányba vezetnek (ez a legyen mércéje). Ugyanakkor figyelembe kell vennie a cselekvés mozgásterületét, a cselekvők mozgásterületét, a cselekvés empirikus feltételeit (ez a lehetőség mércéje). Az a radikális filozófia, mely elfordul a lehetőségekre méretezett politikai cselekvéstől, saját realizálásától fordul el: utópiáját *nem-racionális* utópiává változtatja. Az a radikális filozófia viszont, mely egy ilyen lehetőségekre szabott lépésben „a” megváltó emberi tettet üdvözli, magát a radikális *utópiát* adja fel. De ha a radikális filozófia valóban radikális filozófia akar maradni, akkor sem utópiáját, sem annak racionalitását *nem szabad* feladnia.

Hadd fűzzünk még két megjegyzést a radikális filozófia vázolt feladataihoz.

Mikor a radikális filozófia kötelességeit felvázoltuk, akkor természetesen nem gondoltunk arra, hogy *minden egyes radikális filozófus mindezeknek a követelményeknek* eleget tud tenni. A tehetség ugyanis nem lehet követelmény, minthogy nemcsak akaratunkon múlik, hanem adomány

is, s mindezen feladatok együttes teljesítése kiemelkedő tehetséget feltételez. Mi a *radikális filozófia követelményeiről* beszéltünk, s ezeknek eleget tenni nem egy ember, hanem emberek sokaságának műve. Azonban valamit minden egyes radikális filozófustól követelhetünk: azt, hogy racionális utópiájának legalább a három közül egy vonatkozásban részleges befogadója is legyen, hogy legyen-jét legalább a lehetőségek egy *szférájára* alkalmazza, hogy legalább egy vonatkozásban egyengesse az utat, mely a parciálistól az általánosig, az egyetemesig vezet. Különben *nem lehet* radikális filozófus.

A második probléma az emberiség jövőjének *negatív lehetőségeire* vonatkozik. A radikális filozófia a maga filozófiái épületében *nem számolhat ezzel a lehetőséggel*. Azt fogalmazza meg, aminek *lennie kell*: az emberi fejlődés pozitív lehetőségeit; szemét arra a földre szegezi, mely az emberiség otthona lesz, arra az emberiségre, mely a földet saját otthonává változtatja. A radikális filozófiának nincs mit kezdenie az emberiséget elpusztító atomháborúval, az ökológiai katasztrófával – ezekre vonatkozóan radikális utópia nem létezik; a radikális utópia lényege, hogy *kizárja ezeket a perspektívákat*. De a radikális filozófus, mint saját filozófiájának részleges befogadója, éppen a lehetőségekkel számol, és ezért *nem zárhatja ki* gondolkodásából az emberiség pusztulásának szörnyű vízióit sem. Minden javaslatának arra vonatkozóan, hogy hic et nunc hogyan gondolkozzunk, hogyan éljünk és hogyan cselekedjünk, számba kell vennie ezeket a negatív lehetőségeket, hiszen nem utolsósorban éppen azoknak a problémáknak, konfliktusoknak vonatkozásában kötelessége *ellenalternatívákat* kidolgoznia, melyek a negatív lehetőség realizálódásához *is* vezethetnek.

A radikális filozófiának azért *kell* racionális utópiájának értékeit a kritikai társadalomelméletre, az életfilozófiára, a politikai teóriára alkalmaznia, hogy minden cselekvő és gondolkozó embert mobilizálhasson a maga számára, hogy ezzel segítsen kizárni az emberiség negatív alternatíváit. *Praxissá kell válnia ahhoz, hogy a praxis teoretikussá váljon*, hogy az emberek a filozófiai értékvita szintjére emelkedhessenek, amíg még nem késő.

*

A következőkben kísérletet teszünk arra, hogy megfogalmazzuk a radikális filozófia konkrét általános eszményeit. Eszményeinket az emberiségre mint az általános integrációra vonatkoztatjuk. Racionális utópiánk forrása Marx filozófiája, ennek következtében eszményeink közé felvesszük Marx legfőbb értékeszméjét: *az emberi gazdagságot*. Eszményeinkben és azok értelmezésében az igaz érték általunk javasolt kritériumához igazodunk. Radikális utópiánkhoz ezért olyan vezető értékeket rendelünk, melyek érvényesülése konstituálja és biztosítja maguknak *az értékeknek* (az igaz értékeknek) *a pluralitását, az életformák pluralitását*.

A radikális utópia fogalmához tartozik, hogy tételezi az alá- és fölérendeltségi viszonyok megszűnését, a természet adta munkamegosztás megszűnését, *az érdekellentétek és ezzel az érdek megszűnését*. Mikor tehát vezető értékeink (eszményeink) pluralitását tételezzük, nem tételezhetjük, hogy ez a pluralitás az egymással kollidáló érdekek pluralitásának kifejeződése. Azt kell feltételeznünk, hogy a javasolt értékeszmék plurális értelmezése, tehát különböző, de egyaránt igaz értékekben való megfogalmazása a *szükség-*

letek, illetve szükségletrendszerek (életformák) pluralitásához fejez ki affinitást. A szükségletek pluralitása azonban ma, legalábbis nagy részben, az érdekek pluralitásában és ezzel érdekellentétekben explikálódik. Olyan vezető értékeket kell tehát az általános érvényesség igényével elgondolnunk, melyek érvényesülése feltételezi, hogy a szükségletek *nem* érdekek közvetítésével explikálódnak. A plurális szükségleteknek *minden* érdekmozzanattól való megtisztulását és ezzel vezető értékeink mindegyikének általános érvényesülését ezért csak a *végtelen progresszusban* tudjuk elgondolni. De ahhoz, hogy a végtelen progresszus *ebben az irányban* beinduljon, fel kell tételeznünk, hogy a következőkben kifejtendő vezető értékeket az emberiség mint *értékeszméket* akceptálja, tehát hogy általánosan érvényesekként gondolja el őket. Kell tehát tételeznünk egy *kiinduló konszenzust*, ezeknek az értékeknek mint *regulatív elméleti és gyakorlati eszméknek elfogadását*. Ezt a konszenzust, tehát a radikális utópia értékeszméire vonatkozó konszenzust, *nem* gondolhatjuk el a végtelen progresszus terminusában. Fel kell tételeznünk egy *virtuális kiindulópontot*, mely az értékeszmék *érvényességére vonatkozik*, hogy érvényesülésük végtelen progresszusát elgondolni tudjuk.

A filozófia értékeszményeiben, mint tudjuk, a *végző* mindig a legáltalánosabb vagy legegységibb (szubsztancia vagy isten, természet vagy monász, a nembeli lényeg: emberiség vagy személyiség). Amit egy filozófia partikulárisként tételez, az sosem lehet számára a végző.

A radikális filozófia racionális-immanens utópiájában a *két végző* (mint legáltalánosabb és mint legegységibb) *egybeesik*. Marx filozófiai víziója – legalábbis a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* – kétségtelenül az volt, hogy az elidege-

nedés megszüntetésével minden egyed (személy) *identikus* lesz az emberi nemmel. Ezt a teljes identifikációt mi *nem tudjuk elgondolni*. Ezért Marx vízióját a következőképpen recipiáljuk (interpretáljuk): az elidegenedés akkor szűnik meg, akkor beszélhetünk „társadalmasodott emberiségről”, ha minden egyes embernek *tudatos viszonya* lesz az *emberi nemhez*. Az identikusság annyit jelent, hogy minden ember elsajátíthatja az emberi nem gazdagságának totalitását; a „tudatos viszony” annyit jelent, hogy minden ember szabadon kiválaszthatja magának az emberi gazdagság totalitásából azt, ami saját személyisége sokoldalú-gazdag kibontakoztatásához szükséges (amire nézve nála a *szükséglet* fennáll). Tehát az emberi nem gazdagságának kibontakozása és a személyiség gazdagságának kibontakozása egymást kölcsönösen tételező folyamat. Ennyiben a két végső: a legáltalánosabb és a legegységibb a szabad emberek közösségében valóban egybeesik.

Olyan értékek vezetésével kell tehát racionális-immans utópiánkat konstruálnunk, olyan értékek értékeszményé válását kell tehát akarnunk, melyek e két „végső” egybeesését kifejezik.

A radikális filozófia eszményeinek olyan értékeket *kell* választanunk, melyek *igaz értékek*, melyeket tehát a ma létező általánosan érvényes értékeszmékre (elsősorban a Legfőbb Jóra, a szabadságra) ellentmondás-mentesen vonatkoztatunk, s melyek *minden*, radikális szükségletekhez affinitást kifejező és ugyanezekre az értékeszmékre alkalmazott értékkel együtt elgondolhatók, feltételezve *együttes érvényesülésüket*.

Ugyanakkor a jövő olyan értékeszméire kell javaslatot tennünk, melyeknek a jövőben is *különböző értelmezései*

lehetnek. Magukról ezekről az értelmezésekről azonban *semmit sem mondhatunk*, csak azt a követelést (*Sollen*) fogalmazhatjuk meg rájuk vonatkozóan, hogy *különbözőek legyenek* (mivel feltételeztük a szükségletek és életformák pluralitását). A jövő értékeszméinek értelmezéséről bármit is mondani – utópisztikus utópia lenne. Utópisztikus utópiákat konstruálni azonban a költészet dolga (Fourier is költő volt), nem a filozófiáé.

Mivel azonban olyan vezető értékeket fogok tételezni, melyek lehetővé teszik (bizonyos értelemben meg is *követelik*) az értékeszmékhez való tudatos viszonyt, minden értékinterpretáció *igaz* voltára való akaratot, joggal feltételezhetem, hogy az általam igaz értékként választott értékek értékeszmékké válása és az értékeszmék érvényesítésére irányuló akarat folyamatában minden ember *igaz* ember lesz, és mint *igaz ember* fogja értékeit az értékeszmékre vonatkoztatni. *Tételezhetem tehát az erkölcsi személyiséget.*

Mivel minél magasabb rendű egy érték, annál inkább feltételezi a hozzá való viszony *erkölcsi tartalmát*, mivel minden értékeszme, mint az értékrationális cselekvés kiindulópontja, egyúttal *egy erkölcsi magatartást is implicál*, azok az értékeszmék, melyekben a két végső – a végső általános és a végső egyes – egybeesik, egyúttal *egy új erkölcsi világrénd tételezését is tartalmazzák.*

Három eszményt rendelünk a radikális utópiához.

a) Az első eszmény *azonos* az Apel és Habermas által megfogalmazott és részben kidolgozott eszménnyel. Ez a „*berrschaftsfreie Kommunikation*” eszménye, mely feltételezi az „*ideale Kommunikationsgemeinschaft*”-ot. A radikális utópiát Habermas úgy írja le, mint amelyben „az értelmes beszéd alapvető normái egy diszkurzíve igazoló, tudniillik

a szükségleteket revideálhatóan interpretáló akaratformálási processzus szervezési elvévé emelődnek”.

Ez az érték, valóban, mindkét vonatkozásban *végső*, minthogy a legáltalánosabb és a legegységibb itt *egybeesik*. A „vernünftige Rede” egyrészt mint szervező princípium van tételezve, tehát mint a társadalmasodott emberiség problémái megoldásának általános-egyetemes *intézménye*. Ugyanakkor a személyiség értékének realizálása is, mivel egy szimmetrikus viszonyokat tételező társadalomban minden ember mint *egyetlenség*, minden ember mint egyenlően eszes lény, mint individuum vesz részt az intézmény által biztosított „Willensbildungsprozess”-ben.

Az „ideale Kommunikationsgemeinschaft” tehát nem más, mint a demokrácia eszméjének érvényesülése. A demokrácia eszménye mindeddig egyetlen létezett vagy létező demokratikus társadalomban sem érvényesülhetett a maga totalitásában, legfeljebb egyik vagy másik vonatkozásában (konkrét jelentéstartalmában, értékértelmezésben). Az alá- és fölrendeltségi viszonyokra alapuló társadalmak mindegyike feltételezi ugyanis az *uralmat*, tehát a hatalom (a társadalom javai és személyei fölötti diszpozíció) *egyenlőtlen* elosztását; vagy úgy, hogy a társadalom egyes osztályainak, rétegeinek, rendjeinek *van* hatalmuk, és ebből a hatalomból minden más osztályt, réteget, rendet *kizárnak*, vagy legalábbis úgy, hogy egyes osztályoknak, rétegeknek, rendeknek *több* hatalmuk van, mint másoknak, intézményeik közvetítésével *inkább* tudnak diszponálni a társadalom javai és személyei felett, mint mások. A demokrácia eszményének totális megvalósulása identikus minden *uralom megszüntetésével*, tehát a hatalom *egyenlő elosztásával*, mert feltételezi, hogy a társadalom anyagi javai és szemé-

lyei felett *minden ember diszponál*; feltételezi, hogy nincs egyetlen olyan szféra sem, melyre vonatkozóan az emberek ne diszponálhatnának, a diszpozíció kérdései felett ugyanis *minden ember* – mint eszes lény – dönt a konkrét-egyes értékvitákban, az igaz értékek egymással való vitájában.

Az, hogy minden embernek egyenlő hatalma van, egyúttal annyit is jelentetne, hogy *senkinek sincs* hatalma. Magam részéről azonban nem tételezem fel, hogy ez a „megfordítás” értelmesen végrehajtható. Itt szeretnék visszautalni arra, amit a személyes függőségi viszonyoknak az alá- és fölérendeltségi viszonyoktól való viszonylagos izolálhatóságáról elmondtam. Az értékvitában minden embernek mint egyenlően eszes lénynek *kell* részt vennie; a társadalom – a társadalom minden közössége – érték-meghatározásában, cselekvési stratégiájának kidolgozásában minden embernek egyenlően *kell* közreműködnie. Ezt értjük azon, hogy mindenkinek egyenlő hatalma van. De azzal a kijelentéssel, hogy *senkinek sincs hatalma*, kizárnánk a személyes függőségi viszonyokat is a racionális utópiából, kizárnánk tehát azt a lehetőséget, hogy a célracionális tevékenységek kérdésében a nagyobb szaktudásnak nagyobb (viszonylagos) autoritása van, s hogy a társadalomnak nagyobb szaktudással (és autoritással) rendelkezőket kell megbízni a célracionális cselekvések végrehajtásával. Tudjuk, hogy e nélkül a viszonylagos autoritás (és a hozzá kapcsolódó hatalom) nélkül egy valamennyire is komplikált társadalom funkcióképtelenné válna. A megvalósult totális demokrácia modellje tehát nem zárja ki a *konfliktusokat*. A filozófiai értékvita általánosodásának, mondhatnánk permanenciájának és intézményesítésének éppen azt kell – többek között – szolgálnia, hogy mindig újra és újra

megakadályozza, hogy a személyes függőségi viszonyok reprodukálják az alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapuló társadalmat.

Azt mondtuk: a totális demokráciának intézményes formát (formákat) kell öltetnie. Ezzel természetesen nem azt állítottuk, hogy minden, igaz értékekről folyó vita intézményeken belüli vita kell, hogy legyen. Mert arról is maguknak az embereknek kell (saját felelősségükre) dönteniük, hogy mely értékviták tartoznak intézményekre, s melyek nem tartoznak azokra. A megvalósult demokrácia csak a *demokratikus személyiséggel* együtt gondolható el. A Habermas kifejezésében szereplő két konstituens: „Universalisierung der Grundnormen und Verinnerlichung der Verhaltenskontrollen” *együgyanazon* folyamat két összetartozó mozzanata.

Az „ideale Kommunikationsgemeinschaft”-hoz rendelt uralom nélküli értékvitát igaz értékek vitájának gondoljuk el. Az igaz értékek e vitájában részt venni, észérvekkel argumentálni, az értéket meghatározni és értelmezni: ez – eszményünk értelmében – minden ember *joga és kötelessége*. Jog ez, mert minden ember *egyenlő hatalmához* az érték meghatározás, a diszpozíció mint *jog* rendelődik hozzá, *kötelesség*, mert az értékeszme érvényesítése minden *ember mint eszes lény* számára *kötelességet* ad fel.

Habermas az „ideale Kommunikationsgemeinschaft”-hoz – mint értékeszményhez – három alapértéket rendel. Ezek: *igazság, igazságosság, szabadság*. Nem vitatjuk, hogy *joggal* rendeli hozzá; értékeszményét *igaznak* fogadjuk el, s elismerjük, hogy mindhárom felsorolt konkrét érték elmentmondás-mentesen hozzárendelhető. Kérdésünk inkább az, hogy vajon ezzel az értékeszménnyel kimerítet-

tük-e a radikális utópiához kapcsolható értékeszményeket? Kérdésünk az, hogy a Legfőbb Jó, a szabadság általánosan érvényes értékeszményére vonatkozó egyéb értékeket nem kell-e ugyanígy az eszmények szintjére emelnünk?

Ezek a kérdések nagyon is indokoltak. Mert ez a fent konkretizált eszmény az emberi nem konstituensei közül csak *egyetlenegyre* vonatkozik, ugyanis arra, hogy az ember *eszes*, ésszerű argumentációra képes *lény*. Azok az emberek, akikre ezt az eszményt építettük, nem *teljes* emberek. Ugyanis *nincsen testük, nincsenek érzelmeik, nincsenek emberi kapcsolataik*. Egymáshoz való viszonyuk kizárólag az értékvitában konstituálódik; nem is kell embereknek lenniük – lehetnének éppen angyalok is. Mi azonban radikális utópiánkat nem angyalokra méreteztük. Az ember eszes lény – de nem *csak* az.

Milyen eszménynek felel meg, milyen eszményt fejez ki, milyen eszményt tételez a „herrschaftsfreie Kommunikationsgemeinschaft” eszménye? *Ez „az igaz” eszménye a radikális utópia szempontjából*, a „nem az igaz, hanem ez igaz” értékítéletének konkrét általánosítása a radikális filozófia szempontjából. Tartalmazza az igaz általános fogalmát; eszményeink vonatkozásában igaz az, amiben ésszerűen gondolkozó és argumentáló emberek mint igazban megegyeznek. Tartalmazza az igaz érték fogalmát, mert a filozófiai értékvita eszményére épül. Ez az *igaz* – mint minden filozófiában az igaz fogalma – „az igaz mint jó”. Mert az *igaz* konstituálása egyúttal a *kötelességek és jogok* rendszerének konstituálása, mert az igaz értékek vitájában az *igazságosság* érvényesül. Mert az igaz konstituálása minden ember *szabadságához* tartozik. *De az igaz mint jó – még nem a Jó: az igaz a Legfőbb Jónak csak egyik mozzanata.*

b) Apel a következőképpen fogalmazza meg a jövő Kommunikationsgemeinschaft-jának *morálját*: „Aki érvel, az implicite elfogadja a kommunikációs közösség minden tagjának minden olyan lehetséges igényét, *amely ésszerű érvekkel igazolható*... Az emberi szükségletek interperszonálisan kommunikálható »igényekként« relevánsak etikailag; *elismerendők, amennyiben interperszonálisan igazolhatók.*”

Ha valaki azt mondja nekem: „szükségem van rád!” – válaszolhatom-e neki: „elismerem a szükségletedet, *amennyiben előbb észérvekkel alátámasztod igényedet*”. Nem válaszolhatom. Válaszom csak *kétféle* lehet. Vagy azt mondom: „íme, itt vagyok!”, vagy azt: „nem vagyok képes szükségletedet kielégíteni”. Csak éppen egyet nem tehetek: nem kívánhatom, még kevésbé követelhetem meg, hogy szükségletét *észérvekkel* alátámassza vagy igazolja.

Ha valaki azt mondja nekem: „szükségem van erre!” – válaszolhatom-e neki: „csak akkor ismerem el szükségletedet, *ha előbb észérvekkel megindokolod*”? Nem válaszolhatom. Válaszom csak *kétféle* lehet. Vagy azt mondom: „íme, itt van, vedd és vidd!”, vagy ezt: „nincs módomban megadni azt, amire szükséged van, ezért vagy azért”. Csak éppen egyet nem tehetek. Nem kívánhatom, még kevésbé követelhetem meg, hogy szükségletét észérvekkel igazolja. *Nem annak kell érvelnie, aki szükségleteivel bozzám fordul; nekem kell érvelnem, ha szükségleteit nem tudom kielégíteni* (feltéve, ha nem tudom kielégíteni).

Ezzel nem azt akarom mondani, hogy szükségletek mellett *nem lehet* érvelni. De azt mindenesetre, hogy a szükségletek melletti érvelés az esetek túlnyomó többségében *más szükségletekre való rekurralás* formájában megy végbe. Szükségleteinket vagy egyáltalán nem tudjuk észze-

rően megindokolni, vagy más szükségletekkel indokoljuk. A szükségleteink melletti érvelésben csak nagyon kivételes esetben léphetünk szükségleteinken *kívül*. A szükségletek totalitása nem vonható be az argumentációba, mert ez az argumentáció *határa*. Ha egy termelőközösség azt mondja: „szükségünk van erre a gépre”, mondhatjuk: „támasztók alá érvekkkel”. A válasz ez lesz: „Mert sokkal könnyebb lenne a munkánk és több a szabad időnk.” De ez megint csak egy szükséglet. Mehetünk tovább is: „Érveljete, miért kell, hogy könnyebb legyen a munkátok, és minek nektek a több szabad idő?” A válasz: „Mert nem akarunk ennyire kifáradni, és mert szeretnénk olyasmivel foglalkozni, amihez szintén kedvünk van, de amire most nem jut időnk.” De ez megint csak szükséglet!

A mások szükségleteinek elismerését tehát nem szabad attól függővé tenni, hogy érvelnek-e észérvekkkel mellettük, vagy sem. *Mások (a Másik) szükségleteit feltétlenül el kell ismernünk*. Amennyiben a szükségletet nem tudjuk kielégíteni, *akkor* kell *neki*nk érvelnünk; de azzal, hogy nem tudunk egy szükségletet kielégíteni, *még nem vonhatjuk kétségbe a szükségletet magát*.

Egy olyan világ, melyben minden szükségletünk mellett érvelnünk kellene, *erkölcsileg alatta állna* még annak is, amelyben élünk. Az „ideale Kommunikationsgemeinschaft” eszménye tehát *nem alkalmas* arra, hogy a jövő morális eszményét (a jó eszményét) rá vonatkoztassuk. Nem akarunk egy olyan morált, mely kimerül a *jogok és kötelességek rendszerében*. Nem akarunk eszményként tételezni egy olyan morált, mely kizárja vagy zárójelbe teszi mindazokat az erkölcsi értékeket, melyek a *kötelességen* túl helyezkednek el. Nem akarunk eszményként tételezni egy olyan morált,

mely *nem* tartalmazza a *közvetlen emberi viszonyok értékeit*: a barátságot, a jóságot, a szeretetet, a szerelmet, az együttérzést, a hálát, a megbocsátást. Nem akarunk eszményként tételezni egy olyan morált, mely kizárja (vagy legalábbis zárójelbe teszi), hogy a másik ember, a Másik személye, a Másik szüksége számomra megkérdőjelezhetetlen és feltétlen érték legyen.

Mert ha valaki, akit *szeretiünk*, azt mondja nekünk: „szükségem van rád!” – akkor *csak* azt felelhetjük: „íme, itt vagyok!” És ha a Másik szüksége, személye megfellebbezhetetlen érték a számomra, akkor, ha azt mondja: „szükségem van erre” – *csak* azt válaszolhatom: „nem érdekel, hogy *miért* van szükséged rá, vedd és vidd!”

Az ésszerű argumentáció viszonya *nem* a szeretet viszonya.

Hadd utaljunk vissza arra, amit a korábbiakban az erkölcsről elmondottunk. Tudjuk, hogy a jó az az értékorientációs kategória, mely imperatív karakterű; mondtuk, hogy az erkölcs – legalábbis első megközelítésben – olyan szabályrendszer, melynek lényege (konstituense), hogy minden más társadalmi szabályrendszerrel szemben preferálni *kell*. E szabályrendszer szabályai azonban mindenkor konkrétan vannak megfogalmazva; az egymással összefüggő *normák hálózatában*; ezeknek a normáknak megfelelően cselekedni az ember mindenkori *kötelessége*. – Az egymással *összefüggő* normák hálózatáról beszéltem; ez az összefüggés azonban nem feltétlenül jelent koherenciát. Az erkölcsi szabályrendszer gyakorta számtalan egymástól különböző, egymásnak akár ellent is mondó erkölcsi viselkedési normát ad fel, és megköveteli mindezek alkalmazását minden embertől. A normák különböznek osztályonként, rétegen-

ként, sőt objektivációkként is; aki teljesíti a kötelességét az egyikkel szemben, az nem teljesíti a kötelességét a másik vonatkozásában. Az *erkölcs elidegenedése* egyre nehezebbé teszi, hogy az egyed az erkölcs dilemmájára tudatosan reflektáljon, és azt vállalva érvényesítse. A személyére *nem* szabott heterogén kötelességek hálójában arra kényszerül, hogy vagy értékek érvényességét vonja kétségbe, hogy ne érvényesítse azokat, vagy tettét egyszerűen egy érvényes érték alá szubszumálja, zárójelbe téve a konkrét szituációt, saját személyiségét és azt a személyt, akire vonatkozóan cselekszik. Az elidegenedett erkölcs kifejleszt ugyan egyes képességeket, de másokat ugyanakkor megnyomorít. A kötelességek őserdejében botladozó ember *nem válhat erkölcsi személyiséggé*.

Kant ezt a dilemmát úgy akarta megoldani, hogy zárójelbe tett minden konkrét kötelességet, és ezek helyére *a* kötelesség követésének általános formuláját állította. Ezzel azonban nem tett mást, mint hogy egy új elmélet formájában kimondotta: az erkölcs az a szabályrendszer, melyet minden más szabályrendszerrel szemben érvényesíteni *kell*. Így, ha az elméletben nem is, de minden olyan ember számára, aki a kanti kategorikus imperatívuszt interiorizálja, ugyanazok a problémák reprodukálódnak, melyeket Kant eliminálni akart: tartalmi (materiális) kötelesség nélkül ugyanis „a” kötelesség sincsen. Ugyanez az etika pedig újfent eliminálja az erkölcs dilemmáját, amennyiben a cselekvést kizárja az etikából.

A gyakorlati ész kritikája a polgári világkorszakra van méretezve; kétségkívül *ennek* legkövetkezetesebb etikája. Feltételezi ugyanis a polgári társadalom empirikus embe-
rét – a hobbesi antropológiában leírt embert –, aki eleve

alkalmatlan az erkölcs dilemmájának reflektálására és vállalására.

Ha a racionális argumentáció közösségét egyedüli végső értékeszményként tételezzük, ha a morált ehhez rendeljük, akkor voltaképpen nem teszünk mást, mint hogy *társadalmasítjuk a kanti etikát*. Itt is csak *egyetlen kötelesség* van: a racionális argumentáció kötelessége. Ez konstituálja – láttuk Apelnál – a morált. Csakhogy Kantnál kizárólag a *morális* ember pusztá észlény, *nem az ember maga*. Nála létezik a homo fenomenon, mi több, a homo nuomenon éppen a homo fenomenonnak *szabja* a törvényt. De a racionálisan argumentálók közössége egyrészt a *cselekvők közössége* is, másrészt (legalábbis az utópia szerint) empirikus emberek közössége. Egy ilyen cselekvő közösséghez rendelt embert nemcsak hogy nem *lehet* pusztá észlényként elgondolni, *nem is szabad*. A racionális utópiához olyan embert *kell* hozzárendelnünk, aki empirikus emberként és nem pusztá észlényként erkölcsi lény. Olyan embert, akinek *lehetősége* van arra, hogy tudatosan átgondolja és alkalmazza az erkölcs dilemmáját, s aki *képes* is erre. Olyan embert, aki saját felelősségére tud cselekedni, túl a kötelességen. Olyan embert, aki akkor is kielégít egy szükségletet, ha mellette nem argumentálnak – hadd használjunk egy nagyon egyszerű szót: *a jó embert*.

Lukács György a kötelességetika meghaladására két javaslatot tett. Ifjúkori műveiben *megkettőzte* az etikát úgynevezett „első” és „második” etikára. A „második etika” *a jóság etikája*, mely a kötelességen túl helyezkedik el. Ehhez az etikához a polgári világkorszakban, „a tökéletes bűnösség korszakában” csak kevesek juthatnak el – a jóság „kegyelem”. A „jóság etikája” csak a *közösségben* általáno-

sodhat. – Késői műveiben Lukács mindenestől elutasítja a kötelességetikát, hogy helyére a *személyiség etikáját* állítsa.

Magunk részéről a következőket szeretnénk meggye-
gyezni. Nem tudunk olyan etikát elgondolni, melyből a
kötelességet kiiktathatnánk. Hadd ismételjük meg: a jó im-
peratív értékorientációs kategória, és mint *ilyennek* van
társadalomkonstituáló funkciója – az erkölcs, első meg-
közelítésben, olyan szabályrendszer, melyet minden más
szabályrendszerrel szemben preferálni kell. Nincs szabály-
rendszer szabályok nélkül; erkölcs nincs olyan szabályok
(normák) nélkül, melyeket minden más szabállyal szem-
ben preferálni *kell*, melyekhez minden embernek tartania
kell magát, melyek tehát számunkra *kötelességet* adnak fel.
Ugyanakkor mi is olyan etikát tételezünk a radikális utópia
számára, mely *túl van a kötelességen: a személyiség és a jóság*
etikáját. Egyszersmind olyan etikát, mely *nem kettőzi meg*
az embert homo fenomenonra és homo nuomenonra.

Ennek a feladatnak a megoldását a következőképpen
gondoljuk el.

Olyan végső értékeszméket keresünk a racionális utópia
számára, melyek – mint értékeszmék – *feltétlenül norma-
tívák*, melyeket érvényeseknek elismerni és érvényesíteni
akarni minden ember számára kötelesség. Ugyanakkor:
ezeknek az értékeszméknek olyanoknak kell lenniük, hogy
érvényesítésük nemcsak hogy ne zárja ki, hanem *egyúttal fel-
tételje* azt, *ami túl van a kötelességen*; olyanoknak kell te-
hát lenniük, hogy *érvényesítésük* vonatkozásában semmiféle
konkrét normát *ne* tartalmazzanak. Általánosan érvényes
értékeket keresünk tehát, melyek érvényesítése *minden*
esetben feltételezi az erkölcs dilemmájának tudatos felisme-
rését és vállalását, a személyes felelősséget és a felelősséget

vállaló személyiséget; olyan vezető értékeket tehát, melyek *általános érvényessége éppen az általános érvényességre igényt nem tartó cselekedetekben fejeződik ki és konstituálódik.*

Azt már láttuk, hogy amennyiben *egyedül* a „herrschaftsfreie Kommunikation”-t tételezzük a radikális utópia értékeszméjeként, nem jutunk túl a kötelesség etikáján. Hogy utópiánkat végig tudjuk gondolni, más vezető értékeket *is* kell tételeznünk.

Kant zsenialitásához tartozik, hogy *ő* maga *tudta* (amit követői elfelejtettek), etikáját *ilyen* értékekkel kell kiegészítenie. Ezért vett fel rendszerébe – az erkölcsök metafizikájában – két *materiális értéket*: az egyik *saját tökéletesítésünk*, a másik: *mások boldogsága*.

Mit jelent „saját tökéletesítésünk”? Minden embernek *kötelessége*, hogy *saját* képességeit, személyiségéhez, adottságához, helyzetéhez mérten, tökéletesítse; olyan általános érvényességre igényt tartó érték tehát ez, mely *kizárólag* az általános érvényességre igényt *nem* tartó cselekvésekben érvényesülhet. Mivel minden embernek mások a képességei, adottságai, különböző a személyisége és a helyzete.

Mit jelent mások boldogsága? Mindenekelőtt – így érvel Kant – *nem mi* határozzuk meg, hogy *mi* teszi a másik embert (embereket) boldoggá; erre vonatkozóan ugyanakkor semmiféle általános norma nem létezhet és nem is létezik. Minden Másik *maga tudja* – és *csak* önmaga –, hogy miben áll *számára* a boldogság. Minden ember boldogságát akarva (s ez számunkra *kötelesség*) tehát minden egyes esetben *másként* kell cselekednünk. Vagyis az általános érvényes érték (norma) *kizárólag* általános érvényességre igényt nem tartó cselekedetekben érvényesülhet.

Ha tehát a két, Kant által megfogalmazott materiális kötelesség fogalmát a *marxi filozófia embereszmenyére* vonatkoztatjuk, akkor két végső értékhez jutunk, melyet a radikális utópia számára *értékeszmenyként kell tételezni*nk. Ha ezt megteesszük, eljutunk egy olyan etikához, mely a *kötelességre vonatkozik* ugyan, de ugyanakkor *túl van a kötelességen*.

Először értelmezzük a „mások boldogsága” materiális kötelességét a marxi embereszmeny szempontjából.

Ez az érték, melynek értékeszmenyként való elfogadására javaslatot teszünk, melyet tehát az általános érvényesség igényével fogalmazunk meg: *minden ember szükségletének elismerése és kielégítése*. Ez az értékeszme a mi racionális utópiánkban „*a jó eszmenye*”.

Minden értéknek azonban, melynek értékeszmenvé való általánosítására javaslatot teszünk, ellentmondás nélkül *kell* vonatkoznia a *ma* érvényes értékeszmenkére, mindenekelőtt a Legfőbb Jóra, a szabadságra. E nélkül, tudjuk, értékünk nem lesz igaz érték.

A *szabadságnak* mint értékeszmenynek egyik értelmezése, jelentése, melyet erre az eszmenyre ellentmondás-mentesen vonatkoztatunk, s mely semmilyen más értelmezésnek ellent nem mondhat, a következő – kanti – normában fejeződik ki: „az ember ne legyen a másik ember számára pusztá eszközl”.

Ennek a normának értékünk *nem mondhat* ellent (ha ellentmondana, nem lenne igaz érték, s nem formálhatnánk igényt általános érvényességére). Ezért „a jó” eszmenyét csak így fogalmazhatjuk meg: „*Minden ember szükségletének elismerése és kielégítése, amennyiben ez kizárja a másik embernek mint pusztá eszköznek használatát.*”

Ez az érték minden olyan kritériumnak megfelel, melyet a radikális utópia értékeszményei vonatkozásában feltételeztünk. Mivel *minden* ember szükségletét (a fenti megszorítással) el kell ismerni, ez az érték a végső általánosságra, az *emberiségre* vonatkozik. Mivel minden *ember* – mint individuum – szükségletét kell (a fenti megszorítással) elismerni, ez az érték a végső egyesre, a *személyiségre* vonatkozik. Ugyanakkor olyan érték, mely nemcsak hogy biztosítja, hanem *fel is tételezi a szükségletek pluralitását*. Olyan kötelesség, mely, mint láttuk, csak akkor érvényesülhet általánosan, ha a konkrét cselekvésben történő alkalmazása nem tart igényt az általános érvényességre: minden ember *saját* – mindig konkrét – szükségletét kell elismerni és ki-elégíteni. Csak így tudom értelmezni a marxi gondolatot: „mindenkinek szükséglete szerint!”

Kantnak igaza van: szeretni *nem* kötelesség. De ha azt mondom: minden ember szükségletét ismerd el és elégítsd ki, akkor ebben a kötelességben a *szeretet értéke* meg van alapozva. Ahogy meg van alapozva a személyes (közvetlen) emberi kapcsolatok összes értéke is: a barátság, a szerelem, a megértés, a tapintat, a megbocsátás, és mindenekelőtt: *a jóság*. Ha valaki, akit szeretünk, azt mondja: „szükségem van rád!” – erre *csak* így válaszolhatunk: „íme, itt vagyok!”

A jót azonban a filozófiának egyúttal mint *igazat* is kell konstituálnia. Az igaz, a jó, a szép eszményei nem mondhatnak ellent egymásnak; mindegyik tartalmazza a másikat; mindegyik a Legfőbb Jóra vonatkozik.

A „herrschaftsfreie Kommunikation”-t, az intézményesedett filozófiai értékvitát elfogadtuk a radikális utópia egyik vezető eszményének: ez *az igaz* eszménye. Feltételezzük, hogy a megvalósult demokrácia és az ehhez hoz-

zárendelt demokratikus személyiség konstituálja az *igaz értékeket*. Ehhez az eszményhez kell tehát a jó eszményét hozzákapsolnunk, hogy *a jó igaz legyen*.

A szükségletekhez affinitást kifejező értékek a racionális (filozófiai) értékvita tárgyai kell hogy legyenek. De a *szükséglet maga* nem lehet az értékvita tárgya. A szükségletet – így tételezi ezt a jó eszménye – feltétlenül el kell ismernünk.

Az értékvita tehát nem folyhat azon, hogy elismerjük vagy nem ismerjük el a Másik (mások) szükségletét. De egyet tudunk: ha valaki azt mondja „szükségem van rád”, vagy „szükségem van erre”, válaszunk kétféle lehet: „íme, itt vagyok”; „vedd és vidd!” – *vagy*: „nem tudom szükségletedet kielégíteni”. Az utóbbi mellett, láttuk, argumentálnunk *kell*.

A tévedések elkerülése végett azonban még egyszer hangsúlyozzuk: a szükségletek feltétlen elismerése annyit jelent, hogy minden szükségletet el kell ismernünk, mely nem mond ellent a szabadság eszménye egy alapvető értelmezésének és az ebből fakadó normának: „az ember ne legyen a másik ember számára puszta eszköz”. Ennélfogva magától értetődő, hogy egy demokratikus értékvita számára releváns annak a kérdésnek a megítélése, hogy vajon egy jelentkező és kielégítést igénylő szükséglet nem tartalmazza-e a másik embernek (embereknek) mint puszta eszköznek (eszközöknek) a használatát.

A *jó eszménye* két mozzanatot tartalmaz: minden szükséglet elismerését és minden szükséglet kielégítését. A „minden szükségletet el kell ismerni” *konstitutív eszme* (norma), a „minden szükségletet ki kell elégíteni” *regulatív eszme* (norma).

Regulatív eszmék vezetésével cselekszünk, az eszmét általánosan érvényesnek fogadjuk el; de a regulatív eszmék lényege (*ezért* regulatívak), hogy érvényesülésüket csak a *végtelen progresszusban tudjuk elgondolni*.

A radikális utópiában feltételezett filozófiai értékvita tehát nem azon folyik, hogy minden szükségletet ki kell-e elégíteni. Hiszen – mint filozófiai értékvita – a szükségletekhez affinitást kifejező értékeket mind *igaz* értékeknek tételezi. A filozófiai értékvita, tudjuk, azon folyik, hogy a konkrét elhatározás, a cselekvésre vonatkozó elhatározás, a cselekvési stratégia szempontjából *melyik* igaz értéknek adjunk prioritást, *hic et nunc*. A praktikus értékvitában tehát hierarchizáljuk azokat a *szükségleteket*, melyekhez az értékek affinitást fejeznek ki.

Ha azon vitatkozunk, hogy vajon egy szükséglet „igazi” szükséglet-e, ha racionális argumentációhoz kötjük egy szükséglet *elismerését*, akkor az értékvita *nem demokratikus*. Hogyan formálhat *bárki* jogot arra, hogy kétségbe vonja mások szükségleteinek igaz voltát, valódiságát?

A demokratikus értékvita tárgya nem az, hogy a másik szükségletét elismerje, vagy sem, nem is az, hogy elismerje vagy nem e szükséglet igényét a kielégítésre. A demokratikus értékvita a következőkön folyik: ha a te szükségletedet kielégítem, akkor az övét nem tudom kielégíteni; ha az övét kielégítem, akkor a tiedet nem tudom kielégíteni. Gyere, gondolkozzunk együtt, keressük az igazságot együtt! Melyik szükségletet – és melyik, hozzá affinitást kifejező értéket – preferáljuk? Mindkét szükségletet egyaránt elismerem. Tudom, hogy mindkettőt ki kellene elégíteni, mert ez regulatív eszme. De mindkettőt *nem lehet* *hic et nunc* kielégíteni! Döntsük el tehát mindannyian,

együtt: hic et nunc melyiket preferáljuk, melyik szükséglet kielégítésének biztosítsunk elsőbbséget?

A demokratikus (filozófiai) értékvitában minden ember mint *anima rationalis* vesz részt. Nem szükségletei mellett kell argumentálnia. De mint észlénynak, argumentálnia kell a szükségleteihez affinitást kifejező *értékek* mellett. A filozófiai értékvita *felelősségvállalási* formulája értelmében az argumentáció folyamán – de csak akkor! – el kell vonatkoztatnia értékeit saját *szükségeitől*, pontosabban szólva: mindattól, ami szükségleteiben *partikuláris*. Ez éppen a *kötelessége*. Ugyanakkor – szintén mint *anima rationalis*nak – *joga* van ahhoz, hogy minden értékvitában attól is elvonatkoztasson, hogy valamely érték *más ember* szükséglete, pontosabban szólva mindattól, ami a másik ember szükségletében *partikuláris*.

De az ember sosem pusztán *anima rationalis*. A filozófiai értékvita *szempontjából* az, de ebben az értékvitában is de facto oszthatatlan *személyiségével* vesz részt. S mint ilyennek: *ezzel* a joggal élni *nem kötelessége*. Mivel mások szükségleteinek kielégítése a radikális utópia értékeszménye, mely mindenki számára regulatív eszmét ad fel, feltételezhetünk olyan embereket, akik ezt a regulatív eszmét a mások vonatkozásában *konstitutívként fogják értelmezni*. Feltételezhetőek tehát olyan emberek, akik egy értéknek *éppen azért* fognak prioritást biztosítani, mert azok *mások* szükségleteihez (és nem a sajátjukhoz) fejeznek ki affinitást. Ez az attitűd *nem feltétele* a filozófiai értékvitának, és *nem* a demokratikus személyiséghez tartozik; ez a *jó ember* karakterisztikuma.

Kétségtelen azonban, hogy a *közvetett emberi kapcsolatokban* a jóság (és a szeretet) mint alapattitűd *nem lehet ál-*

talános. A filozófiai értékvíta intézményesedett formái természetesen ilyen közvetett emberi kapcsolatokra vannak méretezve. Nem gondolható el olyan, az egész emberiségre vonatkoztatott társadalom, melyben az emberi kapcsolatok túlnyomó többsége ne *közvetett* kapcsolat lenne.

A közvetlen emberi kapcsolatokban az ember sosem mint pusztá észlény, hanem mindig és szükségképpen mint egész ember, a maga konkrét személyiségében van involválva. Itt sem a maga, sem a Másik individualitásától nem absztrahálhat. Ez az individualitás mindig egy egyetlenség, mely az emberi nemhez való tudatos viszonyában is tartalmazza a partikuláris adottságok és a partikuláris nézőpont egyetlenségét. Ezekben a kapcsolatokban az egymásra vonatkoztatott szükségletek mindig kvalitatívak. Ezekhez a szükségletekhez affinitást kifejező legmagasabb érték mindig a Másik, a másik ember egyetlensége. A közvetlen személyes kapcsolatokra vonatkozóan nincsenek filozófiai értékviták, pontosabban szölv, amennyiben vannak, azok egyrészt nem intézményesek, másrészt nem magára a kapcsolatra (azok értékeire), hanem egyéb értékekre vonatkoznak. Itt nincsenek jogok és kötele-ségek. Sem a barátság, sem a szeretet, sem a szerelem nem jog és nem kötelesség. A közvetlen emberi kapcsolatokban a Másik szükségletének elismerése és kielégítése egyaránt konstitutív eszme. Amennyiben megszűnik az lenni, akkor maga a kapcsolat bomlott fel, de a filozófiai argumentá-ció itt sem kötelező (sőt nem is lehetséges). Egy kapcsolat felbomlása annyit jelent, hogy egy szükséglettel egy szükséglet hiányát konfrontáljuk. „Szükségem van rád”! – „Szükségletedet nem tudom kielégíteni, mert részemről a szükséglet többé nem áll fenn.” Minden más argumentáció hamis, mert pusztá racionalizáció.

Az emberek közvetlen kapcsolatait viszonylag kisszámúak. De minden ember életében éppen ezek a kisszámú kapcsolatok a *leglényegesebbek*.

A radikális utópiát tehát olyan társadalomnak gondoljuk el, melyben éppen az emberek leglényegesebb kapcsolatait tekintve a *jó eszménye* mindkét mozzanatában mint konstitutív eszme érvényesül. Ezek azok a kapcsolatok – beleértve a szabadon választott közösségek baráti kapcsolatait –, amelyekben a jó értékének érvényesítése az *ember második természetévé válik*. Az a személyiség, melyet a jó eszménye *itt* konstituál, *több* mint demokratikus személyiség: ez már az *erkölcsi személyiség*.

c) Radikális utópiánk *harmadik eszményének* kiindulópontjául „saját magunk tökéletesítésének” kötelességét választjuk. Ez az az érték, mely Marx értékhierarchiájában a legmagasabb posztot foglalja el: *az ember gazdagsága*. Tudjuk, hogy Marx elgondolásában az elidegenedés megszüntetése az emberi nem és az egyed azonosságát feltételezi. Tehát az „ember gazdagsága” az *emberi nem* gazdagsága, s ugyanakkor minden individuum, a *személyiség gazdagsága*.

Az emberi nem gazdagsága az *összes nembeli materiális pszichikai és szellemi képességek kibontakoztatása*. A személyiség gazdagsága: *mindezen materiális, pszichikai és szellemi képességek elsajátítása és kifejlesztése* a társadalom *minden egyede által*.

Miután – mint láttuk – mi nem feltételezzük nem és egyed teljes identitását, de feltételezzük minden ember tudatos viszonyát az emberi nemhez és saját magához mint nembeli lényhez, eszményünket a következőképpen fogalmazzuk meg: „az emberi nem minden materiális, pszichikai és szellemi képességének kifejlesztése és e gazdagságnak a

személyiségre méretezett elsajátítása révén minden ember *saját* materiális, pszichikai és szellemi képességeinek és szükségleteinek sokoldalú, harmonikus kibontakoztatása”.

Az érték megfogalmazása tételezi, hogy a társadalmi gazdagság adott szintje *mindenki* számára elsajátítható, tehát az emberiségre – mint a legáltalánosabb végsőre – vonatkozik. Ugyanez az érték feltételezi azt is, hogy a gazdagságot minden ember *saját* képességeinek és szükségleteinek kifejlesztésével érvényesíti, tehát a személyiségre mint a legegységibb végsőre vonatkozik.

Az ember minden materiális, pszichikai és szellemi képességének kibontakozása jelenti: a tevékenység képességének és szükségletének kibontakozását (értelmes munka, alkotás), az érzőképeség, az élvezőképeség és az ezeknek megfelelő szükségletek kibontakoztatását, az ízlés képességének és szükségletének kibontakoztatását, a teoretikus beállítódás képességének és szükségletének kibontakozását, az emberi érintkezés képességeinek és szükségleteinek kibontakozását, stb. Feltételezi továbbá mindezeknek a képességeknek és szükségleteknek a *harmonióját*. A képességeiben és szükségleteiben kifejlett, sokoldalú, harmonikus ember – ez a *szép ember*. Harmadik eszményünk tehát a *szép* eszménye. A föld mint az emberiség otthona feltételezi azt, hogy a szépség is „hazataláljon”. Feltételezi a tárgyak és az alkotók szépségének korrelációját, a szép teremtésének és élvezetének minden képességét – a mindennapoktól egészen a legmagasabb művészi objektivációkig.

Azonban a filozófia eszménye a szépről nem függetlenezhet a jó eszményétől; nem függetlenezhet az igaz eszményétől sem.

Nézzük meg először: hogyan kapcsolódik a szép eszménye a jó eszményéhez.

Mindenekelőtt: ez az eszmény sem mondhat ellent a Legfőbb Jónak, a szabadságnak; a szabadságra vonatkozó minden értékkel együtt *kell* hogy elgondolható legyen. Tehát minden, valamely emberi képesség és szükséglet kifejlesztésére irányuló értéknek is *ki kell zárnia magából mindazokat* a szükségleteket, *melyek a másik emberre mint pusztá eszközre vonatkoznak*.

Az ember *kvantitatív* szükségletei azok, melyek feltételezik, hogy az ember a másik embert pusztá eszközzé változtatja. (Tudjuk: a *Habsucht*, az *Ebrsucht* és a *Herrschtsucht*.) A pusztá kvantitatív szükségletek tehát a szépség eszményének szükségletvilágából ki vannak zárva. Ez a kizárás azonban nem mond ellent a szépség eszményének, éppen ellenkezőleg: érvényesülésének *feltétele*. A pusztán kvantitatív szükségletek kifejlesztése ugyanis „felfalja” a személyiséget, nem előfeltétele, ellenkezőleg, legfőbb akadálya annak, hogy a materiális, pszichikai és szellemi szükségletekben gazdag, sokoldalú ember kibontakozhassék. Hiszen ha a szükségletek sokoldalúak, akkor az egyik kvalitatív szükséglet kvantitásának egy *másik kvalitatív szükséglet szab határt*.

A szép eszménye azonban másként is kapcsolódik a jó eszményéhez. Mégpedig úgy, hogy az emberiség és a személyiség képességeinek és szükségleteinek kibontakoztatása a személyiség számára *kötelességet* ad fel. A szépség eszménye tehát szintén tartalmazza az *imperatívusz* mozzanatát. Imperatív karakterű érvényes érték tehát, de megint olyan, melynek *érvényesülése* csak egyedi lehet, melynek érvényesítése ismét nem formálhat igényt általá-

nos érvényességre. Hiszen minden embernek – mint tudjuk – *saját* képességeit és szükségleteit kell kifejlesztenie az emberi nemhez és saját nembeliségéhez kialakított tudatos viszony bázisán. S minden ember egyszeri és ismételhetetlen. Csak így tudom értelmezni a marxi gondolatot: „mindenki képességei szerint!”

Olyan eszmény tehát ez is, mely nemcsak megengedi, hanem fel is tételezi a *pluralitást*: a szükségletek, a képességek, az életformák pluralitását.

Hogyan kapcsolódik a szép eszménye az igaz eszményéhez?

A szép eszménye is (mint a jó eszménye) két mozzanatot tartalmaz. Az egyik a társadalmi gazdagság kifejlesztése, a másik a gazdagság személyre méretezett elsajátítása, minden egyes ember képességei és szükségletei sokoldalú kifejlesztésével.

A társadalmi gazdagság kifejlesztése mindenkor csak *regulatív* eszme lehet. Ez az eszme ugyanis feltételezi a *végtelen progresszust*. Méghozzá két vonatkozásban: feltételezi a megismerés végtelen regresszusát és az objektivációteremtés végtelen progresszusát. (A társadalmi termelés végtelen progresszusát beleértve.) Feltételezi tehát a társadalmi *dinamizmust*. *Sosem* mondhatjuk el: *már* kifejlesztettük a társadalom gazdagságát.

A társadalmi dinamizmus *mikéntjének* kérdésében – hogy hic et nunc mely objektivációkat bontakoztassunk ki, és milyen tempóban bontakoztassuk ki őket – csak a demokratikus értékvita *dönthet*, az a vita, melyben az ember mint *észlény*, mint az argumentálók közösségének tagja vesz részt. Minden argumentálót annak a regulatív eszmének kell vezetnie, hogy a társadalom gazdagságát ki *kell* fejlesz-

teni, de hogy melyik konkrét értéknek adjuk a prioritást, ebben a kérdésben mindig újra és újra dönteni kell: az igaz értékek egymással való ésszerű vitájában.

Annak a kérdésnek az eldöntésében azonban, hogy egy személyiség vagy egy közösség a társadalom gazdagságának *adott szintjén melyik* képességét és szükségletét bonthatkoztatja ki, hogy hogyan alakítja ki saját személyisége harmóniáját vagy saját életformáját, a demokratikus értékvitának *nincs* kompetenciája. Az „ezek az én képességeim, ezeket akarom kifejleszteni” kijelentés éppen olyan végső, mint az „ez az én szükségletem”. Erre vonatkozóan nem követelhetjük meg az argumentációt.

Itt azonban egy pillanatra meg kell állnunk.

Képességeink és szükségleteink kifejlesztése *egyugyanazon* folyamat. Ha azt állítottuk, hogy a Másik szükségletét feltétlenül el kell ismernünk, akkor egyúttal azt is állítottuk, hogy képességeinek kifejlesztése vonatkozásában is feltétlenül el kell ismernünk a Másik kompetenciáját. Erre vonatkozóan sem kell a személynek argumentálnia. Nem gondolható el olyan demokratikus értékvita, mely ebben a vonatkozásban kompetens lenne. Jelentheti-e ez azonban, hogy kizárjuk a *szükségletkritika minden formáját* racionális utópiánkból?

Nem tudok elgondolni olyan, *emberre méretezett* társadalmat, melyben a szükségletkritika valamilyen formában ne érvényesülhetne.

A szükségletkritika instanciája azonban nem a demokratikus értékvita. A szükségletkritika csak a személyes-közvetlen emberi viszonyok formájában gondolható el úgy, hogy ne váljon „szükséglettűranniává”.

A szükségletkritika nem foglalhatja magába a Másik szükségleteinek kétségbe vonását; a másik ember szük-

ségletét feltétlenül kell elismerni. A másik ember szükségleteihez affinitást kifejező értékeket igaz értékeknek kell elismerni.

A szükségletkritika – melynek tere és szférája a közvetlen emberi viszonyok világa – csak mint *gesztus* tételezhető fel. De a szükségletkritika gesztusát fel kell tételeznünk. A gesztus feltételezi, hogy számomra a másik ember (ez a konkrét Másik) önmagában érték. Már ezért sem lehet a szükségletkritika a demokratikus értékvita tárgya.

A szükségletkritika gesztusának vezető értéke a harmadik eszmény értéke a második eszmény érvényesítése szempontjából. Az egyik ember azt mondja a Másiknak (*mert fontos számára, mert szereti*): „én elismerem szükségletedet, de úgy látom, gondolom, érzem, hogy több képességedet fejleszthetnéd ki; hogy vannak olyan képességeid, melyek kifejlesztését ezek a szükségletek nem igénylik, hanem keresztezik”. De a *verbalizálás* ennek a szükségletkritikának csak mozzanata lehet. Mert lényege: a *segítség*. A szükségletkritika azért *gesztus*, mert nem az észérv benne a „legerősebb” tényező, hanem a *cselekvő szeretet*. A szükségletkritika cselekvő szeretete a *nevelés gesztusa*. Az emberek kölcsönös egymást-nevelése nélkül nem tudok elgondolni emberre méretezett társadalmat. De az intézményesített filozófiai értékvita *nem a nevelés instanciája*, s az értékvita maga (nem intézményesített formában) sem a – kölcsönös – nevelés, legfeljebb annak egy *mozzanata*. Ezért neveztem azt a szükségletkritikát, mely mindig a másik szükségletének elismeréséből indít, s mely mindig kölcsönös, *gesztusnak*.

A társadalom mindenkor adott gazdagságának elsajátíthatósága minden ember által, minden ember saját ké-

pességeinek és ezekre vonatkozó szükségleteinek kifejlesztésével a radikális utópiában *konstitutív eszmeként* van elgondolva. És el is *lehet* így gondolni. Ugyanis az egyes ember véges lény, halandó lény; képességeinek és ezekre vonatkozó szükségleteinek kifejlesztése *nem lehet* határtalan. Nem a társadalomnak kell gondoskodnia arról, hogy az egyes ember képességeivel és szükségleteivel „gazdálkodjék”: gondoskodik erről az élet *végessége*. Az embernek képességeivel és szükségleteivel mindenképpen gazdálkodnia kell (*muss*). *Minden* kvalitatív szükséglet kibontakoztatása *is* ellentmond az ember fogalmának.

Mindeddig arról beszélünk, hogy minden ember saját képességeit fejleszti ki a társadalom gazdagságának (a gazdagság mindenkori fokának) elsajátításával. Mindeddig a két „végsőről” volt szó, *az emberiségről és a személyiségről*.

Csakhogy az emberi képességek kifejlesztésének *nem lehet* egyetlen vonatkozási rendszere *az emberiség*.

A képességek kifejlesztésének előfeltétele a *feladat*, előfeltétele továbbá a másik ember, aki a feladatot feladja vagy akire a feladat vonatkozik. Feltétlen emberi szükséglet az *elismerés szükséglete*. Valaki (valakik) számára és nem csak a magunk számára fejlesztjük ki képességeinket; és akarjuk, hogy személyiségünket elismerjék, hogy eredményeink igazolását *mások* elismerésében viszontlássuk.

A megvalósult demokrácia, a filozófiai értékviita intézményesített rendszere, mint láttuk, a közvetett emberi kapcsolatokban primer. Ebben a vitában az ember mint pusztá észlény vesz részt.

De az ember nem pusztá észlény. Nem csak értékei igazságát akarja elismertetni, nem elégítheti ki a racionális diszkusszióban való részvétel. A demokratikus értékvi-

ta *egyetlen képességet* (szükségletet) fejleszt ki: a filozófiai argumentáció képességét és szükségletét. De a racionális utópia konstitutív eszméje (a szép eszményének értelmében), hogy az ember számtalan – kvalitatíve különböző – képességét és szükségletét fejlessze ki harmonikusan.

Az emberi képességek nem tudnak kifejlődni *közösség nélkül*. Csak egy közösség adhat olyan feladatot (feladatokat), melyek megvalósításában a képességek kifejlődnek: csak a közösség biztosíthatja az alkotás *elismerését*, minden alkotás, *minden* képességkibontakoztatás elismerését, *függetlenül* a teljesítmény ösztársadalmi relevanciájától, újdonságától, értékétől.

A radikális utópiát ezért csak közösségekbe szabadon szerveződött individuumok társadalmának tudjuk elgondolni.

Az ember csak határesetekben különül el. Az *életforma*, egy új életforma kialakítása *több ember kölcsönös kapcsolatait feltételezi*. Az életformát együtt alakítjuk ki – másokkal. A szépség eszményének érvényesítése tehát *az emberi együttélés szép és szabad formáinak* kialakítását is előfeltételezi. Szép és szabad az együttélésnek minden olyan formája, melyben a közösség nem akadály, hanem elősegítője az emberi képességek és szükségletek sokoldalú-harmonikus kibontakoztatásának.

Tudjuk: az ember képességeinek és szükségleteinek struktúrája különböző. A radikális utópiánkhoz tehát olyan közösségeket gondolunk el, melyekben az *életforma különböző*. Tételezzük tehát az életformák *pluralitását*.

Ha tehát a legyen-t és a létet közvetíteni akarjuk, ha tehát a legyen szempontjából értelmezzük, hogy mi az, amit most tenni kell, akkor az életformák ma létező empirikus

pluralitásában magában nem szabad valami leküzdendő akadályt látnunk. Az életformák létező pluralitásából is kibontakoztatható a radikális utópia életforma-pluralitása, amennyiben az életformát többé nem az érték, hanem a szükséglet, nem a konvenció, hanem a szabad-autonóm választás konstituálja.

*

Mindhárom – az előbbieken konkretizált – eszményünk szempontjából más és más kapcsolat a domináns. Az igaz eszménye szempontjából *az ember viszonya a társadalomban* (az ember mint eszes lény), a jó eszménye szempontjából *az ember viszonya a másik emberhez* (az ember mint együtt-érző lény), a szép eszménye szempontjából *az ember viszonya a közösséghez* (az ember mint alkotó és élvező lény).

De az ember *egységes* lény: a demokratikus, a morális és az alkotó ember *egyugyanazon ember*. Az ember mint demokratikus, morális és alkotó lény, az ember, mely mind-ezen eszményeket együtt érvényesíti: *az autonóm ember, a szabad ember*.

Mindhárom eszményünk közös konstituense tehát a *szabadság*. A szabadság az a *Legfőbb Jó*, melynek a három eszmény pusztán három megnyilvánulási formája. Ezek olyan értékek, melyek – ha általános érvényességre *tennének* szert – a szabadság értékeszméjének *érvényesülését* jelentenék.

„Tennének szert” – mondtuk, feltételes módban. Mert a filozófia nem demiurgosz. Attól, hogy azt mondta: „legyen világosság!”, még nem lesz világosság.

Ha azt mondjuk, hogy ezeket az eszméket az általános érvényesség igényével fogalmaztuk meg, akkor azt mondjuk: „*akarjuk*”, hogy az értékek nem az érdekekkel, hanem a szükségletekkel fejezzenek ki affinitást, *akarjuk* az alá- és

fölrendeltségi viszonyokra alapuló társadalom, a természet adta munkamegosztás, az uralom világának transzcendálását. *Akarjuk*, hogy *legyen* az a virtuális kiindulópont, melyben ezekre az eszmékre vonatkozóan – mint eszmékre vonatkozóan – konszenzus jön létre. Továbbá: ezekre az értékekre vonatkozóan akarjuk, hogy konszenzus létrejöjjon, mert *akarjuk*, hogy az emberek olyan értékeszmékben egyezzenek meg, melyek biztosítják a pluralitást: a személyiségek, az életformák *pluralitását*. Olyan konszenzust akarunk tehát, mely *kizárja a konszenzust minden konkrét érték, minden konkrét teória vonatkozásában*. Mert *nem akarom*, hogy csak egyetlen igaz *Hamlet*-interpretáció létezzék, és *nem akarom*, hogy bármilyen vonatkozásban csak *egyetlen* jó, igaz, helyes cselekvés vagy cselekvési javaslat lehessen elgondolható.

De hogyan *tudjuk* ezt elgondolni, ha az embert *autonóm* lénynek tételezzük?

Emlékszünk még: a filozófiai értékvita igaz értékek vitája. Ez lehet teoretikus és lehet praktikus vita. A teoretikus vitában nem vagyunk a cselekvés kényszerének alávetve. A teoretikus értékvita ezért könnyen elgondolható, mint *autonóm* emberek vitája, az értékekre, illetve teóriákra vonatkozó *konszenzus nélkül is*. Minden vitatkozó fél elismeri, hogy a másik értéke igaz, ugyanakkor vállalja, hogy saját igaz értéke saját szükségleteihez fejez ki affinitást. Ezért autonóman alkalmazza ezeket az értékeket a teóriában – míg a másik saját szükségleteihez affinitást kifejező értékeit ugyancsak autonóman alkalmazhatja a saját teóriájában. Ahány szükségletrendszerhez affinitást kifejező érték, annyiféle *Hamlet*-interpretáció; de egyik interpretáció sem fosztja meg a másik interpretáció alkotó szubjektumát sa-

ját autonómiájától. Ettől még a vita *igazi* vita lehet. Folyhat azon, hogy melyik elmélet komplettebb, szebb, folyhat a megértés és félreértés egymáshoz való viszonyán. A vita lényegében a „harmadiknak” szól: fogadd el az én értelmezésemet! S nem baj, ha az emberek egyik csoportja az egyik, a másik a másik értelmezést fogadja el, sőt: csak ez a kívánatos. Mert a konszenzus a konkrét értékekre vonatkozóan kizárja azt, amit nem akarunk kizárni: az értékek alakulását, fejlődését, s ennek feltételét, a társadalom dinamizmusát. (Csak a természettudományok *pragmatikus* vonatkozásában termékeny az igazra vonatkozó konszenzus, de erről most nem beszélhetünk.)

A praktikus vitában azonban a cselekvés kényszerének vagyunk alávetve. Egy adott időn belül döntenünk kell: *hic et nunc*, melyik igaz érték által javasolt cselekvést preferáljuk. Itt a probléma már nem ilyen egyszerű. Mert ha kizárólag az első eszmény (a filozófiai értékvita eszménye) lenne a radikális utópia eszménye, akkor *akarnunk kellene*, hogy minden egyes praktikus értékvitában *konszenzus jöjjön létre*, mert ha ez nem így lenne, mindig volnának olyanok, akiknek a cselekedete *nem autonóm*, tehát ellentmondásba jutnánk a Legfőbb Jóval, a szabadsággal.

Ha azonban a Másik (mások) szükségletének elismerését és kielégítését is felvesszük vezető eszményeink közé, akkor már elgondolható lesz, hogy hogyan jöhet létre *autonóm cselekvés* az értékvitában kialakított konszenzus *nélkül is*. Mert akkor mindenki mondhatja: „Nem győztél meg arról, hogy ezt az értéket kellene a cselekvésben preferálni, de arról meggyőztél, hogy ez az érték a *te* szükségletedhez fejez ki affinitást. Ezt a szükségletet elismerem, és *ki akarom elégíteni* – cselekedjünk tehát a te értéked szerint.”

Ha – továbbá – képességeink sokoldalú kifejlesztését is felvesszük vezető értékeink közé, akkor már újfent elgondolható lesz, hogy hogyan jöhet létre *autonóm cselekvés* az értékvitában kialakított konszenzus *nélkül* is. Mert akkor mindenki mondhatja. „Nem győztél meg arról, hogy ezt az értéket kell a cselekvésben preferálni. De arról meggyőztél, hogy a teáltalad javasolt értéknek megfelelő cselekvés számomra egy *új feladatot* kínál, melynek megoldásában kipróbálhatom és kifejleszthetem képességeimet. Most tehát gyarapodhatom ott, ahol nem gyarapodtam eddig – cselekedjünk tehát a te értéked szerint!”

Amennyiben közösségek közös szükségleteihez affinitást kifejező értékek filozófiai vitájában a közösségeket *reprezentálják* – egy ilyen reprezentációs rendszert, amennyiben egységes emberiségben gondolkozunk, elkerülhetetlenül fel kell tételeznünk –, a közösség reprezentánsa is rekurálhat minden praktikus értékvitában a második és harmadik értékeszményhez (a jó és szép eszményéhez). A szimmetrikus viszonyok egyenlő cselekvési sanszai nemcsak az értékvitában való egyenlő részvételre vonatkoznak, hanem a vita *megszakításának* egyenlő lehetőségére is. Minden közösség reprezentánsa megszakíthatja az értékvitát ezzel: „nem győztetek meg, de mi most *ajándékozni* fogunk nektek – legyen tehát a ti értékeitek szerint” (*gift reciprocity*).

Az, hogy egy adott cselekvésben melyik vezető eszmét fogjuk preferálni, az emberek számára *dilemmát ad fel*. Könnyen azonosíthatjuk ezt a dilemmát: *ez az erkölcs dilemmája*. Az erkölcs dilemmájánál – tudjuk – arról van szó, hogy általánosan érvényesnek elismert értékeink közül *nem mindegyiket* tudjuk a cselekvésben érvényesíteni.

Ezért cselekvésünk nem léphet fel az általános érvényesség igényével – értékeink általános érvényességét viszont fenntartjuk.

Ha a három eszmény (mint értékeszme, általánosan érvényesnek elismert eszme) között kell tehát a cselekvésben választanunk, *a magunk felelősségére döntjük el*, hogy melyiket preferáljuk. Ezt a felelősséget vállunkról senki le nem veheti. Azt mondhatjuk: „Nem győztél meg engem, de én most az értékvita eszményével szemben a másik szükségletének elismerését és kielégítését preferálom; tudom, hogy cselekvésem nem tarthat igényt általános érvényességre, mert *nem mondhatom*: mindenki cselekedjen így! Hiszen cselekvésemben a konkrét szituációt, a mások konkrét szükségleteit konkrétan mérlegeltem. De vállalom, hogy cselekvésem pozitív erkölcsi tartalmú; ezért felelősséget vállalok érte.”

A polgári világkorszakban – fentebb jeleztük – rendkívüli nehézségek tornyosulnak az erkölcs dilemmájának felismerése és tudatos alkalmazása előtt: a partikuláris motívumok racionalizálása veszi át az erkölcs dilemmájának helyét. Ezért nem is lehet a polgári világkorszaknak immanens materiális értéketikája. A materiális értéketika a transzcendenciához rekurál, az immanens értéketika formálissá válik.

A tiszta materiális értéketika alapján az erkölcs dilemmája – mint látni fogjuk – megfogalmazható, értelmezhető, tudatosan vállalható. Ezért, egy bizonyos vonatkozásban, egy bizonyos mértékig, vissza kell nyúlnunk a materiális értéketikához, ha e dilemma tudatos vállalására javaslatot teszünk. Ezért gondoltuk el racionális utópiánkat három materiális értékeszme vezetésével, melyekre vonatkozóan

kiinduló konszenzus áll fenn. A tisztán materiális értéketikát ugyanakkor összeegyeztethetetlennek tartjuk a szabadság értékeszméjének bizonyos értelmezéseivel, melyeket, mint igaz értékeket, nem szabad kizárnunk ugyanebből a racionális utópiából. Az értékválasztás szabadságáról, az életformák pluralitásáról van szó, mind a személyek, mind a közösségek vonatkozásában. A tiszta materiális értéketika a „bornírt individuumok” (Marx) közösségének etikája, nem a modern, autonóm személyiségé. *Ezért javasoljuk a materiális és a formális értéketika egyfajta „kombinációját”.* Olyan kombinációról van szó, melynek értelmében az értékeszmék általános érvényességének feltételezése és minden egyes cselekvés autonómiája, a személyes felelősség vállalása az értékválasztás és értékracionális cselekvés minden aktusában mint mindenkihez tartozó van elgondolva.

Az értékracionális cselekvésnek, tudjuk, két „stádiuma” van: meg kell választanunk értékeinket, és minden egyes esetben konkrétan el kell döntenünk, hogy itt, ilyen körülmények között, ebből a célból, ilyen emberre vagy emberekre vonatkozóan melyik értékünket érvényesítsük, melyiknek kell prioritást adnunk. Ebben a döntésben érvényesíthetjük – tudatosan – az erkölcs dilemmáját, de ez korántsem minden alkalommal szükséges. Mert vannak olyan szituációk, melyekben azért nem tudunk minden értéket érvényesíteni, mert maga a szituáció értékkollízióval terhes, s vannak olyan szituációk, melyekben *nem is kell* minden értéket érvényesítenünk, csak a szituációhoz (személyhez, helyzethez stb.) adekvátat.

A materiális értéketika struktúrája a következő: feltételezi a közösség konszenzusát a *legáltalánosabb értékeszmékre vonatkozóan*, és minden embertől megköveteli, hogy cse-

lekvését ezekhez az értékeszmékhez viszonyítsa, ezekre vonatkoztassa. Az értékek konkrét érvényesítését ugyanakkor az *individuumra bízza*, az érvényesítés mikéntjére vonatkozóan tehát semmiféle *kötelező normát nem ad fel*. Ennek feltétele: az értékeszmék homogenitása abban a vonatkozásban, hogy *közöttük ellentmondás nem állhat fenn*. Így például Arisztotelész értékeszméi (bölcesség, bátorság, igazságosság, mértékletesség, boldogság – hogy a legfőbbeket említsük) egymásnak ellent nem mondottak, és mindegyikre nézve társadalmi konszenzus állt fenn.

A szabad emberek választott közösségeire méretezett értéketikához hasonló struktúrát rendelünk, egy – a mi szempontunkból fontos – módosítással. Mi ugyanis radikális utópiánkat együtt gondoltuk el az életforma-pluralitással. Tehát nem egy homogén közösséget, hanem számtalan – egymáshoz viszonyítva heterogén – közösséget tétéleztünk, melyek szükségletrendszerükben és a hozzájuk affinitást kifejező értékeikben is különböznek egymástól. A „választott közösség” ebben a vonatkozásban annyit jelent, hogy az ember mindig megválaszthatja, melyik közösségbe *akar* tartozni, melyikbe nem, azaz megválaszthatja: melyik szükségletrendszerhez affinitást kifejező értéket akarja érvényesíteni életformájában. Tehát nem akarjuk eliminálni radikális utópiánkból a *polgári társadalom vívmányát* (azt a vívmányt, melyet a régi Athén még nem ismert): *az értékek megválasztását*. Ezért az arisztotelészi materiális értékétika „kétlépcsős” szerkezete helyére egy „háromlépcsős” szerkezetet javasolunk, melyben a második lépcső *formális* kritériumot tartalmaz: összekapcsoljuk tehát a materiális értékétikát a formális értékétikával.

Az első lépcső: a három vezető értékben mint érték-eszmékben való konszenzus, ez minden erkölcsi tartalmú cselekvés *feltétlen vonatkozási rendszere*. A második lépcső: azoknak az értékeknek megválasztása, melyeket mint igaz értékeket ellentmondás-mentesen vonatkoztathatunk a vezető eszmék valamelyikére, s melyek értékracionális cselekvésünket vezetik (folyamatosan fenntartjuk őket, és legalább egy közösség elismeri őket). Harmadik lépcső: ezeknek az értékeknek érvényesítése a cselekvésben. Mind az értékválasztás, mind a cselekvés a személyiség saját felelősségére történik: ezekre semmiféle társadalmi norma-tíva, semmiféle konkrét materiális kötelesség, norma *nem vonatkozhat*.

A filozófiai értékvita értékének érvényesítése a konkrét cselekvésben tehát a következő formulát feltételezi: „Argumentálj ésszerűen, amikor kell, ahol kell, amilyen vonatkozásban kell, akire vagy amire vonatkozóan kell, amikor *neked* kell.”

A mások szükségletei elismerésének és kielégítésének értékét a konkrét cselekvésben a következő formulával érvényesíthetjük: „Ismerd el mások szükségleteit, amikor kell, és elégítsd ki őket, amikor kell, ahol kell, amilyen vonatkozásban kell, akire vonatkozóan kell, úgy, ahogy kell.” A szükségletek elismerésének vonatkozásában az „amikor kell” nem jelent mást, mint hogy minden szituációban és mindenkor fel kell mérni, hogy vajon az elismerésre váró szükséglet nem tartalmazza-e a másik ember puszta eszközként való használatát.

A képességek és szükségletek sokoldalú kibontakoztatása a társadalmi gazdagság elsajátításával, mint végső érték, a konkrét cselekvésben a következő formulát feltételezi:

„Járulj hozzá a társadalmi gazdagság kifejlesztéséhez úgy, ahogy kell, amikor kell és amilyen vonatkozásban kell; bontakoztasd ki saját képességeidet úgy, ahogy *neked kell*, ahol kell, amilyen vonatkozásban kell, amire (akire) vonatkozóan kell, amilyen helyzetben kell, amilyen célból kell.”

Az értékeszmékkal kapcsolatban bemutatott formulák természetesen vonatkoznak minden választott igaz érték alkalmazására is. Az embernek magának kell eldöntenie, hogy ő egy szituációban egy konkrét személyre vonatkozóan, mondjuk a szeretet, a megértés vagy az önfeláldozás cselekvő gesztusával fog-e reagálni, hogy az értékvitában az igazságosságot vagy az egyenlőség értékét fogja-e inkább preferálni, hogy a feladatok közül olyanokat fog-e választani, melyek akarateréjét vagy valamely konkrét tehetségét fejlesztik ki inkább. Az értékek alkalmazásának szituzadekvát, illetve szubjektadekvát voltát, mint mondtuk, a személyiségnek mindig saját felelősségére kell eldöntenie. (A szubjektadekváció fogalmába egyaránt beleértve a cselekvő szubjektumhoz való adekvációt és azon szubjektumhoz való adekvációt, akire vonatkozóan cselekszünk.)

Helyes és jó döntéseimben, illetve helytelen és rossz döntéseim utólagos felülbírálásában, az értük való tudatos felelősségvállalásban alakul ki és tökéletesedik az erkölcsi személyiség.

Egy így elgondolt értéketika megőrzi a jó imperatív jellegét, hiszen a három értékeszményre *kell* minden értékünket és cselekvésünket vonatkoztatnunk. Ha más társadalmi szabályrendszerek az egyik értékeszménnyel kollidálnak, az ember *kötelessége*, hogy az értékeszményt és annak érvényesítését preferálja. Ezek az eszmények egy tett erköl-

csi tartalma *megítélésének* kritériumai is. Ha valakinek az értékei ellentmondanak ezeknek az eszményeknek, akkor ezek erkölcsileg negatív (rosszként) tudhatók be; ha valaki cselekedeteiben az eszményekkel *szemben* és nem azok érvényesítésével harmóniában preferálja a hasznosat, a sikereset stb., akkor cselekedete erkölcsileg negatívként (rosszként) ítéltető el.

Az így elgondolt értékética ugyanakkor túl van a kötelességen, mert nincs egyetlen olyan *konkrét tett*, mely számunkra kötelességként lenne előírva. Mert semmiféle társadalmi előírás nem szabja meg többé, hogy ilyen vagy olyan esetben konkrétan mit kell tennünk – a döntés ránk van bízva. Az etika megszűnik konkrét szabályrendszerek struktúrája, egymástól különböző vagy akár egymásnak ellentmondó követelmények rendszere lenni (mint réteg- és osztályerkölcsök, valláserkölcsök, köz- és magánerkölcs, üzleti erkölcs, politikai erkölcs, szexuális erkölcs stb. különböző normatívákban kifejezett, átláthatatlan konkrét szabályai). Az Én nem áll többé a partikuláris motivációk és a heterogén normarendszerek kereszttüzeiben. Amíg az erkölcs szabályrendszer, addig szükségképpen heteronóm a cselekvő emberek individualitásához képest, addig normáinak interiorizálása, az esetek hatalmas többségében, *nemcsak fejleszti, de gúzsba is köti* az egyetlen személyiséget. Az erkölcs elidegenedése akkor szűnik meg, ha *maga az erkölcsi személyiség*, az autonóm személyiség lesz az *erkölcsi törvény hordozója*. De nem mint pusztá észlény, hanem mint *egész ember*.

Azt azonban, hogy minden ember, mint erkölcsi személyiség, maga legyen az erkölcsi törvény egyedüli hordozója, megint csak végtelen *progresszusban* tudjuk elgondolni.

E végtelen progresszus eszméje a kötelességen túli etika: *minden kötelesség* eltűnése az emberre méretezett világból.

Racionális utópiánkat azonban *nem ilyennek* tételeztük. Racionális utópiánk kiindulópontjának a három vezető értékeszményre vonatkozó konszenzust tekintettük. Ezek az értékeszmények – mint tudjuk – az emberek számára kötelességet adnak fel. De ugyanakkor: az erkölcs megszűnik szabályrendszer lenni: mindenki saját felelősségére, saját megítélése (erkölcsi érzéke és okossága) szerint alkalmazza ezeket a cselekvésben – itt nincs többé kötelesség. Racionális utópiánkhoz tehát olyan etikát rendeltünk, melyben az első és második etika, a „kötelesség” és a „jószág” vagy „személyiség” etikája *egyetlen etikává* olvad össze, melynek *tendenciája* a kötelesség mozzanatának folyamatos *leépülése* a végtelen progresszusban. Meg vagyunk győződve arról, hogy csak egy ilyen erkölcs világában bontakozhat ki és teljesülhet ki, válhat egyre általánosabbá az *abszolút autonóm erkölcsi személyiség*.

*

Az előbbieken a radikális utópiához rendelt eszményeinket konkretizáltuk, analízisünk tehát a legyen-re vonatkozott.

Eszményeinket a „nem az igaz, hanem ez”, „nem az jó, hanem ez”, „nem az szép, hanem ez” értékítéleteiből általánosítottuk. Értékítéleteinkből általánosított eszményeink segítségével a létezőt totális kritikának vetettük alá. *Eddig* tehát a filozófiaalkotás szokásos útját követtük.

A filozófia ugyanakkor, mint tudjuk, a legyen-jét képes is a létből levezetni. Igaz, láttuk, ez a levezetés gyakorta a termékeny következetlenséget is magába foglalja. Azonban az, hogy a levezetés egy termékeny *következetlenség*en

keresztül történik, csak a befogadó számára válik világossá. A filozófus maga *következetességre törekszik*, s meg van győződve arról, hogy levezetése a kezdettől a végpontig megfelel ennek a kritériumnak. Ahol maga a filozófus *tudja*, hogy legyen-jét a létből levezetni *nem lehet*, ott a filozófia *mint filozófia* nem komplett.

Meg kell vallanom, hogy a radikális filozófia legyen-jét a létből *filozófiailag nem tudom levezetni*. Azt állítom ugyanakkor, hogy a radikális filozófia legyen-jét az alá- és fölérendeltségi viszonyok létéből *nem is lehet filozófiailag* levezetni.

Mindhárom eszményünk – amennyiben a létre mint *normát* alkalmazzuk – *antinómiákhoz* vezet.

Az *első antinómiáról* már sok szó esett. Emlékszünk még megfogalmazásának két változatára: a filozófiai értékvitát általánosítani kell – az alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapuló társadalomban a filozófiai értékvitát nem általánosítható. Filozófiai értékvitát kell folytatni – de az alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapuló társadalmakban filozófiai értékvitát nem lehetséges. Hadd utaljunk vissza régebbi végkövetkeztetésünkre: az antinómia második megfogalmazásában *feloldható*, s ezen a feloldáson keresztül *feloldható* első megfogalmazásában is. Ez a feloldás azonban csak a *praxisban* képzelhető el. Ami annyit jelent: *filozófiailag* az antinómia nem feloldható, a filozófia tehát, ebben a vonatkozásban, *nem tud közvetíteni lét és legyen között*.

Vessünk egy pillantást második eszményünkre.

A „minden szükségletet el kell ismerni” normája *csak* olyan szükségletekre vonatkozik, melyekben az ember a másik ember számára nem puszta eszköz. Olyan plurális szükségletrendszeret feltételez, melyek – a társadalmi

progresszust figyelembe véve – nem zárják ki egymást; nem lehetséges olyan szükséglet, melynek kielégítése *elvileg* feltételezi a másik szükséglet ki nem elégítését. Röviden: a szükségletek nem érdekek közvetítésével explikálódnak.

Az alá- és fölérendeltségi viszonyokon alapuló társadalomba *szükségképpen* olyan szükségletek is tartoznak, melyek szempontjából az ember a másik ember számára pusztán eszköz. Az alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapuló társadalomban a szükségletek mint *érdekek* (érdekelentétben) explikálódnak. Még a radikális szükségletek is – többnyire – érdekek közvetítésével (mint érdekelentétek) fejeződnek ki.

Egy olyan követelmény, mely szerint minden érdeket el kell ismerni, *abszurdum* lenne. Az egyik érdek elismerése magában tartalmazza a másik érdek elutasítását.

Az antinómia tehát így hangzik: minden szükségletet el kell ismerni – de az alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapuló társadalomban *nem lehet* és *nem is szabad* minden szükségletet elismerni. Minden szükségletet ki kell elégténi – de az alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapuló társadalomban *nem lehet* minden szükségletet kielégíteni, mert magát a *végtelen progresszust* is csak mint az *érdekelentétek progresszusát* gondolhatjuk el, s mert az alá- és fölérendeltségi társadalom szükségletei elidegenedett-kvantifikált formákat öltenek (a *Habsucht*, *Ebrucht* és *Herrschaft* formáit), a *határtalan* és ezért *kielégíthetetlen* szükségletek formáit.

Ez az antinómia is feloldható. De ez is csak *praktikusan* oldható fel: a radikális szükségletek és szükségletstruktúrák térhódításával, a tisztán kvalitatív szükségletek térhó-

dításával, az érdekvizonyok és érdekellentétek fokozatos leépítésével egy totális *társadalmi* forradalomban. De pusztán *filozófiailag* az antinómia nem oldható fel. A filozófia – önmagában – itt sem tud közvetíteni lét és legyen között.

Hadd utaljunk – röviden – a harmadik eszmény antinómiájára.

Minden embernek ki kell fejlesztenie saját képességeit és szükségleteit a társadalmi gazdagság elsajátításával – de az alá- és fölérendeltségi viszonyokra alapuló társadalomban nem *fejleszteti* ki minden ember képességeit és képességeire vonatkozó szükségleteit, mert ez a *természet adta* munkamegosztás társadalma, az egyenlőtlenség társadalma. Ez a társadalom olyan személyiségeket produkál, melyek képességei egyoldalúan fejlettek – a mindenkori munkamegosztásban betöltött hely és az ahhoz kapcsolódó szerepelvárás következtében. Ez az antinómia is csak *praktikusan* oldható fel a természet adta munkamegosztás megszüntetésének folyamatában: a totális társadalmi forradalomban. Itt sem lehet filozófiailag közvetíteni lét és legyen között.

De vajon a „totális társadalmi forradalom” *gondolata* maga sem tölti be a filozófiai közvetítés funkcióját?

Szerintünk nem, méghozzá a következő okból nem: a totális társadalmi forradalom filozófiai elgondolása *circulus vitiosus*hoz vezet. Ez a circulus vitiosus: a tyúk és tojás problémája. Egyszerűen megfogalmazva: a világot kell megváltoztatni ahhoz, hogy az emberek megváltozzanak, de az embereket kell megváltoztatni ahhoz, hogy a világ megváltozzék. A filozófia viszont nem engedheti meg magának a circulus vitiosust.

A filozófia csak annyit tehet: normát ad a világ számára, és *akarja*, hogy az *emberek* adjanak *világot* a norma számára. Fel kell tételeznie, hogy normái találkozni fognak az emberek szükségleteivel, és joga van ezt legalább feltételezni, mert normáit létező szükségletekre vonatkozóan alakította ki. És tudnia kell: a totális társadalmi forradalom gondolata *nem közvetít* a lét és legyen között, minthogy *circulus vitiosus* tartalmaz. Csak a totális társadalmi forradalom *maga* közvetíthet, mert a konkrét tett (és minden egyes konkrét tett) *gyakorlatilag* feloldja – *hic et nunc* – a *circulus vitiosus*t. Csak megismételhetjük: a filozófiának, a radikális filozófiának praxissá kell válnia ahhoz, hogy a praxis teoretikussá váljék; *a filozófus nem filozófiailag közvetít lét és legyen között, hanem mint ember: mint egy ember a sok millióból, mint egy ember azok közül, akik tudni akarják az igazságot, mint egy ember azok közül, akik azt akarják, hogy ez a föld az emberiség otthona legyen.*

(1975)

Függelék

VAJDA MIHÁLY

LEHET-E A FILOZÓFUS AZ EMBERISÉG FUNKCIONÁRIUSA?

„Ha Marx ma élne, tudná és figyelembe venné mindazt, amit mi tudunk, de amit ő egy évszázaddal ezelőtt vagy még régebben nem tudhatott. S természetesen nagyobb mértékben függetlenítené magát Hegeltől meg más német filozófusoktól, akik többé-kevésbé kortársai voltak.”

Gunnar Myrdal

„A filozófia feladata [...] *tudatos* kérdésekké (és válaszokká) tenni a *jelen* alternatíváit azáltal, hogy megkeresi a *ma* alapvető konfliktusainak helyét az emberiség összfejlődésében, feltárja a jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváinak viszonyát az emberiség által történetileg megalkotott értékekhez, s ezáltal tisztázza jelentőségüket, »értelmüket« az egész emberi fejlődés szempontjából. Ebben az értelemben a filozófia [...] nem más, mint egy állandóan megújuló, mindig a jelenből kinövő »összefoglalása« azoknak »a legáltalánosabb eredményeknek, amelyek az emberek történeti fejlődésének szemléletéből vonhatók el« (Marx), a társadalmi lét reális ontológiája, ami az »emberi lényeg« kibontakozásának szempontjából tekintett történelem maga.”¹

¹ Márkus György: Viták és irányzatok a marxista filozófiában. *Kortárs*, 1968. július, 1118. o.

Márkus definíciójának két fogalmi alappillére az „emberiség összfejlődése” és „az emberiség által történelmileg megalkotott értékek”. E két fogalom értelmezhetőségének, értelmessé tételének lehetőségén vagy lehetetlenségén áll vagy bukik magának a definíciónak az alkalmazhatósága. Mindkettőjüknek közös alkotóeleme az „emberiség” fogalma. Ha az „emberiség” „összfejlődéséről” vagy az általa „történelmileg megalkotott értékekről” van szó, arra kényszerülünk, hogy pontosabbá tegyük e fogalom jelentését, hogy differenciáljunk tartalmának alábbi lehetséges két variánsa között:

a) emberiségen az összes létező és valaha létezett emberi integráció pusztán *összességét* értjük, vagy

b) csak az emberi integrációk már kialakult *integrációját*.

Értelmes-e a két fogalom megkülönböztetése? Felfoghatnánk a dolgot úgy, hogy az „emberiség” mindezideig egymástól független vagy csak esetlegesen érintkező integrációk összességéként létezett, ma pedig – legalábbis a tendenciát tekintve – egy integrációként.

Csakhogy, bár ez okozza a problémát, ez teszi a gondolatmenetet egyáltalában relevánssá, kérdésünk mégsem az, hogy vajon egységes integráció volt-e vagy egységes integráció-e a jelenben az emberiség, hanem hogy konkrétan mire *gondolunk* akkor, amikor az „emberiség összfejlődéséről”, illetve „az emberiség által történelmileg megalkotott értékekről” beszélünk. Kézenfekvőnek tűnne azt állítani, hogy – mivel az emberiség csak most vált, ha már azzá vált, a fenti értelemben vett integrációvá – a filozófia feladatáról, funkciójáról szólván „meghatározásakor” csak az a) fogalom értelmében beszélhetünk emberiségről. Ilyen módon fenntarthatjuk a filozófiai

feladat kontinuitásának gondolatát – a filozófiának mindig az emberiség összfejlődéséhez kellett viszonyítania a mindenkori „jelen” alternatíváit, mindig abban kellett megkeresnie a mindenkori „má-k” alapvető konfliktusainak helyét, s mindig a mindenkori jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváinak viszonyát kellett feltárnia az emberiség által addig történetileg megalkotott értékekhez –, azzal a tudattal, hogy a mi történelmi jelenünk, a mi történelmi „má-nk” bizonyára jelentősen módosítani fogja a konkrét problémákat és kérdésfeltevéseket, lévén, hogy az egységes integrációvá válás történelmi fordulópontján élünk. De vajon igaz-e az, hogy a mindenkori filozófiák a maguk korában létező, konkrét emberiséget tekintették vagy tekinthették kiindulópontjuknak?

Ha az emberiség fogalmát az a) értelemben vesszük, akkor az „összfejlődés” fogalma egyáltalában nem is alkalmazható rá mindaddig a pillanatig, amíg egy integrációvá nem vált. Egyáltalában mit jelentene a fogalom akkor, ha pl. a XV. század emberiségére kívánnánk alkalmazni, emberiségen értve az éppen bomlóban lévő nyugat-európai feudális társadalmak, a sajátos kelet-európai feudalizmusok, az ezektől teljesen elzártan élő Kína, és mondjuk a felsorolt társadalmak által nem is ismert legkülönbözőbb amerikai indián és afrikai néger társadalmak „összességét”? Nem hinném, hogy külön bizonyítanunk kellene: ez esetben még a múlt századra vonatkozóan is meglehetősen kétes vállalkozás lenne az emberiség összfejlődéséről beszélni. Mindaddig, amíg az emberiség maga integrációvá nem vált vagy azzá nem válik, összfejlődésről nem, legfeljebb az egyes integrációk fejlődéséről beszélhetünk (zárójelbe téve most azt a kérdést, hogy mindig és min-

den integráció vonatkozásában értelmes-e a „fejlődés” fogalmának használata). Az „összfejlődés” fogalmát nem tudom másképpen értelmezni, mint valamilyen egységre vonatkoztatva, amelyen belül minden „alegység” fejlődésének valamilyen vonatkozása, hatása van a többiére.

De nem más a helyzet az „emberiség által történelmileg megalkotott értékekkel” sem. Egyetlen pillanatig sem szeretném vitatni, hogy a legkülönfélébb társadalmak – egymással nem is érintkezők – értékrendjében felfedezhetünk közös mozzanatokot. Ez bizonyára következik is abból, hogy az emberi együttélésnek vannak bizonyos elemi feltételei, melyeknek megléte nélkül társadalmiság egyáltalában nem lehetséges. A különböző társadalmak közös alapértékei semmiképpen sem képezhetik azonban azt a „mértéket”, amelyhez a cselekvési és fejlődésalternatívákat viszonyítanunk kellene vagy akár csak lehetne is. Minthogy létük minden társadalmiság létezésének feltétele, minden társadalomban egyaránt „érvényeseknek” kell lenniük, legfeljebb azt mérhetjük tehát le rajtuk, hogy egyáltalában funkcionál-e egy társadalom. A funkcionálás vagy nem funkcionálás azonban olyan határeset, melyre vonatkozóan a filozófiának minden bizonnyal igen kevés mondanivalója lehet.

Mihelyt viszont túllépünk ezen alapértékek körén, a különböző társadalmak értékrendjei tarka változatosságot mutatnak. Nemcsak sokfélék, hanem sok vonatkozásban ellentétesek is. Ha komolyan vesszük „az emberiség által történelmileg megalkotott értékekhez” való viszonyítás feladatát, akkor vagy valamennyi történelmileg megalkotott, egy időben – a különböző társadalmakban –, egyszerre érvényes értéket kellett volna a filozófiának felhasz-

nálnia a különböző társadalmak „jelenjeiben” (az elvont időben azonos, de egymásra mégsem vonatkoztatható „jelenekben”) fennálló cselekvés- és fejlődésalternatívák megítéléséhez, ami mindaddig, míg ezek a „jelenek” nem függnék össze egymással – könnyen belátható –, teljesen értelmetlen feladat; vagy pedig ki kellett volna választania egy meghatározott társadalom értékeit mint az emberiség által történelmileg megalkotott értékeket, s azokhoz kellett volna viszonyítania a többi társadalom alternatíváit is. A feladatnak ez az értelmezése – mint a későbbiekben látni fogjuk – egyáltalában nem abszurd, ha problematikus is, de nem azonos azzal a feladattal, melyet definíciónk megkövetel: nem „az” emberiség által megalkotott értékekből indul ki – bárhogyan is értelmezzük az emberiség fogalmát.

Ellenünk vethetik, hogy a heterogén, sőt ellentétes értékek együtt létezése, bizonyos értelemben vett „együttes érvényessége” egy társadalmon belül is lehetséges, sőt mi több, az ún. „polgári társadalomra” jellemző is. Csakhogy ebben az esetben az értékcollízió meghatározott társadalmi konfliktusok kifejeződése és/vagy kiindulópontja, aminek semmiképpen sem mond ellent az a tény, hogy egy egyén választott értékei is kollidálódhatnak egymással, hiszen ez végezetül is az egyén sokféle – egymással ellentétes – „kötöttségének” a következménye. Még azt sem állíthatjuk, hogy az egy társadalmon belüli értékcollíziók esetében egy konzekvens filozófiának az lenne – vagy minden esetben az – a feladata, hogy egymással összeegyeztethető értékeket válasszon ki az adott társadalom – egyértelműen meghatározható – jelenének megítéléséhez. De akár egy meghatározott „értékuniverzumot”

választ ki a filozófia az értékek – sokszor egymást „ütő” – tarka sokféleségéből, akár valamennyi, az adott társadalom által történelmileg meghatározott értéket tekinti „érvényesnek” – egy meghatározott, egyértelmű „jelen” lehetséges cselekvés- és fejlődésalternatíváit méri rajtuk. A különböző társadalmak esetében azonban nemcsak az értékek heterogének és ellentétesek, hanem a „jelenek” is alapvetően különböznek egymástól, ennél fogva az ellenvetés teljesen irrelevánsnak tűnik.

Vizsgáljuk meg most azt, hogy mit jelent a szűkebb, empirikusan legfeljebb a jelenben értelmezhető b) emberiségfogalom „az emberiség által történelmileg megalkotott értékek” vonatkozásában. Amíg ez az integráció ténylegesen nem jött létre, „az emberiség által történelmileg megalkotott értékekről” egészen egyszerűen nem beszélhetünk. Emberiségről, mint *egy* integrációról beszélni akkor is értelmes, ha ilyen integráció nem létezik – feltételezve ugyanis, hogy a jövőben létezni fog, esetleg értékként tételezve létezését, esetleg törekedvén arra, hogy létrejöjjön. Természetesen azt is feltételezhetjük, hogy ennek az integrációnak valamikor majd többé-kevésbé közös értékei is lesznek. De „az emberiség által történelmileg megalkotott értékek” üres fogalom mindaddig, amíg de facto nincs emberiség, amelyik megalkothatta volna őket. Amíg nincsen emberiség mint egy integráció, addig csupán a különféle emberi integrációk által megalkotott értékekről lehet szó.

Mindjárt megváltozik persze a helyzet, ha az emberiség – a jelen értelemben véve – már létezik. Az egy integráció természetesen nem jelent azonos értékvilágot. De – mint tudjuk – ez nem csak a ma már létező emberiség

esetében van így. Az imént mondtuk, hogy a „polgári társadalom” is heterogén, sok esetben egymással ellentétes értékeket akceptál, tekint „érvényesnek”. Hogy a filozófia egy ilyen heterogén, belsőleg ellentmondásos értékvilágot felhasználhasson a maga céljaira, hogy ezt képes legyen értelmesen mértékként alkalmazni, csupán az szükséges, hogy ténylegesen értelmezhető legyen az a közös jelen, melynek az értékvilág mértékét képezi. Ha pedig azt állítjuk, hogy az emberiség *egy* integrációvá vált, ezzel éppen azt állítjuk, hogy létezik ez a közös jelen. Világunk különböző társadalmi – az emberiség alintegrációi – természetesen nem azonos, sok esetben egymással össze sem vethető problémákkal küszködnek. De ma már nincs vagy alig van olyan társadalom (talán a Brazília őserdeiben élő indián törzsek ilyenek), amelyek alapvető cselekvés- és fejlődésalternatíváinak ilyen vagy olyan megoldása ne lenne hatással bizonyos értelemben az összes többi társadalom alternatíváinak meghatározására és megoldására.

Ha tehát emberiségen az *egy* integrációvá vált társadalmat értjük, akkor semmiképpen sem értelmetlen az a feladat, hogy „feltárjuk a jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváinak viszonyát az emberiség által történetileg megalkotott értékekhez”. Továbbra sem tudunk azonban mit kezdeni „az emberiség összfejlődésével”. Éppen azért nem, mert az emberiség kialakulásának mintegy a kezdő „határpontján” állunk. Éppen az a kérdés, hogy miképpen képzelhető el a már létrejött emberiség „összfejlődése”. Nem tehetjük tudatos kérdésekké (és válaszokká) a jelen alternatíváit azáltal, hogy megkeressük a ma alapvető konfliktusainak *helyét* az emberiség összfejlődésében.

A ma alapvető konfliktusa éppen az „összfejlődés” *lehetősége*. A problémák onnan adódnak, hogy a definíció megfogalmazásakor egy önkéntelen fogalomcsere történt: a „nembeliség” fogalmát helyettesítettük az „emberiség” fogalmával.

Az „emberiség” fogalmának a „nembeliség” fogalmával való helyettesítése azt eredményezi, hogy definíciónk valóban leírja azt, amire a filozófia mindeddig törekedett, és amit többé-kevésbé meg is valósított, de – mint majd elemezni fogom – mégsem alkalmas arra, hogy kijelölje annak a feladatnak a kereteit, amelyet a filozófiának – legnemesebb tradíciói szellemében – ma, álláspontom szerint, meg kellene valósítania.

Nézzük, hogyan hangzik a definíció, ha az emberiség helyett a nembeliségből indulunk ki:

„A filozófia feladata [...] *tudatos* kérdésekké (és válaszokká) tenni a jelen alternatíváit azáltal, hogy megvizsgálja a *ma* alapvető konfliktusainak viszonyát a nembeliség összfejlődéséhez (és annak perspektíváihoz), feltárja a jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváinak viszonyát a történelmileg megalkotott nembeli értékekhez, s ezzel tisztázza jelentőségüket, »értelmüket« az egész nembeli fejlődés szempontjából. Ebben az értelemben a filozófia [...] nem más, mint egy állandóan megújuló, mindig a jelenből kinövő »összefoglalása« azoknak »a legáltalánosabb eredményeknek, amelyek az emberek történeti fejlődésének szemléletéből vonhatók el« (Marx), a társadalmi lét reális ontológiája, ami az »emberi lényeg« kibontakozásának szempontjából tekintett történelem maga.”

Első megjegyzés: ha a nembeliségről, nem pedig az emberiségről van szó, akkor tökéletesen egyértelmű, hogy

az a „jelen” és az a „ma”, amely a definícióban szerepel, mindig annak a társadalomnak, annak az integrációnak a – többé-kevésbé pontosan mindig megragadható, és a nagy filozófiák által a maga „lényegében” meg is ragadott – „jelene” és „má-ja”, amelyekben a filozófia fellép. A görögöknél a görögség jelenéről van szó és semmi másról, a polgári gondolkodóknál a – hegeli értelemben vett – „polgári társadalomról” stb. Hogy ez miért van „rendben”, az a „nembeliség” fogalmának rövidesen sorra kerülő tárgyalásánál ki fog derülni.

Második megjegyzés: a fenti, módosított definíció nemcsak megfelel minden eddigi filozófia tényleges gyakorlatának, hanem megfelel annak az elképzelésnek is, amely Marxban egy eljövendő vagy éppen megvalósulóban lévő új filozófia feladatairól élt. A filozófia együttes megszüntetése-megvalósítása marxi metaforájának komolyanvételeből mindenképpen egy ilyen irányultságú filozófiai gondolkodás következik. Megszüntetjük a filozófiát, mert a történelemből, nem pedig valamilyen „conditione humaine”-ből indulunk ki (ennyiben természetesen feladata, de nem az egyedüli feladata a filozófiának az „ideológiai kritika”, azaz annak mindenkori kimutatása, hogy az örök érvényű „conditione humaine”-ből való kiindulás mögött – elleplezve – mindig jelen van a „történelem”). De meg is valósítjuk, mert „elvonunk valamit” „az emberek történeti fejlődésének szemléletéből” – tétezzük ugyanis a nembeliséget –, egy, a történelemben felcsillant lehetőséget követelményként szembe szegezzük a történelemmel. Lét és követelmény szembeállítása nélkül nincsen filozófia. Azok, akiknek szemében ez a szembeállítás botránykőnek tűnik, valami végletesen és

végzetesen „antidialektikus” gondolkodásnak, nem hajlandók szembenézni azzal a ténnyel, hogy ez a szembeállítás nem egyedül a filozófia sajátossága: nélküle nincsen semmifajta emberi praxis.

Mit értünk „nembeliségen”? Márkus a következőket írja a *Marxizmus és „antropológia”*-ban: „Az ember *nembeli lény (Gattungswesen)*, azaz társadalmi és közösségi lény (*Gemeinwesen*) [...] Az emberi lényeknek társadalmi lényekként való jellemzése két, egymáshoz szorosan kapcsolódó momentumot tartalmaz. Egyrészt azt jelenti, hogy az ember csak más emberekkel való kapcsolatában és e kapcsolat következtében lehet egyáltalán ember, élhet emberi életet [...] Másrészt az individuum csak azáltal *emberi* individuum, hogy elsajátítja, életébe és tevékenységébe inkorporálja (többé vagy kevésbé egyetemesen) azokat a képességeket, magatartásformákat, eszméket stb., amelyeket az őt megelőző, illetve vele együtt létező individuumok létrehozta és megalkotta.” Heller *A mindennapi életben*: „Az, hogy az ember nembeli lény, első megközelítésben annyit tesz, hogy társadalmi lény.” Mindkét idézett szövegből az következik – s Hellernél ez expressis verbis ki is van mondva –, hogy a nembeliséget minden emberi integráció – már a legkisebb működésképes integráció is – reprezentálja, s ennek így is *kell* lennie, amennyiben azt állítjuk, hogy az ember nembeli lény. Ebben a bizonyos első megközelítésben – Márkus sorai is ezt a megközelítést fejtik ki részletesebben – a „nembeliség” tulajdonképpen „leíró” fogalom. Leszögez egy *kétségbevonhatatlan* tény az emberről. Magának a társadalmiságnak a ténye, a társadalomban élés ténye, s mindaz, amit az előbbi két idézet állít, csak annyit mond

ki „az emberről”, amit nem lehet, soha nem is lehetett – és azt hiszem, senki nem is kísérelt meg – kétségbe vonni. A fogalom ebben az első megközelítésben semmiféle „értékmozzanatot” nem tartalmaz.

Az emberi nembeliség *tényének* ebben az első megközelítésben való megállapítása az „emberi lényeg” egy *konstans*, történelmileg állandó mozzanatára mutat rá. Ebben az első megközelítésben nem beszélhetünk az emberi nembeliség *fejlődéséről*. Ebből a szempontból ugyanis teljesen közömbös az integráció nagysága is, bonyolultsági foka is. Hellernek bizonyosan igaza van abban, hogy az ember nembeliségének – még egyszer hangsúlyozom: ebben az első megközelítésben – „primer megjelenési formája az egyed számára az a *konkrét* közösség, *konkrét* társadalom, *konkrét* integráció, amelybe beleszületik”, s bár az is tökéletesen igaz – s más vonatkozásban alapvető fontosságú –, hogy „a nembeliségnek nem *csupán* ezek az integrációk a reprezentánsai”, hanem polisz, nép, nemzet, emberiség is, az az egyed, amelyik még nem ismerte ezeket a magasabb fokú integrációkat, éppúgy nembeli lény volt, mint a polgári világkorszak legfejlettebb, reprezentatív individuuma. Egy primitív kis törzsi közösség egyede éppúgy csak a más emberekkel való kapcsolatában és e kapcsolat következtében ember, ahogy korunk „világpolgára”; s mindazokat a képességeket, magatartásformákat, eszméket stb., amelyeket elsajátít, életébe és tevékenységébe inkorporál, minden emberi egyed esetében egyformán őt megelőző, illetve vele együtt létező individuumok hozták létre és alkották meg. Ha a társadalmiságnak éppen ezt az utóbbi momentumát nézzük, akkor azt kell mondanunk, hogy az individuum természetesen

lehet fejletlenebb vagy fejlettebb – attól függően, hogy milyen egyetemességgel inkorporálja a képességeket, magatartásformákat, eszméket stb. –, és ezt akár úgy is kifejezhetjük, hogy az egyes individuumok alacsonyabb vagy magasabb nembeli fejlettségi fokon állnak, ez azonban nem jelenti *magának a nembeliségnek* a fejlődését.

Heller, amikor továbblép a nembeliség fogalmának elemzésében, amikor már nem az említett „első megközelítésben” elemzi a nembeliség fogalmát, nem egyszerűen bővíti vagy finomítja a fogalmat, hanem radikálisan átalakítja: „leíró” fogalomból „értékfogalommal” teszi.

„Ha tehát a nembeliség első megközelítésben azonos is a társadalmisággal, egy adott korszak adott társadalma, társadalmi struktúrája korántsem testesíti meg (nem *egyedül* testesíti meg) a nembeliséget, a nembeli fejlődést [...] Különböző korok társadalmi, *társadalmi fejlődéstendenciák különbözőképpen divergálnak vagy konvergálnak a nembeliség fejlődésével*. E divergencia, illetve konvergencia kritériuma természetesen az a fok, melyre az emberiség fejlődése a mai napig eljutott. Ebből visszatekintve mondhatjuk azt, hogy az ázsiai fejlődés (mint az afrikai is) zsákutcának bizonyult, s hogy az emberiség nagy nembeli fejlődése abban az Európában következett be, mely a feudalizmushoz, kapitalizmushoz és szocializmushoz, a »tisza« társadalmakhoz, a természeti korlátok visszszorításához és a kommunizmus perspektívájához vezetett. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a mai szemzőből divergensnek ítélt fejlődések ne termeltek volna olyan társadalmi és ideológiai tartalmakat, melyeket a »konvergáló« társadalmak átvettek és örökölték. Valószínű, hogy ázsiai termelés nélkül nem jöhetett volna lét-

re az antik forma sem; ez azonban nem változtat azon az állásponton, hogy az előbit – Marx nyomán – az emberiség »nem normális«, az utóbbit az emberiség »normális« gyermekkorának tekintjük.”²

Mit jelent a „nembeliség értékfogalma”, amelynek vonatkozásában határozottan van értelme fejlődésről beszélni? Hogy valóban „értékfogalomról” van szó, azt az idézett szöveg minden további elemzés nélkül is világossá teszi: az a társadalom, amely a nembeli fejlődésben elmaradt, illetve amely nem járja a nembeli fejlődés útját – zsákutca, megrekedés a gyermekkorban, méghozzá az emberiség „nem normális” gyermekkorában. Hogy mi a pontos tartalma ennek az értékfogalomnak, az az idézett szövegből – természetesen – nem állapítható meg. Ilyen tartalmi meghatározása a fogalomnak minden valószínűség szerint nem is lehetséges, hiszen magába foglalja az emberiség által történelmileg megalkotott összes értéket. Tulajdonképpen azonos a *gazdagsággal*, ami pusztán más megfogalmazása az előbbi megállapításnak. „...*Marxnak volt olyan egyetemes alapértéke* (voltak olyan univerzális értékaxiómái), melyekből minden elfogadott értéke és értékítélete axiológiailag levezethető. Ez pedig egy ontológiai primer (másból empirikusan le nem vezethető) kategória, ugyanis a *gazdagság* kategóriája. Mi a »gazdagság«? *A nembeli lényegi erők sokoldalú kibontakozása.*”³

Tudatosan tértem vissza az „emberiség által történelmileg megalkotott értékek” fogalmához. *A mindennapi*

² Heller Ágnes: *A mindennapi élet*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970, 28–29. o.

³ Heller Ágnes: Hipotézis egy marxista értékelmélethez. I. rész. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1970/5., 771. o.

életből idézettek alapján ugyanis világos, hogy nembeli értékeken az európai „kultúrkör” által kitermelt értékeket értjük, pontosabban kizárólag azokat az értékeket, amelyeket az „európai kultúrkör” – akár maga „termelte ki” azokat, akár más társadalmak – a magáévá tett, „érvényesnek” tekint. A nembeli fejlődést Heller azonosítja az „európai kultúrkör” társadalmainak fejlődéstörténetével.⁴ Ha kimondjuk azt, hogy értékeink „Európa” értékei, akkor azt is mondhatjuk, hogy ezek az emberiség által megalkotott értékek. De akkor már tisztában vagyunk azzal, hogy az „emberiség” értékei távolról sem az empirikus értelemben vett emberiség egészének alkotásai.

A nembeliség értékfogalma (=nembeli értékek) nem azonos a nembeliség leíró fogalmával (=társadalmisággal). Olyasmit jelöl, ami semmiféle értelemben nem vezethető le magából az ember társadalmiságából. Illetve: az ilyen típusú levezetési-azonosítási kísérletek mögött ott lappang valamifajta teleológia, ott lappang az a – Marxtól semmiképpen sem idegen – gondolat, hogy az ember társadalmiságából ab ovo következik a nembeli fejlődés, azaz a fejlődésnek az a típusa, amelyik Európában bekövetkezett. Hogy ugyanis azt kell megmagyaráznunk, mi

⁴ „Európa” itt és a következőkben természetesen nem csak a földrajzi értelemben vett Európát jelenti. Husserl egy ízben nagyon érzékletesen leírja a maga – és minden filozófia – Európa-fogalmát, azt a világot, amely a nembeliségnek, az emberiség eddig elért gazdagságának hordozója: „Szellemi értelemben nyilvánvalóan Európához tartoznak az angol domíniumok, az Egyesült Államok stb. is, nem tartoznak viszont oda a vásári menaszériák eszkimói, indiánjai, vagy a cigányok, akik állandóan keresztül-kasul csavarognak Európán. Európa nyilvánvalóan egy bizonyos szellemi élet, tevékenység, alkotás egységét jelenti az összes hozzátartozó céllal, érdeklődéssel, gondnal és fáradozással, meghatározott céloknak megfelelően létrehozott képződményekkel, intézményekkel, organizációkkal.”

tette lehetetlenné a nem-európai társadalmak számára, hogy az emberiség „normális” útját járják, nem pedig azt, mi tette lehetővé Európa számára, hogy más utat járjon (persze minden egyes társadalom „más”; Európát azonban egy dolog biztosan megkülönbözteti az összes többi-től: a dinamizmus). Ha ezt a rejtett teleológiát fel akarjuk számolni, nyíltan ki kell mondanunk: a nembeliség = gazdaságérték, melyet teloszunkká tehetünk, de semmiféle értelemben nem a társadalmiság immanens célja.

Megközelíthetjük azonban a társadalmiság fogalmát is más oldalról. Társadalmiságon értjük egyrészt azt a két mozzanatot, melyet Márkus a *Gattungswesen* = *Gemeinwesen* lényegi momentumaiként emel ki: a) „az ember csak más emberekkel való kapcsolatában és e kapcsolat következtében lehet egyáltalán ember”; b) az emberi individuum „elsajátítja, életébe és tevékenységébe inkorporálja [...] azokat a képességeket, magatartásformákat, eszméket stb., amelyeket az őt megelőző, illetve vele együtt létező individuumok létrehoztak és megalkottak”.⁵ Másrészt társadalmiságon értünk valamit – egyelőre maradjunk meg ennél a homálynál –, amit szembeállítunk a „természettel”. A nembeliség értékfogalma ezzel a második társadalmiságfogalommal „áll összefüggésben”. A társadalmiság egy speciális formáját (illetve egy speciális értelemben felfogott társadalmiságot) azonosítja a „nembeliséggel”. Talán az volna a legpontosabb meg-

⁵ Ebbe a másodikba hajlamos az ember beleérteni a fejlődés szükségszerűségét – gondoljunk pl. a munkaeszközök szükségszerű fejlődésére vonatkozó különféle marxista interpretációkra, mely fejlődésből azután az égvilágon minden „következik” –, holott csak a lehetősége van benne; bár az biztosan: esse est posse.

fogalmazás, ha azt mondanánk, hogy egy meghatározott – „társadalmi” – társadalomtípus értékeit jelöli meg a „nembeliség” realizációjaként. Mégis, valahogyan tovább is lép ennél. Valamiképpen leszakítja a nembeliséget, a „nembeliség” értékfogalmát még ezekről a társadalmakról is. Nem maguknak ezeknek a társadalmaknak, az európai társadalomnak a már megvalósított gazdagságát fogja fel „a” nembeliségként, hanem túl is lép ezeken a társadalmakon; természetesen csak annyiban, hogy ezen társadalmak – egy lehetséges és kívánt vagy feltételezett – meghatározott fejlődéstendenciáját, pontosabban annak realizációját teszi meg a nembeliség mértékéül. A nembeliséget mint ezen társadalmak *teloszt* „határozza meg”. (Tulajdonképpen ezt a *teloszt* nevezzük kommunizmusnak. Kommunizmus = a nembeliség realizációja, kibontakozása.) Ez a leszakítás módszertanilag semmiképpen sem abszurd – hiszen olyan társadalmakról van szó, amelyek dinamikusak, amelyeknek van valamifajta „fejlődéstendenciájuk”, ha vannak is alternatívái ennek a fejlődési lehetőségnek. Hogy a társadalom „mozog”, „előremegy”, de ez a mozgás, ez az előremenetel nem egyértelmű, éppen ez teszi lehetővé a nembeliségnek a társadalomról való leszakítását, a társadalmi éppígyléttel *teloszként*, követelményként való szembeállítását, ergo ez teszi lehetővé a modern értelemben vett filozófiát. Lét és követelmény szembeállítása csak dinamikus társadalmakban lehetséges.⁶

⁶ Ami Heller szövegében számomra problematikus (vagy azzá vált), az a konvergencia, illetve divergencia kritériumának meghatározása. „E divergencia, illetve konvergencia kritériuma az a fok, amelyre az emberiség fejlődése a mai napig eljutott.” Ha a koncepció egyáltalában megengedi, hogy

Megkülönböztettük a „nembeliség” két fogalmát. Mindkét fogalomról azt állítottuk, hogy „összefüggésben áll” egy meghatározott társadalmiságfogalommal. Az első nembeliség-, illetve társadalmiságfogalmat „leíró” fogalomnak tekintettük, amelyik az embernek egy kétségbevonhatatlanul létező vonását „fogalmazza meg”. A második nembeliségfogalmat „értékfogalomnak” neveztük. Éppen azért, mert ez – szemben az elsővel – nem az ember kétségbevonhatatlanul meglévő, emberlétéhez hozzátartozó vonásait tartalmazza, hanem olyan mozzanatokot, amelyeket csak meghatározott társadalmak realizáltak, illetve amelyeket meghatározott társadalmak fejlődéstendenciái alapján ezen társadalmak által realizálhatónak – és realizálandónak – tekintünk (itt az értékmozzanat), amelyeket – mint ezen társadalmak által realizálható értékeket – „általános emberi értékke” teszünk, azaz mint követelményt *minden* emberi társadalommal szembeségezünk. Ha ez nem így lenne, ha ezt a nembeliségfogalmat pusztán mint az európaiság telosát fognánk fel, akkor egyrészt nem neveznénk *Gattungsmasigkei*t-nek, utalva a *Gattung*-ra, az emberi nemre, másrészt nem beszélünk nembeliséghez konvergáló, illetve

az „emberiség fejlődéséről” beszéljünk, akkor itt csak arról lehet szó, hogy az emberiséghez tartozó valamennyi integráció fejlettségi fokát az európai társadalom fejlődéstendenciáiból „elvont” *telos*, a „nembeliség” realizációjának fokán méri. Az emberiség (illetve az egyes emberi integrációk) fejlettségének kritériuma tehát a nembeliség, nem pedig a nembeliség fejlettségéé az „emberiség” fejlettségi foka. Az emberiség fogalma itt is tisztázatlan. Az emberi integrációk fejlettségét mérhetjük azon, hogy meddig jutottak el a nembeliség realizációjának útján. Az emberiség fejlettségi fokáról azonban nem beszélhetünk, ha ragaszkodunk ahhoz, hogy az „emberiség” fogalma egy integrációt jelöl (vagy az integrációk összességét) – amint *A mindennapi életben* általában történik is –, nem pedig valamiféle üres absztrakció.

attól divergáló társadalmakról. Nem mérnénk más társadalmakat az európain. E mögött az értéként felfogott nembeliség mögött egy másik társadalmiságfogalom van jelen – a nem-természetinek a fogalma. (A leíró fogalmak esetében egyértelműen állíthatjuk, hogy nembeliség és társadalmiság ugyanazt jelentik. Jelen esetben az azonosítás – úgy vélem – nem lenne célravezető: a nembeliség többet fog át, mint a társadalmiság.) Ez a második társadalmiságfogalom maga is értékfogalom, akárcsak a nembeliség ráépülő fogalma.

Fel kell tennünk a kérdést, vajon jogosult-e a nembeliség fogalmának (és a mögötte rejlő társadalmiságfogalomnak) ez az értékfogalommá, telosszá alakítása? A kérdésre egyértelmű *igen*-nel felelek, de már most jelzem azt, hogy a filozófia feladatának bizonyos értelmű problematikussá válása, a filozófiai „tematika” és a filozófiai „szellem” körünkben bekövetkezett bizonyosfajta divergenciája ennek az *igen*-nek az elbizonytalanodásából fakad.

Más kérdés az, hogy feltétlenül megkülönböztetendőnek tekintem a leíró és az értékfogalmakat, nem tartom a kettőt egymással azonosíthatónak. Egybemosásuk azt jelenti, hogy az ember ember voltának tényleges kibontakozását csak az európai úton látjuk megvalósultnak, megvalósíthatónak, megvalósítandónak. Hogy azt állítjuk: az ember ember voltának egyedüli realizációs lehetősége azon az úton helyezkedik el, amelyre a görögséggel (és – még azt megelőzően – az út második forrásvidékeként a zsidósággal) lépett. Különválasztásuk – az előbbi *igen*-nel – viszont azt: embernek lenni másképpen, más formában is lehetséges. Filozófiánkban azonban az európai utat *értéként választjuk* a többi létező (és lehetséges) fejlődési

formával szemben. Ezt az értékválasztást nem kell itt külön megindokolnunk. Az értékválasztás melletti érvelés a filozófiai attitűd maga. Kötelességünk azonban az, hogy a magunk – európai – értékrendjével ne kerüljünk szembe akkor, amikor az „emberiség” nagy problémáit e választásunk szemszögéből értelmezzük.

Mielőtt még megvizsgálánk, mi következik a mi „európai” nembeliségfogalmunk értékfogalommá tételéből (az igen-ből), tisztáznunk kell azt, hogy mi volt az oka, mi az oka annak, hogy a filozófia mindeddig – így vagy úgy, de – összemosta a nembeliség és társadalmiság e két fogalmát.⁷

Az ok maga persze kézenfekvő: az ember nem indulhat ki soha másból, mint a saját világából. Amíg az európai társadalom számára más társadalmak nem (vagy éppen csak külső, mintegy „természeti” erőként) léteztek, az európai társadalom gondolkodása azonosította a társadalmat a maga társadalmával, a társadalmiságot a maga társadalmiság-formájával. Amíg az európai társadalom számára más társadalmak nem jelentettek, nem adtak fel igazi problémát, az európai társadalom számára a maga társadalmisága volt a társadalmiság, s éppen ezért jogosult volt a társadalmiságnak azokkal a vonásokkal való azonosítása, amelyek ezt a társadalmat jellemezték. Erre viszont – már a görögség idejében is, akkor, amikor az

⁷ Durván szólva nyugodtan fogalmazhatunk így, azokra a filozófiákra gondolva, amelyekben ez a két fogalom egyáltalán nem is szerepelt, hiszen olyan filozófia sosem volt, amelyben az „ember” problematikája ne játszott volna centrális szerepet, s így – ha nem is a nembeliség és a társadalmiság fogalmában, de az „ember” fogalmában – mindig végrehajthatta és végre is hajtotta ezt az összemosást. Az ember lényegi karakterisztikumai váltak azonosná az európai ember lényegi karakterisztikumáival.

európai filozófia megszületett – nem csupán a leíró társadalmiságfogalom két jellemzője volt általánosan érvényes, hanem ennél jóval több. Ez a több azonban – éppen ez az európai típusú társadalmiság jellemzője – nem írható le „konstans” mozzanatok formájában, hiszen egy dinamikus társadalomformáról van szó.

Az európai társadalom a maga társadalmiságát egyre határozottabban a természettel való szembenállásként, a természetből való kiemelkedésként jellemzi. Lássuk be mindenekelőtt, hogy ebben semmi „magától értetődő” nincsen. Van abban valami kétségtelen „önkényesség”, ahogy magunkat a természettel szembeállítjuk, hogy azután sok esetben, ezen önkényességet mintegy jóvátéve, „visszahelyezzük” magunkat a természetbe. Az önkényesség a maga legvégsőkig vitt formáját az eddigi gondolkodás történetében talán Fichtében érte el, önmagát a maga abszurdságában egyszersmind le is leplezve. Próbáljuk meg magunkat teljes tökéletességgel elhatárolni mindattól, ami nem mi magunk vagyunk, ami a mi ember voltunkkal szemben „természet”, próbáljuk meg az Én-t a Nem-Én-től teljes egészében megkülönböztetni: s ott marad a tiszta ész, ami semmi mindaddig, amíg újra elő nem állítja magából az „egészet”, a természetet – most már nem természetként.

De hogy az ember mégis valami más, mint természet, a természet részeként sem természet – ez a gondolat mégis kiirthatatlan európai fejünkből. A gondolat talán tényleg önkényes, jelenléte mégis nemcsak kifejez valamit, hanem ezt az általa kifejezett valamit éppen jelenléte által „igazzá” is teszi. Hogy nem vagyunk, nem akarunk természet lenni, *csak* természet lenni, ezáltal is kevésbé

vagyunk természet. Ezért mondtam, hogy a második társadalmiságfogalom maga is értékfogalom.

Azt hiszem, teljes képtelenség meghatározni azt, hogy mi a természet. A természet *minden*, amitől mi, a nem-természet megkülönböztetjük magunkat. A természet tényleg a nem-én, mindaz, ami felett nincs hatalmam: ilyen értelemben aztán természetesen a magam szív- és bélműködése is természet, ahogy szükségképpen természet a másik ember is; róla azután kiderül, hogy mégsem természet, mert nem feltétlenül kell fizikai hatást gyakorolnom rá ahhoz, hogy „hatalmam” legyen felette, hogy úgy cselekedjek, ahogyan én akarom. De másrésről magam is (és nem csak testem vegetatív működései) természet lehetek a magam számára: nem mindig vagyok képes kormányozni önmagamot, sokszor úrrá lesz rajtam (ebben az interpretációban mindig „rossz”) természetem. – S ha a „modernebb” felfogás az „én” helyére az „ének közösségét”, valamilyen „interszubjektivitást” állít, a probléma semmivel sem lesz kisebb. Az én-ek közössége a maga empirikus valóságában emberi integráció, amely – ha magát mint társadalmat szembe is állítja a természettel – semmiképpen sem „kapcsolhatja ki” magából azt, amit máskülönben természetnek tekint. Ne kíséreljük meg tehát meghatározni azt, mi a természet. Induljunk ki éppen a nem-természetinek, a társadalmiak az oldaláról. Próbáljuk tisztázni azt – a kérdés ebben a formában talán viszonylag pontosan megfogalmazható –, hogy mennyiben tekinti az európai gondolkodás a maga társadalmát „tisztának”, mit értünk azon, hogy a társadalmiság egyre tisztább formában valósul meg az „európai” történelemben.

A „társadalmiság” megvalósulása, az ember egyre „tisztábban” társadalmi meghatározottsága a következő négy – sok vonatkozásban heterogén, de bizonyos értelemben egymással párhuzamosan kibontakozó – mozzanatot tartalmazza:

1. A vérségi kötelékek szerepének csökkenése a társadalom organizációjában, ami egyszersmind – az egyedek vonatkozásában – azt jelenti, hogy a „születésnek” (kétségtelenül természeti esemény) egyre kisebb befolyása van az egyed életének, sorsának, a társadalmi organizációban betöltött helyének meghatározására. Nem vagyok biztos benne, hogy ebben a vonatkozásban beszélhetünk-e egyértelmű és egyenes vonalú „előrehaladásról” az európai társadalom történetében; annyi azonban kétségtelen, hogy az ún. „polgári társadalom” ebben a vonatkozásban gyökeresen különbözik a megelőző társadalmi szervezet-típusoktól. „Az egyén leszakadt a közösség köldöksinórjáról” (azaz, ha van is közösség – ami bizonyos értelemben természetesen mindig van, a maga egyed-atomjaira hulló, izolált egyedekből álló társadalom legfeljebb tendencia, amely éppúgy nem létezik és nem létezhet, ahogy nem létezett és nem is létezhet a valóságban az a társadalmi modell, melynek alkotóelemét képezi: a tisztán „liberális” társadalom – az egyedet a közösséghez nem valamilyen természeti kötelék, hanem „társadalmi” kapocs, választási aktus fűzi). Ennek az organizációban legelső sorban mutatkozó oldala, hogy a „természeti” alapegységnek, a családnak a társadalmi egészben egyre kisebb, egyre egyoldalúbb a funkciója.⁸

⁸ Kétségtelen, hogy a család a legtermészetibb társadalmi egység. Nagy átlagban a családon belül tölti be a sexualitás a maga „természeti funkció-

A család nem tölthet be más feladatot a modern társadalomban, mint a társadalmi reprodukció feltételeinek a biztosítását – és nemcsak a polgári család, hanem az esetleg kialakuló új családformák sem. Magának a társadalmi reprodukciónak nem eleme.

Hozzá kell fűznünk azonban a mondottakhoz, hogy „természetinek” és „társadalminak” ebben a mozzanatban való szembeállításuk még fokozottabban magán viseli az „önkényességnek” azt a jegyét, amely a természet-társadalom szembeállításra általában is jellemző. Olyan kötelék, amely jelen van a „természetben” (az állatvilágban) is. Hogy azonban ezeknek a vérségi kötelékeknek jelentős szerepük van az emberek közötti viszonyokban, az más szempontból valami abszolút „társadalmi”, meghatározott társadalmakra jellemző vonás. A vérségi kötelékek szerepének csökkenése a társadalmi organizációban, az emberek közötti viszonyok meghatározásában semmiképpen sem érinti magának a „természeti”, a tisztán természeti mozzanatnak – a biológiai reprodukciónak – a szerepét, magának a természeti faktornak (pl. a biológiai öröklődésnek) nem csökken a szerepe.

2. Az ember külső természet által való fenyegetettségének a csökkentése. Ha pusztán intuitíve közelítjük meg a dolgot, az európai társadalmak e téren összehasonlíthatatlanul messzebbre jutottak bármely más társadalomnál. Ez akkor is így van, ha az e téren elért sikerek nem feltét-

ját”, ezen belül célozza – pontosabban ezen belül nem mindig akadályozza –, hogy a szexuális kapcsolat az utódnemzés funkcióját töltsse be. S megint csak nagy általánosságban, a felnövekvő generációhoz való viszony ezen belül hasonlít a leginkább valamifajta természeti kötelékhez: anyai „ösztön” stb.

lenül és nem minden vonatkozásban hasonlíthatók össze, amiről az ember hajlamos megfeledkezni.

3. A külső természet erőinek emberi célok szolgálatába állítása, az ember természetes képességeinek (az emberi species képességeinek) mesterséges eszközök segítségével történő kiszélesítése, felnagyítása. Az idetartozó mozzanatok természetesen nem választhatók el egyértelműen a 2. pont alattiaktól, hiszen a külső fenyegetésekkel szembeni védekezés a legtöbb esetben éppen részben a külső természeti erőknél az emberi célok szolgálatába való állításán, részben természetes képességeinknél mesterséges eszközök segítségével való felfokozásán alapszik. A megkülönböztetést azért tartom mégis lényegesnek, mert míg az előbbi esetben arról van szó, hogy a természet erőit legyőzve, illetve bizonyos természeti hatásokat legyőzve az ember biztosítja létezésének – a szó szoros értelmében vett létezésének – feltételeit (pl. megfelelő lakóhely és öltözet híján még a mérsékelt égövben sem lehet egyszerűen megmaradni sem), tehát a szó szoros értelmében vett létezés fenntartásának követelményeiből eredő szükségletek kielégítéséről beszélünk, addig a 3. ponthoz azokat a tényezőket sorolom, amelynek megvalósulása nélkül az ember léte nem fenyegetett. Eszköz igénybevétele nélkül az ember egyáltalában nem tud repülni, mesterséges eszközök felhasználása nélkül csak igen kis távolságra lát és hall, stb. Ezen képességeinek – mesterséges eszközök segítségével történő – felfokozása vagy kialakítása nem nélkülözhetetlen fennmaradásához, mégis szükségletévé válhat.

Más kérdés az, hogy ezen szükségletek kialakítása, illetve kialakulása történelmileg nagyon sok vonatkozás-

ban összefügg a természet erőivel szembeni védekezésből eredő „elemi létszükségletek” kielégítésére szolgáló módszerek megteremtésével. Semmiképpen sem állíthatjuk azonban azt, hogy az itt tárgyalt képességek kialakításának valamennyi szükséglete mintegy „levezethető” lenne a természet különféle erőivel szembeni védekezés szükségletéből; a képességek állandó bővítése az európai kultúrán belül hosszú idő óta „öncéllá”, magáért való szükségletté vált.

Az európai társadalom a most vizsgált tekintetben feltétlenül sokkal messzebbre jutott a „természeti korlátok visszaszorításában”, mint bármely másik.

Számunkra érték mindannak a megalkotása – legyen ez a dolog bármilyen természetű, nem csak „dologi” –, amit mint ilyent ebben a meghatározott formában nem találunk meg a „természetben”. Társadalmiságunk megerősítését, kibővülését, természeti voltunknak a meghaladását látjuk benne, s nem tudjuk – nem is akarjuk – nem azt látni. S mint az *emberi* szükségletek kielégítésének szükségszerű feltételét képező – primitív vagy kevésbé primitív – objektivációs folyamatok kiszélesítései, bővítései, valóban „a társadalmiságot” reprezentálják a „puszta” természettel szemben. „Magáért valóvá” válásuk azonban nem egyszerű „mennyiségi” növekedését jelenti a már a legprimitívebb társadalomban is jelen lévő objektivációs szférának, hanem valami „minőségileg” mást. A szükséges és az értéként tételezett lehetséges két különböző világ.

4. Van a társadalmiságnak mint „nem-természetinek” még egy momentuma, amely a filozófia tematikájában tradicionálisan talán a legnagyobb szerepet játszotta.

Ez a társadalmiságfogalom, pontosabban a társadalmiság fogalmának ez a mozzanata nem a „külső természet”, hanem az „ember természetét” érinti: mind az ember állati mivoltát a maga biológikumában, mind természetének részét képező „ösztönvilágát”, „érzelmi világát”. A klasszikus filozófiában ez éppúgy és éppen annyira természetnek számított, mint a külső, az embertől független természet. Persze ha már egyszer természeti és társadalmi, természet és ember szembenállásával egyáltalában operálunk, akkor nem is annyira abszurd nem tenni különbséget e kétfajta természet között. Különösen akkor nem, ha a társadalmat nem az egyedből, hanem organizációjából kiindulva magyarázzuk. Hiszen a társadalmi organizáció éppúgy nem létezik a külső természet nélkül, az emberek közötti „természeti” közvetítő momentumok léte nélkül, ahogyan az emberi szellem, pontosabban az emberi intellektus nem létezik azon természeti organizmuson kívül és attól függetlenül, amit emberi testnek nevezünk. De bárhogy álljon is ez a probléma, az kétségtelen, hogy amikor pl. Kant szembeállítja egymással a természet által afficiált és a szabad cselekvést, természetten elsősorban az ember természetét érti, amelyre azonban vonatkoztatja – minden megkülönböztetés nélkül – mindazokat a törvényszerűségeket, amelyek a „természetre általában” érvényesek.

Az európai kultúrának azonban az így felfogott „természetihez” és „nem-természetihez” való viszonya nem olyan egyértelmű, mint az eddig tárgyalt mozzanatok esetében. És amennyiben az első három vonatkozásában is megjelenik esetleg a „vissza a természethez” gondolata (amely mögött, ez nyilvánvaló, mindig egy primitívebb

társadalmi organizációhoz, az egyszerűbb életformához, a társadalmi viszonylatok és értékek „természetesebb” formáihoz való visszatérés nosztalgijája rejtőzik), az – azt hiszem, kivétel nélkül minden esetben – az itt tárgyalt „természetinek” a preferálását tükrözi. Mert kinek is jutna eszébe – az európai gondolkodás keretei között – mondjuk az objektiváció önértékének gondolatát elvetni (nevezzük most így, összefoglalóan mindazt, amit a 3. pont alatt tárgyaltunk), ha nem azért, mert úgy látja, hogy ez valami „nem természetes”, valami „természetellenest” segít kibontakozni az emberi magatartás vonatkozásában; vagy kinek fájna önmagában a „természetes” vérségi kötelékekre épülő társadalmi organizáció felbomlása, ha nem látná úgy, hogy ez ismét csak a természetellenes emberi magatartásformák kibontakozásának enged utat?

De a természetinek a preferálása a nem-természetivel szemben (a felvilágosodás egyik vonala: Rousseau, romantika stb.) vagy a nem-természetinek a természetivel (az ember veleszületett rossz természetével) szemben – csak így lehet lefordítani a racionalizmus észelvét –, mit sem változtat azon, hogy ebben a vonatkozásban is – azt hiszem, folyamatosan – jelen van a társadalmiságnak egy értékfogalma, ha ez az érték sok esetben negatív előjelet is kap.

Hangsúlyoznunk kell, hogy az európai gondolkodás – akár jónak, akár rossznak tekinti azt, amit emberi természetnek nevez – a valóságban valami abszolút nem-természetit ért itt „természetin”. Hiszen az ösztönök, érzelmek és szenvedélyek szabadon engedésének gondolata éppúgy valami nem-természetit jelöl meg az ember természetes ösztöneiként, természetes érzelmeiként, ter-

mészetéből fakadó szenvedélyeiként, ahogy a rossz természetet leküzdeni kívánó aszketikus racionalizmus sem valóságos természeti faktorokat nevez az ember veleszületett rossz természetének.

Mégis beszélhetünk az emberi érzelmvilág, az emberi szükségletek, az emberi személyiség humanizációjáról, ami végül is összefügg a társadalomnak a természeti korlátok visszaszorításában (lásd társadalmivá válás, 1–3. pont) elért sikereivel. Ez adja meg ugyanis a *lehetőségét* az emberi személyiség humanizálódásának. Más kérdés az, hogy ez a lehetőség a természeti korlátok igen nagy mértékű visszaszorításának esetében sem feltétlenül realizálódik; hogy elképzelhető olyan társadalom, amelyben a társadalmi gazdagság („ami a nembeli lényegi erőkk gazdagodásához tartozik, ami azt elősegíti”) nagyon nagy mértékben növekszik, a személyiség azonban elszegényedik. Amelyben tehát nem érvényesült Marx második értékaxiómája: „a legfőbb érték, hogy a nembeli gazdagság az individuumok számára elsajátíthatóvá válik”.⁹

A nembeliség értékfogalma éppen ezért nem azonosítható a társadalmiság második (érték)fogalmával. A nembeliség realizációjának, a nembeli értékek realizációjának az európai gondolkodás számára – és ez a polgári társadalom korszakának vívmánya a megelőző korokkal szemben – feltétele nem pusztán ezen értékek létrehozása, hanem általános elsajátíthatósága is. (Ez az, amit a „szabadság, egyenlőség, testvériség” jelszava fejez ki politikai síkon.) De ez a gyökere a polgári társadalomban az alapvető értékcollízióknak is. Mindebből azonban az követ-

⁹ Heller Ágnes: *Hipotézis egy marxista értékelmélethez.* 771. o.

kezik, hogy társadalom – „már nem természet” – sokféle formában létezhet. És amikor mi a nembeliség értékfogalmával közelítjük meg a társadalmat, pontosabban az egyes konkrét társadalmakat, akkor nem „társadalmivá válásuk” fokát, hanem az európai társadalom által kidolgozott nembeli értékek megvalósulásának fokát kérjük számon rajtuk.

Kíséreljük meg mindezek után értelmezni fenti, átalakított filozófiadefiníciónkat. „A filozófia feladata [...] *tudatos* kérdésekké (és válaszokká) tenni a jelen alternatíváit azáltal, hogy megvizsgálja a *ma* alapvető konfliktusainak viszonyát a nembeliség összfejlődéséhez (és annak perspektíváihoz), feltárja a jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváinak viszonyát a történelmileg megalkotott nembeli értékekhez, s ezzel tisztázza jelentőségüket, »értelmüket« az egész nembeli fejlődés szempontjából. Ebben az értelemben a filozófia nem más, mint egy állandóan megújuló, mindig a jelenből kinövő »összefoglalása« azoknak »a legáltalánosabb eredményeknek, amelyek az emberek történeti fejlődésének szemléletéből vonhatók el« (Marx), a társadalmi lét reális ontológiája, ami az »emberi lényeg« kibontakozásának szempontjából tekintett történelem maga.”

Hogy *mit jelent* (és mit jelentett) ez mint feladat a filozófia számára, azt, úgy hiszem, nem kell a fent mondottak után hosszasan magyarázni. A nembeliség értékfogalmának (amely magában foglalja a „természeti korlátok visszaszorításának” elemzett első három mozzanatát, valamint az emberi érzelmek, szükségletek, egészében az emberi személyiség „humanizálódását” és a személyiség mint érték megvalósulását) mint „mértéknek” a segítségé-

vel kell vizsgálat tárgyává tennünk a világ mai konfliktusait, a társadalom fejlődési lehetőségeit, az ember cselekvési alternatíváit. A megállapított (és természetesen az új konfliktusok, új fejlődési és cselekvésalternatívák fényében állandóan újra átgondolt), az emberek történeti fejlődéséből, azaz a „tisza”, a „nembeliséghez konvergáló” európai típusú társadalmak fejlődéséből „elvont” „legáltalánosabb eredményeknek” a fényében el kell döntenünk, hogy a konfliktusban álló erők közül melyik áll a „nembeliség” oldalán, s melyik akadályozza a nembeliség kibontakozását; hogy a lehetséges fejlődési alternatívák közül melyiket kell választanunk ahhoz, hogy a „nembeli értékek” realizálódhassanak és tovább gyarapodhassanak.

Azt hiszem, arra sem kell sok szót vesztegetni, hogy az európai filozófia *álláspontja* valóban mindig a „nembeliség” így értelmezett álláspontja volt; hogy még retrográdnak tekinthető filozófiák sem tettek mást, mint hogy meghatározott konfliktusszituációkban a „nembeliség” értékfogalmában egyaránt benne rejlő, de bizonyos történelmi pillanatokban egymást keresztező, egymás kibontakozási lehetőségeit akadályozó momentumok közül azokat választották, amelyek – a valóságban – az egész folyamat kibontakozását, előrehaladását akadályozták. Mi ma abból indulunk ki, hogy a nembeliségértékek – elvben – konfliktusmentesen realizálhatók (legalábbis mindeideig ebből próbáltunk kiindulni), tehát megkíséreltünk – mint egyoldalút – elutasítani minden olyan filozófiát, amely – ha értéként tételezte is esetleg mindazokat a mozzanatokot, amelyek a nembeliség értékfogalmában benne rejlenek – a nembeliségértékek egyikét vagy másikat előnyben kívánta részesíteni a többiek rovására.

A polgári gondolkodás „fővonalát” az abba való beletörődés jellemzi, hogy a természeti korlátok visszaszorításának ára „az individuumok feláldozása”, hogy „az” ember társadalmi hatalmának növekedése a személyiség elszegényedésével jár együtt. A másik – az ilyen értelemben és ebben az összefüggésben Lukács által nem teljesen jogosulatlanul „indirekt apologetikaként” jellemzett –, romantikus gondolkodásmód viszont talán korlátozottabb, de mégis teljes emberi személyiség mellett tör lándzsát – azon az áron, hogy mintegy lemond „az” ember „evilágiságának és hatalmának” bővítéséről. A szocialista gondolat nem akceptálja többé a „vagy-vagy”-ot, nemcsak „fenntartja” mint értékeket az összes nembeliségértéket, hanem együttes realizálásukat tűzi ki célként; pontosabban ezen együtt-realizáció mint lehetőség felől közelíti meg a maga összes problémáját.¹⁰

¹⁰ Természetesen ott, ahol hiányzik a történelmi távlat, ahol a történelem még nem „döntött” az alternatív koncepciók egyikének vagy másikának „igazságáról”, igen nehéz ítéletet alkotni, igen nehéz kimondani az egyértelműen elmarasztaló verdiktet. Azt mondtam, hogy egy filozófia akkor retrográd, ha – a valóságban – akadályozta az *egész* folyamat előrehaladását, kibontakozását (amin azt értem, hogy akadályozta a nembeliség adott korszakban lehetséges maximumának a megvalósulását); ennek kimondásakor azonban végtelenül óvatosan kell eljárunk: hiszen honnan tudhatnánk, hogy mi ez a maximum, honnan tudhatnánk, hogy „mennyit lehetett volna” megvalósítani, ha nem éppen az a koncepció győzedelmeskedik, amelyik győzedelmeskedett. A romantikát – értékeivel szemben minden tiszteletünk és szimpátiánk ellenére is – hajlamosak vagyunk retrográdnak tekinteni a liberalizmusnál, mondván, a személyiség kiteljesedésére az adott társadalomban nem voltak meg a feltételek, a személyiség kiteljesedése csak reakciós utópia lehetett mindaddig, amíg a polgári társadalom a maga dinamizmusával meg nem teremtette a termelőerők fejlettségének azt a szintjét, amely már lehetőséget ad összes értékeinek együttes megvalósítására. Az ilyen megfontolások mögött mindig jelen van egy olyan történelmi determinizmus, amely végül is – ha konzekvensek akarunk lenni – teljes egészében

Nincsen európai filozófia anélkül, hogy ne a „nembeliség” mint érték lenne az „álláspontja”; még akkor sincsen, ha vannak olyan filozófiák, amelyek a „nembeliség” értékfogalmának *bizonyos mozzanatait* már mint értéket is tagadják.

De leírja-e definíciónk, amely a nembeliségnek erre az értékfogalmára épül, a filozófia tényleges működését? Valóban „tudatos kérdésekké és válaszokká tette” a filozófia a mindenkori jelen alternatíváit, valóban szem előtt tartotta az adott korszak „má-jának” alapvető konfliktusait, vizsgálat tárgyává tette a mindenkori jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváit? A filozófiától látszatra majd’ mindig távol állott az ilyen történelmi konkrétság; a filozófiát látszatra mindig a lét legelvontabb problémái izgatták, nem pedig a jelenkor, a múltó pillanat lehetőségei. De hogy ez csak látszat, az könnyen igazolható.¹¹ Mégis, ebben a tekintetben korunkban némi szkepszis érződik a filozófiával szemben. E szkepszis a legkülönbélebb megfogalmazásokban jut kifejezésre. Lényege: a filozófia hagyományos kérdésfeltevési „formájukat” tekintve mindig *sub specie aeternitatis* fogalmazódtak meg, akkor is, ha utólag mi, a magunk történelmi tudatával, kimutathatjuk róluk, hogy nagyon is konkrét történelmi kérdések és az azokra adott, nagyon is a kor problémái által determinált válaszok voltak. Miért lenne szükség éppen filozófiára, ha a filozófus végre felismeri, hogy nincsen „örök” igazság,

irrelevánssá teszi bármely korszak bármely ideológiáját, s a törekvésünket, hogy értékeljük azt. Mindig jelen van mögötte a „felismert történelmi szükségyszerűség” igen rossz hegeli öröksége.

¹¹ L. *Az emberiség funkcionáriusa* c. írásomat. In: Vajda Mihály: *Változó evidenciák*. Budapest, Cserépfalvi–Századvég, 1992, 133–148. o.

ennélfogva nem is kell az örök igazságot felfedeznie? Ha a feladat, a társadalmi gondolkodás alapvető feladata nem más, mint amit definíciónk kijelöl, nem kell-e éppen a filozófiát mint „formát” félredobnunk? A filozófia mint „forma” nem a hamis tudat formája-e éppen, a hamis tudaté, amely a maga korkérdéseit örök emberi kérdésekké fűjja fel? Az ellenvetés, a filozófiával szembeni szkepszis kinyilvánítása egyformán jelentkezik polgári és marxista oldalról; s a marxisták által megfogalmazott ellenvetések igen sokszor hivatkoznak magára Marxra, aki – kétségtelesenül – sok esetben fogalmazott úgy, mintha a filozófia éppen a polgári világkorszak adekvát kifejezőmódja lenne, amelyet meg kell haladnunk, amelyen túl kell lépnünk ahhoz, hogy transzcendálni tudjuk gondolkodásunkban a polgári világot. A történelem valóságos tudományának megszületésével (az ember valóságos önmegértésének a megszületésével, amely nem jöhetett létre mindaddig, amíg a gondolkodás rendi és osztálykorlátai lehetetlenné tették, hogy saját magunkat, saját történelmünket valóban az „emberiség” álláspontjáról értsük meg) feleslegessé vált a filozófia, feleslegessé, sőt károsá, reakcióssá vált a korkérdéseknek a filozófia „elvont”, történelmietlen formáiban való megfogalmazása.

Nem akarom azt állítani, hogy mindez nem olvasható ki Marxból, még csak azt sem akarom állítani, hogy Marxnak – legalábbis a *Német ideológia* megírásának korszaka óta – ne ez lett volna az álláspontja. De teljesen feleslegesnek tekintem akár ennek az ellenkezőjét bizonyítani, akár ezt elfogadva belefogni abba, hogy Marxt megcáfoljam, s kimutassam, milyen illúziók rejlettek Marx idevágó felfogása mögött. Ehelyett azt szeretném

megmutatni, hogy a filozófiai „forma”, azaz a filozófia tradicionális kérdéseinek felvetése és megválaszolása nem ellentétes a definíció által megjelölt feladattal *ma* sem, sőt, ma is egyedül adekvát formája e feladat megoldásának.

A kérdés tehát így hangzik: alkalmas-e a filozófia tradicionális fogalmi apparátusa (tradicionális kérdésfeltevési), egyszóval tradicionális „formája” arra, hogy segítségével az európai típusú társadalomra, a „polgári társadalomra” vonatkozóan „tudatos kérdésekké és válaszokká tegyük a jelen alternatíváit azáltal, hogy megvizsgáljuk a ma alapvető konfliktusainak viszonyát a nembeliség fejlődéséhez és annak perspektíváihoz, feltárjuk a jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváinak viszonyát a történelmileg megalkotott nembeli értékekhez, és ezzel tisztázzuk jelentőségüket, »értelmüket« az egész nembeli fejlődés szempontjából”? Az állítás, hogy aki a filozófia hagyományos fogalmi apparátusát és kérdésfelvetéseit sutba dobja, elavultságuk miatt tesz így, két dolgot „ál-líthat”.

Vagy azt, hogy a nembeliségnek, a nembeli értékeknek az a fogalma, amellyel operálunk (s amelyekkel ezen diszciplínák, ha azok, amik mindeddig is voltak, szükségképpen operálnak), „üres”, „kiméra”, a „spekulatív gondolkodás” terméketlen terméke, amely csak akadályozza, hogy szembenézzünk a valóságos problémákkal.

Vagy azt – s most elérkeztünk gondolatmenetünknek egy olyan pontjára, ahol magam is kritikusává szeretnék lenni mindannak, amit elmondottam –, hogy a kitűzött feladat mint feladat problematikus. Problematikus azért, mert „Európa” értékeivel közelíti meg „Európát”, holott ez az „Európa” többé nem létezik. Problémái, „má-ja”,

jelene olyan mélyen, sokoldalúan és olyannyira *kölcsönös* vonatkozások formájában ágyazódik bele az „emberiség” problémáiba, hogy többé nem is vizsgálható önmagában.

A filozófia fent adott definíciója „értelmes” és az európai filozófia tradícióival kontinuitásban álló feladatot tűz ki a filozófia számára akkor, ha lehetséges a „polgári társadalom” problémáit minden más társadalom problémáitól elvonatkoztatva vizsgálni. Csakhogy ez nem lehetséges. Már magának a lehetőségnek a tételezése is állásfoglalás, méghozzá olyan állásfoglalás, amely szembekerül a mi társadalmunk, az európai társadalom bizonyos – általunk alapvetőnek tekintett – értékeivel.

Első megközelítésben elég, ha annyit állapítok meg: nagyon is problematikus a filozófia szempontjából, ha nem az emberiség, hanem az emberiségnek csak egy kis hányada, az emberiség egy kis hányadának a történelme és értékei lesznek a kiindulópontjává.

Nem jelenti-e ez azt, hogy a filozófia *mindig* problematikus volt? Hogy *ma* problematikus, az azért van, mert partikuláris: *létezik* számára az *emberi egyetemesség* mint érték, ám ezt semmiképpen nem tudja érvényesíteni. A filozófia kiindulópontját persze mindig az emberiség egy kis hányadának értékei képezték. Ez azonban nem jelentett, nem is jelenthetett számára problémát. Nem jelenthetett számára problémát, hiszen nem szakadhatott el a fejlett társadalmak „közgondolkodásától”, a „nembeiséghez konvergáló” társadalmak közgondolkodásától. A filozófiának mindig az egyetemességet, a „nembelit” kell képviselnie a partikulárisval szemben, a köznapi gondolkodás partikularitásával szemben. De nem szakadhat el ettől a köznapi gondolkodástól; csak azt emelheti az

egyetemességnek, a „nembeliségnek” a szintjére, ami a köznapis gondolkodásban, a társadalom „közgondolkodásában” így vagy úgy benne rejlik. Nem beszélhet „más nyelven”. S amíg a közgondolkodás az emberiséget a saját társadalmával azonosítja – s ez az európai történelemben igen hosszú ideig, tulajdonképpen mind a mai napig így *volt* –, addig a filozófiának nemigen áll módjában ezt megkérdőjeleznie.

Az ember történelme – történelmei – csak a XX. században tették lehetővé és szükségessé, hogy az európai társadalom közgondolkodása számára a nem-európai társadalmak az emberi társadalom részévé legyenek. Századunkig az európai típusú társadalom közgondolkodása az emberiséget a maga társadalmával azonosította. A viszony a nem-európai társadalmakhoz természetesen igen jelentős változásokon ment át az eddigi történelem folyamán. A nem-európai társadalmak léte és problémái azonban csak most váltak a mi problémáinkká.

„Európa” történelmében a nem-európai társadalmakhoz való viszony két nagy, egymásra történelmileg következő „attitűdtípusba” sorolható.

a) Az antik gondolkodás számára a barbár tulajdonképpen nem is ember. Mindaz, amit a görög filozófia az emberről tud és kifejt, csak a hellénekre vonatkozik. A barbár: ellenség, aki fenyeget; munkaerő, rabszolga, ha fogollyá lett. Persze emberré lehet, hiszen eszes lény (gondoljunk arra, hogy Platón a *Menón*-ban egy rabszolgával vezeteti le Püthagorasz tételét), de csak azáltal lesz emberré, ha göröggé lesz. Csak azáltal lesz rá ugyanis érvényes, érvényesíthető mindaz, ami jellemző az emberre. – Természetesen a késői Róma történelme ebben a vonatkozásban döntő változást

kellett, hogy eredményezzen. A barbárokkal való érintkezés a Római Birodalomban – még akkor is, ha a birodalom állami szervezete csak mintegy ráépült a provinciákra, s azok eredeti társadalmi organizációját többé-kevésbé érintetlenül hagyta – magának az eredeti polisznak a szempontjából nem volt többé „külső” tényezőnek tekinthető. Róma azonban ezt „filozófiailag” nem gondolta át, már csak azért sem, mert soha nem volt eredeti filozófiája. (Talán éppen azért, mert a birodalmon belül egymással érintkező, egymásra jelentős hatást kifejtő különféle társadalmak tarka sokfélesége, amely semmiféle értelemben nem vált homogénné, lehetetlenné tette egy egységes világgép kialakulását?) Amikor végül is a barbárok – akik addig nem voltak „Európa” – felbomlasztják a birodalmat, s ezzel véget vetnek az európai történelem első nagy korszakának, a kialakuló új „Európa” egybeolvasztja az „embert” és a „barbárt”.

b) Talán éppen a kereszténység sokgyökerűsége – zsidó szekta, birodalmi államvallás, amely végül is éppen a „barbárookra”, a még nem európaiakra épülő társadalmi szervezetben talál adekvát otthonára – tette lehetővé azt, hogy a keresztény gondolkodás elvben minden embert embernek tekint. Természetesen csak mint potenciális keresztényt tekint annak; a keresztény társadalom viszonya a nem keresztényhez azonban valami gyökerében más, mint a görögé a nem görögéhez, vagy a rómaié a nem rómaiéhoz. Természetesen az antik „európai” számára is „emberré” lehetett a „barbár” – mint egyed. Ha mint egyed beépült az ő társadalmának szervezetébe. A keresztény Európa már egészen másképpen viszonyul a környező nem keresztény társadalmakhoz: mint társadalmakat kívánja kereszténnyé tenni őket. Ami a mi problémánk szemszögéből nézve azt

jelenti, hogy valóban minden ember emberré válhat, emberré válhat a maga környezetében is – hiszen Isten számára amúgy is ember – , ha a maga társadalmában és azzal együtt követi „Európa” útját.

A polgári Európa tulajdonképpen nem sokat változtatott a keresztény Európához képest „nem-Európához” való viszonyán. Minden ember ember, minden társadalom emberi társadalom, legfeljebb „elmaradott”, legfeljebb *még* nem jutott el oda, ahová mi *már* eljutottunk; a nem-európai is teljes értékűvé válhat akkor, ha mindazt elsajátítja, amit mi elsajátítottunk, ha hajlandó ember módjára viselkedni. Minthogy azonban erre a „primitívek” általában nem hajlandók, minthogy általában nem hajlandók elfogadni az „igazán emberi” életformát, magatartásnormákat és értékrendet, jogunk van ahhoz, hogy ne ember módjára bánjunk velük; s csak civilizatorikus küldetésünket teljesítjük akkor, ha – bármilyen eszközzel – az emberi életforma, magatartásnormák és értékrend elsajátítására kényszerítjük őket.

Azoknál az európai gondolkodóknál persze, akik bizonyos értelemben kritikailag szembehelyezkednek a „polgári társadalommal”, vagy legalábbis tudatára ébrednek a polgári értékrend bizonyos belső ellentmondásainak, néha megfordul az előjel. De nagyobbára tényleg csak az előjel fordul meg, anélkül, hogy a szemléletmód alapjaiban megváltozna: a nem-európai társadalom embere „primitívebb”, tehát jobb is, nem rontotta *még* meg a civilizáció. A másságot még nem nagyon hajlamosak tényleg másnak felfogni, ugyanazon fejlődésfolyamat egy korábbi, még természetes, el nem torzult fokaként közelítik meg.

Marx viszonya a nem-európai társadalmakhoz ebben az értelemben még teljesen a keresztény polgári viszony.

Hogy ez mennyire így van, arról mi sem árulkodik jobban, mint az emberiség „normális” és „nem normális” gyermekkorának a megkülönböztetése, szembeállítás. Ha a görögség – melytől bizonyos értelemben egyenes út vezetett a „polgári társadalomhoz” – az emberiség normális gyermekora, akkor az európai társadalom a normális társadalom; s minden olyan társadalom, amelytől nem vezet út Európához, valami nem normális, valami zsákutca, valamifajta fejlődési rendellenesség. (Más kérdés, hogy az antikvitástól – amely sok vonatkozásban valóban előképe a „polgári társadalomnak” – egyenes út nem vezetett a polgári társadalomhoz, be kellett „oltani” valamivel, ami önmagában nagyon is nem-Európa volt.)

A „normális” társadalom – éppen azért, mert normális, éppen azért, mert „a” társadalom – valami egészen rendkívüli hatalommal lett azután felruházva. Miután már kiküzdötte a maga „tisza” társadalmiságát, miután „levetette természeti korlátait”, még arra is képes, hogy – ugyan egy fájdalmas operáció segítségével, de – a „nem normális gyermekkor” okozta fejlődési rendellenességeket kiigazítsa, s így az emberiség egészét a maga kiküzdötte „normális” útra terelje. Marx meggyőződése, miszerint a kapitalizmus *pusztán a világerintkezés megteremtésével* hatalmába keríti, a maga képére formálja az egész emberiséget, sokkal inkább említett beállítottságának terméke, mintsem annak eredménye, hogy hibásan elemezte volna a kapitalizmus belső tendenciáit. Ha ugyanis a nem-európai társadalmak egész értékrendje, a társadalmi organizáció alapjai valóban hasonlóak lettek volna, hasonlóak lennének az európaihoz, akkor a kapitalizmusnak valóban meg lett volna a képessége e feladat

betöltésére. Ami valóban „Európa” volt, arra valóban rá tudta kényszeríteni a maga „törvényszerűségeit”.

Mindaddig, amíg lényegében nem volt világrérintkezés, amíg Európa, ha be is hatolt nem-európai területekre, az ezeken a területeken fennálló társadalmi organizációkat nem vagy csak igen kis mértékben bomlasztotta fel (vagy számbeli fölényével egyszerűen megsemmisítette azokat, pl. az észak-amerikai indiánok kiirtása), addig nem is bizonyult igazi problémának számára, hogy a társadalmiság megvalósulásaként önmagát – és csak önmagát – fogta fel. Hiszen a többi társadalom problémái nem adtak fel a számára semmiféle lényeges kérdést. A világrérintkezés megvalósulásával azonban – de olyan megvalósulásával, amely az Európán kívüli társadalmakat vagy egyáltalában nem, vagy csak egészen kis szegmentumaiban és csupán a felületen gyúrta át „Európa” képére – Európa nem képes többé egyszerűen „zárójelbe tenni” e társadalmak gyökerében különböző voltát. Kétségtelen, hogy erősebbnek bizonyult náluk, kétségtelen, hogy fölényben van velük szemben, de legyőzni, megsemmisíteni (azaz magába olvasztani) őket mindaddig nem volt képes. S pontosan ez az erőtlén erő, pontosan a fölénynek ez a tehetetlensége *kényszerít rá* bennünket, hogy átgondoljuk az emberiség fogalmát; *rákényszerít bennünket*, hogy ne azonosítsuk a társadalmiságot a mi európai típusú társadalmunk alapvonásaival, hogy tudomásul vegyünk: nembeliségfogalmunk nem az emberiség, hanem az európai típusú ember összfejlődéséből „elvonat” fogalom.¹²

¹² A félreértések elkerülése végett: az európai „álláspontnak” – különösen a „polgári társadalom” korszakában – számos variánsa van, hiszen a polgári világ értékrendje nem homogén értékrend. Ennek megfelelően a nem-eu-

Mit jelenthet mindezek után, ha ragaszkodunk filozófiadefinícióinkhoz (annak a nembeliségre átírt variánsához)?

1. Jelentheti ragaszkodásunkat gondolkodás módunk eredeti „európaiságához”, ahhoz a gondolkodásmódhoz, amely „Európában” született meg, az európai „polgári társadalomban” teljesedett ki, amelynek számára a társadalmiság egyetlen adekvát formája az a társadalom, amelyben mi élünk (azt hiszem, nem szükséges elmagyarázni, hogy ez nem a „jelen állapotok” elfogadását jelenti, hogy elvben ez a gondolkodás éppúgy jelen van az európai tradícióban, ahogyan a konzervativizmus lehetősége is). Minthogy azonban ma már nemcsak „tudunk” a miénktől eltérő társadalmak létéről, hanem érezzük is világunkban, ez a ragaszkodás – akárhogy csűrjük-csavarjuk a dolgot – csak azt jelentheti, hogy igenis le akarjuk győzni a nem-európai társadalmakat (ha nem éppen véres harcban, mert a genocídiumok sorozatát nem kívánjuk elkövetni, akkor hát a meggyőzés, a „segítség” szelíd eszközeivel), azaz el akarjuk fogadtatni velük a magunk életformáját, a magunk magatartási normáit (és patternjeit), a magunk értékrendjét; „európaiakká” akarjuk tenni őket. Teljesen mindegy, hogy ezt abban a tudatban tesszük,

rópai társadalmakhoz való, az európai típusú társadalomnak „a” társadalmisággal való azonosításán alapuló viszony igen sokféle formát ölthetett és ölt magára. Bármilyen furcsán hangozzék is az elmondottak után, nem feltétlenül kellett, hogy ahumánus legyen. Ég és föld választja el egymástól a „pusztuljanak, ha nem képesek emberré lenni” és a „segítsünk rajtuk, hiszen emberek, ha nem is emberi életet élnek” álláspontját. De mind a két véglet képviselői ma már rákényszerülnek arra, hogy szembenézzenek a problémával, hogy *új* problémát lássanak ott, ahol azelőtt legfeljebb egy világos egyértelműséggel megoldható feladatot.

hogy „nincsen más megoldás a számunkra”, hogy sem „Európa”, sem pedig ők nem képesek még fennmaradni sem más módon, vagy pedig azzal, hogy mélységesen önzetlenek vagyunk, s mindazt, amit ebben a szellemben teszünk, azért tesszük, mert „nekik” feltétlen szükségük van rá (ha esetleg ennek nincsenek is tudatában).

2. Jelentheti azt, hogy a filozófiát egyszerűen kisajátítjuk „Európa” számára. (Amint ezt a gyakorlatban tettük mindig is.) A filozófia „Európa” belügye.¹³ Mindazok a problémák, amelyeket a filozófia segítségével közelítünk meg, mindazok az alternatívák, amelyeket tudatos kérdésekké és válaszokká kell tennünk, mindazok a konfliktusok, melyeknek a nembeliség összefejlődésében betöltött helyét megkeresve az alternatívák tudatos kérdésekké és válaszokká tétele történik, mindazok a cselekvés- és fejlődésalternatívák, melyeknek a nembeli értékekhez való viszonyát feltárjuk stb., „Európa” belső problémái, alternatívái, konfliktusai stb. Ha pedig vannak olyan problémák, amelyek „Európa” és „nem-Európa” érintkezésének következtében állottak elő – legyenek akármilyen alapvetőek is –, nem tartoznak a filozófiára, ezeket illetően a filozófia ki kell hogy jelentse: mindez túl van az ő kompetenciáján, ezek a problémák filozófiailag „irrelevánsak”.

Jelentse akár az elsőt, akár a másodikat, a definícióhoz való ragaszkodásunk ugyancsak problematikusnak tűnik.

¹³ Azt, hogy vannak kifejezetten nem-európai típusú filozófiák is, mindezt ideig tudatosan figyelmen kívül hagytam, hiszen mindvégig a mi filozófiánk lehetőségeiről beszélek. Ha van ma élő nem-európai filozófia, akkor ez, a jelen összefüggésben tekintve a dolgokat, annak a társadalomnak a belügye, amelyben létezik. S amíg a különböző társadalmak együtt-létezése megoldhatatlan, a különböző filozófiáknak – melyeknek legfeljebb a nevük közös – nem sok vonatkozása lehet egymásra.

Tulajdonképpen egyik értelmezést sem fogadhatjuk el, s hozzá kell tennem, nem csupán „moralizálásból”. Nem „csupán” moralizálásból, holott az sem lehet mellékes egy humanista filozófia számára, ha valami erkölcsileg elfogadhatatlan. (Kétségtelenül jelen van az európai filozófiai tradícióban egy bizonyos „cinikus” elem is: a „rossz” történelmi szerepe, meghatározott értékek feláldozása más értékek nevében, stb. A „moralizálás” tehát nem feltétlen követelmény, ha tudatosan vállaljuk a „polgári” horizont meg nem haladását. Meghaladásaként ugyanis éppen az összes „európai”, az összes „nembeli” érték együttes realizációjának követelményét értelmeztük.)

A definícióhoz való ragaszkodás – mindkét említett alapon – elfogadhatatlan morálisan. Nem kényszeríthetjük rá saját értékeinket, saját létfeltételeinket másokra; nem alkalmazhatunk erőszakot másokkal szemben, csak akkor, ha ezzel kifejezetten negatív értéktartalmú magatartást teszünk lehetetlenné, ha az erőszak kevésbé rossz, mint amit az erőszak segítségével megakadályozunk. Hagynunk kell tehát a nem-európai társadalmakat, hogy azok a maguk útját járják, az önmaguk által kidolgozott értékek, magatartásformák stb. alapján oldják meg problémáikat.

Másrészt morálisan elfogadhatatlan a definícióhoz való ragaszkodás akkor is, ha ez a második alapon történik. A filozófia bizonyos értelemben önmagát szüntetné meg akkor, ha létező égető problémákról kijelentené, hogy túl vannak a maga kompetenciáján; akkor is, ha ezek a problémák nem kizárólag az ő világának, a kiindulópontját alkotó társadalomnak a belső problémái. Ha egyszer a *problémát problémaként ismerte fel* (még mindig a kér-

dés „morális” oldaláról beszélek), akkor a filozófia nem állíthatja, hogy márpedig ezek a kérdések nem őrá tartoznak. Különösen nem akkor, ha már felismerte, hogy ezeknek a más társadalmaknak az égető, megoldatlan és szinte megoldhatatlannak tűnő problémáit nagy részben az „európai” társadalom velük kapcsolatos eddigi magatartása hozta egyáltalában létre. (Hogy ez így van, az sok tekintetben eléggé nyilvánvaló, de még szót ejtünk majd róla.)

Ha azonban egy pillanatra mégis félretesszük a definícióhoz való – bármely alapon történő – ragaszkodással kapcsolatos morális kételyeinket, akkor sem tudjuk igazolni a hozzá való ragaszkodásunkat. Nem lehet ugyanis ma már elválasztani egymástól „Európa” és „nem-Európa”, az ún. fejlett és fejletlen világ problémáit. Teljes – gyakorlati – képtelenségnek tűnik, hogy az európai típusú társadalmak konfliktusait, cselekvés- és fejlődésalternatíváit a fejletlen társadalmakétól függetlenül fogalmazzuk meg; hogy bármiféle értelemben elválasszuk egymástól azt, ami a fejlett világ „belső” problémája, s azt, ami fejletlen világunknak a fejletlennel való érintkezéséből adódik. A nem-európai típusú társadalmak léte és problémái ma már elválaszthatatlanok a „fejlett”, európai típusú társadalmak létfeltételeitől. Ha a modern európai filozófia utolsó nagy klasszikus korszakának – a klasszikus német filozófia Marxszal lezáruló korszakának – alapproblémáit vesszük szemügyre, akkor azt látjuk, hogy ott minden kérdés az ún. „polgári társadalom” belső konfliktusai által meghatározott. Nem voltak, nem léteztek olyan kérdések, amelyek akár csak összefüggésben is állottak volna az „Európán” kívüli emberiség létével. S amikor korának

problémáit illetően Marx mintegy „felbontja a filozófia zárójelét”, történelmi-szociális problémaként explikálva mindazt, ami addig bizonyos értelemben kétségtelenül a történelem feletti időtlenség látszatában mutatkozott – a „felbontás” soha nem jelentette kora filozófiája gondolati eredményeinek megtagadását –, ebben a vonatkozásban akkor sem változik semmi. Ha a német filozófia elidegenedéskoncepciója az árutermelő „polgári társadalom” konkrét történelmi problémájává, ha a „megoldás” a társadalmi struktúra radikális átalakításának követelményévé lesz is – ez az átalakítás csak az „európai” társadalomra vonatkozik; magától értetődő természetességgel fogja fel Marx is úgy a dolgot, mintha a kapitalista társadalom problémáinak forradalmi úton történő megoldása „a” társadalom valamennyi problémájának megoldását jelentené: a kapitalizmus „az egyetemes társadalom”, amely létrejöttével önmagához hasonít, bekebelez önmagába minden emberi létezést Földünkön. A kapitalizmus azonban meglehetősen egyoldalúan teljesítette Marx által megjelölt funkcióját: „A burzsoázia az összes termelési szerszámok gyors tökéletesítése, a végtelenül megkönnyített közlekedés révén valamennyi nemzetet, még a legbarbárabbakat is belerántja a civilizációba. Áruinak olcsó ára az a nehéztüzérség, amellyel rommá lő minden kínai falat, amellyel kapitulációra bírja a barbárok legmakacsabb idegengyűlöletét is. Minden nemzetet rákényszerít, hogy – hacsak nem akarnak tönkremenni – elsajátítsák a burzsoázia termelési módját; rákényszeríti őket, hogy meghonosítsák maguknál az úgynevezett civilizációt, azaz váljanak burzsoává. Egyszóval: a burzsoázia a saját képmására formált világot teremt magának.”

Nos, ezek a „nemzetek” tönkremenni bizonyára nem akarnak. De nem képesek elsajátítani a burzsoázia termelési módját, nem képesek meghonosítani maguknál az úgynevezett civilizációt, s ennél fogva a burzsoázia nem-hogy nem képes kapitulációra bírni a „barbárok” legmakacsabb idegengyűlöletét, hanem végtelenül felfokozza azt. S ha más nem, hát ez a felfokozott idegengyűlölet kell, hogy arra kényszerítse „Európát”, a „burzsoá nemzeteket”, hogy megkíséreljék új módon átgondolni a kérdéseket.

Nem kell-e tehát mégis valahogy másképpen átalakítani definíciónkat, nem kell-e valahogy mégis megmaradni annak eredeti szövegénél? Nem kell-e megkísérelnünk olyan filozófiát létrehozni, amelynek tényleg az emberiség – úgy, ahogy van – a maga éppígylétében a kiindulópontja, nem pedig az „európai emberiség”, a maga nagyon is specifikus létezési módjával, értékrendjével, magatartásnormáival?

Mindenesetre kötelességünk vállalkozni erre az átfogalmazási kísérletre. Kötelességünk azért, mert – s éppen ez mutatja szituációnk paradox voltát – ha nem tesszük, akkor talán „forma szerint” képesek leszünk tovább folytatni azt, amit filozófiánk – az európai filozófia – tradíciói feladatunkul kijelölnek, tartalmában azonban a legkevésbé sem. Hiszen – bár mint bizonyítani próbáltuk, a filozófia kiindulópontja mindeddig nem volt és nem lehetett „az emberiség a maga éppígylétében” – a kiindulópontot alkotó „nembeliség” mindig is az emberiséget volt hivatva reprezentálni. Amíg az emberiség számunkra az „európai” emberiséggel volt azonos, ez nem okozhattott, nem is okozott problémát. Minthogy azonban ma

már ez az azonosítás többé nem lehetséges, meg kell kísérelnünk radikálisan új formában hozzáfogni feladatunk teljesítéséhez. Ha nem a „nembeliségből”, amely „Európát” testesíti meg, illetve amelyet „Európa” testesít meg, hanem az emberiség éppíglétéből akarunk kiindulni, radikálisan át kell fogalmaznunk a filozófiáról kialakított képünket. Hogy ez mennyire elengedhetetlen, azt talán mi sem illusztrálja jobban, mint az a szinte pokoli idegenség, amelyet az ember Marx és Engels fenti passzusának olvastán ma érez.

Írásom első részében azt törekedtem bizonyítani, hogy eredeti definíciónk nem funkcionál akkor, ha az „emberiséget” mint leíró fogalmat használjuk, ha „emberiségen” a ma létező emberi integrációk összességét értjük. Természetesen lehet egészen másképp is kezelni a fogalmat. Felfoghatjuk az „emberiséget” mint a „nembeliség” értékfogalma közvetítette kvázi „célfogalmat”, amely tulajdonképpen az összes emberi egyednek – alintegrációk közvetítette – az „európai” társadalom alapértékein alapuló, majdan megvalósuló integrációját jelöli. Ez esetben azonban – be nem vallottan – a definíciónak a „nembeliségre” „átírt” variánsát tartjuk szem előtt, melynek problematikus voltát a fentiekben ecseteltem. Természetesen – formálisan – az is megoldás, hogy „emberiségen” ugyancsak „célfogalmat”, ugyancsak egy majd valamikor megvalósuló összemberi integrációt értünk –, nem specifikálván, hogy milyen értékek alapján valósul majd meg (valósuljon meg) ez az integráció. Csakhogy ebben az esetben a definíció egészen egyszerűen nem működik, alapfogalma nem töltheti be a vonatkozási pont funkcióját.

Ha a filozófia mindeddig gyakorolt feladatát tovább is teljesíteni kívánja, a ténylegesen létező emberiségből, az emberiség éppígytlétéből kell kiindulnia. Ez esetben azonban „a *jelen* alternatívái”, és „a *ma* alapvető konfliktusai” nem közelíthetők meg az eddigi filozófia kategóriáival. Úgy érzem, hogy nem csupán irreleváns, hanem egyenesen frivol dolog lenne, ha a mi filozófiánk olyan alapvető problémáit, mint mondjuk az „elidegenedés” megszüntetése, „individualizmus versus kollektívizmus”, az „individualitást meg nem szüntető közösségi struktúra”, „partikuláris egyed és individualitás” stb., kísérelnénk meg akár csak vonatkozásba is hozni a nem-európai jellegű társadalmak problémáival, illetve „Európának” az ezekkel a társadalmakkal való érintkezéséből adódó problémákkal. Nem szükséges ezt hosszasan bizonygatni. Minden olyan elképzelés pedig, amely azt állítja, hogy az „európai kultúra”, az „európai típusú társadalom” alapvető belső ellentmondásainak megoldása egyben a nem-európai típusú társadalmak problémáinak, valamint a velük való érintkezéséből adódó problémáknak az automatikus megoldását is jelentené, egyszerűen nem hajlandó szembenézni azzal, hogy tulajdonképpen miről is van szó. Az ilyen felfogás ugyancsak teljesen önző módon „Európából” és csak abból indul ki, s ráadásul ezt még elismerni sem hajlandó. Nem azt vitatom, hogy az „európai társadalmak” alapellentmondásainak megoldása – ami természetesen csak egy történelmi folyamat lehet, nem pedig valami egyszeri, nagy „megváltó” aktus – ne járulhatna hozzá az egész emberiség problémáinak könnyebb megoldásához. Egy olyan európai társadalom, amely már nem az „önzés” elvére épül, természetesen sokkal nyitottabb

kell hogy legyen más társadalmak, más viszonyok között élő emberek problémái, sorsa iránt, mint a „polgári társadalom”. Ha azonban a „mi” problémáink megoldását tesszük az egész emberiség problémái megoldásának kulcsává, ezzel csupán elhárítjuk magunkról a felelősséget. Lehet, hogy egy alapjaiban „önző”, az „önzésre” épülő kultúra kevesebbet tehet és tesz más társadalmakért, mint amennyit a „kollektivitás” társadalma tehetne. De teljeséggel lehetetlen csupán az utóbbi megvalósításával törődni akkor, amikor a „polgári társadalomban” ma létező szenvedés összemérhetetlenül kisebb és kevesebb annál, mint ami a többi társadalomban létezik.

A filozófia tradicionális, a „polgári társadalomban” kiértelt kategóriái, kérdésfeltevésai irrelevánsak tehát a mai világ, a ma már létező „emberiség” problémáinak megoldása szempontjából. Ezt egészen világosan fejezzük ki, ha azt állítjuk, hogy „a *jelen* alternatíváinak”, „a *ma* alapvető konfliktusainak” nincsen semmiféle helye az emberiség „összfejlődésében” – ennek az emberiségnek, mint mondtuk, nincsen „összfejlődése” –, továbbá ha kimondjuk: a jelen fejlődés- és cselekvésalternatíváit illetően nem magától értetődő, hogy melyek azok az értékek, amelyekhez viszonyítanunk kellene őket.

Ma már nem tehetjük fel a kérdést, hogy igeneljük-e vagy sem az emberiséget mint integrációt. Bármilyen problematikus legyen is a kialakulóban lévő integráció, már létezik; a különböző társadalmak ma már egymásra vannak utalva, az őket összekötő kapcsok már csak szorosabbakká lehetnek. Ennélfogva fel kell tennünk a kérdést, hogy *melyek legyenek azok az értékek*, amelyek az integráció további fejlődését meghatározzák, melyeknek alapján

az integrációhoz tartozó, egymástól igen nagy mértékben különböző társadalmak problémáit megoldani kívánjuk, melyeknek az emberiség most már beinduló ösztörténelmének irányát meg kell (*sollen*) határozniuk. Az „össztörténelem” értékeire kell kérdeznünk; mert távolról sem olyan nyilvánvaló, hogy ennek az ösztörténelemnek – amelynek a „mi” további, most már nem független történelmünk csak egyik szegmentuma – a „mi” értékeinkre kell épülnie.

A kérdést azonban mégis *mi* tesszük fel, és nem is nagyon tudja más feltenni őket. Természetesen nem csak az európai típusú társadalomnak van meg a maga tudatos kultúrája. A „más” társadalmak tudatos kultúrájának képviselői nyilvánvalóan maguk is feltesznek hozzánk hasonlóan kérdéseket. Csakhogy a nem-európai típusú társadalmak többségének a kultúrája nem dinamikus kultúra (maga a társadalom, amely kitermelte ezt a kultúrát, az „európai társadalommal” való szerves érintkezés kialakulásáig meglehetősen statikus jellegű volt), s így nemigen alkalmas egy hatalmas, mozgásba lendülő, mozgásban lévő alakulat megközelítésére. Értékeik egy statikus jellegű társadalom értékei, belőlük kiindulva nemigen lehet az emberiség „összfejlődésével” bármit is kezdeni. (Nem beszélek természetesen a nem-európai típusú társadalmakban élő – mindig e társadalmak uralkodó rétegeiből kikerülő – „európai kultúrájú” értelmiségiekről. Ha ők tesznek fel kérdéseket, akkor éppúgy az „európai értékrend” képviselői teszik fel azokat, mintha mi tennénk fel. Természetesen nem mellékes, hogy közülük sokan nyilvánvalóan sokkal mélyebben ismerik a maguk társadalmának szerves kultúráját, értékrendjét stb., mint

egy fejlett világbeli értelmiségi. Kiegészíthetik tehát bizonyos szempontokkal a mi elgondolásainkat. Látásmódjuk azonban alapjában véve mégis „európai”, sokszor európaibb az európaiakénál: minthogy hiányzik belőlük az európaiak – nagyrészt jogos – „rossz lelkiismerete”, sokan közülük hajlamosabbak teljesen ignorálni saját „elmaradott”, „primitív”, „barbár” társadalmuk értékeit, magatartásformáit stb., mint számos európai.)

Másrészt: a világerintkezés mégiscsak „Európából” indult ki. Eszközeit „Európa” teremtette meg, szükségletévé eredetileg „Európának” vált. A problémák jelentős részét – közismerten – éppen az „európai” behatolás szülte. S ha „Európa” nem is oldotta meg azt a feladatot, hogy „civilizálja” a „barbár” világot, mégis az európai típusú társadalom az, amely mintegy „szervezi” a világerintkezést.

Lehet, hogy már abban is, amit eddig elmondtam, valahogyan „tükröződik” a magam „európaisága”. Lehet, hogy végső soron mégsem igaz, hogy a kérdést mégiscsak „mi” tudjuk a „legjobban” felvetni. Ez mit sem változtat azon, hogy a „mégsem így van” teljesen elvont lehetőségének tételezésén túl abban a meggyőződésben élünk, hogy mégiscsak nekünk kell megtalálnunk a „megoldás” kulcsát. Rómát legyőzték a barbárok. A középkori keresztény kultúra éppúgy nem jött volna létre az „európai” antikvitás kultúrája, mint az „Európát” keletről előzőnlő barbár törzsek kultúrája, magatartásformái és normái nélkül. De a római – ha világán gondolkodott – nem szükségképpen saját világának értékeiből indult-e ki?

A kérdést mi tesszük fel, s ennél fogva teljes képtelenségnek tartom, hogy ne a magunk értékeiből induljunk ki. Toleránsak lehetünk más értékekkel és más életfor-

mákkal szemben. Tudomásul vesszük, hogy léteznek, s *éppúgy* „érvényesek”, mint a mieink. Kiindulópontokká azonban nem tehetjük őket, már csak azért sem, mert a legfőbb probléma forrása éppen a különféle értékek, magatartásformák, struktúrák gyakorlati összeegyeztet-
hetetlensége.

A kézenfekvőnek tűnő megoldás a harmadik világ problémáira a mi szemünkben egyértelműen azt jelenti tehát, hogy átveszik a „mi” értékeinket, hogy társadal-
muk problémáit nem saját értékeikből kiindulva, hanem a „mi” értékeinket elsajátítva oldják meg. Minthogy nem tudjuk megtagadni önmagunkat, minthogy az értékvá-
lasztás természetéből következik, hogy lehetetlen vala-
mit értékként csak önmagam számára választani (az érték szükségképpen kiterjesztendő: ez jelenti realizációját), minthogy egyszerűen lehetetlenség azt állítani, hogy ami számomra érték, nem kell, hogy az legyen más számá-
ra is, amikor az a kérdés merül fel – s ebből indultunk ki –, hogy melyek legyenek azok az értékek, amelyek az „emberiség” mint integráció jövőbeni „összfejlődését” meghatározzák, pusztá képmutatás lenne a részünkről, ha nem a „mi” értékeinkből indulnánk ki. Nem *tudunk* másból kiindulni. S mindez nem is vezetne semmifajta paradoxonhoz akkor, ha a „mi” „európai” értékeinknek nem lenne alapvető mozzanata az emberi „öndetermi-
náció”, az ember cselekvésének „szabadsága”. Minthogy azonban számunkra ez *is* érték, s mi a magunk részéről – ezt neveztem éppen a polgári társadalmat transzcen-
dáló gondolkodás alapkarakterisztikumának – az összes érték összeegyeztethetőségének és összeegyeztetendősé-
gének álláspontján állunk, a paradoxon jelen van, s mind-

addig nem is szűnhet meg létezni, amíg vannak olyan társadalmak, amelyeknek a miénktől alapvetően eltérő az értékvilága, a maga problémáit önmaga mégsem tudja – tőlünk függetlenül – megoldani.

Nekünk a paradoxont paradoxonként kell tudomásul vennünk. Tudomásul kell vennünk, hogy még akkor is, ha nem önző módon, a magunk világának fenyegetettsége szempontjából vesszük fontolóra a nem-európai társadalmak problémáit, bizonyos értékeinkkel szembekerülünk; szembekerültünk már azáltal, hogy nem vagyunk, nem is lehetünk képesek nem a magunk értékeiből kiindulva megközelíteni őket. Ez nem jelenti természetesen ezen nem-európai, a „nembeliségtől” divergáló társadalmak

1. bizonyos ténylegesen meglévő szükségleteinek elutasítását;

2. struktúrájuknak, intézményeiknek, értékeiknek, attitűdjeiknek a semmibevételét.

Nem jelenti szükségleteik elutasítását, sőt, bizonyos értelemben éppen abból indul ki. Természetesen nem tagadható, hogy nem *csak* abból. Nem tagadható – valóban képmutatás lenne, ha ezeknek a társadalmaknak a problémáihoz a mi világunk problémáinak, „érdekeinek” teljes semmibevételével közelednénk. Számunkra az „európai” civilizáció léte alapvető érték, ennél fogva nem hagyhatjuk figyelmen kívül az emberiség jövőbeni összefejlődésének, ezen összefejlődés alternatíváinak a végiggondolásakor. De ez a végiggondolás csak akkor történik alapértékeinknek megfelelően, ha valamennyi társadalom, az „emberiséghez” tartozó valamennyi „alintegráció” létező szükségleteit figyelembe veszi. Kiindulópontunkká kell tehát tennünk minden létező szükségletet. Az „emberiség” összefejlődése

csak akkor megy végbe a *mi* értékeinkkel adekvát módon, ha a fejletlen társadalmak meglévő szükségleteit éppúgy képes kielégíteni, ahogy a mieinket. Meglévő szükségletekről van szó, nem pedig a mi szükségleteink kialakításáról és azok kielégítéséről más társadalmakban. Az utóbbi törekvés ugyanis nem más, mint a gyarmatosító törekvések ideologikus leple. A gyarmatosítás abból merítette a maga morális bázisát – amikor ilyenre szert tenni egyáltalában szükségét érezte –, hogy „igazi” emberi szükségleteket ébreszt fel a „primitív” társadalmak egyedeiben, s ezzel nagy tettet hajt végre, akkor is, ha ezeket a szükségleteket kielégíteni – pillanatnyilag – nem áll módjában; elsősorban azért, mert a civilizálandó barbárokban bizonyos szükségletek esetleg igen, a kielégítésük feltételét képező érték-, intézmény- és magatartásformák azonban nem jöttek létre – tehát ezeknek a primitív népeknek a „hibájából”. Hogy tradicionális társadalmukban a maguk tradicionális szükségleteit többnyire képesek voltak kielégíteni, hogy tehát civilizálásuk nem „áldás”, hanem „átok” a számukra, ezt a civilizált európai csak akkor vette észre, amikor ezek a társadalmak már nem csupán a civilizáció keltette új szükségleteiket, hanem tradicionális szükségleteiket sem voltak képesek kielégíteni – a civilizáció behatolásának jóvoltából.

Hogy számunkra a fejletlen világ problémává vált, két forrásból táplálkozik tehát:

1. Problémáink megoldása sok vonatkozásban függvényévé lett az ő problémáik megoldásának.

2. Alapjában a mi civilizációnk bűneinek „jóvoltából” ezek a társadalmak ma már saját erejükből sem tradicionális, sem a civilizáció behatolásaképpen kialakult új

szükségleteiket nem képesek kielégíteni. Ha a szükségletekből, a meglévő szükségletekből indulunk ki, akkor kétségtelenül „kötelességeink” vannak ezekkel a társadalmakkal szemben. Amennyire nem kötelességünk, sőt sok vonatkozásban problematikus a mi európai értékeinket, attitűdjeinket, intézményeinket mint az igazán emberi értékeket, attitűdöket és intézményeket rájuk kényszeríteni – akárcsak abban a formában is, hogy minden erőnkkel ezeknek kialakítására törekszünk –, annyira kötelességünk tudomásul venni meglévő szükségleteiket, és megteremteni azok kielégítésének feltételeit. A paradoxon éppen onnan adódik, hogy ezen szükségletek kielégíthetőségi feltételeinek kialakítására ma már nemigen látunk más utat, mint éppen a mi értékeink stb. rájuk kényszerítését.

Az említett, számunkra egyedül lehetséges attitűd nem jelenti társadalmi struktúrájának, intézményeinek, értékeinek, attitűdjeinek stb. semmibe vételét sem. Nem jelentheti, mert még ha saját világunk normáinak egyetemes realizációját tűzzük is ki célul, vagy ezt látjuk egyedül járható útnak a problémák megoldásához, tudatában kell lennünk annak, hogy minden törekvésünk eleve kudarcra van ítélve akkor, ha az „emberből” – értsd: az „európai” attitűd egyetemességéből és általánosérvényűségéből –, nem pedig azokból a konkrét viszonyokból indulunk ki a kérdések elemzésénél és gyakorlati megoldásukra való törekvéseinkben, amelyek ezekre a társadalmakra a maguk éppíglétében jellemzőek. (Ennek az attitűdnek nagyon szép és nagyon jellemző példája Gunnar Myrdal könyve, a *Korunk kihívása: a világszegénység*, melyből írásom motívóját is választottam.)

Hogyan néz ki tehát az a „világállapot”, melyben a filozófia szituációja problematikusnak tűnik, melyben – úgy látszik – a filozófiának választania kell tradicionális kérdései, fogalmi apparátusa stb. és tradicionális beállítottsága között, amelyben vagy a „nembeli értékek” összességéből, azok már elért gondolati szintjének maximális realizálásából mint lehetőségből indul ki, de ebben az esetben csak „Európát” tartja szem előtt, nem pedig az „emberiséget”, vagy nagyon is súlyos kompromisszumot köt ebben a vonatkozásban, és nemcsak a realizáció maximális szintjének nagymértékű „leengedésével”, hanem azáltal is, hogy – akarva-akaratlanul, de kötelezően – megsérti egyik alapértékét, az emberi autonómiát, méghozzá nem egyes elszigetelt egyedek, hanem egész társadalmak vonatkozásában.¹⁴

Mi tehát e „világállapot” jellemzője? *Érték és történelem elválása, az értéknek a történelemmel szembeni transzcenden-*

¹⁴ Egy – e helyütt talán furcsának tűnő, de a dolog lényegére rávilágító – fichtei antinómiát szeretnék itt felidézni. Fichte a szabadság realizációjának az „ész” realizációját, minden individuális emberi cselekvés „ésszerűségét” tekinti. Félretéve azt a kérdést, hogy miért abszurd a szabad emberi cselekvésnek az „ésszerű” cselekvéssel való azonosítása, vegyük úgy, mintha Fichte ésszerű cselekvésen a nembeliséget realizáló cselekvést értené – amint-hogy valójában azt is szeretné érteni. Akkor felmerül a kérdés: Szabad-e a „nembeliség” realizációjára törekedvén, „ésszerűen” cselekedvén másokat is „ésszerű” cselekvésre kényszeríteni? Ha másokat nem kényszeríték rá erre, akadályozom a „nembeliség” realizációját a világban. Ha rákényszeríték mindenkit, akit csak képes vagyok rákényszeríteni, ugyancsak akadályozom. Hiszen a „nembeliség” megvalósulásának döntő, elidegeníthetetlen faktora, minden egyes emberi individuum „szabad” cselekvése. Az antinómiát talán könnyű feloldani, ha a „nembeliség” realizációja pusztán az egyén erkölcsös cselekvésében, minden egyén erkölcsös cselekvésében tételződik. Nem olyan könnyű, szükségképpen megmarad antinómiának, ha *tudom*, hogy az, amiről szó van, a „nembeliség”, olyan valami, ami kizárólag a kényszerítő értékvalasztása, s nem transzcendens törvény.

ciája. A „mi” világunk vonatkozásában az érték transzcendenciája csak látszólagos. A *Sollen*, amelyet a filozófia – ha az – mindig is szembehelyezett a *Sein*-nel, kétségtelenül valami még meg nem valósult, esetleg soha meg nem valósuló. Mégis magának annak a világnak az értékeit jelenti, amelyben megvalósítani törekszünk, amelyben megvalósulását magát is a filozófia értéként tételezi. Semmiféle értelemben nem áll kívül ezen a világon. Rése annak; a világ kitermelte, mert szüksége volt rá, majd’ mindenki el is fogadja a benne rejlő értékeket értéként, ha netán úgy is érzi, hogy nem realizálhatók. Értékei normákként funkcionálnak mindenki szemében, ha tudjuk is, hogy nagy általánosságban nem teljesülnek, ha az egyedek többsége erőtlennek érzi is magát realizálásukra. A lényeg: hogy esetleg csak részlegesen realizált, esetleg egyáltalában nem realizált, esetleg realizálhatatlan miveltekben is annak a történelemnek a szülöttei, amelyben realizálni kell (*soll*) őket.

Ma azonban a tényleges emberiség vonatkozásában olyan értékeket kell (*muss*, és csak ezért *soll*) megközeleltetésére alkalmaznunk, megismerésének, megítélésének, elengedhetetlen megváltoztatásának kritériumává tennünk, a jelen fejlődés- és cselekvésalternatíváinak olyan, történelmileg megalkotott értékekhez való viszonyát kell feltárnunk, amelyek nem az ő történelmének, hanem a világ egy döntő részének, az értékeket kitermelő világhoz mindeddig nem viszonyuló részének szempontjából *külsődleges* történelemnek a termékei. Az ún. fejletlen világ vonatkozásában a problémáik megoldására egyedül alkalmasnak tűnő értékek *valóban transzcendensek*, hiszen nem az ő termékeik.

Az az elmélet tehát, amely a jelen konfliktusainak és alternatíváinak valóban a ma már – bizonyos értelemben – egy integrációként létező emberiség konfliktusait és alternatíváit tekinti (nem pedig az emberiség csupán egy töredékének konfliktusait és alternatíváit, úgy, ahogy lényegében minden eddigi filozófia, amely szükségképpen a „polgári társadalom” konfliktusait és alternatíváit tette meg elemzése tárgyául az ugyancsak a „polgári társadalomban” létező, részben ott is létrejött értékek szempontjából), az

1. szükségképpen elköveti ugyanazokat a „hibákat”, amelyek abból adódnak, ha emberiségen nem a ténylegesen létező integrációk integrációját, hanem a „nembeli séget” megvalósító integrációt értjük, mert – akárcsak az előbbi esetben – egy meghatározott „alintegráció” értékeit teszi meg az egész emberiség és annak „összfejlődése” viszonyítási alapjául. Ennek ellenére – mint azt a fent mondottakkal igazolni szerettem volna – nem vethetjük el ezt az elméletet, mert számunkra nincs más alternatíva, mint vagy ezekből az értékekből kiindulni, azok lehetséges maximumát a „másik” világokban is megvalósítani törekedni, vagy *saját értékeinkkel gyökeresen ellentétes módon*, nemcsak más értékeket ignorálva, hanem sajátjainkat is megsemmisítve, embereket nem emberekként kezelve, létező és ki nem elégített emberi szükségleteket semmibe véve majdhogynem – vagy esetleg de facto – fizikailag megsemmisíteni a világból mindazt, ami a maga öntörvényűségében nem a mi értékeink realizációja felé mozog.

2. Tulajdonképpen megszűnik filozófia lenni; a szónak abban az értelmében, ahogy azt „Európa” most már évezredek óta használja, mindenképpen. Nem lehet összefog-

lalása azoknak a legáltalánosabb eredményeknek, amelyek az emberek történeti fejlődésének szemléletéből vonhatók el, hacsak arra az abszurd állításra nem vetemedik, hogy eredményei egyáltalában csak a maga „európai” történelmének vannak. A szintézis, amit megvalósít – „Európa” szintézise. A világ, amelyre ezt a szintézist alkalmazza – az egész emberiség. Feladni a szintézis-törekvést természetesen önmagában egyáltalában nem olyan abszurd gondolat. Tudomásul venni azt, hogy szintézisünk csak részleges, nem lehetetlen. A filozófia *gyakorlatában* azonban ez valami radikálisan újat eredményez. Hiszen ami számunkra, „európaiak” számára mindeddig a filozófia legalapvetőbb sajátossága volt, az éppen egyetemessége.

Fel kell tennünk még egyszer a kérdést, hogy nem lehet-e mégis radikálisan újramezdeni oly módon, hogy lemondva „európaiságunkhoz” való „önző” ragaszkodásunkról, lemondva a „nembeliségnek” az európai típusú társadalmisággal, az általa történelmileg kialakított értékekkel való azonosításáról, megkeressük azokat a „közös” értékeket, amelyek a most már létrejött „emberiség” értékkozmoszát alkotják, hogy azokból kiindulva, azokat mércének tekintve a ma alapvető konfliktusait, a jelen egész emberiség előtt álló alternatíváit tegyük filozófiai vizsgálat tárgyává. Fel kell tennünk még egyszer, mert látszólag vannak már az „európai” gondolkodásnak olyan tendenciái, amelyek erre kísérletet tesznek. Gondolok – csak úgy találomra – Marcusének arra az elképzelésére, hogy éppen a fejlett és a fejletlen világ *konfliktusa* képezi a jelen alapvető konfliktusát.¹⁵ Gondolok Sartre-ra, aki

¹⁵ Ez az állítás semmiképpen sem azonos azzal, hogy az emberiség számára a jelenben a fejletlen világ léte és problémái adják fel a centrális problémát;

egyrésről szégyenkezve bevallja, hogy legjobb szándéka ellenére sem képes feladni „polgári”, azaz „európai” mivoltát, s írja nagy munkáját Flaubert-ről, másrésről azonban „...vitézlő harcos már nem lehetek, de a szívete- ket kiérdemeltem, véletek vív, ujjong, száguld a lelkem” alapon úgy áll az elnyomott világ mellé, hogy az onnan jövő összes gesztust, akkor is, ha azok a minden ideg- szálában jelen lévő „európaiság” számára legértékesebb mozzanatait tagadják, mint felszabadító tetteket igen- li, csak *mert* a másik világból jönnek; s végül gondolok mindazokra a törekvésekre, amelyek nem-európai ideo- lógiákat (elsősorban keleti vallásokat) próbálnak megten- ni kiindulópontjukká, hogy azokat elfogadtatván kiirtsák az „európai” típusú individualitást, amely szerintük min- den rossznak, ahumánusnak a forrása a világban.

Nem elemezni kívánok, csupán jellemezni. Sommá- san jellemezni, azt állítván, hogy mindez *nem feladása* az európaiságnak, még kevésbé valamiféle „egyetemes emberinek” (a szó közvetlen és empirikus értelmében) a meglelése. Az ilyen tendenciák és elképzelések egy na- gyon is „európai”, nagyon is „polgári” álláspontnak a továbbélését jelentik, egy romantikus jellegű választ a jelen alternatíváira. A legkevésbé sem állítható az ilyen típusú felfogások egyikéről sem, hogy „Európa” értékei- vel szemben valami új értéket, új értékszintézist tennének meg a jelen alternatíváinak mércéjéül. Csupán kiválasz-

az utóbbiban még jelen van annak a lehetősége, hogy a kérdést nyíltan „Eu- rópa”, a „nembeliség” eddig kialakult álláspontja felől tegyük fel, a marcusei kérdésfeltevésben – amikor ő a fejletlen világ, az elnyomottak, a világ „igazi” proletariátusa oldalára áll az elnyomó civilizációval szemben – látszólag a maga „önzésében” dekadenssé lett „Európa” megtagadása rejlik benne.

tanak valamit „Európa” nagyon is heterogén, nagyon is sokszínű értékkozmoszából, hogy azt konfrontálják az összes többi értékkel. Ki a „szabadságot”, ki az „emberi méltóságot”, vagy másokat. De miképpen jöhetne ki ebből egy új „egyetemesség”, ha alapvető értékek tagadásával kell hogy együtt járjon? „Európának” jogosan rossz a lelkiismerete, hiszen az „európai” civilizációnak többnyire csak szétrombolnia sikerült a nem-európai típusú társadalmakat, s nem tudta nyújtani számukra *önmaga* értékeinek pozitív megvalósulását sem. De a rossz lelkiismeret rossz kiindulópont. Rossz lelkiismerettel hajlamos az ember arra, hogy mindazt elvesse, aminek bármi köze van vagy lehet a rossz lelkiismeretet kiváltó tettehez. Még azt is, amivel esetleg jóvátehetné tettét. Az európai civilizációra kimondott „nem” éppoly egyoldalú – és végső soron éppoly embertelenné is válhat –, mint a más típusú kultúrák *a limine* elutasítása „Európa” nevében.

A keleti ideológiákhoz, a keleti vallásokhoz való vonzódás is olyan valami, ami mögött nem nagyon lehet nem-európai értékek „elsajátítását” felfedezni. Az „európai” számára ezen vallásokban éppen „Európa” *tagadása*, illetve annak tagadása a döntő, amit az „európai” civilizáció negatív oldalának tekint. Ha ezen vallásokban a nagyobb fokú tolerancia, a kompetitív szellem teljes tagadása, pontosabban nem ismerete, a befelé fordulás az, amit keresnek és megtalálni vélnek, akkor itt éppen nem valami gyökeresen nem-európainak, valami újnak a felfedezéséről van szó, hanem az „európai” kultúrában és értékrendben is meglévő mozzanatok más – az „európai” civilizációt a „polgári társadalom” korában túlnyomóan jellemző – mozzanatoktól független „egységének” a fel-

fedezéséről. Pontosan ugyanezeket az értékeket megtalálhatnák az európai hagyományokon belül is – pl. keresztény misztika –, amint sokan valóban meg is találják. Az „európainak”, az „európaiság” bizonyos mozzanatainak a tagadásáról, nem pedig valamifajta új értékrend el-sajátításáról van szó.

A leglényegesebb azonban, amit ezekre az – „Európát” így vagy úgy megtagadni kívánó – ideológiákra vonatkozóan el kell mondanunk: semmiféle formában nem adnak feleletet arra a kérdésre, hogy miként lennének kielégíthetők az „európai” fejlődéstől „divergáló” társadalmakban ma ténylegesen meglévő kielégítetlen szükségletek.

Azt hiszem, tudomásul kell vennünk tehát, hogy a filozófia bizonyos értelemben válságba jutott. Válságba jutott érték és történelem divergenciája következtében. Ha hagyományos kérdéseit hagyományos fogalmi apparátusával vizsgálja, lemond egyetemességéről, partikulárisrá lesz. Nem a ma már létrejövőben, kialakulóban lévő legmagasabb fokú integráció szintjén gondolkodik. Ha viszont az „emberiség” mint integráció problémáit teszi vizsgálat tárgyává, le kell mondjon a „nembeliség” lehetőségként már kiérlelt szintjének egyetemes realizációjáról; ha tetszik, igen „próza” kérdéseket kell felvetnie, hogy megtalálja az „emberiség” szinte megoldhatatlan problémáira az egyre sürgetőbbé váló választ. Persze ha nem csodára várunk, ha nem akarunk ölbe tett kézzel ülni mindaddig, amíg egy új szintézis lehetőségét meglátjuk, akkor bizonyos szkepszissel ugyan a dolog „jelentőségét” illetően, de meg kell próbálnunk továbbépíteni a filozófia hagyományos kérdésekből álló, mindig leomló és mindig újraépülő épületét, s meg kell kísérelnünk azt is, hogy

„prózai” választ adjunk a „prózai” kérdésekre. Az „egyetemesség igényével fellépő gondolkodás” – s mi más lenne, mi más lett volna a filozófia – útjai egy történelmi pillanatra talán kettéváltak.

Nem lehet nem vállalni a „nembeliség” álláspontját. Ez azonban egyrésztől nem jelenthet mást, mint a „divergáló” társadalmak számára *kívülről* megkeresni az egy integrációvá váló emberiségen belül a követhető utat, s megkísérelni a „konvergens” útra vinni őket is. Csak ahhoz kell ragaszkodnunk, hogy mindez legalább ne saját értékeink semmibevevételével történjék. Ez a feladat azonban – amely a lehető leginkább megfelel az „európai” filozófia szellemének – *nem filozófiai feladat*; az adódó kérdésekre, az adódó teoretikus problémákra nem alkalmazható a filozófia hagyományos apparátusa. Ha a magunk értékrendjét tesszük meg kiindulópontunkká, akkor a nem-európai társadalmak valóban „fejletlen” társadalmak, s ezért az adódó kérdések mintegy „visszalépést” jelentenek, melyeknek vonatkozásában az „összefoglaló” filozófia egészen egyszerűen irreleváns. De az, hogy nem lehet nem vállalni a nembeliség álláspontját, másrésztől azt is jelenti, hogy nem mondhatunk le a filozófia hagyományos problematikájának további műveléséről sem. Tennünk kell tovább, amit eddig tenni próbáltunk (mi, filozófusok). De eközben tisztában kell lennünk vele, hogy csupán a „legfejlettebb” társadalom konfliktusait és alternatíváit tartjuk szem előtt, s lévén, hogy ez ma már nem választható le az egész emberiség konfliktusairól és alternatíváiról, ki kell alakítanunk egy nagyobb distanciát, egy meg nem szűnő feltételelességérzést saját kérdéseinkkel és válaszainkkal szemben.

A „nembeliség” ma nem az „emberiség” egyetemességének „elvontsága”, az „emberiség” mint integráció nem hordozója a „nembeliségnek”. Innen érték és történelem divergenciája, s innen a filozófia tradicionális apparátusának és tradicionális szellemének antinómiája. Az ok: az „emberiség” mint integráció létrejött. De mi az oka annak, hogy mindezt ilyen megkésve appercipiáljuk; mi az oka annak, hogy a „fejletlen” világ így, ilyen formában, mintegy a „lét vagy nemlét” kérdéseként csupán a XX. század második felében jelent meg a legprogresszívebb „európai” gondolkodás horizontján?

Hiszen voltaképpen nem „Európa” lelkiismeretének késői felébredéséről van szó. A szocialista gondolat ugyanis – szinte azóta, hogy egyáltalában létezik – számon tartja az elnyomott népeket, számon tartja e népek nyomorát, s valamiféle formában még szövetségeseinek is tekinti e népeket a maga célkitűzéseinek megvalósításában. „Európa” látta a problémát – csakhogy *más problémát látott*; „Európa”, amióta jelen volt a fejletlen világban, látta, hogy az „fejletlen”. Majd ki-ki a maga beállítottságától függően vagy a „fejletlenséggel” indokolta elnyomásuk jogosultságát, vagy az elnyomásukból kívánta „leveletetni” fejletlenségüket. A „másság” tudomásulvétele hiányzott, s végezetül is ennek a „másságnak” a felismerése eredményezhette csak azt, hogy a problémalátásból válságtudat lett. Mindaz, amit írásom elemezni próbált, intellektuálisan nem is „létezett” mindaddig, amíg az be nem következett.

A válságtudat kialakulásának letagadhatatlan mozzanatát jelentik „Európa” önző szempontjai. A fejlett és a fejletlen világ *kölcsönhatásának* tudata, annak a ténynek a

tudata, hogy ma már – „Európa” akaratától teljesen függetlenül – nemcsak a fejlett világ léte gyakorol befolyást a „fejletlenre”, annak fejlődésére, hanem az utóbbinak is szerepe van az előbbi sorsának alakulásában. Mégis, magának a kölcsönhatásnak a visszavonhatatlansága is magyarázatra szorul.

A döntő, a meghatározó mozzanat éppen a gyarmatok jogi felszabadulása és az, ami e mögött rejlik. Az a tény, hogy a nyílt gyarmatosítás, gyarmattartás lehetetlenné vált, nem olyan „magától értetődő”. Nem olyan magától értetődő egyrészt azért, mert a gyarmati népek felszabadító harcának eredményességéhez – s a felszabadulás még csak nem is mindig ennek eredménye volt – erőteljesen hozzájárult az is, hogy a harc olyasmért folyt, amiről már maguk a gyarmatosítók is elismerték, hogy elvben legalábbis jogosult, s csupán a „kellő” időpontot és a felszabadulás „módozatait” kell gondosan mérlegelni. A második világháború döntő fordulatot hozott ebben a tekintetben. A gyarmattartás éppúgy kérdésessé vált morálisan, ahogy már sokkal régebbi történelmi időkben azzá vált a rabszolgotartás. Ebből a szempontból teljesen közömbös, hogy mennyi álszentség és képmutatás rejlett a fejlett, gyarmattartó hatalmak vezető rétegeiben. Ha már álszentségre és képmutatásra van szükség, az mindig jelez valamit. S ez a valami, azt hiszem, két – egészen különböző síkon fekvő – tényező. Az egyik, talán a korábbi az, hogy a fasizmus a fajelmélet minden, még legenyhébb változatát is diszkreditálta. A XIX. századtól olyannyira nem idegen a gondolat, hogy az „európai” mint fajta magasabb rendű az összes többi emberi fajtánál, hogy még igen progresszív gondolkodók sem áttalják némelykor a

nem-európai népek fejletlenségét más fajhoz való tartozással magyarázni. A haladó gondolkodásúak természetesen megálljt kiáltanak, mihelyt valaki tovább kíván menni ezen a gondolatsoron, és a fehér fajon belüli népek fejlettségbeli különbségeit is fajtájuk különbözőségével kívánja magyarázni. Holott az utóbbi semmivel sem inkább vagy semmivel sem kevésbé kézenfekvő, mint az előbbi. A fajelmélet Hitler-fasizmus hozta következményei után azonban annak minden változata szalonképtelenné vált. A különbségeket nem lehetett többé faji, csupán történelmi alapon magyarázni. A nem-európaiak csak elmaradottabbak, de elvileg ugyanarra képesek, mint a fehérek. Többé már nem lehetett másképp látni a dolgot. Ebből egyértelműen következik, hogy nemcsak „idomítani” kell a „más fajtájúakat”, nemcsak a „civilizáció” elemi, bár tőlük lényegüket tekintve idegen szabályaira kell rákényszeríteni őket – a fehérek érdekében –, hanem meg kell adni a lehetőséget nekik ahhoz, hogy behozzák történelmi lemaradásukat, hogy utolérjék a fejlődésben az európai civilizációt. A „kapitalizmus szelleme” – az egyenlőség formális gondolata – behatolt most már a különböző emberi fajok viszonyának megítélésébe is. S a kapitalizmus szellemének egészen konzekvens végigvitelét jelenti a gyarmattartás morálisan negatív megítélése: nincsenek többé urak és szolgák, elvben mindenkinek egyenlők a feltételei. Meglátjuk, ki mire jut „szabadságával”.

A másik tényező: a gyarmattartás minden másfajta ideológiai szentesítésének gyakorlati lelepleződése. Annak a ténynek a felismerése, hogy a gyarmatosítás nem tudta teljesíteni elemi civilizatorikus küldetését sem. Minél inkább meghozta a maga gyümölcseit „Európában” a „pol-

gári társadalom” dinamizmusa (ahogy a neokapitalizmus rendszere képessé vált biztosítani az elemi létfeltételek magasabb szintű kielégítését „Európában”), annál inkább lelepleződött a gyarmatosításnak ez az ideológiája. Amíg a nyomor, bár talán egészen más formákban és egészen más szinten, de mindennapos volt a fejlett világban is, nem volt olyan egyértelmű, hogy a kapitalizmus nem képes a „barbár” népek civilizálását megvalósítani. Hiszen valamilyen civilizációt szinte mindenütt létrehozott, s ebből a legtöbb helyen a bennszülött lakosság legfelsőbb rétege sem volt kizárva. Ha a fent és lent különbsége a civilizálás alatt álló világban nagyobb volt is, mint a fejlett világban, a nagy különbség léte természetesnek tűnt: ez a civilizáció útja. Amint azonban kiderült, hogy a civilizálás megáll ennél a felső rétegnél, hogy a fejletlen népek tömegeit semmiféle formában nem „éri el” a civilizáció, a gyarmatosítás ideológiája ebben a formában sem tartotta magát.

De bármilyen tényezők idézték is elő a gyarmatok jogi felszabadulását, a problémalátás megváltozásának legfontosabb tényezőjévé éppen maga ez a tény – a jogi felszabadulás – lett. Ez volt ugyanis az a mozzanat, amely „Európa” progresszívan gondolkodó részét is szemléletének megváltoztatására kényszerítette vagy kell hogy kényszerítse. Ez a progresszió – kétségtelen joggal – már igen régen mélyen megvetette a gyarmatosítás mindenfajta ideológiai szentesítését. A gyarmati népek azért fejletlenek, mert elnyomják őket. Mihelyt felszabadulnak, elindulnak a fejlődés útján – hitte, talán kellett, hogy higgye minden progresszív „európai”. Csakhogy nem indultak el. Néhol még az is pusztulásnak indult, ami a gyarmati idők – bár

ellentmondásos, de kétségtelen – eredménye volt. A felszabadult gyarmatok többségükben nem képesek megoldani a maguk problémáit. – Mindez ma már közismert. A lényeg annyi: a nem-európai világ nem egyszerűen fejletlen. Más. S „Európa” a gyarmatosítás évszázadai alatt nem gyúrta ugyan a maga képére, de lehetetlenné tette, hogy más-voltának saját útján haladjon.¹⁶

A fejlett és fejletlen világ egy egységet alkot, az emberség integrációvá lett. „Európa” ma már nem tehet mást, mint hogy mégis megpróbálja – másképpen és más eszközökkel, mert másképp látja a problémát – mégiscsak „civilizálni”, a maga képére gyúrni a világot. De igaz-e az, hogy „Európa” csak a „fejletlen” világgal áll szemben? Igaz-e az, hogy a „szellemi Európán” kívül csak olyan társadalmak léteznek, amelyek ma már, a kialakult világerintkezésben, nem képesek önmagukból kiindulva, a saját eszközeikkel megoldani a maguk problémáit? Természetesen ez így nem igaz. Biztosan van két olyan társadalom – az „európaítól” döntően különböző világ –, amelyekre mindez nem áll. Japánra és Kínára gondolok. És e kettő legalább annyira különbözik egymástól is, mint bármelyikük „Európától”.

Úgy tűnik, mintha Japán lenne a nem-európai társadalmak közül az egyetlen, amelyet „Európa” valóban „civilizálni” tudott. Csakhogy nem „Európa” civilizálta. Maga volt képes átvenni „Európa” eszközeit saját problémáinak

¹⁶ Meg kell említenünk, hogy milyen sokat tett a XX. századi etnológia és antropológia ennek a „másságnak” a tudomásulvételéért. S ebben a vonatkozásban talán még a Lévy-Strauss féle szélsőséges álláspont – a különféle „strukturák” elvi egyenértékűsége és összehasonlíthatatlansága – is bocsánatos bűn. Ezek a kutatások sokban hozzájárultak ahhoz, hogy a „nap követelményévé” lett új problémalátást érvekkel is alátámaszthassuk.

megoldásához, és ezáltal – éppen a termelés dinamizmusának beindításával – képes volt arra is, hogy minden további nélkül beilleszkedjen a világerintkezésbe. Holott kultúrája gyökerében más, mint az „európai”; értékei, intézményei stb. számos ponton ma is döntően eltérnek attól, ami „Európát” jelenti. Nem feladatomban – nem is tudnám megoldani –, hogy a „miért?”-re, az „ott miért sikerült?” kérdésre választ adjak. De fontos, hogy lássuk: *van olyan társadalom, amelynek nem volt „normális gyermekora”, és mégis képes – önmagából s önmagát „Európának” mindenben meg nem adva – megoldani a maga problémáit, s különös problémákat fel nem adó részévé, bizonyos értelemben elkülönülő részévé lenni az „emberiségnek” mint integrációnak.*

Kína semmiféle értelemben nem lépett az „európai” típusú civilizáció útjára. Hogy a „felhőrégiókban” sok mindent átvett „Európától”, az bizonyára feltétele létének. De eredeti struktúráját nagyon kevésbé alakította át, „mindennapjai” semmiféle értelemben nem „európai” mindennapok. Mégis „létező”, életképes társadalmi organizáció, amely minden valószínűség szerint éppen azért, hogy nem akarta önmagát „európai” mintára átrendezni, hogy legyőzte az ott is kialakult ilyen irányú törekvéseket.

Igen valószínű, hogy mind Japán, mind pedig Kína számára az teremtette meg az „önmagának megmaradás” s egyben a „szervezett létezés” feltételeit, hogy soha nem voltak gyarmatok. Amiből persze nem következik, hogy minden nem-európai típusú társadalom képes lett volna saját szükségleteit a saját szintjén kielégíteni egy kialakuló világerintkezésen belül, az egységessé váló emberi

integráción belül akkor, ha „Európa” nem bomlasztja fel eredeti társadalmi struktúráját. E két társadalom fennmaradásából a világérintkezésen belül csak az következik, hogy van az emberiségnek mint integrációnak olyan lehetősége, hogy benne együtt létezzenek társadalmak, amelyek nem mindegyikének volt „normális gyermekora”. Mi, „európaiak” tehát csak annyit kell, hogy másokra a magunk civilizációjából rákényszerítsünk – ez a „kényszer” a maga ellentmondásosságában csak addig akceptálható –, amennyi saját szükségleteik, meglévő, kielégítetlen szükségleteik kielégítéséhez nélkülözhetetlen. Ha ennél többet akarunk, ha számunkra Kína vagy akár Japán is elborzasztó, csupán azért, mert mi nem látjuk „emberinek” az ő világukat, akkor saját értékeink nevében saját értékeinkkel fordulunk szembe. Akkor vagyunk következetesek saját értékeinkhez, ha minden tőlünk telhetőt megteszünk azért, hogy mások értékeit a lehető legkevésbé sértve kielégülhessenek az emberiséghez tartozó valamennyi integráció összes egyedének a tényleges szükségletei.

Messzire kalandoztunk eredeti kérdéseinktől. De nem lehetett – ha mégoly felszínesen és leegyszerűsítve is – nem tárgyalni azokat a tényezőket, amelyek alapfaktorai annak az új „világállapotnak”, melynek kialakulása új szituációt teremtett a filozófia számára. Jeleznünk kellett – néha talán közhelyeket ismételve, de azokat más megvilágításba helyezve –, hogy *miért nem lehet többé „polgári világállapotról” beszélni*. Hiszen ez utóbbi teremtette a filozófiának azt a tradícióját, melyet azoknak is képviselniük kellett, akik éppen ezen állapot meghaladására törekedtek. A „polgári állapot” nem „világállapot” többé,

mert ma már világunkhoz tartozik számos olyan – eddig egészen „másik” – világ, amely minden, csak nem „polgári”. De a „polgári állapot” nem szűnt meg létezni, és nem mondhatunk le transzcendálásáról. Innen feladatunk ket-tőssége, és, ha tetszik, a definíció megfogalmazhatatlansága.

(1975)

G U T E N B E R G T É R



A Gutenberg Tér a Horror Metaphysicae sorozat folytatása, lényegében azonos, ámár kibővülő koncepcióval. A Horror Metaphysicae mintegy 50 megjelent kötete elsősorban a modern filozófia legjelentősebb kérdéseit mutatta be. A bővülés elsősorban a kultúrtörténetre, az esztétikára és az irodalomtörténetre irányul.

A sorozat megjelent kötetei:

1. A. C. Bradley: *Shakespeare tragikus jellemei*
2. Ivan Illich: *A szöveg szőlőskertjében*
3. Kunszt György: *Nibil és ámen*
4. Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*
5. Rugási Gyula: *A pillanat foglya*
6. E. R. Dodds: *A görögség és az irracionalitás*
7. Vajda Mihály: *Mesék Napnyugatról*
8. Heller Ágnes: *Filozófiai labdajátékok*
9. Jacques Derrida: *Az idő adománya*
10. Walter Benjamin: *A műkritika fogalma a német romantikában*
11. Mihail Bahtyin: *A szerző és a bős*

12. Hévízi Ottó: *A megfontolás rítusai*
13. Vándorló elmélet. *Angolszász írások*
Lukács Györgyről
14. Sir David Ross: *Kant etikája*
15. Bernhard Waldenfels: *A normalizálás batárjai*
16. S. T. Coleridge: *Shakespeare*
17. Pólik József: *Levél Foudayba*
18. Mihail Bahtyin: *A tett filozófiája •*
A szó a regényben
19. Sziklai László: *Auschwitz képe*
20. Heller Ágnes: *A halbatatlan komédia*
21. Hannah Arendt: *Az elme élete*
22. Valastyán Tamás: *A keresés ritmusa*
23. Ernst Bloch: *Az utópia szelleme*
24. Friedrich Nietzsche: *Platón és elődei*
25. Albrecht Wellmer: *A modern*
és posztmodern dialektikája
26. Martin Heidegger:
Mit hívünk gondolkodásnak?
27. Lukács György: *A regény elmélete •*
Dosztojevszkij-jegyzetek
28. Martin Heidegger: *Az alap tétele*



A KIADÁSÉRT FELEL A GOND VEZETŐJE / SZERKESZTETTE FEHÉR
ILDIKÓ / A SZOROZATTERV PINTÉR JÓZSEF MUNKÁJA / TÖRDELŐ
LIPÓT ÉVA / NYOMTA ÉS KÖTÖTTE REACTORREPRO DIGITÁLIS
NYOMDA / ISBN 978 963 88326 3 4 / ISSN 1587-7779