

Nyíri Kristóf

A HAGYOMÁNY FILOZÓFIÁJA

TARTALOM

Előszó

Nyelv és hagyomány

Hagyomány és szóbeliség
Nyelvszokás és nyelvújítás

Szó - írás - szó

Ausztria avagy a posztmodern keletkezése
Heidegger és Wittgenstein
Írásbeliség és a privátnyelv-argumentum

Eszmék - tanulságokkal

Marxi témák az információ korában
Hajnal István időszerűsége
Hagyomány és bürokratikus folklór: a magyar tanulságok

Jegyzetek

Előszó

A hagyomány problémája idestova két évtizede, „Wittgenstein új tradicionalizmusa” című esszém megírása óta foglalkoztat. Annak idején azt hittem, hogy a problémát Wittgenstein megoldotta, s feladatomban abban láttam, hogy a hozzá vezető osztrák eszmetörténeti utat rekonstruáljam. Csalódtam: mint *Európa szélén* című könyvem (1986) előszavában jelzem, rá kellett jönnöm, hogy az eszmetörténeti rekonstrukció csak előkészítheti, de nem helyettesíti az érvelő elemzést, s célul a hagyomány fogalmának szisztematikus földolgozását tűztem magam elé.

A cél távolabbinak bizonyult, mint képzeltem, s az eredmény más lett, mint amire számítottam. Kiderült, hogy noha a hagyományozás és hagyománykövetés a modern társadalomban is szerepet játszik, ez a szerep merőben különbözik attól, amelyet a premodern társadalmakban kellett betöltenie. A hagyomány a szóbeliség viszonyainak tudásmegőrző intézménye. Ennek megfelelően alapvető funkciót teljesít az ún. elsődleges szóbeliség viszonyai közepette, vagyis az írásbeliségtől nem érintett társadalmakban. Az ilyen viszonyok között fennálló hagyományokat nevezem elsődleges hagyományoknak. Az írásbeliség - a tárgyiasult emlékezés - kialakulásával az elsődleges hagyományok funkcionalitása meggyöngül, s egészen elvész a kiteljesedett írásbeliség, a könyvnyomtatás korában. A hagyományozás bizonyos struktúráit azonban a kiteljesedett írásbeliség társadalma is igényli: egyrészt, mivel az írásos érintkezés peremén óhatatlanul fennmarad a szóbeliség (gondoljunk az anyanyelv vagy az írás-olvasás elsajátítására), másrészt, mivel a készségek-ügyességek begyakoroltatása tekintélyt és alázatot feltételez, és harmadrészt, mivel szokások és előítéletek híján a lélek magára marad, a társadalmi együttélés pedig átláthatatlanul bonyolult és bizonytalan. Ám a kiteljesedett írásbeliség korának hagyományai az elsődleges hagyományoktól gyökeresen különböznek abban a tekintetben, hogy megkérdőjelezhetők, reflexió és kritika tárgyává tehetők, esetenként kiiktathatók vagy művileg teremthetők. A kiteljesedett írásbeliség viszonyai között peremhagyományokról, maradékhagyományokról és műhagyományokról beszélhetünk. Műhagyományok jelesül az ún. nemzeti hagyományok. Az elektronikus, audio-vizuális kommunikáció, az ún. másodlagos szóbeliség korszakában a reflektálatlan átvételnek megint új struktúrái alakulnak ki. Ezeket a struktúrákat a másodlagos hagyományosság struktúráinak nevezem.

Jelen kötet a hagyomány problémáját egyszerre több szempontból - a filozófia, a történelem, a szociológia, a politika- és nyelvtudomány oldaláról - próbálja szemügyre venni. A bevezető tanulmány itt kerül először publikálásra. A „Nyelvszokás és nyelvújítás” ama tradíció-könyv egyik fejezetének készült, amelynek kéziratát néhány éve végképp sutba vágtam. Szövege megjelent *Keresztút* című kötetemben (1989); itt mostani fölfogásomhoz igazítva közlöm. Az „Ausztria avagy a posztmodern keletkezése” című előadás 1989-ben hangzott el egy bécsi konferencián, magyar szövegváltozata először a *Világosság* 1990/5-ös számában jelent meg; most gyakorlatilag változatlanul - Nietzsche-re vonatkozó egyetlen bővítéssel - teszem közzé. A „Heidegger és Wittgenstein”-t először a *Valóság* 1990/3-as számában publikáltam; jelen közlés hosszabb bővítést tartalmaz. Az „Írásbeliség és a privátnyelv-argumentum” 1990-ben készült, magyarul most jelenik meg először. A „Marxi témák az információ korában” eredetileg előadás, melyet 1988 nyarán tartottam; először a *Világosság* 1989/4-es számában került publikálásra. A „Hajnal István időszerűsége” 1992-ben, a tudós születésének századik évfordulóján jelent meg a *Világosság*-ban. A „Hagyomány és bürokratikus folklór” annak az előadásnak szövege, melyet a *Monist* című folyóirat által 1992 tavaszán Budapesten rendezett konferencián tartottam, magyarul a *Világosság* 1992/7-es számában jelent meg; az utóiratot magyarul most közlöm először, alapjául az a referátum szolgál, melyek 1992 novemberében mondtam el egy Fribourgban rendezett összejövetelen.

A tanulmányok anyagának gyűjtését nagyban megkönnyítette számomra az Alexander von Humboldt Alapítvány ösztöndíja, melyet 1986/87-ben és 1990/91-ben vehettem igénybe. Vonatkozó elképzeléseim első megszerezésére 1986 október-novemberében a Colorado College vendégtanáraként tettem kísérletet, a mostani fölfogásomnak megfelelő fölépítésre pedig 1991-ben a Finn Tudományos Akadémia meghívása és a Helsinki Egyetem diákjainak türelme adott lehetőséget. 1993 áprilisától júniusáig a Royal Society of Edinburgh vendégeként St. Andrews egyetemén folytathattam kiegészítő kutatásokat. Mindezeknek az intézményeknek hálás köszönetemet fejezem ki. S kiváltképpen köszönetet mondok Sziklai Lászlónak, jelen sorozat szerkesztőjének, támogatásáért és baráti biztatásáért.

Dunabogdány, 1994 szeptemberében

Nyelv és hagyomány

Hagyomány és szóbeliség

A magyar „hagyomány” szó alapszava, a „hagy”, ősi örökség az uráli korból. Eredeti jelentése feltehetően az *elhagy*, ebből közvetlenül fejlődhettek ki a *hátrahagy*, *örökül hagy*, *meghagy* (megparancsol), *ráhagy* (rábíz) jelentések. A „hagyomány” szóalakkal tizenötödik századbeli írásemlékekben találkozunk először, az *elhagyás*, *örökség*, majd későbbi feljegyzésekben még a *rendelkezés*, *törvénykezés* jelentésében. A háromszéki Szotyor 1727. évi falutörvényei szerint: „Ha az Biro hagyománt és törvény napot akar hagyni mint hogy hetfűn vagy törvény napunk az előtt való vasárnap az Templom előtt meg álitván az Falut úgy kel hagyni hagyománt.” Kármán József regényének címében, a *Fanny hagyományaiban* (1794) a „hagyomány” *hátrahagyott írásokat* jelent. A „hagyományos” és a „hagyományoz” nyelvújítási származékszavak.

Átadást-átvételt és törvényt egyaránt jelentvén, a „hagyomány” szó természetszerűleg válhatott a latin eredetű „tradíció” szinonimájává, s ezzel a francia vagy angol „tradition” és a német „Tradition” vagy „Überlieferung” jelentéseinek magyar hordozójává. Ennek megfelelően tartalmazza a Czuczor-Fogarasi szótár szócikke a szokásos meghatározást: „Nemzedékről nemzedékre általszálló, s szájról szájra adott történet, monda.” A Ballagi-szótár pedig a *házassági elválás, végrendeletileg kikötött összeg*, valamint *hagyaték* jelentések mellett ezeket a meghatározásokat és példákat adja: „hír, történet, monda, mely nincs leírva, hanem szóbeli előadás után száll nemzedékről nemzedékre; *a népek történetének eleje hagyományokból áll; külön.* a r. kath. vallásban, Jézus és az apostoloktól eredő, szájról szájra adatott hitigazságok; *a r. kath. vallásnak egyik kútfeje a szentírás, másik a hagyomány*”. A *Magyar Nyelv Értelmező Szótára* szerint a hagyomány: „Régebbi korokból, néha írott feljegyzésekben fennmaradt v. íratlanul, többnyire nemzedékről nemzedékre szálló és vmely közösségben továbbra is érvényesülő szokás, erkölcs, ízlés, felfogás”, illetve: „Olyan szellemi alkotások összessége, amelyeket vmely közösség a maga termékeiként ismer, őriz és ad tovább későbbi nemzedékeknek”, mely utóbbi jelentést itt többek között az „irodalmi hagyomány” fordulat szemlélteti, s egy Babits-idézet: *Művészetben aligha nélkülözhetők a hagyományok: hisz a művészet lényege maga hagyományos momentumokon alapul.*

Samuel Johnson 1755-ben elkészült angol szótára szerint a „tradition” jelentései: „The act or practice of delivering accounts from mouth to mouth without written memorials; communication from age to age”, azaz beszámoló szájról szájra, nemzedékről nemzedékre történő átadásának gyakorlata, továbbá „Any thing delivered orally from age to age”, vagyis az, *ami* nemzedékről nemzedékre száll - mely utóbbi jelentést Johnson a sokatmondó, hagyományt és babonát együtt említő Milton-sorokkal illusztrálja: „They the truth / With superstitions and traditions taint”. Az *Oxford English Dictionary* megkülönbözteti a „tradition” szűkebb és tágabb jelentéseit. A szűkebb jelentések között kiemeli a szóbeli és gyakorlati-szokásbeli átadás (*oral delivery, transmission by word of mouth or by practice without writing*) mozzanatát; szélesebb értelemben pedig ezt a meghatározást adja: „Régtől bevezetett és általánosan elfogadott szokás vagy eljárási mód, mely szinte a törvény erejével bír; ősi gyakorlat; a művészet vagy irodalom valamely ága vagy iskolája tapasztalatainak és gyakorlatának összessége (vagy része), melyet az elődök adnak át, s mely általában követésre talál.”

A „hagyomány” *német* jelentéstörténetéről a Grimm-féle szótár alapján alkothatunk magunknak képet. A „Tradition” szó, mondja a Grimm, a 16. században jelent meg a német nyelvben, az „Überlieferung” szinonimájaként. Eleinte, a *teológiai* szóhasználatnak megfelelően, *szóbeli átadást* jelentett („verengt für *mündliche* mittheilung von geschlecht zu geschlecht, entsprechend dem theol. begriffé der tradition, der *schriftlichen* entgegengesetzt”); a 18. század

közepétől kezdve viszont általában annyit tesz, mint „mündlich und schriftlich überlieferte Kunde von geschichtlichen Begebenheiten”, vagyis kialakul az *írásbeli hagyomány* fogalma. Sőt Goethe a „gedruckte Überlieferungen” - *nyomtatott hagyományok* - kifejezést is használja; a 19. századra pedig még szélesebb jelentést nyer: „das herkömmliche in Haltung und Handlung, das sich in sozialen und geistigen Gemeinschaften, in culturellen Überlieferungszusammenhängen aller Art fortpflanzt”, azaz értelme körülbelül: *a kultúra összefüggésrendszerében átörökített, konvencionális*.

A latin „traditio” javak vagy személyek átadását, kiszolgáltatását, valamint tudás és tanítás átadását jelenti; jelenti továbbá magát az átadott tanítást. A „traditio” és annak igei alakja („tradere”) a Vulgata mintegy ötszáz helyén szerepel. Néhány tanulságos előfordulás: „Aztán Mózes leírta ezt a törvényt, s átadta [tradidit] a papoknak” (Mt 31,9); „Miért térnek el tanítványaid az ősök hagyományaitól [traditionem]?” (Mt 15,2); „Az Isten parancsait nem tartjátok meg, de az emberi hagyományokhoz [traditionem], a korsók és poharak megmosásához és sok ehhez hasonlóhoz ragaszkodtok” (Mk 7,8); „Elsősorban azt hagytam [tradidi] rátok, amit magam is kaptam” (1 Kor 15,3); „A zsidó vallásosságban számos fajtámbeli kortársamat felülmúltam, mert vakbuzgó követője voltam atyáim hagyományainak [traditionum]” (Gal 1,14); „Vigyázzatok, hogy senki félre ne vezessen benneteket bölcselkedéssel és hamis tanítással, ami emberi hagyományon [traditionem] és világi elemeken alapszik, nem pedig Krisztuson” (Kol 2,8); „Legyetek hát állhatatosak, testvérek, és ragaszkodjatok a hagyományokhoz [traditiones], amelyeket tőlünk élőszóban vagy levélben kaptatok” (2 Tesz 2,15). Az Újszövetség eredetileg görögül íródott részeiben a „traditio” a παραδοσις - *átadás, kiszolgáltatás* - fordítása. Héber megfelelője a „maszor”; a bibliai szöveg kiolvasásárvokalizációjára, központozására és írásmódjára vonatkozó hagyományokat a „maszora” jelöli, az Ószövetségben egy helyütt előforduló „maszoret” bevett fordítása: *köteték*. „És átvizlek titeket a vessző alatt és hozlak titeket a frigynek kötelébe” (Ez 20,37 - Károlyi ford.).

Terminológiájában a Biblia nem tesz különbséget szóbeli és írásbeli hagyományozás között, ám a kétféle átadás *funkcionálisan* eltérő voltát olykor sejteti. „Ezdrás felolvasott az Isten törvénykönyvéből, lefordította és megmagyarázta az értelmét, úgyhogy meg is értették, amit felolvasott” (Neh 8,8); „Hiszen a betű öl, a lélek pedig éltet” (2 Kor 3,6).

Ténylegesen a szájról szájra szálló hagyomány gyökeresen más sajátosságokat mutat és más szereppel bír, mint az írásbeli átadás. A különbségekről világos képet alkothatunk magunknak, ha figyelmünket először olyan társadalmakra, illetve korokra - az úgynevezett *elsődleges szóbeliség* kultúráira - irányítjuk, amelyek írástechnikával még egyáltalán nem, vagy csak egészen kezdetleges fokon, mondjuk az inka csomóírás szintjén rendelkeznek.

Bármely társadalom folytonosságának és fennmaradásának előfeltétele a kulturális örökség nemzedékről nemzedékre történő átadása. Hagyományozódnak, először is, az anyagi kultúra elemei: a javak, eszközök, berendezések, épületek, természeti erőforrások. Hagyományozódnak, másodsorban, a szokások, cselekvés- és eljárásmodok, hagyományozódik a társadalmi *gyakorlat*. A gyakorlat átadása részben közvetlenül, példa és utánpótlás útján történik, részben nyelvi közvetítéssel. A nyelvben rögzült tudás átadása alkotja a kultúra átörökítésének harmadik vonulatát. Ez a tudás egyfelől *nyelvbe ágyazott*, implicit tudás, mely a nyelvnek, az adott nyelv sajátos szókészletének és fordulatainak elsajátításával hagyományozódik. Erre a tudásra utal Durkheim, amikor *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) című munkájában a nyelvi-értelmi kategóriákról mint a gondolkodás páratlan eszközeiről ír, melyeket a közösségek századokon át formáltak s melyekben intellektuális tőkéjük legjavát halmozták föl. A nyelvben rögzült tudás másfelől *nyelvben megfogalmazott*, explicit tudás. Az elsődleges szóbeliség kultúrája hagyományozási technikáinak sajátos volta egyrészt a gyakorlati tudás átadásának-átvételének mikéntjében, másrészt pedig főképpen a nyelvben megfogal-

mazott tudás átadásának módjában nyilvánul meg, ideértve a gyakorlati tudás áthagyományozását kísérő megfogalmazások átadását is.

A gyakorlati tudás, a készségek és ügyességek, az eljárások, a mesterségek elsajátítása, a dolog természetéből következően, reflektálatlan utánezésen, gépies begyakorlásra alapszik. Mérlegelésre, kivált az elsődleges szóbeliség viszonyai között, alig adódik lehetőség. Mint Hajnal István például a korai vasöntéssel kapcsolatban kiemeli, „az eljárásmód minden részletét valósággal a varázsszabály pontosságával, fegyelmezettségével őrzik meg, széles terjedésben is. ... A vastermelésnek, feldolgozásnak feltételei már a legkezdetlegesebb fokokon is oly körülményesek, hogy csak elmélyülő és megbecsült, szilárdan megrögzített tapasztalatok juthattak hozzájuk. A számító észnek, ötletnek alig volt ebben valami szerepe, csaknem a legújabb időkig... A primitív népek... szertartásszerű pontossággal végzik az anyag kiválasztását, előkészítését, tisztogatását; tradicionális méretek, formák, anyagok a kicsiny kemencék építésénél is, az ércnek-szénnek arányos adagolásában is. ... Vidékenként, az érc minősége s a kialakult tradíció szerint, más-más az eljárás; lényeg, hogy az ember szinte tehetetlen a megindított folyamattal szemben. ... Egy-egy olvasztás teljes napig vagy tovább is eltart; az afrikai négereknél az egész falu ünnepe ez, a vándorló kohászt, aki öröklő mesterségét, közös munkával segítvén.” Vagyis a *hagyományos mesterség* apáról fiúra, általánosabban nemzedékről nemzedékre öröklődik, az idők során a feltételek függvényében szükségképpen változván, de a változatlan tudatával, szertartásos pontossággal és áhítattal átadva-átvéve. A *szent szokás* a hagyományos mesterséghez képest a közösség egy-egy csoportjának vagy egészének öröksége, a társadalmi kohézió fenntartásának eszköze, s mivel az anyagi kultúrához csak áttételesen kötődik, kevésbé változékony. Szakrális és rituális, gyakorlása szorosan összefonódik áthagyományozott *szövegek* fölidézésével. Nevezetes ilyen szokás például a *körülmetelés*. Az Ószövetségben az Úr így szól Ábrahámhoz: „Szövetséget hozok létre köztem és közted, majd utánad utódaid között minden nemzedéken át. Ez örök szövetség lesz, s én a te s utánad utódaid Istene leszek. ... Ez az én szövetségem, amit meg kell tartanotok, köztem és köztetek s utánad utódaid között: Minden férfit körül kell metélni közületek, mégpedig előbőrötök húsát kell körülmetélni. Ez legyen a szövetség jele köztem és köztetek. A nyolcadik napon kell közületek minden férfinemhez tartozót körülmetélni minden nemzedéken át” (Ter 17,7,10-12). A körülmetelés szokását a zsidók valószínűleg az egyiptomiaktól vették át. Izraelben a művelethez éles követ használtak, ami arra utal, hogy a szokás ősi. A műveletet kezdetben a családapa végezte, az előírásokat aprólékosan igyekeztek megtartani. Általános a vélemény, hogy a körülmetelés intézményét orvosi vagy higiéniai szempontok nem magyarázzák kielégítően, ha belejátszottak is elterjedésébe. E szent szokás elterjedtsége, befolyása az évezredek során nem csökkent, noha részben elvesztette szakrális jellegét, és figyelemre méltó *maradék*hagyománnyá alakult át. Spinoza egyértelműen a közösségi összetartozás, folytonosság és fennmaradás eszközeként értelmezte. Mint *Tractatus Theologico-Politicus* című munkájában (1670) írta: „Hogy azonban [a zsidók] annyi éven át szétszórva, ország nélkül mégis fennmaradtak, egyáltalán nem csoda, miután olyképpen elkülönítették magukat valamennyi néptől, hogy magukra vonták valamennyinek gyűlöletét, mégpedig nemcsak külső szertartásokkal, amelyek ellenkeznek a többi nép szertartásaival, hanem a körülmetélkedés jegyével is, amelyet a leglelkiismeretesebben megőriznek. Hogy azonban a nemzetek gyűlölete tartja fenn őket igen nagy mértékben, azt már a tapasztalat igazolta. ... - A körülmetelés jegyét e tekintetben oly nagy jelentőségűnek tartom, hogy meg vagyok győződve, ez az egy örökké fenn fogja tartani a népet.” Az *Encyclopaedia Judaica* hangsúlyozza, hogy a mai Izrael szekularizált rétegei éppoly egyöntetűen követik, mint a tradicionális hitű zsidók.

Az Ószövetség a korabeli társadalom gyakorlatának számos elemét szavakba önti, rögzíti és magyarázza; maga azonban nem gyakorlat, hanem az archaikus zsidóság tudásának, törvé-

nyeinek és szokásainak, történeti hiedelmeinek s a mindennapi életét szabályozó előírásoknak foglalata, írott szöveg, melynek alapjául szóbeli hagyomány szolgált. Szóbeli hagyomány írásba foglalásával keletkeztek a *homéroszi eposzok* is. Ám szemben a héber írással, mely csak mássalhangzókat ismer, a görög írás alfabetikus: az élő beszédet pontosabban adja vissza, általa a szóbeli hagyomány nyelvi jellegzetességeiről határozottabb képet nyerünk. Hasonlóan az Ószövetséghez, a homéroszi eposzok is a közösségi tudás összefoglalásának tekinthetők: a forrásukat jelentő hagyományos énekeket Eric Havelock az ősi görögség „törzsi enciklopédiájának” nevezi. A homéroszi eposz tananyag, mégpedig olyan, melyet a dalnok a könnyebb megjegyezhetőség kedvéért cselekményes keretbe ágyaz, ritmusos-rímes formában ad elő. Az *Iliász* második énekének nevezetes hajókatalógusa (archaikus földrajz verses történetben elbeszélve) csak a legterjengősebb és legföltűnőbb darabja a felsorolások, a leírások, viselkedési szabályok, gyakorlati útmutatások és hasznos szentenciák hosszú láncolatának. Akhilleusz és Agamemnón viszálya meghatározott szokások - a szent pappal szembeni helyénvaló viselkedés, a váltságdíj elfogadásának normái, s kivált a hadizsákmány elosztásának bevett módja - megsértése miatt robban ki.

Mert mit a városból hordtunk ide, szét van az osztva,
újra begyűjteni mind a seregtől mégse való már.

És utaljunk csupán azokra a társadalmi és technikai szerepekre és helyzetekre, amelyekre nézve még az első ének útmutatást ad: a jós, a fejedelem, az ágyas szerepe; az eskü; a fohász; könyörgés a nagy úrhoz, a könyörgés meghallgatása; viselkedés a családfő jelenlétében; a hajó berakodása, indulása, útja, kikötése; az áldozati lakoma:

És miután könyörögtek, hintvén árpadarát is,
hátrafesztve nyakát elvágták áldozatuknak,
megnyúzták, combját szétszelték, hájba takarták,
kétréthajtva előbb és nyershúst rakva fölébe.

Akhilleusz, dührohama közepette, a tekintélyt jelképező jogar készítésére és szerepére utal,

amely soha lombokat, ágat
nem hajt már, miután törzsét elhagyta a bérce,
és ki se zöldülhet: hisz az érc körülötte lenyeste
kérget és levelét, és most az akháj fiúsarjak
hordozzák a kezükben, a bírák, kikre a nagy Zeusz
bízta a rendeletét...

A technikai útmutatások persze nem részletezőek, a gyakorlati tudás átadása a gyakorlatban történik; szerepük az egyes műveletek és eljárások helyének kijelölése a társadalom norma-rendszerében, olyan viszonyok közepette, midőn e norma-rendszer rögzítésére, fölidezésére és hagyományozására csakis a hangzó beszéd szolgál.

A szóbeli hagyományozás logikája sajátos: az elszálló beszéd memorizálhatóságának logikája szabja meg. Mint Ong fogalmaz: „Orális kultúrákban a szavak mindig csak hangok. Ez a kifejezőmódon túl a gondolati folyamatokat is meghatározza.” Ha meg akarjuk jegyezni, amit tapasztalunk és gondolunk - *emlékezetes gondolatokat* kell gondolnunk. „Elsődlegesen szóbeli kultúrákban - írja Ong - a gondolatok megőrzésének és fölidezésének problémáját csak akkor oldottuk meg sikeresen, ha beszéddé könnyen összeálló mnemonikus mintákban gondolkozunk. Gondolatainknak erősen ritmizált, kiegyensúlyozott alakzatokban kell megjelenülniük, ismétlésekben vagy ellentétekben, alliterációkban és asszonáncokban, visszatérő jelzős szerkezetekben és más formulákban, bevett tematikus környezetben ..., közmondásokban, melyeket mindenfelől újra meg újra hallunk s ennél fogva könnyen fölidézünk... Szóbeli kultúrákban ... rögzített kifejezések adják a gondolkodás szubsztanciáját. ... Az erős

mintázottság és a közösségre rögzített nyelvi fordulatok szóbeli kultúrákban azoknak a funkcióknak egy részét teljesítik, amelyeket más kultúrákban az írás lát el - s ezenközben persze megszabják, hogy milyen jellegű gondolkodás lehetséges, hogy a tapasztalat szellemi elrendezése milyen módon történhet.”

A szóbeli átadás emlékezettechnikai sajátosságairól a régieknek világos képük volt. A *Corpus Aristotelicum* is tartalmazza azt a megfigyelést, mely szerint „mielőtt az emberek ismerték volna az írás művészetét, énekelték a törvényeket, nehogy elfelejtsék azokat”. Tacitus pedig így ír a *Germania* II. fejezetében: „Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est”, vagyis a germánok történeti emlékeiket kizárólag ősi dalaikban őrizték. Ezekre az ókori helyekre nyúlt vissza a 18. században, Homéroszról írt könyvében, Robert Wood, a 19. század végén pedig a folklorista Edwin Sidney Hartland. Wood kiemeli, hogy a homéroszi költemények sehol sem utalnak az írás intézményére - az *Iliász* hatodik éneke nevezetes helyét („táblájába beírt sok lélekölő üzenettel”) úgy értelmezi, hogy az valamiféle képírással vonatkozhat. Homérosz, mondja Wood, csakis szóbeli megállapodásokról, szerződésekről és törvényekről beszél. S valóban: Drakón korát megelőzően „mindent csak az emlékezet intézett; és az emberek az ősi idők történetét versekben idézték föl, melyeket igyekeztek az utánuk jövőknek híven átadni. ... Törvényeiket dallam és mérték szerint alakítva, azokat versekre bízták.” Ama ünnepeket hét bölcs, mutat rá Wood, nem sok bölcsességet hagyott az utókorra, „s összes munkájuk néhány okos mondásból, morális szentenciából és versdarabból áll, melyet a szóbeli hagyomány - *oral tradition* - őrzött meg”. Ám Wood hangsúlyozza, hogy a szóban átadott hagyomány az írásbeliség időszakát megelőzően egészen más természetű, mint az írás megjelenését követően. „Tanult és fölvilágosult korunk szájhagyományai - írja Wood - igencsak félrevezetnének bennünket, ha ezek alapján formálnánk ítéletet ama korszak szóbeli hagyományairól, amelyben a történelemnek nem is volt más forrása. ... A szótárak-lexikonok s a rögzítést-felidézést segítő egyéb technikai segédeszközök mai világában aligha tudjuk megítélni, hogy mi volt az emlékezet haszna és ereje olyan időkben, midőn az ember csak annyit tudhatott, amennyit megjegyzett.” Hartland így fogalmaz: „Ma már bizonyított tény, hogy a legcivilizáltabb fajok is csak lassan küzdöttek föl magukat a vadság állapotából. Mármint a vademberek sem olvasni, sem írni nem tudnak; és mégis képesek arra, hogy bizonyos típusú tudásból számottevő mennyiséget gyűjtsenek össze és raktározzanak el, s hogy meghatározott társadalmi szervezetet és egyfajta, az élet valamennyi eshetőségét átfogó, állandó eljárási szabályokat adjanak át nemzedékről nemzedékre. Az így összeszedett és megfogalmazott tudást, szervezetet és szabályokat emlékeztükben őrzik, és élőszóban, valamint változatos cselekedetek révén közlik-közvetítik. A megőrzés és közlés-közvetítés ezen módját, csakúgy mint az így megőrzött és közvetített dolgokat nevezzük hagyománynak.” Hartland kiemeli a hagyománynak azt a vonását, hogy anyagába babonás és természetfölötti elemek keverednek, s hogy az evilági-tényleges tartalmak fennmaradását éppen ezek az elemek biztosítják. Bár a szóhasználat jellegzetesen múlt századi, felvilágosító, Hartland észrevétele helytálló. Havelock is rámutat arra, hogy a dalnoki előadás rituális-ünnepélyes külsőségei éppúgy a hallgatóság figyelmének lenyűgözését szolgálják, mint a történetek isteni keretjátéka, s a szöveg végső soron műzsai, isteni eredetének, valamint a változatlan továbbadásnak fikciója. Vagy ahogy Wolfgang Rösler fogalmaz: „Az »orális poéta« jelesen a múzsa szólításakor leplezi le fogantatását... A költő - ez válik itt világossá - isteni tudás közvetítőjének érti magát; amit énekel, az így történt, igaz. Ezt az igényt sohasem vonja vissza, relativizálja vagy problematizálja.” A hagyomány *funkciójából* adódik, hogy érvényessége nem vonható kétségbe - hiszen a kétely a közönségnek, a hallgatónak éppen azt a teljes odaadást ásná alá, amely nélkül a hallottak bevétele csak hiányosan mehet végbe. A dalnok tekintélye és a hallgatóság alázata a tudás hatékony átadásának-átvételének elengedhetetlen előfeltétele. Az elsődleges szóbeliség viszonyai közepette a tudásmegőrzés és -átadás sajátos intézményt igényel. Ezt az intézményt, melynek

legszembevetőbb vonásaival immár tehát megismerkedtünk, a továbbiakban az *elsődleges hagyomány* intézményének, a vonatkozó hagyományokat elsődleges hagyományoknak nevezem.

Az elsődleges hagyományok az átadás-átvétel során csak látszólag maradnak változatlanok. Az elsődleges szóbeliség emlékezettechnikai eszközei jól szolgálják ugyan a szövegek könnyebb földézhetőségét és az egyes földézések közötti folyamatosságot, ám a szövegek egymás közötti *azonosságát* korántsem szavatolják. A szövegazonosság kérdése az elsődleges szóbeliség viszonyai között valójában föl sem vethető, hiszen hiányzik a szövegek összehasonlításának, egybevetésének lehetősége. A szöveg sohasem adott, mindig csak a pillanat hangzásában jelenvaló - nincs mit, és nincs mivel egybevetni. Sem „eredeti” szövegről, sem szövegűségről nem beszélhetünk. A szöveg minden előadás alkalmával újonnan épül föl - noha bevett, az egyes dalnokok, illetve dalnoki kultúrák állandó eszköztárát képező elemekből. Amikor a Homérosz-kutató Milman Parry a klasszikus eposzi szövegek elemzéséből levont következtetéseit mintegy tapasztalatilag is alá kívánta támasztani s munkatársával, Albert Lorddal az 1930-as években Jugoszlávia délkeleti vidékein úgymond szerb-horvát hősi énekeket gyűjtött, úgy találta, hogy az írástudatlan dalnokok művészete nem annyira a sokat ismételt, időrágta fordulatok betanulásában áll, hanem abban a képességben, hogy a szokásos formulákat a pillanat sugallatára - jóllehet az alapvető képletek által meghatározott minták szerint - szójék egybe és fogalmazzák újra. A *történet* lényegében változatlan marad - a hagyomány *viszonylag állandó* -, ám előadása a mesterség szabályait követő *improvizáció*.

Az elsődleges hagyományok változékonysága óhatatlan következménye a szóbeli tudásmegőrzés emlékezettechnikájának, egyszersmind azonban szükséges feltétele annak, hogy a hagyomány betölthesse közösségmegtartó szerepét. *Változó körülmények közepette* a hagyomány változatlan továbbadása merőben diszfunkcionális, hiszen megnehezíti a közösség alkalmazkodását az új viszonyokhoz. A változó hagyomány ehhez képest egyensúlyfenntartó, funkcionális, szerves intézmény: látszólag a múltról szól, ám valójában a jelent visszhangozza, a múlt nevében a fennállót önti formába. A Jákob jövendöléséről szóló hagyomány, ahogyan arról az Ószövetség tudósít (Ter 49), Izrael tizenkét törzsre tagolt voltát rögzíti. Az elsődleges hagyomány nem közvetíti a múlt valamiféle objektív képét, nem érzékeli múlt és jelen különbségét, voltaképpen nem ismer történelmi tényeket, kibogozhatatlanul összefonódik benne mítosz és valóság.

Az elsődleges hagyomány közvetítette tudást a hangzó nyilvánosság hordozza. Havelock kiemeli, hogy a dalnok voltaképpen csak előtérben álló képviselője annak a kultúrának, melynek egésze úgymond versben emlékezik. A dalnok kognitív helyzete egyáltalán az elsődleges szóbeliség kognitív viszonyainak tükröje. A homéroszi nyelv lényeges vonásai az archaikus görög nyelvhasználat mindennapi sajátosságait mutatják. Ez a nyelvhasználat nem ismer elvont lelki aktivitást. Homérosznál nem esik szó általában gondolkodásról vagy akár észlelésről, a homéroszi *lélek* nem a megismerés szubjektív fókuszja, hanem életerő, akarat, vágy, a *szívhez* vagy a *rekeszizomhoz* hasonlóan ama párbeszédnek egyik szereplője, melyek a homéroszi hősökben zajlanak: „kebelemben sürget a lelkem”, „gondolt rá a lelkében s a szívében”, „Felsőhajtva eképen szólt nagylelkű szívéhez”, „Csakhogy az én kedves lelkem mért szól velem erről?”. Amiképpen a dalnok a múzsáktól - ténylegesen: mestereitől és közönségétől - nyeri mondanivalóját, úgy a homéroszi hős gondolatait is az istenek vagy éppen más halandók inspirálják. Az én és a többiek közötti kognitív határvonal elmosódik, hangsúlyozásra a lelki élet közösségi elemei kerülnek.

Az elsődleges szóbeliség gondolkodása prelogikus, konkrét és nyilvános. Ha szövegek egybevetése nem lehetséges, a koherencia és az ellentmondás fogalma értelmezhetetlen. Ez nem azt jelenti, hogy a szóbeliség viszonyai között bizonyos megnyilvánulások egybecsen-

gésének vagy diszharmóniájának kérdése, vagy a beszédek és tettek megfelelésének kérdése nem merül föl. Agamemnón, midőn kibékül Akhilleusszal, így szól:

együtt várjatok itt, míg minden ajándék
sátramból nem jó: szerződünk akkor erősen.

A szerződésnek tanúja az egész sereg, az elhangzó ígéretekre együttesen fognak emlékezni.

Ám a szóbeliség kultúrájának nincsenek eszközei arra, hogy *terjedelmesebb* szövegek *pontos* megfogalmazását *hosszabb* időn át megőrizze. Csak az írás létrejöttével válik lehetségessé a mondott tartós rögzítése s a különböző szövegek összehasonlítása. És csak az írás létrejöttével, különösen a görög alfabetikus írás megjelenésével lesz első ízben lehetséges a kimondott gondolat pontos, *tárgyasított* reprezentációja. Így áll elő a kognitív szubjektum ama *távolsága* saját mentális tartalmaitól, ama szellemi tér, melyben fogalmiság és reflexió először kibontakozhatnak. Kialakul az ellentmondás és a koherencia eszméje, formát ölt a kritikairacionális gondolkodás. Csak az írásbeliség megjelenésével válik el egymástól legenda és tény, mítosz és tudás.

Ám nem egészen válik el: a kéziratos kultúra, fontos vonatkozásokban, még mindig szóbeli. A szövegek nehézkesen állíthatók elő, s csak drága pénzen szerezhetők meg. A korai kéziratok szinte nem adnak módot a hangtalan olvasásra, a szóközök nélküli sorokon és oldalakon a szem nem futhat végig, a textus hangosan kibetűzendő, mielőtt fölfogható volna (a szóközök bevezetését az ír szerzetesek gyatra latin kiejtésének köszönhetjük), ám miközben az új technika idővel éppen a hangtalan olvasást teszi lehetővé, a tanulási folyamatban még sokáig a tanító szava uralkodik. Mint Hajnal István a virágzó középkor egyeteméről írva fogalmazott: „Noha elképzelhető, hogy a viasztableák széleskörűen alkalmaztattak a gyors fogalmazás és rögzítés során, mégis tény, hogy az írástudók iskolázásának időtálló módszerei súlypontját a kemény szóbeli bevésés jelentette... a leírandó szövegnek az elmében határozott és pontos formát kellett öltetnie, mielőtt pergamenre »másolták« volna... Ismeretes, hogy az egyetemi oktatás miképpen folyt, könyvek és írás nélkül: a *lectio publica* alkalmával a szigorúan kötelező hagyományos könyv a tanár kezében; újra és újra ismétlődik a prelegálás s a részletes magyarázat... Maguk a hallgatók is hospíciumaikban előre készülnek a napi lekción szövegére, melyet magisztereik és a felsősök hangosan fülükbe recitálnak, s amint a lekciónak vége, a szöveget megint és megint ismétlik. ... A hallgató számára egyszerűen elengedhetetlen, hogy vele egykorú és idősebb társak csoportjai vegyék körül; ők alkotják eleven művelődési eszközeit, a gyakorlatokhoz igénybe vehető tudományos anyag hordozóit.” A kézi másolás technológiája aláassa a szerzői autonómia fönntartásának lehetőségét; és a szövegromlás elkerülhetetlen jelensége az ősi igazságoknak és az emberöltők múlásával gyarapodó tévedéseknek objektív illúzióját teremti meg. A dátumokra, nevekre és helyekre vonatkozó, egyre torzuló utalások a történeti beszámolóknak tény és legenda keveredéséhez vezetnek. A kéziratos irodalom nem segíti elő a hagyományossággal való radikális szakítást.

A könyvnyomtatás korával, ehhez képest, nemcsak az önálló tanulás lehetősége teremődik meg, de - a könyvek sokasága folytán - a megbízható és állandó szövegeknek eddig ismeretlen világa is. A különböző személyiségek életrajzai immár nem vegyítődnek egymással, a jellegzetes vonásokat mutató arcképek az idők során változatlanul kerülnek újranomtatásra, megteremtődnek a modern individualitás keretei. Standardizált kronológiák és taxonómiák jönnek létre; kialakul az a tér, melyben az egységes tudomány, a kumulatív és kritikai tudás kibontakozhat, létrejön a modern történeti tudat. Mint Elizabeth Eisenstein *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe* című könyvében megállapítja: „Nyilvánvaló, hogy a gazdagabban megrakott könyvespolcok megnövekedett lehetőséget kínáltak különböző szövegek tanulmányozására és összehasonlítására. Már azáltal, hogy több szétszórt adatot tettek hozzáférhetővé, hogy meg-

növelték az arisztotelészi, alexandriai és arab szövegek kibocsátását, a nyomdászok ösztönözték ezen adatok rendszerezését. Némely középkori partvonalterkép már régóta pontosabb volt, mint számos antik megfelelője, ám kevesen pillanthatták meg akár ezt, akár azt. Amiként különböző régiókból és korszakokból származó térképek kapcsolatba kerültek egymással az atlaszok kiadási munkálatai során, akként kerültek össze tudós szövegek bizonyos orvosok és csillagászok könyvtáraiban. Az ellentmondások láthatóbbá váltak; az eltérő hagyományokat nehezebb lett összeegyeztetni. ... Mielőtt számot próbálnánk adni a haladás »eszméjéről«, jobban tesszük, ha alaposabban megismerjük azt a másolási folyamatot, amely nemcsak javított kiadások sorát tette lehetővé, de a rögzített adatok állandó felhalmozását is.” A nyomtatott könyv korában a tudás hagyományos átadásának funkcionalitása erősen csökken, noha természetesen az ilyen átadás, a *maradék*- és *perem*hagyományosság, továbbra is jelen van a jogban mint jogszokás és jogértelmezés, jelen van az egyházvallásokban, a helyi kultúrákban, továbbá a családi életben, a gyermeknevelésben és a személyes kommunikációban, az írásbeliség szóbeli peremén. A viselkedés reflektálatlan rétegei, mint a készségügyességek, a gyakorlati tudás, az öröklött intézmények, jelentőségüket kétségtelenül megtartják; a szó szoros értelmében vett hagyományok azonban elveszítik uralkodó szerepüket.

Különösen jól követhető ez a szerepváltás a jog területén. A hagyományos jog, a *szokásjog*, mindig íratlan. Már Maine megjegyzi, hogy például az angol esetjog is *írott jog*, „és csupán annyiban különbözik a törvénykönyvi jogtól, amennyiben más módon van megírva”. A szokásjog írásba foglalásával annak jellege szükségképpen átalakul. Mint Goody fogalmaz: „Már az a tény, hogy a jog írott formában létezik, mélységes változást jelent először is forrásai természetét, másodsor a szabályok megváltoztatásának módját, harmadszor az ítélkezési eljárást és negyedszer a bíróság szervezetét illetően, sőt maguknak a szabályoknak természetét illetően is.” Kis helyi közösségek életét szabályozhatják íratlan szokások; nagyobb gazdasági-politikai övezetek kialakulása óhatatlanul magával hozza a szokásjog egységesítésének igényét, így jön például létre a 13. századbeli Angliában a *common law*, a közös, egész országra kiterjedő, írásba foglalt jog. Az átmenet fokozatos: a középkori Európában, mint Fritz Kern rámutat, az írott szokásjogot eleinte „körülveszi és maga alá rendeli a közösség eleven jogérzéke, vagy az élősóban átadott törvény, és csak az utóbbi tartalmazza a jog egészét”. Ebhez képest a modern írott jog egyeduralomra törekszik, noha azt legalább három okból nem érheti el. Logikai okból: mivel a jogszabály *alkalmazása* bizonyos ponton túl nem szabályozható, a bírói gyakorlat a törvény betűjén túl úgymond a jog szellemére is támaszkodik, ama „igazságosságra”, amely, mint Ehrlich fogalmaz, „a jogász hagyományban rejlő előfeltételekhez kötődik”. Lélektani okból: a tényleges erkölcsi-jogi szokásoktól elszakadó törvény csupán külsőleges engedelmességre számíthat, *kötelesség-érzetre* nem (miközben a szokások elsődlegessége gyakorta csak látszat: a ma jogszokásának jellegzetes forrása a korábbi jogi szabályozás). S végül jogtechnikai okból: a jogalkotás, szükségképpen, mindig elmarad az élet új fejleményei mögött, *spontán* konvenciók és szokások jönnek létre, melyeket azután a jogi szabályozás idővel magába olvaszt vagy meghalad. Ám nyilvánvaló, hogy az úgymond élő jog ezen megnyilvánulásai merőben nélkülözik az alázat és megfellebbezhetetlenség hagyományoszerű mozzanatait, s persze - a nyomtatott szó világába ágyazottan - a feledés tradicionális képességét is.

Miközben a könyvnyomtatással a hagyományok szerepe egyre veszít fontosságából, a *kifejezés* maga, a „hagyomány” szó egyre tágabb jelentéseket nyer. Ama arisztotelianus hely, melyet korábban idéztem volt, azzal a kérdéssel kezdődik, hogy vajon a *nómosz* szó miképpen jelenthet *éneket* és *törvényt* egyaránt, és a válasz az, hogy a görögök „későbbi énekeik közül a legkorábbiakat” - vagyis első írott törvényeiket - „ugyanazzal a névvel illették, mint legkorábbi énekeiket”. Noha az írásba foglalt hagyományok az átadásnak a szóbeli hagyományozástól nagyon eltérő módját testesítették meg, a „hagyomány” elnevezés rájuk is alkalmaztatott.

Mégis a *szájhagyomány* konnotáció uralkodó maradt egészen a 18. századig. A fiatal Herder is elsősorban szóbeli hagyományt ért tradíción. Herder egyáltalán a szóbeliség eszméjének bővületében lett íróvá, korai munkái Rousseau tettetett könyvellenességét visszhangozzák, a könyvnyomtatás kiteljesedésének korszakában a hangzó beszéd magasabbrendűségét hirdetik. „A nyelv fiatalkorának legszebb virágzása - írja 1766-ban - a költők idejére esik: ekkor énekeltek az *αιοδοι* és a *ραφωδοι*: mivel írók még nem léteztek, így a legfigyelemreméltóbb tetteket dalokban örökítették meg: énekek által tanítottak, s az énekekben rögzültek ama világban a csaták és győzelmek, mondák és erkölcsi szólások, törvények és mitológia.” Herderre nagy hatással voltak Macpherson skót balladahamisítványai. „Osszián költeményei - írja 1773-ban - dalok, a nép dalai, műveletlen érzéki nép dalai ..., amelyeket oly sokáig megtartott az apák hagyományának szájról szájra szálló éneke”. A fiatal Herder világosan ráérez dallam és ritmus emlékezettechnikai szerepére, arra, hogy a fül egészen más ismeretmegőrző funkcióval bír, mint a szem. Az *Ideen* megfogalmazásaiban a szóbeli és írásbeli hagyomány egybefolyik, a vallásos hagyomány egyfelől ősi, szóbeli, tánchoz és énekhez kötött, másfelől írásban rögzített, mint az Ószövetség könyveiben; Herdernek az Újszövetséget elemző késői munkáiban viszont egyértelműen a hagyomány szóbeli jellege kerül kiemelésre. Lukács evangéliuma, írja Herder, egyrészt más evangéliumokon, másrészt „a szájról szájra szálló hagyományon” alapszik. Jézus kora a *szájhagyomány kora* („Zeitalter der mündlichen Tradition”); a *παραδοσις*, melyre Pál leveleiben hivatkozik, nem más, mint *szóbeli evangélium*. Herder az „evangélikus rapszódoszok” által követett *általános hagyományról* beszél; ez a hagyomány „eleven előadás és tanítás”, *szellem*, nem pedig *betű*.

A Herder nyomdokain elinduló Grimm testvérek terminológiája többnyire ugyancsak egyértelmű. *Deutsche Mythologie*-jában Jacob Grimm a „geschriebene denkmäler”-t, az írott emlékeket szembeállítja a „volkslieferung”-gal, vagyis a népi hagyománnyal, mely úgy mond „az eleven szokás és monda soha meg nem álló folyama”. Grimm a hagyományok *elnémulásáról* beszél, s például így fogalmaz: „Az írott feljegyzéshez a szóbeli monda úgy viszonylik, mint a műköltészethez a népdal, vagy az írott törvényekhez a [népi szokásjog]”. Ám ez a terminológia sem mindenütt következetes. Nem is lehet az, ha tükrözni kívánja a korabeli német nyelvhasználatot, melyről persze éppen a Grimm-féle szótár alapján alkothatunk magunknak képet.

A 19. század közepe óta a „hagyomány” eredeti jelentésének megőrzését, vagy éppenséggel visszanyerését célzó kísérletek kivételszámba mennek. Ilyen kísérletet tett a folklorista Hartland, akit korábban már idéztem; és ilyen kísérletet tett Hajnal István 1934-es, franciául publikált dolgozatában. Ez a dolgozat éppenséggel szerepet játszott a további fejleményekben (Innis például kifejezetten hatott), ám soha nem vált szélesebb körben ismertté. Innis befolyása alatt öltöttek formát McLuhan nézetei. 1955-re David Riesman már saját, hagyományos és modern társadalmakat szembeállító kutatásaival ötvözhette McLuhan megközelítését; s a korai hatvanas években megjelentek Goody és Watt, Havelock és valamivel később Ong meghatározó művei.

Ezeknek a fejleményeknek azonban a társadalomtudományok területén nem volt általánosabb hatásuk. Ama nyilvánvaló megfigyelés ellenére, hogy a modernizáció elképzelhetetlen az írásbeliség terjedése, vagyis az orális-tradicionális kommunikációs minták széttöredezése nélkül, a szociológiában népszerűsége tehetett szert az a gondolat, hogy az úgynevezett hagyományos társadalmak a gazdasági modernizáció különösen kedvező környezetét jelentik. A filozófiában pedig jeles problémává lett a hagyomány ismeretbeli és morális funkciójának kérdése. Ám a hagyomány filozófiai problémája nem másból, csupán a „tradíció” szűkebb és tágabb jelentésének egybemosódásából adódik. Egészen nyilvánvaló, hogy a fogalmak csapdájába a filozófiát ezúttal is, mint oly sokszor, ideológiai lidércfények vezetik. A szóbeli hagyomány alázatát kíván, kötöttséget teremt; az írásbeli hagyomány teret enged a kritikai

reflexiónak. Modern világunk az írásbeliségen alapul; a szóbeli és írásbeli hagyomány egymásba vetítése viszont sanda vágyak ad tápot, valamiféle kötöttség utáni - fogalmilag szublimált vágyakozásnak a modern világban. Ezt a vágyakozást fejezi ki a 1930-as években Husserl, a hatvanas években Gadamer, vagy akár Hermann Lübbe a nyolcvanas években. Amikor Husserl a geometriát „évezredek hagyományának” nevezi, mely hagyományon úgymond ma is „elevenen továbbmunkálkodunk”, vagy azt írja, hogy „emberi létünk számtalan hagyomány keretei között mozog. S a kultúra egész világa, minden alakjában, hagyományból van”, akkor egybemossa hagyomány és *intézmény* fogalmát - a korai geometria részleges szóbeliségét és ezzel személyes kapcsolódásokhoz kötöttségét idézi föl, miközben ténylegesen a modern tudomány objektivált voltáról beszél. Amikor Gadamer akképpen fogalmaz, hogy „a történetietlen-dogmatikus és a történeti, a tradíció és a történettudomány, az antik és modern nem áll teljesen és elvileg szemben egymással”, úgy kognitív folyamatosságot tételez ott, ahol kognitív törést kell észrevennünk: a szóbeliségnek kritikai distanciát kizáró s az írásbeliségnek kritikai distanciát teremtő emlékezettechnikái között.

Érzékeli ezt a törést, de nem tudja értelmezni - és pedig egyre *kevésbé* tudja értelmezni - a Nietzschétől Scheleren és másokon át Habermasig terjedő vonulat. „A történeti jelenség - írta Nietzsche 1873-74-ben -, ha már tisztán és maradéktalanul megismert, s az ismeretek jelenségeinek egyikévé oldódott fel, annak számára, aki megismerte, halott.” Nietzsche szellemében nyilatkozott meg Scheler, amikor 1927-ben így fogalmazott: „a tudatos »emlékezés« az eleven tradíció föloldását, sőt tulajdonképpen halálát jelenti”. Nietzschét értelmezve idézi fel Carl August Emge, 1942-ben, *naivnak* és *szenimentálisnak* schilleri ellentétét, s alkalmazza azt a tradícióproblémára. A tradíció szentimentális megvallása jellegzetesen modern attitűd: a naiv elfogadásra, a tényleges értelmi azonosulásra való képtelenséget, tudatosan-külsőlegesen elhatározott vállalást jelent. Nietzsche szellemében fogalmaz Josef Pieper 1958-ban, amikor így ír: „Amint valamely *traditumot* magam által ellenőrzöttként és kritikailag tudottként fogadok el, az ezzel elveszíti, számomra, hagyományjellegét.” És ebben a szellemben fogalmaz, Schelerre kifejezetten is utalva, Habermas 1967-ben. „A tradíció reflektált elsajátítása - írja - megtöri a hagyomány természetadta szubsztanciáját. ... Az áttetszövét tett előítélet-struktúra immár nem működhet előítéletként. ... Gadamer ... a reflexió ama erejét vonja kétségbe, melynél fogva az ... a tradíció igényét el is utasíthatja.”

A tudományfilozófiában egyfajta tradicionalizmus jött létre Thomas Kuhn munkásságával. A kuhni *paradigmát* - mely, vázlatosan szólva, bizonyos példás tudományos eredmények elméletét és gyakorlatát jelenti - számos kommentár ismételtén úgymond a hagyományokkal állította párhuzamba. Így M. D. King a következőképpen fogalmaz: „A hűség ama hagyományokhoz, melyek a paradigmákból vagy paradigmaosztályokból erednek, a valódi »tudomány« ismertetőjele. Aki a fennálló hagyománnyal szakít, kockáztatja, hogy abnormálisnak vagy sarlatánnak bélyegezzék, vagy »törvényen kívül« helyezték.” Hasonlóképpen ítélt David Hollinger, aki szerint Kuhn valójában a tudomány történetére alkalmazta a szokásos történettudományi szemléletet a hagyományoknak politikában, művészetben és a társadalom életében egyáltalán betöltött szerepére vonatkozóan. Kuhn maga is, ténylegesen, párhuzamot vont egyfelől a paradigmikus és másfelől a hagyományos gyakorlat között, legmarkánsabban „The Essential Tension: Tradition and Innovation in Scientific Research” című 1959-es, korai tanulmányában. Ámde nem konfúzió-e a modern természettudomány állítólagos szervező elvét *hagyománynak* nevezni? Hiszen a paradigmák, noha tartalmazzák a gyakorlati átadás dimenzióját is, alapvetően a nyomtatott folyóiratok és tankönyvek korában jönnek létre. Kuhn tudományfilozófiai rekonstrukcióját a szakmai közvélemény ma már nem fogadja el. Általános megítélés szerint Kuhn a *tényeket* értette félre, amennyiben nem ébredt rá arra, hogy az általa „normális tudomány”-nak nevezett jelenség a kivétel, és a tudományos forradalmak - többnyire szerény forradalmak, de mégiscsak forradalmak - a szabály. Am annak

egyik oka, hogy Kuhn félreértette a tényeket, nyilván az volt, hogy a szűk értelemben vett hagyomány konnotációit - az alázat, a konvergens gondolkodás konnotációit - rávetítette a tudomány széles értelemben vett hagyományára, azaz az ellenőrzött megfigyelés, a kritikus reflexió és a fogalmi újítás hagyományára.

Kuhn persze nem az egyetlen tudományfilozófus, aki összemossa a hagyomány szűkebb és tágabb jelentéseit. Polányi ugyanezt teszi, amikor a *szabad vita* intézményét „hagyomány”-nak nevezi, vagy amikor, egyáltalán, a *hagyományon* alapuló *szabadságról* beszél. Hasonlóan Larry Laudan, aki a *kutatási hagyományok* („research traditions”) kifejezést oly módon vezeti be, hogy abban keverednek a „hagyomány” szűkebb és tágabb konnotációi. Így amikor a hagyományok „szent” voltára utal, azzal az eredeti, szorosabb konnotációkat sugallja; viszont amikor a „kritikus diszkusszió” hagyományáról, vagy éppenséggel valamely hagyomány „választásáról” beszél, a szó tágabb konnotációit aknázza ki. A hagyomány szűkebb és tágabb értelmének összevegyítését kell megpillantanunk abban a tudományfilozófiai-ismeretfilozófiai fölfogásban is, amely szerint úgymond a *racionalitás*, a hagyomány eme legfőbbnek látszó bírója, maga sem független a hagyománytól, sőt éppenséggel azon alapszik. Ezt a nézetet képviseli például Feyrerabend *Science in a Free Society* című könyvében, ahol a racionalitást úgy tekinti, mint ami „egyike a számos hagyománynak, nem pedig mérce, melyhez a hagyományoknak alkalmazkodniuk kell”. Ezt az értelmezést javasolja Alasdair MacIntyre is *After Virtue* című, 1981-ben megjelent kötetében. Mint írja: „minden okoskodás valamilyen hagyományos gondolkodási mód összefüggésében zajlik... Az élő hagyomány... egyfajta történetileg kiterjedt, társadalmilag megtestesülő érvelés”. Hasonlóképpen későbbi, *Whose Justice?* című könyvében: „Az a személy, aki kívül áll minden hagyományon, híján van a vizsgálódás racionális forrásainak, s ezzel az ama kérdésre irányuló vizsgálódás forrásainak is, hogy mely hagyományt ésszerű előnyben részesítenie.” Stephen Toulmin talán az egyetlen tudományfilozófus, akinek anélkül sikerül a tudomány történeti és közösségi jellegét érzékeltetnie, hogy a „tradíció” tekintélyelvű konnotációra hagyatkozna. Toulmin új kifejezést, az „átadottság” („transmit”) kifejezését vezeti be. Mint írja: „A történetileg fejlődő természettudományok lényegileg közösségi vállalkozások, túlnőnek egyetlen nemzedéken, s nem jellemezhetők pusztán az egyének gondolataival és eljárásaival. ... Valamely történetileg fejlődő diszciplínára jellemző fogalmak osztálya *átadottságot* képez. ... A tudomány jellegzetes átadottsága, *szükségképpen*, fogalmainak közösségi vagy »nyilvános« aspektusaiban áll.” Fogalmazhatunk úgy, ahogyan ezt Márkus György teszi, és mondhatjuk, hogy a modern természettudományok „a *hagyomány átadásának* megszakíthatatlan folyamatát” példázzák, s hogy „ezzel egyidejűleg e hagyomány alkotó módon és felhalmozódással történő megújítása bennük valósul meg a legparadigmatikusabban”. Egyetérthetünk Márkussal abban is, hogy „[a] természettudományok irodalmi hagyományát ... az időbeli mélység hiánya jellemzi”, amennyiben „a tudósok közvetlenül és tudatosan” inkább csak diszciplínájuk közelmúltbeli szakirodalmára támaszkodnak. Ám a magam részéről szerencsésebbnek tartanám azt a megfogalmazást, amely szerint a modern természettudományok a hagyomány *elvetésének* megszakíthatatlan folyamatát példázzák, s miközben a hagyományt mint olyant az időbeli mélység *elvi hiánya* jellemzi, a természettudományos szakirodalom nem hagyomány, hanem reflexiót és kritikát megengedő, a *know-how*-ban, a laboratóriumi gyakorlati tudásban megtestesülő peremhagyomány óhatatlan magátólértetődőségeit is újra meg újra megkérdőjelező intézmény.

Ha a filozófián belül nem is gyakorolt számottevő hatást az a gondolat, miszerint a kommunikáció technológiájában végbement változások alapvetően érintik a társadalom szervezetét és ismeretszerzésének mikéntjét, ugyanaz különösen föltűnő eredményekre vezetett viszont a politikatudományban, jelesül a nemzetek és a nacionalizmus problémájára vonatkozó kutatásokban. A nacionalizmus a jámbor megfigyelő számára meghökkentő jelenségnek tűnhet - ám

valójában a társadalomtudomány egyik legsikeresebben elemzett témája. Történetét föltérképezték, okainak és funkcióinak lényegét föltárták. Ma már tudjuk, hogy csak az írásbeliség terjedésével, a nyomtatott szövegek korában jöttek létre a szó mai értelmében vett nemzetek. Tudjuk, hogy az úgynevezett nemzeti hagyományok történeti fikciók. Mint Eric Hobsbawm írja a *The Invention of Tradition* címmel összeállított kötet bevezetésében: a nemzeti hagyományok *kitalált* hagyományok. A kitalált hagyományoknak pedig az a sajátossága, hogy „folytonosságuk a történeti múlttal nagymértékben fiktív. Olyan válaszok ezek új helyzetekre, melyek régi helyzetekre történő utalások formáját öltik.” A nemzeti hagyományok ideológikus eszközök, melyek a modernizációnak, a munkaerő megnövekedett horizontális mobilitásának körülményei közepette a versenyhelyzet monopolisztikus szűkítésére szolgálnak. Mint K. W. Deutsch írta *Nationalism and Social Communication* című könyvében: „az iparosodottság és a modern piacgazdaság viszonyai közepette ... gazdasági és pszichológiai előnyök származnak minden sikeres csoportképződésből. ... A gazdasági vagy kulturális versengés viszonyai között a nemzethez tartozás ... hangsúlyossá teszi a csoportpreferenciákat és csoportszajátosságokat, és így tendenciájában minden külső versenytársat kizár.” A nemzeti hagyományok *anyaga* persze valóságos: fabrikálásukhoz a *néprajz* szolgáltat elemeket. Ebben az összefüggésben különösen tanulságosnak találok William M. Wilson *Folklore and Nationalism in Modern Finland* című könyvét, mely, mint szerzője írja, „szinte kizárólag Finnországra összpontosít, de elméleti célja átfogóbb - egy adott országban alaposan föltárni annak az eszmének történetét, amely számos más tájon is szárba szökött: a romantikus nacionalista eszméét, melynek értelmében ahhoz, hogy valamely nemzet fönnmaradjon és megőrizze függetlenségét, folyamatosan újjá kell teremtenie magát nemes és hősi múltja tükrében, s ennek a múltnak a néprajzban lelhet nyomára.”

A nacionalizmus a kiteljesedett írásbeliség korához kötődő jelenség nemcsak abban az értelemben, hogy a munkaerőnek olyan mobilitását föltételezi, mely elképzelhetetlen az egységes oktatás viszonylag magas színvonala nélkül, de abban az értelemben is, hogy az úgynevezett nemzeti hagyományok óhatatlanul némely bizonytalan és gyökértelen, hírnévre és pénzre áhító *értelmiségi* konstrukciói. Ez utóbbi körülményt a történeti kutatás bőszégesen bizonyította; ma pedig, megint egyszer, szomorúan igazolja az a szerep, amelyet értelmiségi játszottak térségünk legradikálisabb nacionalizmusának, a szerb partikularizmus új hullámának létrejöttében. Am, amint azt a szerb példa ugyancsak mutatja, a nacionalizmus, bizonyos körülmények között, nagyon is poszttypografikus fejlemény. A szerb partikularizmus történetében és megkülönböztető mitológiájában a szóban átadott népi epikus költészet mindig is különleges szerepet játszott; ma pedig az történik, hogy a szóbeli hagyományt átveszik és fölerősítik az elektronikus tömegkommunikáció, az új, „másodlagos” szóbeliség közegei. S ez a megfigyelés jelen bevezető fejezet utolsó témájához visz el: a hagyományoknak az elektronikus kommunikáció korában betöltött szerepe problémájához.

Mint megmutatni próbáltam, a hagyományok jelentőségének elenyészése az elsődlegesen szóbeli kultúráról az írás és könyvnyomtatás kultúrájára való áttérés következménye. Mármost mivel azt is állítottam, hogy *ma* ténylegesen egy *másfajta* áttérésnek vagyunk tanúi - az írásbeliségről a telefon, rádió, televízió, hang- és videoszalagok elektronikus technológiái által hordozott másodlagos szóbeliségre való áttérésnek - föl kell tennünk azt a kérdést, hogy vajon ebből az áttérésekből nem következik-e, megint egyszer, a hagyományos viszonyok és minták újjáéledése? Hiszen kétségtelen, hogy az új technológiáknak vannak olyan aspektusai, amelyek az írásbeliség által táplált reflektív struktúrák gyöngítése irányában hatnak. Így már a távíró visszahozza, az általa kikényszerített fogalmazásmóddal, a beszélt nyelv bizonyos töredékes vonásait. A távíróra alapozott napilap egymással kapcsolatban nem álló híradások mozaikjává válik, mely nélkülözi a nyomtatott könyv által teremtett egységes perspektívát. A telefon és a rádió újratemti a mondott és hallott megnyilatkozásoktól, a pillanat üzenetétől

való kognitív függőséget. Eric Havelock egy helyütt fölidézi annak a rádióbeszédnek „orális varázsát”, amelyet 1939-ben egy utcai hangszórón át hallgatott. Hitler szónokolt, szavai, mint Havelock fogalmaz, szempillantás alatt sok ezer mérföldre jutottak el, egy időben szóltak egymástól távoli kontinensek közönségéhez. Fél évszázaddal később Milan Kundera arról az úgymond ellenállhatatlan folyamatról beszél, melynek során az előítéletek és átvett frázisok számítógépekbe írván a tömegkommunikáció által terjesztve azzal fenyegetnek, hogy hamarosan minden eredeti gondolatot maga alá gyűrő hatalommá válnak, elfojtva ezzel a modern európai kultúra lényegét. Ezzel szemben a szokásos elméleti álláspont az, hogy az írásbeliség a másodlagos szóbeliség korszakában is változatlanul megőrzi uralkodó helyzetét. Ez Walter Ong nézete is. Mint írja: „az új szóbeliség föltűnő hasonlóságokat mutat a régivel: részvételi misztikájában, a közösségi érzés fokozásában, a jelen pillanatra történő összpontosításában, még az állandó fordulatok használatában is... de lényegét tekintve ez akartabb és tudatosabb szóbeliség, mely állandó jelleggel az írás és nyomtatás használatára alapozódik.”

Ám itt két probléma nyitva marad. Az első, hogy mi a hatása az elektronikus médiának olyan kultúrákban, amelyek ezen hatás időpontjában még nem érték el a kiteljesedett írásbeliség fokát? A második, hogy nem változik-e meg magának az írásbeliségnek a természete, amint az írást az elektronikára - azaz a *szövegszerkesztőre* - bízjuk? David Riesman volt az, aki az első problémára fölhevítette a figyelmet, s az általa adott válasz meglehetősen pesszimista. Jelesül a szóbeli átadás és a *mozi* közötti párhuzamokat vizsgálva rámutatott: „az a távolságtartás és kritikus attitűd, amelyet a könyvek teremtenek meg, nem lehetséges a beszélt szóra alapozott társadalomban. Esetenként újragondolhatunk egy szónoklatot, de nem hallgathatjuk meg visszafelé, és megint előlről, amint azt könyvek olvasásakor tesszük - vagyis az író oly módon ellenőrizhetjük, ahogyan a szónokot vagy a filmkészítőt nem lehet. Az a társadalom, amely csak arra hagyatkozhat, amire az egyének emlékezni tudnak, aligha nélkülözheti a demagóg és a költő fogásait: a rímet, ritmust, dallamot, ismétléseket.” Riesman azt sugallja, hogy noha az audiovizuális kommunikáció terjedése nyilvánvalóan szétrombolja a helyi közösségeket és helyi hagyományokat, mégis fönnttarthatja, sőt visszahozhatja a hagyományosságoknak bizonyos jellegzetes kognitív képleteit.

S vegyük most a második problémát, az elektronikus szövegszerkesztés lehetséges vonatkozó hatásait. Az írott szövegeket ma egyre inkább számítógépek segítségével állítják elő, tárolják és továbbítják. A következmények mélyrehatóak, de hadd összegezzem először a közvetlenül nyilvánvalóak némelyikét. A szövegszerkesztőn fogalmazott szöveget igen kis fáradsággal átírhatjuk, szerkeszthetjük, formattálhatjuk és újraformattálhatjuk, kinyomtathatjuk, sőt publikálhatjuk is. A szövegszerkesztőn könnyű az írás: mind abban az értelemben, hogy megengedi a provizórikusát, a vázlatot, a kísérletet, mind pedig abban az értelemben, hogy lehetővé teszi már meglévő szövegek könnyűszerrel való fölhasználását - saját szövegeinkét vagy mások által írt szövegeket, utóbbiakat erőfeszítés nélkül ötvözve előbbiekkel. Kortárs- és klasszikus írások hatalmas tömege válik elérhetővé szalagon, CD-ROM-on vagy hagyományos mágneslemezen - szótárak és enciklopédiák, a görög és latin korpusz, a teljes angol nyelvű költészet, még Musil vagy Wittgenstein hagyatéka is -, vagy a hálózaton keresztül különböző adatbankokhoz kapcsolódva, így többek között elektronikus kiadású tudós folyóiratok, egyre növekvő számban. A hálózathoz történő kapcsolódás, a *networking*, egyre inkább magától értetődővé válik, kivált mivel az elektronikus levelezés, az *e-mail* közösségéhez való csatlakozás elkerülhetetlen kényszer. Azt mondhatjuk, hogy minden, a szövegszerkesztők társadalmi és megismerésbeli következményeit illető kérdés végső soron a hálózatba illesztett szövegszerkesztőre vonatkozóan fogalmazandó meg. Mármost a *networking* gyakorlata kétségkívül aláássa a *printoutok* készítésének szokását. Amikor nem kell papír ahhoz, hogy író és olvasója kapcsolatba lépjen, nincsen rá szükség akkor sem, amikor az író önmagát kérdezi.

De még az elszigetelt szövegszerkesztő esetében is, és még akkor is, ha az azon írott dokumentumok rendszeresen kinyomtatásra kerülnek - s ezzel most a kevésbé nyilvánvaló következményekre térek át - olyan viselkedésminták, különösen nyelvi viselkedésminták, sőt gondolkodásminták jönnek létre, amelyek jelentősen eltérnek mondjuk a írógép vagy a könyvnyomtatás által teremtett mintáktól. A nyomtatott könyv vagy cikk befejezett termék. Utalhatunk rá, előkereshetjük, olvashatjuk, gondolkozhatunk rajta, kritizálhatjuk. Ezzel szemben a szövegszerkesztő képernyőjén megjelenő szöveg arra vár, hogy *update*-olják - átírják, javítsák, kiegészítsék. Mint Richard Dimler fogalmazta: a szövegszerkesztő használója számára a nyelv „inkább dinamikus, mint statikus, inkább képlékeny, mint fixált, inkább lágy, mint kemény, inkább rugalmas, mint merev. Ezáltal úgy látszik, mintha a nyelv sohasem érne el valamilyen végső állapotot.” Midőn az elektronikus szöveget megváltoztatjuk, az eredeti szövegezés általában nyom nélkül eltűnik. Nincs ott többé a képernyőn; és ha a változtatásokat eredetileg a *printout*on végeztük, utóbbi ezt követően általában eldobjuk. Persze az ember megőrizhet régi *printout*okat, és elraktározhatja *file*-jainak régebbi verzióit - ám ehhez esetenkénti okokra van szüksége. A szövegszerkesztőben tárolt szövegek nem viselik magukon történelmük bélyegeit, kortalanok, nincsen önálló időbeli létezésük. És mivel folyamatos újraírásnak vannak kitéve, nemcsak jelentésük, de formájuk is korlátozott objektivitású. Amikor medítalunk fölöttük, nem annyira értelmezzük, mint inkább átírjuk őket. Gondolkozni felőlük annyit tesz, mint változtatásokat eszközölni rajtuk. Mint Michael Heim fogalmaz *Electric Language: A Philosophical Study of Word Processing* című könyvében: „digitális közegben a fogalmazás közvetlensége a beszéd közvetlenségéhez hasonlatos. A szövegszerkesztés visszahoz valamit az orális diskurzus közvetlen áradásából.” És már Dimler rámutatott arra, hogy a szövegszerkesztő segítségével történő fogalmazás panelekből való építkezésre indít, az író hajlani fog arra, hogy állandó formulákat és frázisokat ismétljen, mintegy visszakanyarodván a régi dalnokok szerkesztésmódjához és stílusához.

Amiképpen a beszéd, általában szólva, kevésbé koherens, mint az írás, úgy a képernyőn fogalmazott szöveg is kevésbé koherens, mint a kézírásban vagy az írógépen fogalmazott. Ennek oka világos. A koherencia megőrzése azt feltételezi, hogy szövegeket összehasonlítunk egymással, vagy hogy a szöveg egyik részletét összehasonlítjuk ugyanannak a szövegnek egy másik részletével. A képernyőn ilyen összehasonlítások csak nagyon korlátozott mértékben végezhetők el. Attól függően, hogy milyen rendszert használunk és milyen *display* áll rendelkezésünkre, egy, két vagy akár több dokumentumot is nézhetünk egyszerre; ám minden egyes dokumentumnak az adott pillanatban csak kis szelete lesz látható. Az elérhető és releváns dokumentumoknak vagy akár csak egyetlen hosszabb dokumentumnak szinoptikus szemlélete nem lehetséges. Az ellentmondások nehezen lesznek fölfedezhetők, a szöveg egysége nehezen tartható fenn. A logikai szigorúság csökkenése óhatatlan következmény. Talán megfogalmazhatjuk azt az előzetes tanulságot, hogy a szövegszerkesztő használata írásbeliség előtti és tipografikus gondolati minták ötvöződése. Az így előálló gondolkodás cseppfolyós, fragmentált, formulákban mozgó, nélkülözi a látásmód egységességét, sőt mintegy az önálló én meggyengülésével jár. Ugyanakkor, kétségtelenül, *adott* szövegekre támaszkodhat, szövegekre, amelyek külső-tárgyasult formában léteznek.

Ezek a jellegzetességek persze roppant módon fölerősödnek, amikor a szövegszerkesztő hálózathoz csatlakozik. A *networking* alapvető formája az *e-mail*, és lenyűgöző az a megfigyelés, hogy az *e-mail*-üzenetek stílusa milyen közel áll a beszélt nyelv stílusához. Az *e-mail*-szövegek hemzsegnak a hibásan induló, inkohereus mondatoktól. És ez csak látszólag múlik a technika kezdetlegességén: az élő beszéd vonásai a legkifinomultabb hálózati software alkalmazása mellett is fellépnek. A hálózat gyorsasága, a kommunikációs helyzet nyomása a mérlegelő, reflektáló fogalmazás ellenében hat. Másrészt a hálózat s az adatbankok a tudás roppant tárházát kínálják. Ám látnunk kell, hogy a hálózaton át nyert tudás sajátos. Ez a tudás

elektronikus keresési folyamatok eredménye. Viszont az elektronikus keresés által szerzett tudás óhatatlanul olyan elemekből áll, amelyek egymáshoz voltaképpen nem kapcsolódnak. Hiányos fogalmunk van arról, amit keresünk; és amit találunk, megintcsak hiányos, mert hiányzik a megfelelő szövegekörnyezet. Vagyis a *networking* olyan világnézetet táplál, amelyik teljesen eltér az újkorral föllépő világképtől. A most kialakulóban lévő világkép - nehéz volna itt elkerülni a *posztmodern* kifejezést - tehát olyan, amely föltételezi, hogy noha minden kérdéshez található válasz, a válasznak sem szükségképpen kizárólagosnak, sem szükségképpen kimerítőnek nem kell lennie; más, eltérő válaszok is lehetségesek. A tudás világa megszűnik mint egységes, koherens világ.

A hálózathoz kapcsolt szövegszerkesztőn dolgozó személy olyan környezetben gondolkodik, amelyben más személyek gondolatai állandóan és aktívan jelen vannak és hatnak egymásra. Hernád István, a *Behavioral and Brain Sciences* szerkesztője profetikus indulattal hangsúlyozza, hogy a *tudományos kutatás* folyamata ezáltal alapvetően átstrukturálódik. A tudományos vizsgálódás, mondja Hernád, közösségibb lesz, de talán személytelenebb, egyúttal kevésbé alanyi. Korunk minden hájjal megkent szövegszerkesztő-használója, belemerülve a hálózatba, belemerülve olyan szövegek végtelen áradásába, amelyeket megkaparinthat és megismételhet anélkül, hogy mérlegelné azokat, fokozatosan elveszítvén az eredetiség és egyéni szerzőség fogalmát, valójában egyre kevésbé látszik önálló gondolkodónak, és egyre inkább válik pusztá továbbítójává annak, amit maga is kapott. Vagyis az írásbeliség sajátos változáson megy vagy mehet keresztül, melynek eredményeképpen fölerősödnek, nem pedig ellensúlyozódnak az audiovizuális kommunikáció hatásai.

Midőn a kollektív tudat egyre inkább olyan közegben testesül meg, mely egyaránt elérhető és aktív, és midőn az átvett frázisok hatalma növekszik, bizonyosan nem túlzás egyfajta *másodlagos hagyományosság* fenyegetéséről beszélnünk. E fenyegetés elhárításának módját már Riesman világosan látta. Így fogalmazott: „Miközben talán el tudunk képzelni valamely írásbeliség utáni kultúrát, melyben az emberek elsősorban nem a nyomtatott szó, hanem más média hatása alatt állnak - és nem kétséges, hogy máris olyan kultúrával vagyunk körülvéve, melyben még a könyvekhez leginkább kötődő szinteken is számos médium működik együtt -, akkor is azt hiszem, hogy nemcsak előítélet és sznobizmus készítet minket arra, hogy a könyvekben lássuk meg felvilágosodásunk jelvényét és a könyvtárakban kultúránk nagy tárházát.” A hagyomány fogalmának rekonstrukciója, a hagyomány filozófiájának kritikai bemutatása, s végül a kommunikációs technológiák mai fejlődéstendenciáinak elemzése ezzel egyfajta gyakorlati program megfogalmazásához vezet bennünket: a klasszikus könyvműveltség megőrzésének programjához.

Jegyzet

Szotyor község törvényeiből Imreh István, *Székely falutörvények* c. összeállítása alapján idézek (Kolozsvár: Minerva, 1947, 35. o.). A „traditio” bibliabeli előfordulásaira vonatkozóan August Deneffe S. J. *Der Traditionsbegriff: Studie zur Theologie* c. munkáját (Münster: 1931), a héber szójelentésekre nézve az *Encyclopaedia Judaica* elemzését követem. Az elsődleges szóbeliség (*primary orality*) fogalmát Walter J. Ong S. J. vezette be. A szóbeliség/írásbeliséggel kapcsolatos kutatás irodalmából mindenekelőtt a következő három munkát emelem ki: Jack Goody és Ian Watt, „The Consequences of Literacy” (1963), a Goody által szerkesztett *Literacy in Traditional Societies* c. kötetben (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1968); Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London: Methuen, 1982); és Eric Havelock, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present* (New Haven: 1986). A vonatkozó kutatások legfontosabb vonulata Milman Parry Homérosz-tanulmányaival veszi kezdetét, az 1920-as évek végén. Ezek összegyűjtött kiadásában (A. Parry, szerk., *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford: Clarendon Press, 1971) a szerkesztő ugyanakkor kifejezetten utal Robert Wood *Essay on the Original Genius of Homer* (1767) c. munkájára. Úgy tűnik, hogy Wood volt az első modern szerző, aki a szóbeli és írásbeli viszonyok közötti szakadékot észrevette. Wood szerepére hangsúlyosan utal Ritoók Zsigmond, *A görög énekmondók* c. művében (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973). Parry munkásságát folytatta asszisztense, Albert B. Lord, akinek *The Singer of Tales* c. könyve 1960-ban jelent meg (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press). Parry Havelockra is hatással volt, utóbbinak még következő munkái említendők: *Preface to Plato* (Cambridge, Mass.: 1963); *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato* (Cambridge, Mass.: 1978); *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences* (Princeton: 1982). Az írás által lehetővé tett radikálisan új megismerésbeli perspektívákra már Oswald Spengler rámutatott. *Untergang des Abendlandes* (1918) c. munkáját Goody és Watt is idézi említett esszéjében. Spenglert ismerteti Zolnai Béla „A látható nyelv” c. cikkében (*Minerva*, 1926), melyre viszont hivatkozás történik Hajnal István „Írásbeliség, intellektuális réteg és európai fejlődés” c. tanulmányában (*Károlyi emlékkönyv*, 1933). Hajnal „Le rôle social de l’écriture et l’évolution européenne” c. cikke 1934-ben jelent meg a *Revue de l’Institut de Sociologie*-ben (Bruxelles). Ennek a cikknek számottevő szerepe volt a további kutatásokban. Hivatkozik rá Harold A. Innis, *The Bias of Communication* c. könyvében (Univ. of Toronto Press, 1951, újranyomtatva 1971), és Innis, valamint Lord voltak azok, akiknek befolyása alatt Marshall McLuhan *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (Univ. of Toronto Press, 1962) c. könyve íródott. McLuhanra nyilvánvalóan nagy hatással volt J. C. Carothers, akinek „Culture, Psychiatry, and the Written Word” c. tanulmánya (*Psychiatry* 22 [1959]) a szóbeliség/írásbeliség szakadás ismeretfilozófiájának szinte minden későbbi fölismerését előlegezi. McLuhan, Havelock, Malinowski és Goody-Watt munkáját továbbviszi Ong, akinek itt még a következő írásait említem: „Oral Residue in Tudor Prose Style”, *PMLA* LXXX, 1965; *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History* (New Haven: Yale University Press, 1967); *Rhetoric, Romance, and Technology: Studies in the Interaction of Expression and Culture*, Ithaca: Cornell Univ. Press, 1971; „Text as Interpretation: Mark and After”, a J. M. Foley által szerkesztett *Oral Tradition in Literature* c. kötetben (Columbia: University of Missouri Press, 1986). Havelockból és Ongból indul ki, de alapvető új elemzéseket is ad Werner H. Kelber *The Oral and the Written Gospel* c. könyve (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1983). A téma német kutatásait képviseli A. Assmann-J. Assmann-Chr. Hardmeier, szerk., *Schrift und Gedächtnis: Archäologie der literarischen Kommunikation I*, München: 1983, valamint legújabban Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C. H. Beck, 1992.

A „hagyomány” jelentéseinek legjobb átfogó áttekintése: Dan Ben-Amos „The seven strands of tradition: varieties in its meaning in American folklore studies” (*Journal of Folklore Research* 21/2-3 [1984]). Hogy a hagyomány átadása nemcsak a szavak, hanem a gyakorlat szintjén is folyik, kezdettől fogva világos volt a néprajz kutatói előtt. Így E. S. Hartland, *The Science of Fairy Tales* c. könyvében (London: Walter Scott, 1891) aláhúzza, hogy a néprajz tárgyát képező „eszék” kifejezést nyernek „mind hiedelmekben, mind szokásokban” (25. o.), és hogy „a hagyomány két nagy osztálya”, ti. „a

hiedelmek és a gyakorlat”, elválaszthatatlanul összefonódnak (333. o.). Hartland hagyomány-meghatározása így szól: „a gondolkodás és a gyakorlat teljes köre, szokások csakúgy, mint hiedelmek, ceremóniák, történetek, zene, énekek, táncok és más szórakozások, filozófia, babonák és intézmények, melyek szóban és példa útján adódnak át nemzedékről nemzedékre, emlékezet előtti idők óta” (34. o.). Hasonlóképpen pl. a befolyásos svéd folklorista, C. W. v. Sydow, akinél a hagyományok ún. „passzív hordozói” egyfelől „hallják a hagyományt” és másfelől „gyakorlatában látják” („Om traditions-spridning” [1931], angolra fordítva v. Sydow *Selected Papers on Folklore* c. kötetében Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1948, 15. o.). Hajnalnak a korai vasöntésre vonatkozó fejtegetéseit „A technika fejlődése” c. tanulmányából idézem (*Domanovszky Emlékkönyv*, 1937; újranyomtatva Hajnal *Technika, művelődés* c. kötetében, Budapest: MTA Történettudományi Intézete, 1993, szerk. Glatz Ferenc). A körülmetélés szokását Herbert Haag *Bibliai lexikonja* (Budapest: Szent István Társulat, 1989) és az *Encyclopaedia Judaica* alapján értelmezem. A Spinoza-idézet helye: *Teológiai-politikai tanulmány*, Budapest: 1953, 61. o., Szemere Samu fordítása. Az *Iliászt* Devecseri Gábor halhatatlan fordításában idézem. Az Ong-idézetek helye: *Orality and Literacy*, 33. skk. o. A pseudo-arisztotelészi idézet helye: *Problémák*, XIX. könyv. A Wood-passzusok az *Essays 1775-ös* második kiadása 250. skk. és 259. sk. lapján található. Hartland definíciója *Folklore: What Is It and What Is the Good of It?* c. tanulmányában (London: David Nutt, 1899) található, itt a Richard M. Dorson által szerkesztett *Peasant Customs and Savage Myths: Selections from the British Folklorists* c. gyűjtemény alapján idézem (London: Routledge & Kegan Paul, 1968, I. köt., 231. o.). Rösler megfogalmazását „Schriftkultur und Fiktionalität: Zum Funktionswandel der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles” c. tanulmányából idézem (a *Schrift und Gedächtnis* című kötetben, 110. o.). - A szóbeli átadás hajlékonyságának/merevségének társadalomszervező effektusa Innis nagy témája s egyzersmind megoldatlan problémája. „A szóbeli hagyomány frissességet és rugalmasságot implikál - írja -, de az antropológia kutatói a primitív kultúrák szokásainak kötelező jellegére mutattak rá” (*The Bias of Communication*, 4. o.). Idevág Roy A. Rappaport megfigyelése: „Abban a mértékben, ahogyan a vallási diskurzus, a vallási rituálé és a vallásos tapasztalat hozzájárulnak a rend fenntartásához s a szorongás csökkentéséhez anélkül, hogy a szorongást s a rend megbomlását kiváltó tényezők korrekcióját segítenék, nem alkalmazkodóak, hanem patológikusak” („Ritual, Sanctity, and Cybernetics”, *American Anthropologist* 73 [1971], 73. o.). A szóbeli hagyomány homeosztatisz funkciójára különösen Goody és Watt mutat rá. Az írásbeliség előtti társadalom viszonyai, írják, „a múltat szinte kizárólag a jelen szempontjából látatják” („Consequences”, 34. o.). Eric Havelock inkább a hagyomány változatlanságára, tudásmegőrző szerepére helyezi a hangsúlyt, de a hagyományos múlttudat fiktív voltára ő is utal: „a jelen tradíció felöleli a múltat, s a várakozások szerint a jövőt is: a nyelvezet, melyben e három korszak bemutatásra kerül, azonosságukat jelzi, nem pedig különbségüket” (*The Muse*, 58. o.). A lelki élet homéroszi ábrázolására vonatkozóan Russónak és Simonnak a havelocki paradigmát követő tanulmányára támaszkodom: „Homeric Psychology and the Oral Epic Tradition”, *Journal of the History of Ideas*, 1968. október-december. A hangtalan olvasás történetéhez alapvető: Paul Saenger, „Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society”, *Viator* 13 (1982). Hajnalt „Universities and the Development of Writing in the XIIth-XIIIth Centuries” c. tanulmánya alapján idézem, *Scriptorium. International Review of Manuscript Studies*, VI/2, 1952, 179. sk. o. Az Eisenstein-idézet helye: *The Printing Press*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, I. köt., 74. sk. és 124. o.

Henry Sumner Maine *Ancient Law*-ját (1861) Pulszky Ágost fordításában idézem (*A jog őskora*, Pulszky Ágost, Budapest: 1875, 12. o.). A Goody-idézet helye: Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge: 1986, 134. o. Fritz Kernre „Recht und Verfassung im Mittelalter” c. tanulmánya alapján hivatkozom (*Historische Zeitschrift* 1919, 16. o.). Az Ehrlich-utalás forrása: Eugen Ehrlich, „Freie Rechtsfindung und freie Rechtswissenschaft”, 1903, itt a Varga Csaba által szerkesztett *Jog és filozófia: Antológia a század első felének polgári jogelméleti irodalma köréből* c. kötet alapján idézve (Budapest: Akadémiai, 1981, 91. o.). Engedelmisség és köteletségérzet viszonyára nézve alapvető H. L. A. Hart *The Concept of Law* c. munkája (Oxford: Clarendon Press, 1961), támaszkodtam itt még Bruno Leoni *Freedom and the Law*-jára (Princeton, N. J.: Van Nostrand, 1961). A modern viszonyok között spontán újratermelődő jogszokásokra, valamint a régebbi törvényi szabályozás mai jogszokásként való továbbélésére vonatkozóan Kulcsár Kálmán „A jog etnológiai kutatásának problémája - ma” c. tanulmányából (*Valóság* 1978/9) és Tárkány Szücs Ernő *Magyar jogi*

népszokások c. kötetéből (Budapest: Gondolat, 1981) merítettem. A szokásjog problémájával kapcsolatos bibliográfiai tanácsaikért itt mondok köszönetet Pataki Ferencnek és Pokol Bélának. - A Herder-helyek: *Herders Sämmtliche Werke*, kiadja Bernhard Suphan, 1. köt., Berlin, 1877, 153. sk. o.; *Werke*, kiadja Heinrich Kurz, 2. köt., Lipcse: é. n., 8. o.; „Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern drei ersten Evangelien” (1796), a J. G. Müller által kiadott *Johann Gottfried von Herder’s sämmtliche Werke* tizenhatodik részében, Stuttgart - Tübingen, 1830, 184. o. (Lukas „nahm ..., was er hinzuthat, aus andern Evangelien, oder aus dem Munde der Tradition”), 274. sk. o., 275. sk. o., 277. o. Grimm a *Deutsche Mythologie* harmadik kiadása alapján idézem (Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1854), 1. köt., X. és XX. o. A Riesman-utalás a szerző *The Oral Tradition, the Written Word and the Screen Image* c. tanulmányára vonatkozik (Yellow Springs, Ohio: Antioch Press, 1956). A továbbiakban Edmund Husserl *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*-jára (2. kiad., Haag: Nijhoff, 1962, 366. sk. o.), Hans-Georg Gadamer *Wahrheit und Methode*-jára (2. kiad., Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965, XX. o.), Friedrich Nietzsche *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*-jére (*A történelem hasznáról és káráról*, ford. Tatár György, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989, 36. o.), Max Scheler *Die Stellung des Menschen im Kosmos*-ára (8. kiad., 1928, 29. o.), Emge „Zur Philosophie der Tradition”-jára (a H. Wenke által szerkesztett *Geistige Gestalten und Probleme* c. kötetben, Leipzig: 1942, 256. o.), Pieper *Über den Begriff der Tradition*-jára (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen-Geisteswissenschaften, Heft 72, Köln: Westdeutscher Verlag, 1958, 16. o.) és Jürgen Habermas „Zu Gadammers »Wahrheit und Methode«, -jára (a Karl-Otto Apel és mások tanulmányaiból összeállított *Hermenautik und Ideologiekritik* c. kötetben, Suhrkamp, 1971, 47-49. o.) hivatkozom.

A kuhni hagyományfölfogásra vonatkozó helyek: M. D. King, „Reason, Tradition, and the Progressiveness of Science” (1971), újranyomtatva a Gary Gutting által szerkesztett *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn’s Philosophy of Science* c. kötetben (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, 108. sk. o.); David Hollinger, „T. S. Kuhn’s Theory of Science and Its Implications for History”, uo. 196. skk. o. A továbbiakban Michael Polanyi *Science, Faith, and Society*-jára (1946, bőv. kiad. Chicago: University of Chicago Press, 1964, 71. és 74. o.), Larry Laudan, *Progress and Its Problems: Toward a Theory of Scientific Growth* c. munkájára (Berkeley: 1977, 99. sk., 130. és 109. o.), Paul Feyerabend *Science in a Free Society*-jára (London: Verso, 1982, 7. o., első kiadás 1978), Alasdair MacIntyre *After Virtue* (London: 1981, 222. o.) és *Whose Justice: Which Rationality?* (London: Duckworth, 1988, 367. o.) c. könyvére és végül Stephen Toulmin *Human Understanding*-jának I. kötetére (The Collective Use and Evolution of Concepts, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1972, 158. o.) hivatkozom. A nemzeti hagyományokra vonatkozóan az Eric Hobsbawm és Terence Ranger által szerkesztett *The Invention of Tradition* c. kötetre (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), K. W. Deutsch *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality* c. munkájára (London: 1953, 75. sk. o.) és William M. Wilson *Folklore and Nationalism in Modern Finland* c. könyvére (Bloomington: Indiana University Press, 1976, 205. o.) hivatkozom. A nacionalizmus, a munkaerő mobilitása és az egységes oktatási rendszer közötti összefüggésekre nézve alapvető: Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Blackwell, 1983). A szerb nacionalizmusra vonatkozóan Mojmir Krizan és John R. Lampe a *Studies in East European Thought* 1994. júniusi számában megjelent egy-egy tanulmányára támaszkodtam. A továbbiakban Havelock *The Muse Learns to Write*-jára (32. o.), Milan Kundera a *The New York Review of Books*-ban 1985. június 13-án megjelent esszéjére, Ong *Orality and Literacy*-jára (136. o.), Riesman *The Oral Tradition*-jára (8. o.), G. Richard Dimler, S. J., „Word Processing and the New Electronic Language” c. cikkére (*Thought*, 1986. december, 463. o.), Michael Heim *Electric Language: A Philosophical Study of Word Processing* c. könyvére (New Haven: Yale University Press, 1987, 154. és 209. o.), Dimler esszéjének 464. lapjára, Stevan Harnad „Scholarly Skywriting and the Prepublication Continuum of Scientific Inquiry” c. tanulmányára (*Psychological Science* 1 [1990]) és Riesman idézett könyvének 23. lapjára utalok.

Nyelvszokás és nyelvújítás

A modern kor alapvető peremhagyománya a *beszélt nyelv*. A beszélt nyelv hagyományos, amennyiben tanulása/tanítása a felnőtt beszélők megfellebbezhetetlen tekintélyét előfeltételezi, a kollektív emlékezet funkcionálisan kiiktathatatlan eleme, s a nemzedékek közötti legerősebb kapocs. Ez a nyelv ugyanakkor nyilvánvalóan *nem* változatlanul száll nemzedékről nemzedékre. Egyrészt tudatos változtatásoknak, másrészt folyamatos, spontán változásoknak alávetett.

A spontaneitás fokozatok, szintek, aspektusok dolga; és első megfigyelésként azt mondhatjuk, hogy alapvető aspektusaiban - mondhatni a természetes vagy „szerves” változások szintjén - a nyelv spontán fejlődése egyfajta *fragmentálódáshoz* vezet. Ahogyan a jeles nyelvész, Charles Hockett írja, a nyelv olyan rendszer, melyet minden egyes megnyilvánulása nemcsak megerősít, de ugyanakkor kismértékben meg is változtat.¹ S az a nyelv, amelyet nagyobb területen beszélnek, a változás dinamizmusai következtében szükségképpen *differenciálódik*: a hangtörténeti változások okozta fragmentálódást csak részben ellensúlyozzák, fonetikai, szintaktikai és szemantikai szinten, a kölcsönzés és analógia mechanizmusai. Másrészt viszont a politika- és társadalomtörténet olyan eseményei, mint a területi hódítások s a kereskedelem fejlődése a maguk részéről ismét konvergenciákhoz vezethetnek, s ezeket a konvergenciákat, noha nem a beszéd vagy írás belső dinamizmusainak köszönhetőek, nyelvi szempontból ugyancsak spontánnak tekinthetjük.

A nyelvi konvergencia tudatos kikényszerítése, vagyis a *nyelvi egységesítés* mögötti fő tényező persze az írásnak mint „időben és térben elkülönült beszélők közötti kommunikációs közegnek”² a létrejötte. Igaz, a szóbeliség viszonyai között is rámutathatunk olyan beszédmódokra, amelyek a nyelvi merevség vagy formálisság irányában hatnak. Ilyenek például, írja Haugen, „a törvények, a rítusok és a mondák. Itt a nyelv eltávolodik a mindennapi beszéd-től, amennyiben méltóságteljesebb, választékosabb, megjegyezhetőbb. Egyszerűen azért, mert ezek a formák annyira fontosak a közösség élete számára, hogy nemzedékről nemzedékre változatlan alakban jegyezendők meg és adandók tovább. Őrzőik a törvénytudó, a pap és a bárd, akik ezáltal a hagyomány konzerválói és egyúttal potenciális megújítói is. Az ily módon a múltból átörökített nyelv nyilvános és hivatalos... Jellegzetes helyzete: egyvalaki szól sokakhoz és sokak nevében; magának a csoportnak hangja ez.”³ A nyelv egészét azonban csak az írásbeliség, és még inkább a *könyvnyomtatás* megjelenésével kezdi áthatni az egységes szabályozás szelleme. Ezt a szellemet pedig nem minden nyelvész tartja egészségesnek. Az angol nyelv helyesírásával kapcsolatban mondja Robert A. Hall, hogy „a grammatikusok és szótárkészítők által felállított ... ortográfia szabályainak való engedelmesség fontos megkülönböztető ismérvvé lett társadalmunkban. ... Ez az ismérv, csakúgy mint a »helyes« beszédé, a *társadalmi* megkülönböztetés eszköze...”⁴ Érdekes megfigyelni, hogy Hall vádja voltaképpen milyen üres. Hiszen, amint ez érvelésének korábbi szakaszaiból kitetszik, ő maga sem ellensége a szabályozott helyesírásnak: csakhogy *raciónalis* szabályokat szeretne. Így ír: „Valójában nem számít, hogy az egyik vagy másik hangot melyik betű képviseli; ha a betűket következetesen használjuk, a leképezés megfelelő lesz, ha pedig következtelenül (mint az angol helyesírásban), akkor gyenge. A helyesírást a legtöbb kultúrában a szokás alakította ki, s az olyasvalamivé vált, amihez az emberek, bármily fogyatékos legyen is, ésszerűtlen, érzelmi ragaszkodást mutatnak. Az angol, francia, német stb. nyelv rögzített, szokás alakította helyesírását konvencionális helyesírásnak vagy hagyományos ortográfiának hívjuk.”⁵ Hall utal azokra a nyelvekre, amelyek, mint az olasz, magyar vagy finn, „egyszerű, viszonylag pontos konvencionális helyesírással bírnak”,⁶ valamint az ún. transzkripcióos rendszerek még sokkal pontosabb fonetikus leképezéseire.⁷ Irigylit a magyarokat, akiknek (ő így véli) kevés

problémájuk van a helyesírással; de ami igazán lenyűgözi, az a *teljesen fonemikussá* teendő angol helyesírás „radikális és hatásos” álma. Ám pusztán álomról van itt szó, hiszen, mint Hall jelzi, egy ilyen elképzelés „gyakorlatilag megvalósíthatatlan. A nehézségek nem nyelvi természetűek, hanem politikaiak és gazdaságiak. ... ilyen drasztikus reformot csakis autoritárius eszközökkel lehetne véghezvinni... És túlságosan sok érdeket sértene, eltekintve most a nyilvánosságra egyébiránt is jellemző konzervativizmustól és tehetetlenségtől. Hogy csak egyetlen vonatkozást említsek - írja Hall -, hatalmas feladatot jelentene könyveink újrayomtatása, a költségek pedig elképesztőek volnának. Megtörténhetne, hogy számos fontos, de kevésbé népszerű könyv nem is kerülne újrayomtatásra, és érdemtelen feledésbe merülne; ötven éven belül mindaz, ami most nyomtatásban rendelkezésünkre áll, ... elavulttá és olvashatatlaná válna... - Viszont a részleges reform haszontalan lenne; ha racionális és alapos javításra nincs mód, akkor ragaszkodjunk ahhoz, amink van - ahhoz, amit oly régóta használunk, s ezáltal oly jól ismerünk.”⁸

Nyelveket már sokféle szempont alapján próbálták értékelni és megváltoztatni - így a hatékonyság, a racionalitás, a világosság, a gazdaságosság, a szépség és más hasonló szempontok alapján. Egyes reformerek megütődve vették észre, hogy „a nyelv elmaradt a gondolkodástól”, s hajlandóak voltak szakítani a múlttal, ha ezen az áron „új jelentések megfelelő kifejezését” teremthetik meg.⁹ Mások azon fáradoztak, hogy miközben megváltoztatni javasolták a nyelvet, megőrizték benne azt, amit sajátos szellemének éreztek. Ám ezen kritériumok vagy beállítottságok semmilyen súllyal nem látszanak bírni, midőn gyakorlati megvalósításukra kerül sor. Hadd emlékeztessenek az egyik legkorábbi sikeres európai nyelvi reformra, a magyar nyelvújításra a múlt század elején.¹⁰ Erről írva jegyzi meg Bárczi Géza, hogy számos új szó, amelyet szerencsétlenül, nem „a nyelv hagyományainak megfelelően” alkottak meg, hamarosan a mindennapi nyelv megszokott része lett, némelyikük még a népnyelvbe is behatolt.¹¹ Hasonló megfigyelésekre ismételt sor került, újabban például Yafa Alloni-Fainberg részéről, a modern héberre irányuló reformokkal kapcsolatban. Vannak szavak, jelzi Alloni-Fainberg, melyek széles körű elterjedtségre tesznek szert nyomban megalkotásukat követően, és senki sem tudja, „hogyan és miért ilyen népszerűek”. Másfelől „vannak szavak, amelyeket hiába terveltek el kivételes elővigyázatossággal, alkottak meg nagy gonddal, ügyelve a szótó és -forma kifogástalan honosságára - mégsem terjednek el, és nem válnak a nyelvhasználat természetes elemévé”.¹²

A „honos szótövek”-be vetett hit ily módon romantikus illúziónak bizonyul. Az az eszme viszont, hogy a nyelvnek be kell hoznia elmaradását a gondolkodáshoz képest, eleve abszurd. Amihez képest a nyelv behozhatja elmaradását, az mindig csak egy másik nyelv lehet. Ez olyankor történik, midőn valamely nemzet, mely a megkésett fejlődés tapasztalatát éli át, a fejlettebbnek tekintett külföldi kultúra kifejezéseit saját szókincsébe igyekszik áttenni. Ami pedig a hatékonyság, gazdaságosság stb. kritériumait illeti, ezek kétségkívül illuzórikusak. Mint Greenberg fogalmazta, „úgy látszik, hogy hatékonyság dolgában az összes természetes nyelv nagyon is egy szinten van”.¹³ Einar Haugen a nyelvek „ama ismert hajlamára” emlékeztet, hogy „bonyolultabbá válnak az egyik területen, ha egyszerűsödnek a másikon: pl. számos indoeurópai nyelvben az elsorvadozó esetvégződés helyét a prepozíció és a kötött szórend veszi át. Úgy látszik, hogy minden élő nyelv kialakította azt a formát, melyet egyensúlyban tart a használói által kifejtett legkisebb erő kifejtés törvénye.”¹⁴ „Linguistics and Language Planning” című tanulmányában Haugen a nyelv *referenciális adekvátságát* szembeállítja *emocionális adekvátságával*. „A nyelv nemcsak azáltal használhatóbb-megfelelőbb - írja -, hogy kiegészül a tudomány és a filozófia kiterjedt terminológiájával, hanem azáltal is, hogy az érzelmi és költői kifejezőképesség gazdag terminológiájával bír.” Lényegében ez az az érv, melyet Herder használt korának „nyelvjavítóival” szemben „Von den Lebensaltern einer Sprache” című írásában (1766).

Tapasztalati megfigyeléseket elemezve Alloni-Fainberg végképp megcáfoltnak tekinti azt a hipotézist, mely szerint a neologizmusok hosszának köze van elfogadhatóságukhoz.¹⁵ Általánosabb szinten C. A. Ferguson úgy találja, hogy a nyelveknek a tisztaság, szépség és hatékonyság szempontja alapján történő értékelése nem más, mint *racionalizáció* - rejtett-idegen szempontok igazolása. A tisztaság kritériuma óhatatlanul önkényes-hangulati, az esztétikai megítélés „nem a nyelvi sajátosságokra adott közvetlen választ, hanem a helyénvalóságnak a nyelvszokástól vezetett érzését” tükrözi, míg a hatékonyság kivánalma csak akkor értelmezhető, ha nyelven kívüli kritériumokat alkalmazunk.¹⁶ A nyelvi megítélés mögött, végső soron, mindig *társadalmi értékítéletek* húzódnak meg. „Minden nyelvi közös-ségben megfigyelhető - írja Ferguson -, hogy a nyelv beszélői esetenként kifejezetten felhívják a figyelmet erre vagy arra a nyelvi szerkezetre vagy normára mint a csoportidentitás, bizonyos társadalmi értékek vagy éppen a helytelenített viselkedés jelére.”¹⁷

Valamely meghatározott nyelvet vagy nyelvi mércét magasra értékelni tehát annyit tesz, mint kiemelt társadalmi presztízst tulajdonítani a vonatkozó nyelvet használó, a vonatkozó mércé-nek megfelelő csoportnak. Ezt az összefüggést a kutatás széles körben ismeri, ám általában félreértelmezi. Ahelyett, hogy a társadalmi elitek ismeretfilozófiai szerepére döbbenne rá, a helyes és hibás közötti különbségtétel vélt ürességére következtet. Ez történik R. A. Hall könyvében is. Hall (végül is önmaga ellen forduló) érvelése szerint a „helyes”, ill. „hibás” nyelvi formák kérdése „igazából csak arra vonatkozik, hogy mi számít elfogadhatónak társadalmunk bizonyos osztályai számára, ama osztályok számára, amelyek uralkodnak, amelyek hangadók. ... A »helyes« nem jelenthet mást, mint: »társadalmilag elfogadható«, s a nyelvre vonatkoztatva ezen túl értelmetlen.” Ezt követően Hall arra mutat rá, hogy „kezdetől fogva kudarcra van ítélve az a kísérlet, hogy abszolút mércék, merev normák révén szabályozzuk az emberek nyelvi szokásait, hiszen ... 1. nincsen olyan autoritás, amelynek akár joga, akár képessége volna a nyelvhasználat irányítására; és 2. az ilyen autoritás, még ha hivatalosan fel is állították (mint a Francia és a Spanyol Akadémia), a nyelvhasználat szabályozására sosem találhat érvényes mércéket”. Az abszolút mércék elutasítása azonban, biztosítja Hall az olvasót, „nem jelenti szükségképpen minden mérce elutasítását”. A „társada-lom kohézió, centripetális erőire” kell hagyatkoznunk: „a kommunikáció emberi szük-ségletének nyomása mindig biztosítani fogja azt, hogy a nyelv viszonylag egyöntetű legyen”. Amit Hall nem hangsúlyoz, az az, hogy az általa emlegetett centripetális erők alapvetően összefüggenek valamiféle elitekkel - a társadalmi élet, az üzlet, a tudomány és a technológia paradigmatis csoportjaival. - Egyébként Hall érve itt sem áll másból, mint Bloomfield bizonyos tételeinek megismétléséből, ill. túlhajtásából. Bloomfield szerint az olyan kifejezé-sek, mint pl. az *I done it* - magyar párhuzamként vegyük mondjuk a „megtehessük” alakot - „nemkívánatos konnotációval bírnak, s az emberekből lenéző viselkedést váltanak ki. Hagyományosan úgy fogalmazzunk, hogy a nemkívánatos variáns »helytelen« vagy »rossz« angolságú, esetleg nincs is angolul. Ezek a megfogalmazások persze hamisak: a nemkívánatos variánsok nem mintegy külföldiek által elkövetett hibák, hanem tökéletesen jó angolságú kifejezések, csak éppen nem használatosak a társadalmi előjogokat élvező csoportok beszé-dében, s ezáltal nem tartoznak a szabványos nyelvi formák közé.” Ugyanakkor Bloomfield nagy hangsúlyt fektetett arra a követelményre, hogy a nyelvi közösségeken *belül* a nyelv-szokások konvergenciájának kell érvényesülnie. A „nyelv értéke - ahogyan írja - azon alapszik, hogy az emberek ugyanúgy használják. A társadalmi csoport minden egyes tagjának a megfelelő alkalommal a megfelelő beszédmegnyilvánulást kell hallatnia, s ha azt észleli, hogy más ezeket a beszédmegnyilvánulásokat hallatja, a megfelelő választ kell adnia. Érthetően kell beszélnie, és meg kell értenie, amit mások mondanak.”¹⁸

A nyelvben, mint másutt is, az elitek megléte egyfajta rendhez vezet, s egyszersmind szentesíti a rendet. Az elitek természete persze esetenként igen eltérő lehet. Mindenekelőtt

politikai hatalommal bírhatnak. A modern európai nyelvekben az első grammatikáknak és szótáraknak a 15. és 16. században történt összeállítása meghatározott országok és csoportok gazdagodásával és befolyásossá válásával esett egybe.¹⁹ Másrészt az elitek olyan egyénekből is állhatnak, akiknek szellemi presztízse kivételesen nagy. Így az angolok, mint Haugen fogalmaz, „egy magánszemély, Samuel Johnson rendelkezéseit fogadták el, kinek szótára (1755) az angol nyelv első általános döntőbírája lett”.²⁰ Vagy a hagyományos elitekkel szembeni népi reakciót testesíthetik meg, egyfajta ellenelitet alkotva, melynek nyelvsvizsgálatai a vidék dialektusát vagy a mindennapi városi beszédet tükrözik.²¹

Éppen mivel a vonatkozó elitek kialakulása aligha elképzelhető, látszik oly valószínűtlennek egyfajta *totalis nyelvújítás*, a mesterséges világnyelv, egyetemes nyelv létrehozása. A kérdés nem úgy merül föl, hogy vajon a hétköznapi érintkezést szolgáló mesterséges nyelvek egyáltalán megalkothatók-e - hiszen számosat ismerünk. A kérdés az, hogy egy ilyen nyelv, érdemleges mértékben, *képes-e betölteni funkcióját*. Immár száz évet felölelő pályafutása során az eszperantó lett a viszonylag leginkább elterjedt mesterséges nyelv, de egyetemes nyelvvé nyilván nem vált, s a kudarc okait nem nehéz fölfedeznünk. A zsidó származású lengyel orvos által megalkotott s először oroszul közzétett eszperantó grammatikája meglehetősen egyszerű; szótórkészlete a latin, s kisebb mértékben a germán nyelvekre alapozódik. Ami a latin eredetű szavakat illeti, ezek alakja az egyszerűsítő orosz/cirill átírásokra emlékeztet. A német kölcsönzések közvetlen forrása viszont valójában az ugyancsak egyszerűsítő jiddis. Az egyszerűsítés és rövidítés mechanizmusai olyan alapvető szerepet játszanak az eszperantó kialakulásában, hogy egyes nyelvészek a kreol nyelvekkel hasonlítják össze,²² Hallt a pidginre emlékezteti.²³ Wittgenstein alighanem félreismerte az eszperantó természetét, midőn így írt: „Eszperantó. Az undor érzése, mely elfog, amikor *kitalált* szót ejtünk ki, kitalált derivátumokkal. A szó hideg, híján van az asszociációknak, s közben »nyelvnek« tettei magát.”²⁴

Az eszperantisták első világkongresszusa 1905-ben elfogadott egy alapszókészletet, s azt sérthetetlennek deklarálta. Ezt szánták ama bázisnak, melyből levezetéssel új szavak képezhetők, s mely - ha szükséges - új, kölcsönzött szavakkal bővíthető. Ám az újítások irányát és mértékét illető kérdések újra meg újra feszültségekhez vezettek, hiszen nem volt olyan tekintély, melyhez fellebbezni lehetett volna.²⁵ Még a nyelv kezdeményezőjének életében két csoportra szakadtak az eszperantisták: a „konzervatívok” az eredeti formákhoz ragaszkodtak, míg a „progresszívek” az *ido* nevű módosított változatot vezették be. Az eszperantón belül pedig újra indult a vita a „fundamentalisták” és a „neológusok” között. A döntő problémát mindazonáltal nem a szándékos reformok jelentik. A valódi nehézség abból a már említett körülményből adódik, hogy amint valamely nyelvet nagyobb számú ember változatos helyzetekben beszél, a nyelvhasználat óhatatlanul differenciálódik. Egyesek ma már ténylegesen anyanyelvükként bírják az eszperantót: eszperantista szülők gyermekeiként olyan családban nőttek föl, melyben ez a beszélt nyelv. Az ilyen családokban azonban elkerülhetetlenek a spontán nyelvi változások, mintegy kialakul a családi dialektus, és a kérdéses változásokkal a hivatalos eszperantónak szembe kell néznie.²⁶ A differenciálódás folyamatát másrészt persze nagy mértékben elősegíti, hogy az eszperantó nyelv használóinak túlnyomó többsége valamely más nyelvet beszél anyanyelveként. Ahogyan Karl Brugmann jósolta 1907-ben: „ahhoz, hogy feladatát hosszabb távon elláthassa, a nemzetközi nyelvnek bevezetésekor s azt követően el kellene zárkóznia minden erősebb hatástól ama nyelvek irányából, melyek mellett az előbbi a lakosság kisebb vagy nagyobb töredéke használná. Európa tarkabarka nyelvi térképén szerteszórva, a segédnyelvnek tartósan meg kellene őriznie a maga színét: nem szabadna olyan - belső különbözőségekhez vezető - egymásbamosódásoknak bekövetkezniük, amelyek folytán a kölcsönös megértés lényegesen megnehezülne s végül megszűnne. Nem látom, hogy hogyan lehet ezt megakadályozni.”²⁷ Röviden: amennyiben az eszperantó egyre

differentiáltabbá válik, azt az utat járja be, mint - fejlődésük bizonyos szakaszaiban - a természetes nyelvek. Ugyanakkor azonban elveszíti eredeti jellegét, és sem egyszerű nem marad, sem pedig egyetemes nem lesz.

A „krokodil” szó megfelelője az eszperantóban: *krokodilo*. Ebből egy eszperantó konferencia alkalmával megszületett a *krokodili* kifejezés, jelentése: „eszperantisták egymás között anyanyelvükön beszélnek”; míg az *aligatori* ezt a jelentést nyerte: „nem eszperantóul, de nem is anyanyelvükön beszélnek”, pl. német és francia angolul társalognak egymással. Ezek a szemantikai anomáliaként létrejött igék valamiféle *idióma* szerepét játsszák egy olyan nyelvben, amelynek eredeti fölépítése éppenséggel minden idiomatizmust kizár. Az idiomatizmus azonban a természetes nyelvek leglényegéhez látszik tartozni.²⁸ Ám ha azt mondjuk, hogy a nyelvek lényegüket tekintve idiomatikusak, ezzel azt is állítjuk, hogy valamely nyelv megtanulása többől áll, mint pusztán szabályainak és alapszókincsének elsajátításából: nagyszámú grammatikailag deviáns forma memorizálását is föltételezi. Jóllehet a szintaxis szabályai nyilvánvalóan fontos szerepet játszanak, „a nyelvi tevékenységnek sok olyan eleme van, amit a legtalálóbban egészen specifikus emlékek felidézéseként írhatnánk le”.²⁹ Bloomfield a nyelvtanulás kitűnő módszerének tartja, ha a tanár elhagyja a nehézkes nyelvtani magyarázatokat, és a tanulókkal inkább „tucatnyi jellegzetes mondatot memorizáltat”.³⁰ Ez a módszer persze nem új. A régebbi nagy nyelvészek közül pl. Heyse érvelt mellette. „A gyakorlati nyelvoktatásnak - írta - lehetőleg a nyelvsajátítás természetes útját kell utánoznia és helyettesítenie. Vagyis elsősorban az emlékezetet kell igénybe vennie, és az idegen nyelv iránti érzéket sokrétű gyakorlatokkal fölkeltetnie. ... A reflexió, az okok és törvények tudata, ezenközben enyhén zavarólag és gátlólag hat, amennyiben tétovává tesz. Innen van az - fűzi még hozzá -, hogy valamely nyelv legalaposabb ismerői azt gyakran nem beszélik olyan folyékonyan, mint a képzetlenek s a fehérmép.”³¹

Úgy is mondhatjuk, hogy a nyelv elsajátításának magában kell foglalnia azoknak a jellegzetes helyzeteknek a megtanulását is, amelyekben az idiomatikus formákat alkalmazzuk. Ez az értelme, természetesen, Wittgenstein ama kijelentésének, hogy a jelentés nem más, mint használat.³² A „játszani” szó különböző jelentéseit pl. olyan kijelentések révén tanuljuk meg, mint mondjuk „A két virtuóz négykezeset játszik” és „A Szeged szinte egykapura játszott” - olyan kijelentések révén, amelyek szemantikai és egyszersmind ténybeli információt is közvetítenek.³³ Akinek nincsenek ismeretei a hangszerek, a sportpályák, a kártyaszalonok stb. világáról, az nem érti a „játszani” szót; nyelvünk ismerete nem választható el világunk ismeretétől. A szemantikai konvenciók azokba az öröklött konvenciókba vannak ágyazva, amelyek életformánkat alkotják,³⁴ beszédszokásaink nem „különíthetők el ... azon szokások teljességétől, amelyek a közösség életmódjának az egyes beszélőre eső ... részét teszik ki”.³⁵ Ahhoz, hogy az eszperantó teljes értékű nyelv lehessen, valamely teljes társadalom nyelvének kellene lennie. Vagy másképpen: az egyetemes nyelv eszméje nem kevésbé illuzórikus, mint az egyetemes életformáé.

Ha a nyelv szokásszerű, öröklötten konvencionális, emlékezettől vezetett természetét hangsúlyozzuk, ezzel szembekerülünk ama nézettel, mely Chomsky nyomán egy ideig úgyszólván uralkodó volt: azzal a nézettel, hogy a mindennapi nyelvi tevékenységnek valami alapvetően kreatív folyamatnak kell lennie, hiszen a nyelvet folyékonyan beszélő képes arra (legalábbis így tartották), hogy meghatározatlanul sok olyan mondatot produkáljon és értsen meg, „amely teljesen új a számára. ... Az ismétlés hiánya a nyelvhasználat feltűnő ténye: csaknem minden mondat, mely elhangzik, először hangzik el.”³⁶ A rekurzív szintaktikai szabályokra alapozott nyelvi kreativitás chomskyánus eszméjét azonban kétségkívül tarthatatlannak kell ítélnünk azoknak az érveknek a fényében, melyeket pl. Hockett intézett a nyelvnek jól *definiált rendszerként* való előfeltételezése ellen.³⁷ Egyetértek Bolingerrel, aki szerint a nyelvre éppen nem a túlradó kreativitás jellemző, hanem egyfajta „halálosan unalmas ismétlődés”.³⁸ Ez

nem azt jelenti, hogy nem tudunk új módon megnyilvánulni. Mint Hockett írja: „Feltételezzük, hogy olyan helyzetben, melyben különböző, egymással részben összeegyeztethetetlen formák mindegyike helyénvaló, kölcsönhatás és az összeegyeztethetlenség feloldása olyan mondatokhoz vezetnek, amelyeket korábban még senki sem mondott. ... Az egyén nyelve, tetszőlegesen adott pillanatban, szokásoknak - azaz analógiáknak - együttese. ... Számos - talán a legtöbb - beszédhelyzetben számos különböző analógia hat egyszerre... Ha valamely beszédhelyzetben csak egyetlen analógia ... játszik szerepet abban, hogy mi fog elhangzani, akkor az, amit a beszélő mond, pusztán ismétlődése valaminek, amit korábban már hallott vagy mondott. ... Ha a jelen helyzet különböző, részben eltérő helyzetekhez hasonlít, akkor különböző analógiák juthatnak szerephez, és az ötvöződő eredmény valami új lehet.”³⁹ Mint Slobin és Bever mondja a korai Bloomfieldet idézve: „Bizonyos jól begyakorolt sémák segítségével ... beszélünk - mondatvázak segítségével, amelyek mondatról mondatra csupán néhány szó változtatását igénylik.”⁴⁰

A nyelv, mondtuk bevezetőül, a nemzedékek közötti legerősebb kapocs; ám ez a kapocs csupán nagyon korlátozott mértékben tudatos. Jóllehet nyelvi szokásaikban ősi mintákat követnek, a nyelvközösség tagjai általában nincsenek tudatában a vonatkozó mintáknak, azokról nem tudnának leírást adni, s azok, következésképpen, nem válhatnak hagyományörző alázatuk tárgyává. A nyelv „mélyen az ember elméjében nyugszik - írta Hjelmslev -, emlékek gazdag sokaságaként, melyeket az egyén és a törzs örökölt”;⁴¹ a nyelv a múlt tapasztalatainak hatalmas tömegét testesíti meg; ezek a tapasztalatok azonban megint csak ritkán válnak tudatossá. A nyelv mindennapi használata készségek és szokások dolga, nem pedig áthagyományozott normák áhítatos követéséé. „A beszéd úgy viszonylik a nyelvhez, mint a viselkedés a szokáshoz vagy készséghez, mint a struktúra a formához, mint a történet az intézményhez, mint a történelem a szociológiához, mint az üzenet a kódhoz.”⁴²

Másrészt létezik a nyelvvel való olyan foglalatosság, a nyelvről való olyan gondolkodás, amely nyilvánvalóan magában foglal valamiféle múlttudatot - nyelvi hagyományok egyfajta tudatát. Ilyen az írásbeliség előtti társadalmakban a rituális nyelvre irányuló konzervatív figyelem, a modern társadalmakban pedig a nyelvi reformokkal kapcsolatos mindama beállítottság és érv, melyre a fentiekben pillantást vethettünk. Ezek a különböző beállítottságok és érvek nyilvánvalóan a nyelv életéhez tartoznak, ha nem is mindennapi életéhez. Létezik ugyanakkor „a kód történeti stabilitására” irányuló jogos gondoskodás: „Minden nemzedék szót kíván érteni az utána következőkkel csakúgy, mint az előtte járókkal.”⁴³ És létezik az az elkerülhetetlen tendencia, hogy a nyelvet a változó társadalom valóságos vagy vélt szükségletei szerint megváltoztassuk. Ahogyan Fishman írja: „A nyelvi reformtervek olyan döntésektől függenek, és olyanokkal állnak kölcsönhatásban, amelyek eddig különvált helyek-csoportok egyesítésére irányulnak, közösnek vallható hősöket, közösen tisztelhető klasszikusokat teremtenek meg, s olyan érzelmeket hoznak létre, amelyekből közösen lehet meríteni. A nyelvi reformtervek a populációt új névvel, új küldetéssel ruházzák fel... új identitás legitimációját képviselik, s olyan új konszenzust teremtenek az új hatalmak és az új tömegek között, amely öröktől valónak látszik.”⁴⁴

Szó - írás - szó

Ausztria avagy a posztmodern keletkezése

A „posztmodern” sokjelentésű kifejezés. Itt most a posztmodern *tudással* szeretnék foglalkozni, illetve a tudásról szóló posztmodern gondolkodással: vagyis a posztmodern filozófiával.

Persze „Ausztria” is sokjelentésű kifejezés. Itt most Ciszlajtániával (a Magyarország nélkül vett Ausztria-Magyarország) szeretnék foglalkozni. Voltaképpen tehát az osztrák filozófiát veszem szemügyre, elsősorban a századforduló osztrák filozófiáját. Sajátos perspektívából azonban: a posztmodern perspektívájából. És ezt a perspektívát annak ellenére választom, hogy a „posztmodern” divatkifejezéssé vált. Mert úgy gondolom, hogy a posztmodern gondolkodás fogalma, megfelelően kezelve, kitűnő keretét, talán éppen az eddig *hiányzó* keretét alkothatja a vonatkozó történeti jelenség - a századforduló körüli és utáni osztrák filozófia különleges volta - új értelmezésének.

Mármost Jean-Francois Lyotard úttörő és mértékadó munkája, az 1979-ben írt *A posztmodern állapot*,⁴⁵ eleve az osztrák gondolkodásból indul ki, tudniillik - ahogyan azt Lyotard a maga utánózhatalanul hanyag modorában fogalmazza - ama „pesszimizmusból”, mely „a századelő bécsi nemzedékét táplálta: a művészeket, Musilt, Kraust, Hofmannsthalt, Loost, Schönberget, Brochot, de a filozófusokat is, Machot és Wittgensteint”.⁴⁶ Lyotard a késői Wittgenstein *nyelvjáték*-fogalmára hivatkozik, vagyis egymástól független résznyelvek, önálló szemantikai világok fogalmára; és a *Filozófiai vizsgálódások* híres képét idézi: „Nyelvünk olyan, mint egy régi város: utcácskák és terek, régi és új házak, és a házakhoz különböző időkben hozzáépített toldalékok összevisszasága; és ezt az egészet új elővárosok sokasága veszi körül, egyenes és szabályos utcákkal és egyforma házakkal.”⁴⁷ Ami Musilt illeti, Lyotard lényegében *A tulajdonságok nélküli ember* egyik legtöbbször hivatkozott passzusára látszik utalni: „Ember nélküli tulajdonságok világa jött létre - olvassuk a kérdéses helyen -, a megélő valaki nélküli élmények világa, és csaknem úgy tűnik, mintha ideális esetben az ember egyáltalán semmit sem tudna már privát módon megélni.”⁴⁸

Jelenlegi próbálkozásommal annyiban remélek túlmenni Lyotard-on, amennyiben egyfelől a posztmodern problémát, másfelől az osztrák elemet annak keletkezésében, kommunikáció-történetileg és filozófiatörténetileg valamelyest tágabban igyekszem megragadni. Éspedig - *először* - a posztmodern tudás fogalmát taglalom, kommunikációtechnológiai és kommunikáció-történeti szempontból; *másodszor* az osztrák filozófia helyével foglalkozom a posztmodern filozófiában; *harmadszor* valamivel behatóbban szemügyre veszem a posztmodern vonulatot az osztrák filozófián belül; *negyedszer* - kurtábban, mint szükséges volna - föltételezést fogalmazok meg a posztmodern probléma keletkezésében kirajzolódó osztrák jelenlét *okaira* vonatkozóan; végül *ötödször* utalok az osztrák filozófiának a posztmodern *megoldásban* játszott szerepére.

Az emberi kommunikáció technológiája négy nagy történeti szakaszra osztható.⁴⁹ Az *elsőleges szóbeliség* szakaszában a kollektív tudásnak a szájhagyomány által segített egyéni emlékezeten kívül még nincsen más hordozója. Az ilyen keretben zajló gondolkodás szükségképpen formulákkal dolgozik, mitikus, antropomorf - valóban „prelogikus”. Ehhez képest az *írásbeliség* az a technológia, amely először teszi lehetővé a kimondott szó rögzítését, különböző szövegek egybevetését, a kijelentések szigorú azonossága illetve különbözősége kérdésének fölvetését - az ellentmondás és a koherencia eszméjéhez, kritikus-racionális gondolkodáshoz vezet, s a reflexió eszméjéhez, amennyiben egyáltalán megteremti annak lehetőségét - a szubjektív tudatot, a szubjektum-objektum-hasadást. Ebben az értelemben utalt Hajnal István a görög fejleményekre az írásbeliség általánossá válásának korában: „A

természetes, nyelvszerű gondolkodás és az írás ez egybeolvadása - fogalmazta Hajnal - egy új, írásbeli gondolattechnika kialakulását jelentette. Az írás az ember külső-belső életét elevenen kíséri, objektiválja és ezzel megfigyelésre képessé teszi. Múltat és jelent, mind az egyéni, mind a közösségéletben, összekapcsolva, okszerű gondolkodásra ösztönöz, komplikált gondolatépítést tesz lehetővé. A racionalizmus kifejlődésének tulajdonképpeni gyakorlati alapja.⁵⁰ A nyelvnek írásként, a szavaknak objektív-alvadt adottságokként való megélése vezet a „tulajdonképpeni jelentés”, a „szó szerinti” jelentés eszméjéhez, az olyan jelentés eszméjéhez tehát, amely beszédhelyzettől s kontextustól független;⁵¹ s vezet ezzel az igazság mint megfelelés - mint kijelentés és objektív valóság közötti korrespondencia - gondolatához. A *kézírás* technikája mindazonáltal nem elegendő ahhoz, hogy a szóbeliség uralmát veszélyeztesse; az írás ismeretbeli hatásai csak a *könyvnyomtatással* teljeseznek ki. Ezekhez a hatásokhoz tartozik az egységes tudománynak és egyáltalán a kumulatív tudásnak a lehetősége, ezzel pedig a történeti tudat kibontakozása, a haladás eszméjének megjelenése.⁵² A könyvnyomtatás az alapja a modern individualitásnak - az egyéni műveltségnek, az egyéni tudásnak, az egyéni szintézisnek és kreativitásnak - s ezzel egyáltalán a modern tudatnak. Az *újkor* értelmében vett „modern” kor egészen pontosan a könyvnyomtatás koraként határozható meg. Lyotard a „nagy elbeszélések”, a *grands récits* koraként definiálja,⁵³ ám azt az egységes fogalmi keretet, melyet a nagy elbeszélések létrejötte feltételez, elsőként éppen a könyvnyomtatás teszi lehetővé.

Amit ezúttal *posztmodern problémának* szeretnék nevezni, az ennek az egységes keretnek a szétesésével, az osztársadalmi tudás áttekinthetlenné válásával áll elő, abból a körülményből adódóan, hogy a könyvnyomtatás intézménye immár nem elégséges ahhoz, hogy ama tudást kinek-kinek a számára közvetítse. Az információs robbanás, mint Klaus Haefner írja, „az egyes embert információs környezetének viszonylag esetleges szegletébe sodorta”.⁵⁴ Ezt a fejleményt látta Robert Musil már 1921-ben a spengleri civilizációproblematika lényegének. „Régi, s nekem úgy tűnik, meglehetősen meddő vitakérdés - írta -, hogy hogyan különböztessük meg egymástól a kultúrát és a civilizációt. Azt hiszem, ha ragaszkodunk ehhez a megkülönböztetéshez, akkor ott a leghelyesebb kultúrát mondanunk, ahol *egyetlen* ideológia uralkodik s egy még egységes életforma, a civilizációt ellenben a diffúzzá vált kultúrállapotként határozhatjuk meg. ... a kultúrából a civilizációba történő átmenet fő oka a benne érintett emberek számának növekedése. Világos, hogy emberek százmillióinak áthatása egészen más feladatokat jelent, mint százazreké. A civilizáció negatív oldalai legnagyobbbrészt azzal függenek össze, hogy a társadalomtest vezetőképesége, képesége a hatások vezetésére, ennek a társadalomvolumennek már nem felel meg. ... A számosság növekedésével a szellemi organizáció nem tart lépést: erre vezethető vissza minden száz civilizációs jelenségből kilencvennyolc. Jelenleg semmilyen kezdeményezés nem képes a társadalomtestet hosszabb távolságra áthatni, s utóbbi totalitásának visszahatásait fogadni. Tehetünk amit akarunk, Krisztus újra alászállhatna a földre: teljesen kizárt, hogy hatást gyakorolhatna.”⁵⁵ Ha a tudás áttekinthetlenné válik, úgy egymással esetleg összeegyeztethetetlen, összemérhetetlen vagy egymásnak ellentmondó tudástartományok jönnek létre; az igazság abszolút érvénye odavész, az egyesnek a világhoz fűződő viszonya viszonylagossá válik, koherens szellemi környezet híján elillan az én belső egysége. Lyotard szavaival: a nagy elbeszélés elveszti legitimitását, a tudomány egymástól független „kis elbeszélések”, *petits récits* alakját ölti - a kollektív tudás fragmentumokra hullik szét.

Az ezekre a fejleményekre adódó válasz mármost - a *posztmodern megoldás* - először is filozófiai: tudatos lemondás a zárt (s ezzel egyszersmind a történeti) világkép vágyáról, föl-adása annak az igénynek, hogy egységes ábrázolást nyerjen az egyéni és (az egyénben immár vissza *nem* tükröződő) osztársadalmi tudás. Másodszor azonban a posztmodern megoldás a kommunikáció technológiájának újabb fordulatában áll: az *elektronikus adatfeldolgozás*, a

komputerek és hálózataik létrejöttében, és persze - ezen folyamat szemantikai kísérőjelenségeként - a tudásfogalomnak az információ fogalmában történő föloldódásában.⁵⁶ Posztmodern perspektívából az új információs technológia semmilyen módon nem ígéri valamiféle tudás-egész visszaállítását. Ígéri viszont, hogy minden jelentéssel bíró kérdéshez utat rendel, mely megfelelő válaszhoz vezet - miközben elkerülendő az ezen válaszok rendszeres összességére vonatkozó kérdés.

A posztmodern filozófia kezdetei korántsem egyedül az osztrák gondolkodásból erednek. *Túl jön és rosszon* (1886) című művét Nietzsche, visszapillantva, „minden lényeges vonatkozásban *a modernség kritikájának*”, az „objektivitás” és a „történeti érzék” kritikájának mondta⁵⁷ - miközben persze már második időszerűtlen elmélkedése, „A történelem hasznáról és káráról” a történeti tudat kritikája. A kérdéseket, melyeket ott megfogalmaz - „egyáltalán milyen fokig van az életnek szüksége a história szolgálatára”, illetve „mi valamely kor, valamely kultúra, valamely nép természetes viszonya a történelemhez”⁵⁸ - Nietzsche a régi görögökre tett utalásokkal válaszolja meg. Egy idevetődött görög, írja, „azt észlelné, hogy az újabb emberek számára »művelt« és »történetileg művelt« úgy összetartoznak, mintha ugyanazt jelentenék, s csak a szavak számában térnének el. Ha most a görög így szólna: lehet valaki nagyon művelt és történetileg mégis műveletlen, hát azt gondolnánk, hogy rosszul hallottuk... Ama ismert népecskéje egy nem túl távoli múltnak, vagyis a görögök, legnagyobb erejének idején szívósan megőrizte történetitlen érzékét.”⁵⁹ A „modern ember - vonja le a következtetést Nietzsche - végül is emészthetetlen tudáskövek roppant tömegét hurcolja magával... Modern műveltségünkben ... semmi eleven sincs...: nem is valóságos műveltség, hanem csak egyfajta tudás a műveltségről...”⁶⁰

Az amerikai William James is, kétségtelenül, a posztmodern filozófia korai képviselőjének tekinthető. Az igazság fogalmának nála kevésbé az elmélethez, inkább a gyakorlathoz van köze, és kivált „radikális empiricizmusa” olyan fölfogás, melynek értelmében a tapasztalat sem rögzült határokat, sem rögzült meghatározásokat nem enged meg.⁶¹ James egyértelműen hatott mind Wittgensteinre, mind pedig, Husserlén keresztül, Heideggerre⁶² - a *par excellence* posztmodern filozófusra -, ez a hatás azonban nem explicit, inkább csak földalatti. G. B. Madison nem téved nagyot, amikor így ír: „Hova ... helyezzük a posztmodern filozófia valódi és valóságos kezdeteit? Ténylegesen csakis egy jelöltünk lehet. Egyetlen olyan kezdetet ismerünk, amely hatásos és *folyamatos* történetet nyitott meg; s ez az a kezdet, mely 1900-ban kezdődött, Nietzsche halálának évében, Husserl *Logikai vizsgálódásainak* megjelenésével. ... Husserl hatásosan dekonstruálta mind az »ismeretelméleti szubjektumot« mind az »objektív világot«.”⁶³ Ám húzzuk még egyszer alá, hogy ez a dekonstrukció már Nietzschénél is napirenden volt, éspedig világosabb történeti tudatossággal, mint Husserlnél.⁶⁴ Madison fölfogása abban az értelemben persze nem elhibázott, hogy miközben Nietzsche kívülálló volt és maradt, Husserl filozófiai iskola, sőt iskolák kiindulópontjává lett. A husserli filozófiai szubjektum, amint az a *Logikai vizsgálódások* második kötetében kimunkálásra kerül, nem azonos ugyan a tapasztalati én-nel, az „én-test”-tel, amely „mint fizikai dolog, akármi más fizikai dologhoz hasonlóként jelenik meg”, ám az én-testhez empirikusan kötött, hozzátartozónak látszó szellemi én elemzése sem mutat ki semmilyen centrumot. A lelki élményeknek nincsen közös mögöttes gyújtópontjuk. Az intencionális élmények, az aktusok szubjektumot nem előfeltételeznek. „Ha - mint Husserl fogalmaz - úgyszólván *a vonatkozó aktusban élünk*, ha pl. egy megjelenő esemény észlelő szemléletében, vagy a fantázia játékában, vagy egy mese olvasásában, vagy egy matematikai bizonyítás végigvitelében stb. *feloldódunk*, akkor az Ént mint a végrehajtott aktus vonatkoztatási pontját egyáltalán nem érzékeljük.”⁶⁵ Viszont a valamikori osztrák Husserl - aki Morvaországban született, zsidó származású, Brentanónál Bécsben tanult és végül Németországba telepedett át - éppenséggel olyan szellemi erőterben

helyezkedik el, amelyhez még jó néhány más osztrák gondolkodó is tartozik. A posztmodern filozófia tulajdonképpen története - ezt szeretném most valamivel részletesebben megmutatni - Ausztriában kezdődik.

A történet pedig *Ernst Mach* írásaival indul, akinek egyébként is rendkívül kiterjedt és sokrétű hatása volt korabeli és későbbi osztrák környezetére. Az *Érzetek elemzésében*, mely munkában a *menthetetlen én* híres képletét is megfogalmazza, Mach viszonylagos, csupán látszólagos állandóságot tulajdonít „az emlékek, hangulatok, érzések” ama „egy megkülönböztetett testhez (az emberi testhez) kötődő” komplexumának, „melyet *énnek* nevezünk”. Az én, írja, nem bír egyértelmű határvonallal, „a határ meglehetősen bizonytalan, és önkényesen arrább tolható”. Az én úgynevezett „pszichikus *egysége*” nem létezik, az én nem „reális”, hanem csak érzelemekből összeálló „ideális gondolkodásökonómiai” egység.⁶⁶ Mach még a *Megismerés és tévedés* című kötetben is visszatér az én „látszatproblémájára”, elveti az „elszigetelt én” elképzelését, és jelesül „a lélek egyszerűsége” herbarti előföltevést kritizálja.⁶⁷

Részben Mach hatása alatt, de részben Nietzsche hatására alakultak ki *Fritz Mauthner* gondolatai. Mauthner eszmetörténetileg azért érdekes, mivel egyrészt önéletrajzi reflexiói világosan tanúskodnak gondolkodásának az osztrák életvilággal való összefonódottságáról, másrészt mivel nála az énprobléma immár a nyelvproblémával egybekapcsolódva merül föl. Mauthner nem ismer szavak nélküli gondolkodást, számára az emlékezet is csak a nyelvben létezik; minthogy azonban az én pusztán emlékezésből áll, a szubjektum tulajdonképpen a beszédben oldódik fel. Figyelemre méltó egyébként, hogy a nyelvnek mint régi városnak Lyotard által idézett wittgensteini képét Mauthner mondhatni megelölegezi. „A nyelv - írja - úgy lett, mint egy nagy város, kamrához kamra, ablakhoz ablak, lakás lakás mellett, ház ház mellett, utcához utca, negyed negyed mellett, és mindez egymásba hatolva, összekapcsolva, egymásba mosódva...”⁶⁸

A hagyományos filozófiai énfogalom bomlasztó kritikáját kell látnunk annak a *Sigmund Freud*nak a munkásságában is, akivel kapcsolatban az osztrák környezet hatását úgyszintén gyakran elemzik.⁶⁹ Nem a gondolkodó, rendező, önazonosságának tudatában lévő én „a tulajdonképpen lelki valóság”, írja Freud az *Álomfejtésben*, hanem a tudattalan, amely „a maga belső természete szerint előttünk éppoly ismeretlen, mint a külvilági valóság, és számunkra a tudat adalékai révén éppoly tökéletlenül nyilvánul meg, mint a külvilág az érzékszervek adatai révén.”⁷⁰ Vagy ahogyan egy 1917-ben - eredetileg a *Nyugat* számára írt - esszéje fogalmaz: „Mert az ember, ha kívül meg is aláztatott, fejedelemnek érzi magát önnön lelkében... Ám a két felvilágosítás, hogy a nemiség ösztönét bennünk nem lehet egészen megfékezni, s hogy a lelki folyamatok magukban tudattalanok, s csak tökéletlen s megbízhatatlan észlelet útján jutnak el az éhez s vettetek alája: tulajdonképpen azt az állítást jelenti, hogy *az én nem úr a saját házában.*”⁷¹ Az én önmagában fragmentált - pusztán kölcsönhatása a társadalmilag meghatározott felettes-énnek és a tudattalannak. Hogy azonban a tudattalan úgyszintén nem csupán biológiailag, hanem szociológiailag is determinált, Freud nyomatékkal hangsúlyozza 1921-ben megjelentetett *Tömegelektan és én-analízis* című munkájában.

A legitimáló „nagy elbeszélés” hiányára utal, s éppen a soknemzetiségű Ausztria kapcsán, *Robert Musil*. „Ebben az államban - írja - valami titoknak, valami eszmének kell rejtőznie. Nem lehetséges azonban megállapítani, hogy ez az eszme micsoda. Nem az állam eszméje, nem a dinasztikus eszme, nem a különböző népek kulturális szimbiózisáé (Ausztria talán egy világkísérlet) - az egész valószínűleg csak az ösztönző eszme hiányából adódó ide-oda mozgás... A politikai bajok oka mindig kulturális bajokban keresendő. A politikának Ausztriában még nincsen emberi célja... Ez a politika nem tesz énné, noha bármi mássá igenis válhatunk általa; és semmilyen én nem nyilvánulhat meg benne.”⁷² Ám a tudományos gondolkodás területén is, veszi észre már Musil, továtúnnek az általános alapelvek,

hiányoznak az átfogó összefüggések; itt is pusztán gyakorlati, nem pedig ismeretbeli zártságra lelünk. „A matematika úttörői - írja egy másik korai esszéjében - bizonyos alapokat illetően használható elképzeléseket alkottak maguknak, melyekből levezetések, számításmódok, következtetések adódtak; ezekre rátették kezüket a fizikusok, hogy új eredményekhez jussanak, és végül megjelentek a technikusok, őket gyakran már csak az eredmények érdekelték, ezekre új számításokat építettek, és létrejöttek a gépek. És hirtelen, amikor már minden a legszebben megvalósult, a matematikusok rájöttek ... arra, hogy az egésznek az alapjaiban valami abszolút nem hozható rendbe; valóban, utánanéztek a dolgoknak legalul, és úgy találták, hogy az egész építmény a levegőben áll. De a gépek mentek! Azt kell akkor hinnünk, hogy ittlétünk sápadt kísértetlét; éljük, de voltaképpen csak valami tévedés alapján...”⁷³ Nincsen zárt, átfogó kontextus: ezáltal változatlan, *tulajdonképpeni* szójelentés sincsen; az egyes részkontextusok részjelentéseket határoznak meg, melyekből nem áll össze semmilyen „lényeg”. Ulrich, a tulajdonságok nélküli ember, az egyik - kéziratban hátrahagyott - fejezetben⁷⁴ a szeretet száz és egy válfaján elmélkedik. „Az a kérdés, hogyan lehetséges, hogy olyannyira különböző dolgokat az egyetlen szóval jelölünk: szeretet - gondolja Ulrich -, ugyanúgy válaszolandó meg, mint az a kérdés, hogy miért beszélünk nyugodtan desszert-, vas-, ág-, evező-, hang- és egyéb villákról! Mindezeknek a villabenyomásoknak egy közös »villaság« az alapja; ez azonban nem mint közös mag rejlik bennük... Hiszen nem is szükséges, hogy valamennyien hasonlítsanak egymásra, már az is elegendő, ha ... csak a szomszédos elemek hasonlóak; a távolabbiak között azután ezek közvetítenek. Még az is, amiben a hasonlóság áll, ami a szomszédokat összeköti, az is változhat egy ilyen láncban; és így jutunk, nekibuzdulva, az út egyik végétől a másikhoz, miközben szinte már magunk sem tudjuk, milyen módon tettük meg azt.”

Ugyanerre az eredményre jut, a harmincas évek közepén, *Ludwig Wittgenstein* is. „Ahelyett, hogy megadnék valamit - írja a *Filozófiai vizsgálódások* egyik korán keletkezett fejezetében -, ami mindabban, amit nyelvnek nevezünk, közös volna, azt mondom, ezekben a jelenségekben semmi olyan nincs, ami mindegyikükben közös, ami miatt mindegyikre azonos szót alkalmazunk - hanem egymással sokféle különböző módon *rokonok*.” Hasonló eredményre jutunk, ha pl. különböző *játékokat* szemlélünk. „Társasjátékok, kártyajátékok, labdajátékok, harci játékok stb. Mi az, ami mindezekben közös? - kérdezi Wittgenstein. - Ne mondjad: »Valami közösnek *kell* bennük lennie, különben nem hívnánk valamennyit játékoknak« - hanem *nézd*, hogy van-e mindegyikükben valami közös. - Mert ha megnézed őket, nem fogsz ugyan olyat látni, ami mindegyikükben közös volna, de hasonlóságokat, rokonságokat fogsz látni, és pedig egy egész sort.”⁷⁵ A résznyelvek, a „nyelvjátékok” nem kapcsolódnak össze *egységes* nyelvvé. Ennek a fölismerésnek megfelelően Wittgensteinnél azután kiteljesedik az a musili sejtés is, miszerint a matematika úgynevezett alapjaiban fölmerülő nehézségek semmiféle tényleges nehézséghez nem vezetnek magukban a számításokban; hogy a kalkulusban, a formalizált rendszerben föllépő „ellentmondás” semmiféle pusztító ismeretbeli következménnyel nem jár, hiszen tudásunk éppenséggel *nem* valamiféle kalkulus. „Kinek árt az az ellentmondás - kérdezi Wittgenstein -, amely akkor keletkezik, ha valaki így szól: »Hazudom. - Tehát nem hazudom. - Tehát hazudom. - stb.«? Úgy értem: kevésbé használható a nyelvünk azáltal, hogy ebben az esetben valamely mondatból a szokásos szabályok alapján az ellenkezőjére ... lehet következtetni? ... Az ilyen ellentmondás egyetlen érdekessége, hogy embereket kínozni tudott s ezáltal megmutatja, hogyan keletkezhetnek a nyelvből kínzó problémák; és hogy micsoda dolgok tudnak kínozni bennünket.”⁷⁶ És teljes általánosságában jelenik meg a zárt ábrázolásról történő posztmodern lemondás a *Filozófiai vizsgálódások* előszavában. „Szándékom kezdettől fogva az volt - írja itt Wittgenstein -, hogy mindezt egyszer könyvben foglaljam össze - melynek formájáról különböző időkben különböző elképzeléseim voltak. De lényegesnek tűnt számomra, hogy abban a gondolatoknak egyik tárgyától a másikig természetes és hiánytalan sorban kell haladniuk. - Némely szerencsétlen

kísérlet után, hogy eredményeimet ilyen egészé ötvözsem, beláttam, hogy ez nem is sikerülhet nekem. Hogy filozófiai megjegyzéseknél jobbat soha sem fogok tudni írni... - És ez persze magával a vizsgálódás természetével függött össze, mely arra kényszerít bennünket, hogy egy széles gondolatterületet keresztül-kasul, minden irányban beutazzunk. - E könyv filozófiai megjegyzései mintegy tájképvázlatok, melyek ezen hosszú és bonyolult utazások során keletkeztek.”

Wittgenstein lemondása a „könyv”-ről, a modern tudás e tipikus egységéről, éles ellentétben áll az osztrák filozófia ősapjának, Bernard Bolzanónak azzal a meggyőződéssel, hogy a világról (ti. a bolzanói „magánvaló igazságok” világáról) szóló minden igazság zárt tankönyvekben ábrázolható. Bolzano logikai objektivizmusa a modern tudásfölfogás szélsőséges kifejeződése: ennyiben kihívás, s egyszersmind keret, az osztrák gondolkodáson belüli poszt-modern kritika számára - vagy, más szavakkal, annak immanens filozófiai oka. Fontosabbak persze a szociológiai-politikai okok: a Ciszlajtánián belüli *tört kommunikáció*. Ha itt „tört kommunikációról” beszélek, nem egyszerűen a különböző nyelvek egymás mellett létezésére gondolok, hanem arra a körülményre, hogy közöttük - miközben az iparosodás következtében intenzívebbé vált a horizontális mobilitás - nyelven kívüli okok újra meg újra megnehezítették a szemantikai kiegyenlítődést, vagyis a mélyebb kölcsönös lefordíthatóságot.⁷⁷ Valamely a csehországi német számára érvényes gondolatmenet, cseh nyelvre lefordítva és más érdekkeretbe helyezve, a cseh számára érvénytelen gondolatmenetté válhatott; a politikailag vagy társadalmilag jelentéssel bíró, szó szerint lefordítva, politikailag vagy társadalmilag jelentésnélkülivé. A fordítás politikai lehetetlenülése olyan politizáló nyelvfilozófiához vagy filozófáló nyelvpolitikához vezetett Ausztriában, melyet egyedülállónak mondhatunk. 1883-ban a bécsi képviselőházban a nyelvkérdésről folytatott vitában a nézetek az „államnyelv”, a „hivatalos nyelv” (Landessprache) és az „országban szokásos nyelv” (landesübliche Sprache) meghatározása körül csaptak össze. Jellemző a figyelmeztetés, melyet a vitában a liberális politikus Ernst von Plener intézett a képviselőkhöz: „Midőn Krisztus a helytartó előtt állt, és így szólt:»Aki az igazságból való, hallgat a szavamra«, az emberektől iszonyodó és mindenben kételkedő Pilátustól csak a félénk és zavart kérdésre tellett: »Mi az igazság?« És amikor az osztrák állam önök elé lép és azt mondja, hogy rendre van szüksége a maga számára, rendre és szabályozottságra a nemzetiségi viszonyok számára, önök vállukat vonogatják és azt kérdezik: »Nos, tulajdonképpen mi is az az államnyelv?«”⁷⁸ Az osztrák nyelvprobléma legjobb leírásait persze megint csak a *Tulajdonságok nélküli emberben* találjuk.⁷⁹ Ausztria, írja például Musil, „császári-királyi és császári és királyi volt; a két jel, k. k. és k. u. k. valamelyikét ott minden dolog és személy hordta, ám mégis egyfajta titkos tudományra volt szükség ahhoz, hogy mindig bizonyosan meg lehessen különböztetni, mely intézményeket és embereket kellett k. k.-nak és melyeket k. u. k.-nak hívni. Írásban Osztrák-Magyar Monarchiának, szóban Ausztriának nevezte magát... Mióta a világ világ, élőlény beszédhibában nem múlt ki, ehhez azonban alighanem hozzá kell tennünk, hogy az osztrák és magyar osztrák-magyar kettős monarchiával mégis megtörtént, hogy belepesztult saját kimondhatatlanságába.”

Ausztriában, jól láthatóan, korábban lehetett szert tenni arra tapasztalatra, hogy létezik olyasmi, mint *nyelvi inkommenzurabilitás*, hogy a „nagy elbeszélés” nem beszélhető el, hogy a tudás, mely a különböző nyelvekben elosztva létezik, nem kapcsolható össze valamiféle egészé. Ez nemcsak a nyilvánosságban volt így, hanem az egyéni szellemben is. *Tört kommunikáció* - persze hogy Freudra gondolunk itt. De emlékeztetek Mauthner kijelentésére is: „A Csehország belsejében élő német, cseh parasztoktól körülvéve, nem német tájnyelvet beszél, hanem papírnémetet...”⁸⁰ emlékeztetek a trieszti Ettore Schmitzre, aki az „Italo Svevo”, „az olasz sváb” nevet vette föl, s aki az olaszt választotta irodalmi működése

nyelvül, jóllehet botladozva fejezte ki magát ezen a nyelven: mert nem *írhatott* abban a német és szláv elemektől érintett olasz dialektusban, melyet *beszélt*. Vagy emlékeztetek irodalmi német és dialektus konfliktusára mondjuk Grillparzernál vagy Weinhebernél. Nem könnyű, írta Weinheber egyik barátjának, „a művészetben egy nagy életvonalat végigvinni; számomra annál kevésbé, mivel *két* nyelven gondolkodom, bécsiesen és Hochdeutsch-ban.”⁸¹ Még Wittgensteinnél is megfigyelhető ez a konfliktus, ül. föllép a vonatkozó reflexió - *Népiskolai szótár*ában. És már ebben a szótárban megmutatkozik Wittgenstein távolságtartása egyáltalán a *nyomtatott szövegtől*, vonzódása a *beszélt nyelvhez*, ellenszenva a kommunikáció modern formáival szemben, nosztalgiája a szóbeliség letűnt kora iránt, és előérzete, hogy eljön a *másodlagos oralitás* kora. Hiszen az elektronikus hang s a multimédia korát Wittgenstein még megérte - nem érdektelen ebben az összefüggésben, hogy szenvedélyes mozilátogató volt. Gyakorlatilag *nem* érte már meg viszont a számítógépkorszak kezdeteit, s az új szóbeliség azzal kapcsolatos jelenségeit.

És ezzel eljutottam ahhoz a kérdéshez, hogy vajon mennyiben játszott szerepet az osztrák elem az információsztésés illetve -főlöleg posztmodern *megoldásában* is. Technológiailag ezt a megoldást, mint tudjuk, az elektronikus adatfeldolgozás hozza, vagyis a számítógép és annak hálózatai. Az angol Alan Turing volt az a kutató, aki ezen a területen mind gyakorlatilag, mind pedig kivált elméletileg a döntő előmunkákat elvégezte. A digitális komputer matematikai alapjait, a harmincas évek közepén, abban a tanulmányában dolgozta ki, amely a brünni születésű Kurt Gödel ún. eldönthetlenségi tételével foglalkozott. Igen valószínű, hogy Turing gondolatai ezenközben nem voltak függetlenek a cambridge-i filozófiatanár, Wittgenstein befolyásától, akinek szemináriumait két szemeszteren át látogatta.⁸² Wittgenstein matematikai finitizmusa, mely szkeptikusan-osztrák nyelvölfogásában gyökerezik, ezek szerint, láthatólag, hatással volt a posztmodern információs technológiára. Ezen hatás részletei azonban - már egy másik kis elbeszélés tárgya lehetne.

Heidegger és Wittgenstein

Ama szavak, melyekkel 1967-ben Karl-Otto Apel „Wittgenstein és Heidegger” című írását kezdte - hogy ti. „még mindig valamelyes idegenkedést vált ki”, ha ezen két nevet „filozófiai tanulmányban egymás mellé állítjuk”⁸³ - az időközben eltelt évtizedek alatt mit sem veszítettek aktualitásukból. A közös századik évforduló alkalmából „egyre gyakoribbá váló Wittgenstein-Heidegger összehasonlításokról” a *Zeit* egy tárcája így írt: „Bárminő úgynevezett párhuzamokat találjanak is, vagy találjanak ki, a légüres magasságokban zajló elvonatkoztatások szintjén, ahol minden »igaz«, mert semmitmondó: alig képzelhető el a gondolkodásnak, a stílusnak, az egész szellemi megjelenésnek élesebb ellentéte, mint a 20. század e két legbefolyásosabb filozófusa között.”⁸⁴ Ehhez képest itt azt az eltérő fölfogást szeretném képviselni, melyet a közelmúltban oly jól fogalmazott meg a komparatista George Steiner. Heidegger-könyvének 1989-es előszavában azt írja, „a kapcsolatok, melyek korszakunk e két kimagasló, filozófiailag-nyelvi látszólag olyannyira szembenálló gondolkodója, Wittgenstein és Heidegger között fennállnak, a jövőben kutatás és megértés legtermékenyebb talaját fogják szolgáltatni”.⁸⁵

Gondolatmenetem során először egészen röviden a vonatkozó irodalomban kimunkált legfontosabb párhuzamokat illetve összehasonlításokat ismertetem, majd ezeket a párhuzamokat valamelyest kiegészítem, végül - s ebben látom fő feladatomat - értelmezésükre megkísérlek valamiféle az eddigieknél szélesebb fogalmi keretet fölvezetni.

Az az átfogó téma, melyet Heideggernek illetve Wittgensteinnek a Nyugat metafizikája meghaladására vonatkozó törekvése képez, középpontjában áll Apel említett tanulmányának. Apel aláhúzza, hogy noha mind Wittgenstein, mind Heidegger esetében voltaképpen munkásságuk két szakaszát kell tekintetbe vennünk, vagyis nem csupán a *Tractatus* korai és a *Filozófiai vizsgálódások* késői Wittgensteinjét, de a „fordulat” előtti és utáni Heideggert is, ez a körülmény az adott téma vonatkozásában nem jelent nehézséget, mivel „éppen a hagyományos metafizikától való jelentéskritikai eltávolodás... alkotja azt a szempontot, mely az értelmetlenséggyanú formájában a korai Wittgensteint a későivel összeköti, s másrészt Heideggernél is mind az egzisztenciálfilozófiai, mind a léttörténeti motívum változatlan fogalmi ellenpárját kijelöli.”⁸⁶ Apel párhuzamot állapít meg egyik oldalon a korai Wittgensteinnek a kimondhatóra és a csak megmutatkozóra vonatkozó különbségképe s a másik oldalon a *Sein und Zeit* Heideggerének „ontikus-ontológikus differenciája” között.⁸⁷ Továbbá jelzi, hogy Heidegger már a *Sein und Zeit*-ben kísérletet tesz arra, hogy „a mindennapok nem elméleti nyelve segítségével ... a hagyományos onto-logika nyelvbe úgyszólván beférközzön s eredetibb létmegértést juttasson szóhoz”, mely kísérletre Wittgenstein csak későbbi pályaszakaszán, 1929 után vállalkozik.⁸⁸ Tegyük hozzá, hogy ezzel a *hallgatás*-motívum, mely a fiatal Wittgensteinnél előtérben állt s Heideggernél mindvégig jelen volt, a késői Wittgenstein esetében is lényeges, noha rejtettebb szerepet játszott. A *Tractatus* ama végkövetkeztetéséhez, mely szerint amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell, Wittgenstein semmiképpen sem lett hűtlen. Ellenkezőleg, rendkívüli szigorúsággal követte. Wittgenstein - tudósít 1932-33-ban tartott előadásairól egy hallgatója - a mindennapi élet nyelvét használta. És szavaiban nyoma sem volt semmiféle miszticizmusnak, a kimondhatatlanra való utalásnak. Rejtélyesek voltak viszont szemléletes példái, melyek önmagukban könnyen felfoghatók voltak, *csattanójuk* azonban megfoghatatlan maradt. Olyan volt, mintha az ember tanmesét hallott volna, amelyből képtelen levonni a tanulságot.

Wittgensteinnek az életpraxissal összefonódó mindennapi „nyelvjátékai”, véli Apel, nagyon is Heidegger mindennapi „világban-való-létére” emlékeztetnek.⁸⁹ A nyelvjáték eszméjének

háttérben persze egészen meghatározott jelentésfölfogás áll: a rokonság érzése „szinte ránk erőlteti magát - írja Apel -, ha Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásainak* 1-38. paragrafusát mintegy Heidegger szemével próbáljuk meg olvasni: Megkérdőjelezését találjuk itt, nyersen szólva, ama a nyelvlogikán Arisztotelész óta uralkodó gondolkodási sémának, mely szerint a nyelv szavai azáltal tesznek szert »jelentésükre«, hogy »jelölnek valamit«, vagyis - az itt alapul szolgáló elképzelésmódot eredetéig követve -: mely szerint a szavak a »meglévő dolgok« vagy a »tárgyak« nevét képezik.”⁹⁰ Heideggernél - amint erre Carl Friedrich Gethmann utal - ténylegesen már 1921/22-ben felfedezhetők valamiféle „szemantikai operacionalizmus” elemei. A „jelentés wittgensteini »használatelmélete« mintájára”, írja Gethmann, Heideggernél a jelentés egyfajta „eljáráselméletéről” beszélhetünk. Ez azt tartalmazza, hogy valamely kifejezés jelentését ismerni végső soron annyit tesz, mint ismerni ama eljárást, melynek során birtokba vesszük a tárgyat, melyhez a kifejezés tartozik. Elsődleges tehát „a tárgy birtoklása”, „a hozzáférhetőség módja”. A kifejezés denotátuma nem tárgy, hanem valamiféle „bírás”.⁹¹ És Heideggernél is, pontosan úgy, mint a késői Wittgensteinnél, éppen a hagyományos jelentéselmélet visszautasítása teszi lehetővé a mentalizmus meghaladását. A mentalisztikus terminusokhoz immár nem kell mentális tárgyakat hozzárendelnünk: „Heidegger szerint - írja Gethmann - semmilyen ésszerű értelemben nem különböztethetjük meg a tárgyakhoz való viszonyunk belső és külső oldalát.”⁹² Apel is kiemeli, hogy a közös nyelvkritikai indítás Heideggert és Wittgensteint egyaránt az interszubsztivitás egy erőltetettségtől mentes filozófiájához, tehát - itt is - a metafizikai örökség elutasításához vezeti el: a másokkal való együttlét (Miteinandersein) heideggeri fogalma Wittgenstein ama érvének felel meg, mely szerint az ún. privát nyelv nem lehetséges - mégpedig fogalmi okokból nem lehetséges. Ugyanakkor Apel megállapítja, hogy a *Sein und Zeit* fogalomalkotása korántsem volt mentes attól a metafizikai realizmustól, melynek meghaladását ezen mű jelentésfölfogása nagyon is lehetővé tette volna. Heidegger további útja világosan tanúsítja éppen ezen körülmény föl- ismerését.⁹³

Egy jegyzetében Apel utal azokra a hasonlóságokra is, melyeket Heideggernek a *Sein und Zeit*ben Descartes ellen folytatott vitája és Gilbert Ryle-nak *The Concept of Mind*ében található, „Wittgenstein szellemében írt Descartes-kritikája” között fedezett fel.⁹⁴ Ezeknek a hasonlóságoknak azután mindenekelőtt Michael Murray szentelt figyelmet.⁹⁵ Az persze, hogy Ryle 1929-ben a *Mind*ban recenzálta a *Sein und Zeit*et, sohasem merült teljes feledésbe. Murray-nak azonban sikerült jó néhány a *Sein und Zeit* és az 1949-ben megjelent *The Concept of Mind* közötti párhuzamot oly meggyőzően bemutatnia, hogy tételt állíthatott föl, mely szerint Ryle elméletileg lekötelezettje Heideggernek, miközben független Wittgensteintől. A tétel második fele mármost nem minden tekintetben meggyőző. Murray figyelmen kívül hagyja ama körülményt, hogy az ún. *Kék és barna könyvek* másolatai a harmincas-negyvenes évek Angliájában viszonylag könnyen hozzáférhetőek voltak. Ám a pusztán fölismerés is megdöbbentő, hogy Heideggernek Ryle-ra - akit mintegy a szegény ember Wittgensteinjeként tartottunk számon - egyáltalán lehetett lényegi hatása.

Murray kezdeményezése német nyelvterületen különösen Thomas Rentschnél hullott termékeny talajra. 1985-ben megjelent *Heidegger és Wittgenstein* című könyvében,⁹⁶ a Heidegger-Ryle háttér a szerző számára megint kiváló alkalmat kínál arra, hogy fölmutassa: a *Filozófiai vizsgálódások* nem egy alapgondolatát éppenséggel Heidegger előlegezte. „Valamely nyelvet elképzelni - idézi Rentsch Wittgensteint - annyit tesz, mint egy életformát elképzelni.” Továbbá: „»Ám mit jelölnek e nyelv szavai? - Hogy mit jelölnek, hogyan mutathatom meg másképpen, mint használatuk módján keresztül?« Később Wittgenstein a szavak funkcióját a szerszámosládában lévő szerszámokkal hasonlítja össze. Ez a »szituatív pragma-szemantika« - írja Rentsch - húsz évvel korábban lényegében megtalálható a *Sein und Zeit* 17. és következő paragrafusában. Az egész-voltnak, a jelölés és használat összefüggé-

sének aspektusa ott világosan bemutatásra kerül.”⁹⁷ A szerszám fogalma a tudásra mint készségre, ügyességre utal, minden megismerésbelinek gyakorlati beágyazottságára. Van egy - és, mint majd sugallni szeretném, tünetértékű - írás, amely a Heidegger-Wittgenstein-rokonjellegnek ebben a dimenziójában mozog: Hubert Dreyfus könyve a mesterséges intelligencia hatáiról.⁹⁸ A gépi tudásreprezentáció problémája nem oldható meg, írja itt Dreyfus Heideggerre és Wittgensteinre hivatkozva, mivel a tudást a platóni-arisztotelészi hagyomány helytelenül tekinti valami olyannak, mint ami egyáltalán elvont ábrázolás tárgyát képezheti; a cselekvés nem mintegy gyakorlati szillogizmusokon alapszik, a jelnek csak „a holmiösszefüggés egészében” van jelentése, a szabálykövetés „életpraktikák háttérét” igényli.

Szeretnék ezután, kiegészítésképpen, Heidegger és Wittgenstein egy olyan párhuzamára is utalni, melyet az irodalom ritkábban vesz tekintetbe: világnézetük párhuzamára. Ami Wittgensteint illeti, itt késői munkásságára kívánok összpontosítani, mely a *Tractatus*hoz képest ugyan nem jelent minden vonatkozásban törést, ám lényegét tekintve mégis új; s nekünk, maiaknak kétségkívül fontosabb, mint korai műve. A világnézet, mely nemcsak Heideggert, de Wittgensteint is jellemzi: konzervatív, éspedig tradicionalista-konzervatív, kifejezett ellenszenvvel mindennel szemben, aminek köze van a felvilágosodáshoz, ellenszenvvel az újkori természettudománnyal, a modern iparral és technikával, s egyáltalán a jelenkor életstílusával szemben. Hogy ez a beállítottság csakugyan jellemző Heideggerre, itt aligha szorul adatolásra. A tradicionalizmus dimenziója vonatkozásában csak a *Spiegel*-beszélgetés szép szavaira szeretnék utalni - „minden, ami lényeges és nagy, abból fakadt ..., hogy az embernek szülőföldje volt, s gyökere valamilyen hagyományban”⁹⁹ -, s még talán a „Hegel - der Hausfreund” című írásra is, ahol Heidegger a dialektust jelöli meg „minden szervesen nőtt nyelv titokzatos forrásaként”, és arról beszél, hogy minden fennköltnek és érvényesnek el kell halnia, „amint a nyelv nélkülözni kénytelen ama forrás utánpótlását”;¹⁰⁰ hivatkoznék továbbá Fehér M. István „Heidegger és a tradíció problémája” című tanulmányára, melyben a *Sein und Zeit* vonatkozó aspektusai kerülnek elemzésre.¹⁰¹

Ami mármost Wittgensteint illeti, elsősorban „életforma”-fogalmának tradicionalista tartalmaira kell utalnom, valamint arra, hogy milyen hangsúllyal beszél szokásokról és intézményekről a *Filozófiai vizsgálódások* alighanem legdöntőbb pontján (198. sk. par.), továbbá persze az *Über Gewißheit* számos idevágó helyére - például a kérdésként megfogalmazott föltételezésre, mely szerint „...bizonyos tekintélyeket el kell ismerjek ahhoz, hogy egyáltalán ítélni tudjak” (493. par.). És ez a tradicionalizmus, ugyanúgy mint Heideggernél, Wittgenstein esetében is egyfajta konzervatív történetfelfogás része. Nem véletlenül választotta a *Filozófiai vizsgálódások* mottójául Nestroy mondatát: „A haladásnak általában megvan az a tulajdonsága, hogy sokkal nagyobbnak látszik, mint amilyen valójában.” S nem véletlenül említi e munka előszavában „korunk sötéttségét”. A szellem, mely törekvéseit áthatja, írta Wittgenstein 1930-ban, „más, mint az európai és amerikai civilizáció nagy áramának szelleme”.¹⁰²

Heideggernek a modern technikával kapcsolatos beállítottsága ismeretes módon közvetlenül összefügg az újkori természettudományról adott értelmezésével, ez utóbbi pedig a Nyugat logikai-metafizikai filozófiájáról mint a gondolkodás Platón és Arisztotelész óta tartó tévelygéséről alkotott interpretációjával. A modern technika a Parmenidészt követően föllépő létfelejtésben gyökerezik. Hasonló, noha kevésbé tagolt érvelésszerkezet figyelhető meg Wittgensteinnél is, akit most valamelyes részletességgel szeretnék idézni. „A világ apokaliptikus szemlélete - írja 1947-ben - tulajdonképpen az, hogy a dolgok nem ismétlődnek. Pl. nem értelmetlen azt gondolni, hogy a tudományos és technikai korszak az emberiség végének kezdete; hogy a nagy haladás eszméje illúzió, mint ahogyan a végre megismert igazságé is; hogy a tudományos megismerésben semmi jó vagy kívánatos sincs, s hogy az emberiség, amely erre a megismerésre törekszik, csapdába rohan. Egyáltalán nem világos, hogy ez

nincsen így.”¹⁰³ A modern emberiség, így fejezhetnénk ki Wittgenstein fölfogását - s itt konzervativizmusának tradicionalista-nosztalgikus oldala a túlnyomó, nem pedig közömbös-megőrző oldala -, a modern emberiség tehát hamis életforma áldozatává lett. A hamis életformából azonban (ritkán észrevett érve ez Wittgensteinnek) hamis filozófia nő ki. A *Nagy Gépirat* néven ismert, 1933-ban összeállított, kiadatlan szövegéből idézek: „Az emberek mélyen be vannak ágyazva a filozófiai, azaz grammatikai zavarokba. És, hogy kiszabadítsuk őket ezekből, azt előfeltételezi, hogy kiszakítsuk őket azokból a roppant sokrétű kapcsolatokból, amelyeknek foglyai. Úgyszólván egész nyelvüket át kell csoportosítanunk. - Ám ez a nyelv abból keletkezett, hogy az embereknek hajlamuk volt - és van - így gondolkodni. Ezért a kiszakítás csak azoknál fog menni, akik a nyelvvel szembeni ösztönös lázadásban élnek. Nem pedig azoknál, akik minden ösztönükkel abban a hordában élnek, amely ezt a nyelvet a maga tulajdonképpeni kifejezéseiként teremtette meg.”¹⁰⁴ Föl kell itt figyelni a sugallatra, mely szerint mégiscsak létezik a lehetősége annak, hogy az embereket a hamis életformától, s ezáltal a hamis nyelvtől megmentjük. „Egyszer talán - írja Wittgenstein 1947-ben - ebből a civilizációból kultúra jöhet létre. - Akkor majd rendelkezni fogunk a 18., 19. és 20. század találmányainak igazi történetével, mely mélységesen érdekes lesz”.¹⁰⁵ Valószínűnek ez a fordulat nem mondható. „Megeshet - írja Wittgenstein 1947-ben -, hogy a tudomány és ipar, s haladásuk, a mai világ legmaradandóbb eleme. Hogy egyelőre, s hosszú időre, a tudomány és ipar összeomlásáról szőtt minden föltételezés pusztá válik, s hogy a tudomány és ipar végtelen siralmak után és árán egyesíteni fogja a világot, úgy értem, hogy eggyé tenni, melyben azután persze minden inkább honol, mint béke. - Hiszen a tudomány és ipar dönti el a háborúk sorsát, vagy olybá tűnik.”¹⁰⁶ Ám alakulhat úgy is, hogy a megmentés éppenséggel a tudomány révén - mintegy az önpusztítás folyamatában - következik be. „Az a hisztérikus félelem - jegyzi meg Wittgenstein 1947-ben -, melyet a nyilvánosság most az atombombával kapcsolatban érez, vagy mondjuk kifejez, már-már annak jele, hogy itt most egyszer valóban jótékony felfedezést tettek. Legalábbis a félelem egy valóban hatásos gyógyszer benyomását kelti. Nem tudok szabadulni a gondolattól: ha itt nem valami jóról volna szó, a nyárspolgárok nem csapnának ekkora ricsajra. De talán ez is gyerekes gondolat. Hiszen minden, amire gondolhatok, csak az, hogy a bomba kilátásba helyezi a szörnyű kór, az undorító, megszappanos tudomány végét, lerombolását. És ez persze nem kellemetlen gondolat; de ki mondja meg, hogy mi következne egy ilyen rombolásra? Azok, akik ma a bomba előállítására ellen beszélnek, persze az értelmiség alja, de ez sem feltétlenül bizonyítja, hogy dicséretünk kell azt, amitől ők viszolyognak.”¹⁰⁷ Azaz Wittgensteinnél is, csakúgy mint Heideggernél, az atombomba pusztá jelzéseiként jelenik meg egy olyan fejlődésnek, mely nem csupán ezen fejleménye folytán képez hanyatlást. Az ember, írja Heidegger, „az atomenergiával nem marad életben, hanem elpusztul, vagyis elveszíti lényegét - akkor is, ha az atomenergiát csak békés célokra használják fel”.¹⁰⁸ És Heideggernél is fölmerül a - fogalmilag aligha könnyen követhető - remény, hogy „a technika lényül-lényegülléte [das Wesende der Technik] a megmentés lehetséges kezdetét” rejthetné magában.¹⁰⁹

Azt remélem, hogy - ha csak utalásszerűen is - sikerült megmutatnom, miszerint Heideggert és Wittgensteint - stílusuk és megközelítésmódjuk minden látszólagos ellentéte dacára - olyan hasonlóságok rokonítják, melyek sem nem felületiek, sem nem esetlegesek. A Heidegger-Wittgenstein-viszonyt föltehetőleg jobban tudnánk kezelni, ha ezen hasonlóságokra egyfajta magyarázatunk volna, ha meg tudnánk adni e hasonlóságok közös alapját. S a legegyszerűbb magyarázat persze az lenne, ha valaminő hatást, befolyást állapíthatnánk meg kettejük között. Mármost Heidegger 1966/67-ben tartott szemináriuma során említi ugyan Wittgensteint, ennek a késői előfordulásnak azonban nem tulajdonítanak jelentőséget. Följegyezték továbbá, hogy Heidegger egyszer - korábbi éveiben - Wittgensteinre mint „kirívó pozitivistára” utalt.¹¹⁰ Ehhez képest Wittgenstein 1929 vége felé megértéssel szolt a lét és szorongás heideggeri

látásmódjáról.¹¹¹ Wittgenstein megjegyzése minden valószínűség szerint a „Mi a metafizika?” című előadásra vonatkozik; s az, amit mond, még visszhangzik az 1930-ban tartott „Lecture on Ethics”-ben.¹¹² Thomas Rentsch hipotézise, melynek értelmében Wittgenstein késői filozófiája a *Sein und Zeit* hatása alatt jött volna létre,¹¹³ lenyűgöző - de megalapozatlannak tűnik. Döntőnek az látszik számomra, hogy Wittgenstein jegyzetfüzeteiben 1929 és 1931 között - ezek voltak a meghatározó fordulat évei - a Heidegger-téma nem kerül elő. Wittgenstein késői filozófiája itt egészen egyértelműen a Platónnal, Fregével - és önnön zsidóságával - való szembenezésben-vitában fejlődik ki.

Ez az utóbbi megjegyzésem voltaképpen arra a kérdésre is választ ad, hogy a bennünket most foglalkoztató affinitások alapját nem bizonyos közös eszmetörténeti gyökerekben kell-e keresnünk. Bizonytal szerepet játszik e tekintetben, először is, az osztrák filozófia: hiszen világos, hogy Heidegger a húszas években Husserlnak miért éppen *Logische Untersuchungen*-jét, nem pedig későbbi munkáit részesítette előnyben.¹¹⁴ S utalnunk kell itt William Jamesre - akit Wittgenstein szívesen olvasott, s akinek Husserlon keresztül Heideggerre is hatnia kellett¹¹⁵ -, de persze Dosztojevszkijre és Spenglerre is. Ám ilyen jellegű magyarázatok aligha képesek az itt keresett megoldás terhének hordozására, mint ahogyan nem alkalmasak erre a világháború eszmetörténeti következményeit emlegető szokásos utalások sem.

Wittgenstein késői filozófiájának döntő eleme: jelentésfölfogása. Amennyiben a jelentést a használatra, nem pedig valamiféle jelöltre vezeti vissza, megmenekül az elvont tárgyak ontológiájától és a mentális entitások ismeretelméletétől. Mivel ismeretelméletileg nem kényszerül arra, hogy a bensőségességet elismerje, megengedheti magának, hogy kitérjen a filozófiai individualizmus útjából s a modern korral ellenségesen álljon szemben. Mármost a jelentés használatelmélete a nyelvet tevékenységnek láttatja, valami elevennek. Wittgenstein kérdése: „Önmagában minden jel halottnak látszik. Mi ad neki életet?”¹¹⁶ - a beszélt nyelvben nem merül föl, csak az írottban. A jelentés használatelmélete a szóbeliség benyomásához kötődik. Valóban, úgy tűnik, hogy Wittgensteinnek problematikus viszonya volt az írott nyelvhez, kivált az írott nyelvhez annak kiteljesedett alakjában: a nyomtatott könyvhöz. „Eszperantó - mondotta. - Az undor érzése, mely elfog, amikor kitalált szót ejtünk ki, kitalált derivátumokkal. A szó hideg, híján van az asszociációknak, s közben »nyelvnek« tetteti magát. Egy pusztán írott jelrendszerrel nem undorodnánk annyira.” A szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés, világtörténetileg tekintve, Görögországban játszódott le, s Platón volt az a filozófus, akinek műve először testesíti meg a nyelv mint írott, vagyis mint látott, nem pedig mint hallott nyelv tapasztalatát,¹¹⁷ mely körülményt ismert és kifejezett ellenszenvvel az írás technikájával szemben csak annál inkább az előtérbe állítja. Az írott nyelv képezi Platónnak azt az élményét, mely az ontológiához vezető érveinek háttéréül szolgál. Éppen ezekkel az érvekkel vívódik Wittgenstein, újra és újra, azokban a följegyzéseiben, melyekben a jelentés használatelméletéhez eljut. A pont, amelyhez Wittgenstein késői filozófiájában visszatérni igyekezett, nem más, mint a pont, melynél Platón a tévutat választotta.¹¹⁸ - A közelség Heideggerhez nyilvánvaló. Hiszen Heidegger művének egyik alapvonása a Platón előtti görög gondolkodáshoz való visszanyúlás. És hogy filozófiája, terminológiájában és érvrendszerében, egészen a szóbeliség - a nyelv mint beszéd, *Rede* - jegyében áll, nem szorul bizonyítékra. Annyit azonban meg szeretnék említeni, hogy késői gondolkodásának egyik alapfogalma, a „monda”, Sage, nagyon is koherens történeti utalást jelent. Tudatosan demitologizáló álláspontra helyezkedem itt, s szembefordulok von Herrmann egykori értelmezésével, mely szerint: „A nyelv beszélése a monda mondása. A »monda« terminus a »mondani« igéből képzett főnév, és semmi köze sincs ahhoz, amit egyébként mondan értünk.”¹¹⁹ Ha Heidegger arra utal, hogy a „mítosz” annyit tesz, mint „a mondó szó”, és arra, hogy a görögök „nagy költészetüket” „gondolkodva” élték meg,¹²⁰ ha a mondat a „dallal, mely énekelve mond” hozza összefüggésbe, s arról beszél, hogy a monda megszokta-igényli „a hangzó-

hangoztatott szót”,¹²¹ végül pedig midőn így ír: „A halandók egyesítése a mondában az emberi lényt-lényeget a szokáshoz utalja”¹²² - akkor ezeket a helyeket közvetlen-egyszerű értelmükben szeretném fölfogni, utalásként arra a korra, melyben a közösség emlékezete áthagyományozott mondákban, szájhagyományban őrződött meg; melyben a költő - a dalnok - a tudás vigyázója volt; melyben a közösségséget erkölcs és szokás szervezte.

A beszélt, hangzó, hallott nyelv alkotja az egyes ember elsődleges emberi-természeti környezetét. A *Sein und Zeit*ben Heidegger eme körülménynek a „*A nyelv egzisztenciál-ontológiai fundamentuma a beszéd*”¹²³ fordulattal ad hangot - ahol a „beszédet” egyértelműen a hallás,¹²⁴ a hanglejtés és a moduláció, és ugyanakkor persze a hallgatás¹²⁵ dimenzióiban kell fölfognunk. Mármost Heidegger szerint a hangot semmiképpen sem szabad úgy értelmeznünk, mint *közvetítőt* az elszigetelt egyének között,¹²⁶ tudniillik mint jelentések hordozóját, melyek mintegy leválaszthatók volnának a szóról,¹²⁷ amiként ez mondjuk az írás perspektívájából nézve adódna.¹²⁸ Hiszen éppen az ilyen értelmezésben pillantja meg a görögöknek azt az eltévelyedését, amelyet először a szofistáknál és Platónnál tapasztal, később azonban a görög gondolkodásnak már első kezdeteinél is fölfedezni vél: „Sehol sem találjuk nyomát annak, hogy a görögök a nyelv lényét-lényegét közvetlenül a lét lényéből-lényegéből gondolták volna. Ehelyett a nyelvet - először éppen a görögök - a hangzó megnyilvánulás [Verlautbarung] mintájára képzelték el, mint φωνη-t, mint hangzást és hangot, fonetikusán. A mi »nyelv« szavunknak a görög γλωσσα felel meg. A nyelv, φωνη σημαντικη hangzó megnyilvánulás, mely valamit megjelöl.”¹²⁹

Heidegger saját beállítottságát ezzel szemben mondjuk a „Hallottunk, ha a nekünk mondott-hoz *tartozunk*”¹³⁰ képlettel érzékeltethetjük, amely beállítottság egyfelől persze ama filozófiai alapirányultságának felel meg, hogy a létet valami egységesként fogja föl, melynek részei vagyunk, s ahol minden elkülönülés mintegy a halál szakadékát nyitja meg. Másfelől azonban ez a beállítottság annak a konzervativizmusnak kifejeződése, amely itt Heideggernek a „Hören”-„Hörchen”-„Gehorchen”-„Hörig” ősi összefüggéseire történő gyakori utalásaiban jelentkezik.¹³¹ Mivel azonban Heidegger világosan látja - világosabban, mint Wittgenstein - a múlt iránti vágyakozás értelmében, „a kor pusztá tagadása”¹³² értelmében vett konzervativizmus határait, ama összefüggések profán-történeti interpretációját mintegy a léttörténeti interpretáció mögé rejti. „Az ember - írja - akkor válik szabadabbá, ha a sorstörténés [Geschick] körébe tartozik és így hallóvá-engedelmessé [ein Hörender] lesz, de nem rabbá [ein Höriger].”¹³³ Hasonlóan jár el Heidegger a „szokás” („Brauch”) fogalommal. Ama utalás, miszerint az ember szokáshoz tartozik, mely őt magáénak vallja, igényli,¹³⁴ akár történeti-szociológiai is lehetne, az anaximandroszi „το χρῆμα” a szokásként való fordítása,¹³⁵ a *társadalmilag szükséges* konnotációjának sugallatával, akár elfogadható is volna. Ám Heidegger elkerüli a történeti értelmezést, és más, éppenséggel léttörténeti konnotációkat választ. Így azután ama alapvető megállapítást, hogy a Nyugat filozófiája, Platónnál történt fordulata óta, a *látás* mentén tájékozódik¹³⁶ - hogy a görögség világa „nem válhat képpé”, Platónnál azonban éppenséggel „képpé kell válnia”¹³⁷ -, nem hozza kapcsolatba azzal az újszerű megismerési helyzettel, amely a görögség művelt rétegeinek a hallott nyelvről a látott nyelvre - az írásbeliségre - való áttérésével állt elő. Ám valamiképpen Heidegger mégis tudatában van ennek a kapcsolatnak. Az *Einführung in die Metaphysik* döntő helyet tartalmaz erre vonatkozóan. „A görögök - írja ott Heidegger - a nyelvet bizonyos értelemben optikailag tekintik, tudniillik az írott nyelv felől. Ott a mondott mozdulatlanává válik. A nyelv a szó írásképe, az írásjeleknek, a betűknek, γραμματα, jegyében áll. ... Így azután a mai napig a nyelvtan grammatikai értelmezésű.”¹³⁸

Heidegger és Wittgenstein, mint kortársak, filozófiájukat olyan életvilágban dolgozták ki, melyben a beszélt szó, a tudós környezetéből való sok évszázados száműzetés után - a rádió s a hangosfilm révén - ismét jelen volt s fokozatosan uralkodóvá lett.¹³⁹ Heidegger és Wittgenstein

viszolyogtak a beszélés e világától, mint ahogyan Platón a maga idejében viszolygott az írásba foglalt sekélyes bölcsességtől. Platón az írásbeliség filozófusává lett. Heidegger és Wittgenstein viszont, értelmezésem szerint, az új szóbeliség filozófusai, akik a régi szóbeliség koráról álmodoznak. Azt, hogy a mesterséges intelligencia kutatása ma filozófiai és gyakorlati síkon is Wittgensteinhez, még inkább azonban Heideggerhez¹⁴⁰ nyúl vissza, nem perverznek, hanem - mint már jeleztem - szimptomatikusnak tartom. Heidegger és Wittgenstein az új technikai korszaknak nemcsak filozófiai kritikussai, hanem - gondoljunk a megmentés szóra - annak filozófiai prófétái is.

Írásbeliség és a privátnyelv-argumentum

A „privátnyelv-argumentum” kifejezés meghatározott filozófiai stratégiára vonatkozik, mely döntően befolyásolta Wittgenstein késői munkásságát. Ám miközben céлом itt éppen ennek a stratégiának sajátos szempontból történő értékelése, hangsúlyoznom kell, hogy az a kérdéskör, amelyre a privátnyelv-argumentum irányul, persze általánosabb, s a Descartes és Locke nevével jelezhető paradigmán belül központi helyet foglal el.

Ama megközelítés szerint, amely kiindulópontomul szolgál, a mentalizmus - a „benső világ”, a benső mentális tárgyak és események filozófiája -, s még közvetlenebbül a filozófiai *platonizmus*, szoros kapcsolatban áll a nyelv *vizuális* tapasztalatával, azaz az olvasás és írás tapasztalatával. Ez a megközelítés olyan szerzők hatása alatt áll, akiknek gondolataival, ebben az összefüggésben, Wittgenstein maga is megismerkedhetett volna - ám erre, láthatólag, *nem* kerített sort. Már Plátón érzékelte, hogy az írás kialakulása különös ismeretfilozófiai jelentőséggel bírhat; ezt a fölismerést elevenítette föl azután századunkban Oswald Spengler. És jelen vonatkozásban kiváltképpen érdeklődésre tarthat számot Bronislaw Malinowski esszéje, mely Ogden és Richards *The Meaning of Meaning*jének¹⁴¹ függelékéeként jelent meg. Itt a „primitív élő nyelv, mely csak a tényleges megnyilvánulásban létezik”, szembeállítódik a „halott, írott-bevésett nyelvekkel”. Az előbbit, hangsúlyozza Malinowski, „*cselekvésmódnak* kell tekintenünk, nem pedig *a gondolat ellenjegyének*”.¹⁴² A primitív nyelvben, írja, „minden egyes szó jelentése nagyon nagy fokban függ kontextusától”, sőt, ahogy fogalmaz, *helyzetkontextusától* („context of situation”), vagyis a nyelven kívüli környezettől. Ehhez képest az írott dokumentumok „természetszerűleg izoláltak”, a bennük foglalt kijelentéseket „azzal a szándékkal rögzítették, hogy azok önmagukban megálljanak s önmagukban érthetők legyenek”.¹⁴³ A beszélt nyelvi anyag „csupán szárnyaló szavakban él, embertől emberig hatolva”, a szójelentések itt „kibogozhatatlanul összefonódnak ama tevékenység folyamatával, amelybe a nyelvi megnyilvánulások beágyazódnak, s függenek ama folyamattól”.¹⁴⁴ Írásbeliség előtti kultúrákban, hangsúlyozza Malinowski, a nyelv sohasem „puszta tükre a reflektált gondolatnak”. Az *írásban* viszont „a nyelv sűrített reflexióvá lesz”, az olvasó „okoskodik, reflektál, emlékezik, képzel”.¹⁴⁵ Érdekes, hogy Malinowski fölfogása szerint az ilyen reflexió filozófiailag veszélyes vállalkozás, amennyiben „szavakkal való visszaélést” eredményez, „valós létezés” ruházva a jelentésekre - azaz Plátón *ideáihoz* és a középkori realizmushoz vezet.¹⁴⁶

Wittgenstein osztozott Malinowskinak a beszélt nyelv iránti elfogultságában. Wittgenstein esetében ez az elfogultság persze nem néprajzi terepmunkára alapozódott. Inkább, vélném, az írott nyelvhez fűződő problematikus viszonyával magyarázható. Úgy gondolom, bizonyítható, hogy Wittgenstein privátnyelv-argumentumának mozgatórugója éppen a beszélt - az írottal szembeállított - nyelv iránti előszeretete. Ám rá kell mutatnom, hogy Wittgenstein láthatólag nem volt tudatában saját előszeretetének, sőt éppenséggel vak volt a beszéd és írás különbségének filozófiai jelentőségével szemben. Úgy vélem, hogy Wittgenstein szövegeinek látszólagos mélységét és nyilvánvaló homályát gyakran éppen az okozza, hogy *nem* tett kifejezett és megfelelő különbséget a kommunikációnak egyfelől mondott-hallott s másfelől látott módjai között. Ugyanígy nem került sor erre a különbségtételre azokban a kommentárookban, amelyek Wittgenstein privátnyelv-argumentumával foglalkoznak. Az eredmény: sem azok, akik az egyéni beszélőnek nyelvi közösségtől való lényegi függőségét emelik ki interpretációikban, sem pedig azok, akik a magányos szabálykövetés lehetőségét aláhúzó értelmezések iránt vonzódnak, nem képesek arra, hogy ellenfeleik álláspontjának viszonylagos érvényességét elismerjék.

Wittgenstein a privát nyelv fogalmát a *Philosophische Untersuchungen*¹⁴⁷ első része 243. paragrafusában vezeti be, melyet most egészében idézek: „Az ember bátoríthatja önmagát, parancsolhat, engedelmeskedhet saját magának, megfeddheti, megbüntetheti önmagát, kérdést intézhet magához, és válaszolhat is rá. El lehetne tehát képzelni olyan embereket is, akik csak monologikusan beszélnének. Tevékenységüket monológgal kísérnék, magukban beszélnének. - Előfordulhatna, hogy egy kutatónak, aki megfigyeli őket, és kihallgatja beszédüket, sikerül nyelvüket a miénkre fordítania. (Ezáltal olyan helyzetbe kerülne, hogy képes ezeknek az embereknek a cselekedeteit helyesen megjósolni, mivel azt is hallja, amint szándékokat és elhatározásokat fogalmazznak meg.)

De vajon olyan nyelv is elgondolható volna, amelyen valaki a belső élményeit - érzéseit, hangulatait stb. - saját használatra fel tudná írni, illetve ki tudná mondani? - Talán megszokott nyelvünkön nem tudjuk ezt megtenni? - De nem erre gondolok. E nyelv szavainak arra kell vonatkozniuk, amiről csak a beszélő tudhat; az ő közvetlen, privát érzeteire. Így egy másik ember ezt a nyelvet nem értheti.”

Ezt kiegészíti a 269. paragrafus meghatározása: „»Privát nyelv«-nek pedig olyan hangokat lehetne nevezni, amelyeket senki más nem ért, én azonban »érteni látszom«.” Ám már a 202. paragrafusban adott érv előrevetíti az ilyen nyelv fogalmát:¹⁴⁸ „a »szabálykövetés« - gyakorlat. És azt *hinni*, hogy a szabályt követjük, nem azonos azzal, hogy követjük. És ezért nem lehet a szabályt »privatim« követni, különben azt *hinni*, hogy a szabályt követjük, ugyanaz volna, mint a szabályt követni.”

Wittgenstein tézise persze az, hogy a privát nyelv lehetetlen. Ez a tézis azonban, akárcsak a privát nyelv fogalma maga, távolról sem egyértelmű, amint azt a vonatkozó szövegekről írott számtalan kommentár léte mutatja. Az értelmezések skálája Rhees klasszikus beállításától, mely szerint bárki nyelvének intelligibilitása ténylegesen attól függ, hogy létezik-e az adott nyelvet használók közössége,¹⁴⁹ Baker és Hacker annak megmutatását célzó érvéig terjed, hogy „ha valaki elsajátított valamely technikát, e körülménynek *nem szükséges* a *mások* viselkedésében meglévő szabályosságához kötődnie; ilyen kötődés csak akkor szükséges, ha valamely *közös* technika elsajátításáról van szó”. Baker és Hacker szerint helytelen az a fölfogás, mely szerint „Wittgenstein a gyakorlatot szükségképpen *társadalmi* gyakorlatnak gondolja”. Wittgenstein azt bizonyította be, írja Baker és Hacker, hogy nem lehetséges „valamely személynek olyan technikával bírnia, melyet senki mással *nem lehetne* elsajátíttatni”.¹⁵⁰

Mármost mindezen kommentárok, amelyekhez még hozzávehetjük az olyan kritikakísérleteket, mint mondjuk a Strawsonét vagy a Castañedáét, s az olyan - részleges - újraértelmezéseket, mint például a Hintikka házaspárét, valójában egyetlen központi kérdést érintenek: az *emlékezet* kérdését, jelesül azt, hogy miképpen tartható fenn a jelhasználat állandósága és egyöntetősége, miképpen alapozható meg a szabályok alkalmazásának *egyformaságát* biztosító *kritérium*. Ennek megfelelően a különböző érvek, akár Wittgenstein mellett, akár ellene szóló érvek, elsőrendű jelentőséget tulajdonítanak a *Filozófiai vizsgálódások* 258. paragrafusának:¹⁵¹ „Képzelnék el ezt az esetet: Egy bizonyos érzet visszatéréséről naplót akarok vezetni. Az »É« jelet asszociálom hozzá, és egy naptárba minden egyes naphoz, amikor ezt érzem, beírom ezt a jelet. - Először azt szeretném megjegyezni, hogy a jel definícióját nem lehet kimondani. - De magamnak mégis megadhatom mint egyfajta rámutató definíciót! - Hogyan? Képes vagyok rámutatni az érzetre? - A megszokott értelemben nem. De kimondom vagy leírom a jelet, és közben figyelmemet az érzetre összpontosítom - tehát mintegy a bensőmben rámutatok. - De mire ez a ceremónia? Mert semmi többnek nem látszik! Egy definíció mégiscsak arra szolgál, hogy a jel jelentését rögzítse. - Nos éppen ez történik a figyelem összpontosítása révén; mert ezáltal vésődik belém a jel kapcsolata az érzettel. - Az, hogy »belém vésődik«, csakis annyit jelenthet: e folyamat hatására a jövőben a kapcsolatra *helyesen* emlékszem. De hiszen ebben az esetben nincs kritériumom a helyességre. Az ember szeretné

itt azt mondani: helyes az, ami nekem éppen helyesnek tűnik. És ez csak annyit jelent, hogy itt »helyes«-ről nem lehet beszélni.”¹⁵²

A következőkben lényegében arra szeretnék mutatni, hogy az egyéni emlékezet teljességgel másként működik és radikálisan más hatókörrel bír egyfelől a szóbeliség kultúrájának viszonyai, másfelől a kiteljesedett írásbeliség viszonyai között. A szóbeliség kultúrájában az egyén, még ha támaszkodhat is némely kezdetleges emlékezettechnikai eszközökre, csakis beszédbeli társainak reakciói révén ellenőrizheti szükségképpen tovatűnő emlékeinek megbízhatóságát. Az írástudó személy ezzel szemben lényegileg képes vizuális jelek összehasonlítására abból a célból, hogy írott szövegek azonosságát vagy különbségét megállapítsa.¹⁵³ Ezt a különbséget Wittgenstein szisztematikusan elkendőzi. Megjegyzései mind a beszélt, mind az írott nyelvre utalnak; ám érvei minden esetben a beszélt nyelv intuícióit mozgósítják és aknázzák ki.¹⁵⁴ A kommentátorok pedig megigézve követik. Éppoly könnyű, mint amilyen unalmas lenne megmutatnunk, hogy ahol csak a *Filozófiai vizsgálódásokról* szóló irodalomban a privát nyelvi praxis lehetősége mellett érvelnek, a kimunkálódó példák az írott nyelvre vonatkoznak (noha ez a körülmény soha nem kerül kifejezett említésre), míg a privát kritériumok intelligibilitásával szemben fölhozott érvek, még ha említenek is vizuális jeleket, ténylegesen az egymástól időben elválasztott - illanékony - hallott benyomások összehasonlításának nehézségét használják ki. Elégedjünk meg két példával. Érvelésük egyik döntő pontján Baker és Hacker persze szükségesnek találják, miszerint utaljanak valamely imaginárius Crusoe azon képességére, hogy *följegyzéseket készítsen*, vagy hogy szabálmegfogalmazásaiban látható és állandó *mértani mintákat* alkalmazzon.¹⁵⁵ A barikád másik oldalán Kripke, amikor belekezd a wittgensteini „szkeptikus paradoxon” sajátos kifejtésébe, jellemzően a *kis számok* körében végzett összeadást és a kifejezéseknek *szóbeli kommunikáció* szintjén történő alkalmazását tárgyalja¹⁵⁶ - a papíron történő összeadásra csak később utal, amikor az olvasó normális reakciói már elfojtódtak.

Midőn most kísérletet teszünk ama kérdés megválaszolására, hogy vajon elképzelhetőek-e a wittgensteini értelemben vett privát nyelvek, célszerű lesz valamelyest részletesebben szemügyre vennünk bizonyos eltérő kommunikációs technikákat. Tekintsük (A) a magunkban beszélést, (B) a „belső beszéd”-et, (C) valamely szigorúan szóbeli közösség beszélt nyelvét és (D) a mélyen írástudó - tudniillik *művelt* - egyén beszélt vagy írott nyelvét.

A magunkban beszélés megszokott - és filozófiai szempontból föltételezhetően triviális - jelenség. Wilfrid Sellars szavaival ez az a „verbális képzelet”, amely lehetővé teszi számunkra, hogy „»halljuk, amit gondolunk«”.¹⁵⁷ Strawson megfogalmazásában az a jelenség zajlik, amikor „képzeletben mondunk valamit magunknak” - s azokból a szavakból áll, amelyek „az eszemben járnak”.¹⁵⁸ Amit itt magunkban beszélésen értek, az nem pusztán s nem is elsősorban arra vonatkozik, amikor ténylegesen és hangosan párbeszédet folytatunk önmagunkkal; mégsem hiszem, hogy a magunkban beszélésnek más szerkezete volna, mint a hallható beszédnek, vagy hogy az előbbi az utóbbtól különböző ismeretfilozófiai kérdéseknek adna tápot.¹⁵⁹

Ám Wittgenstein már a magunkban beszélés szintjén problémákat észlel. Mielőtt azonban erre vonatkozóan idézném, hadd jegyezzem meg: amennyiben a beszélt nyelvnek és az írott nyelvnek eltérő szerkezete van, a mélyen írástudó egyén magában beszélése tipikusan a láthatóan leírás szerkezetét mutatja, s nem hangosan kimondását. A mélyen írástudó egyén beszéde nyilván különbözik a műveletlennek s az írástudatlannak beszédétől, sőt valamely szóbeli kultúra tagjának beszédétől is. Ezzel együtt a mélyen írástudó egyén is, ha *beszél*, beszédaktusokat végez, dialógusba bocsátkozik, kihagyásos konstrukciókat használ, káromkodik és motyog. Midőn azonban *magában* beszél, jellegzetes módon artikuláltabbá lesz: úgy gondolkozik, mintha írna.

Mármost Wittgenstein itt arra hívja föl a figyelmet, hogy arról, amit magunknak mondunk, nem mintegy introspekció által értesülünk. „Az, hogy valaki másnak a belső beszéde számomra rejtve van - írja Wittgenstein -, ez benne foglaltatik a »belső« beszéd *fogalmában*. Csakhogy itt a »rejtve van« rossz kifejezés; mert ha számomra rejtve van, akkor neki magának nyilvánvalónak kell lennie, *őneki tudnia* kellene. De nem »tudja«, csak az ő számára nem létezik az a kétely, amely az én számomra igen.”¹⁶⁰ Azt hiszem, Strawsonnak igaza van, ha itt valamiféle „»a bensővel szembeni«” *előítéletet* fedez föl,¹⁶¹ s amellettt érvel, hogy éppúgy képesek vagyunk *beszámolni arról*, és ebben az értelemben *tudni*, hogy mely szavak jártak az eszünkben, mint ahogyan képesek vagyunk megismételni, amit *mondtunk*. A „különbség ezen két eset között”, írja Strawson, mindössze az, hogy „rövid távú emlékezetem általános megbízhatóságán kívül nincsen, és nem lehetséges, ellenőrzés arra nézve, hogy mely szavak jártak az eszemben - miközben hallhatóan mondott szavaim ismétlésének helyessége nagyon is ellenőrizhető”.¹⁶² Itt idézett esszéjének egyik korábbi helyén Strawson Wittgenstein „É”-példáját tárgyalja - annak föltételezett lehetetlenségét, hogy privát érzeteket *írásban* rögzítsünk - és aláhúzza, hogy „jelek lejegyzése” - tudniillik a naplóíró részéről - „segít abban, hogy az eseményt emlékezetébe vésse”.¹⁶³ Ez megint figyelemre méltó példa arra, midőn valamely kommentátor támaszkodik ugyan az írásnak a privátnyelv-argumentumban játszott sajátos szerepére, ám e körülménynek ténylegesen nincsen tudatában. Ennyit a magunkban beszélésről.

Alkalmas jelölt valamiféle privátnyelvnek szerepére a *belső beszéd*, abban az értelmezésben, amelyet a szovjet pszichológus L. Sz. Vigotszkij adott eme kifejezésnek. *Gondolkodás és beszéd* című könyvében, mely - halála után - 1934-ben jelent meg, Vigotszkij a belső nyelvet világosan megkülönbözteti mind a „verbális emlékezet”-től, mind a „ki nem ejtett, hangtalan, néma beszéd”-től,¹⁶⁴ és hangsúlyozza, hogy az, specifikus funkciójából adódóan, „sajátos képződmény”: „A belső beszéd: magának való beszéd. ... A külső beszéd a gondolat szóvá alakulásának folyamata, annak materializálódása, tárgyasodása.”¹⁶⁵ A belső nyelv, Vigotszkij elemzése értelmében, abból jön létre, amit Piaget „egocentrikus nyelvnek” nevezett. Ám ahhoz, hogy ezt fölismerjük, mondja Vigotszkij, először Piaget-t kell újrainterpretálnunk. Míg Piaget fölfogása szerint az egocentrikus nyelv, mint Vigotszkij fogalmaz, „semmilyen funkciót nem tölt be a gyermek viselkedésében és gondolkodásában”, s mint „a gyermeki egocentrizmus kifejezője ... elhalásra van ítélve”, addig az Vigotszkij értelmezésében átmenet „az interpszichikai funkcióktól az intrapszichikai funkciókhoz, azaz a gyermek szociális kollektív tevékenységi formáitól az individuális funkciókhoz”.¹⁶⁶ Az egocentrikus nyelv azonban a gyermek idősebbé válásával s az iskoláskor elérésével egyre *érthetlenebb* lesz,¹⁶⁷ a belső beszéd nem más, mint az egocentrikus nyelv, mely levedlette „külső, hangzó oldalát”.¹⁶⁸ Mint Vigotszkij írja: „Amilyen mértékben elkülönül az egocentrikus beszédnek, ennek a magának való beszédnek a funkciója, éppen olyan mértékben válik a vokalizáció funkcionális szempontból szükségtelenné és értelmetlenné ..., s amilyen mértékben az egocentrikus beszéd strukturális sajátosságai növekszenek, oly mértékben válik a vokalizáció lehetetlenné. A fölépítésére nézve teljesen különböző, magának való beszéd semmiképp sem fejeződhet ki a természetére nézve teljesen idegen fajtájú külső beszéd struktúrájában... Az egocentrikus beszéd funkcionális sajátosságainak növekedése, önálló beszédfunkcióként való elkülönülése, sajátos belső természetének fokozatos kialakulása elkerülhetetlenül azt eredményezi, hogy ez a beszéd külső megnyilvánulásaiban egyre szegényesedik...”¹⁶⁹

Mármost Vigotszkij elemzésének jelentősége mostani témánk szempontjából abban áll, hogy ő specifikusan az *írásbeliséggel* is foglalkozik. Az írott nyelv, mondja, „külön beszédfunkció”.¹⁷⁰ Mi több, noha az írott nyelv szintaxisát élesen szembeállítja a belsőével - utóbbi olyanira rövidített, áttördelt, hogy nyilvánosan immár nem érthető, előbbi „a leggazdagabb szókincsű, legpontosabb és legfejlettebb beszédforma”¹⁷¹ -, bensőséges kapcsolatot, sőt

olykor valamiféle sajátos azonosságot föltételez a belső nyelv és az írásbeliség között. Az írás, húzza alá Vigotszkij, az adott vagy képzelt situációval szemben „függetlenebb, önkényesebb és szabadabb beállítottságot igényel”, a gyermek tudatos elemző tevékenységét igényli. Az írott nyelv, állapítja meg Vigotszkij, „más viszonyban van a belső beszéddel, mint az élőszó. Míg a külső beszéd a fejlődés során a belső előtt jár, az írott beszéd a belső után következik, feltételezi annak meglétét.”¹⁷² Vigotszkij „a belső beszédről az írottra való áttérés”¹⁷³ jelenségét vizsgálja, s mintegy kognitív megfelelést sugall belső nyelv és írás között - azzal a lehetséges implikációval, hogy az írott nyelvre is jellemző egyfajta *érthetlenség*, tudniillik az olvasó nézőpontjából. Vigotszkij a belső beszédben a „szó értelmének” bizonyos „fölnyét” fedezi föl a „szójelentés” fölött, mely a nyelvi kontextusnak az egyes szavakra gyakorolt hatásából ered, s melyet Vigotszkij, meglepő módon, az *irodalomra* történő utalással illusztrál: „A szó - írja - csak a mondatban tesz szert értelemre, a mondat maga azonban csupán a bekezdés kontextusában nyeri el értelmét, a bekezdés a könyv kontextusában, a könyv a szerző egész munkásságának kontextusában.”¹⁷⁴

Hadd térjek most rá - igen röviden, hiszen a talajt, remélem, sikerült előkészítenem - az elsődlegesen szóbeli közösségeket jellemző kommunikáció kérdésére. S hadd foglaljam össze mondanivalómat annyiban, hogy - egyetlen fontos megszorítástól eltekintve - az írásbeliség híján lévő beszélt nyelv éppenséggel az a nyelv, amelyre nézve helyénvalónak látszik Wittgenstein nézete, miszerint a jelentés a használatban áll; ez az a nyelv, amelyben a szavak használatát ténylegesen nyilvános kritériumok irányítják; itt igazán meggyőzőek Wittgensteinnek a privát nyelv lehetősége ellen megfogalmazott érvei. A megszorítás a *formulákból fölépülő* - költői, rituális - nyelv szerepére vonatkozik.¹⁷⁵ A formulákból fölépülő nyelv nyilván nem teremt teret az önreflektív elemzés vagy a kritikai diskurzus számára, ám mégis lehetővé tesz - az emlékezés biztonsága folytán - némi kognitív távolságot az itt és most hallottól vagy mondottól.¹⁷⁶ Amúgy azonban a szóbeliség társadalmának tagja mindent maga alá gyűrő, állandó kognitív zajban él, melyre figyel, s melyhez hozzájárul: *visszhangozza* a többiek szavait, nem pedig „reflektál” rájuk, „kifejti” azokat, „belátásokra” jutva általuk - föltűnő ezen utóbbi kifejezések függősége a vizualitástól, vagyis az *írott* nyelvtől.¹⁷⁷ A szóbeliség kultúrájának viszonyai közepette a *helyes emlékezés* konszenzus kérdése, az emlékezet kollektív képesség,¹⁷⁸ a gondolkodás magánya, bármiféle filozófiailag érdekes jelentésben, elképzelhetetlen. Wittgenstein vonatkozó érvei ezek szerint egyfajta ismeretfilozófiai vonzalmat képviselnek a kultúra bizonyos típusa, bizonyos életforma iránt. Utalás történik erre Merrill és Jaakko Hintikka könyvében, ahol Wittgensteint mint „a nyelvfilozófia titkos tolsztojánusát” jellemzik.¹⁷⁹ Ám talán a „tolsztojánus” kifejezés nem egészen fedi a kérdéses beállítottságot. Magam - jó ideje - a *konzervativizmus* megjelölést részesítem itt előnyben.¹⁸⁰ Úgy vélem, hogy Wittgenstein előszeretete a szóbeliség s érdeklődése a primitív társadalmak iránt, tekintélyelvű pedagógiai nézetei, tradicionalizmusa, a jelentés általa képviselt használat-elmélete s a privát nyelv lehetőségével szemben kimunkált érvei összességükben koherens szemléletmódot alkotnak.

Ám világos, hogy ennek a szemléletmódnak csupán viszonylagos érvényessége van. Hiszen az írásbeliség kultúrájának viszonyai közepette már az alkalmazhatósága is kétséges, s különösen így van ez a nyomtatott könyv kultúrájában. Először is, mivel a jelentés használat-elmélete ekkor elveszíti plauzibilitását. Az írás és olvasás alkalmasabban jellemezhetők a mérlegelés és kontempláció, mint az aktív cselekedetek terminológiájában. A *Filozófiai vizsgálódások* 432. paragrafusát parafrázálva azt mondhatjuk: Minden *írott* nyelvi jel önmagában *halott*. Életet *jelentése* folytán nyer. Ám *miben áll* jelentése? A kérdést láthatóan nem oldja meg a jelentés egyszerű használat- vagy névreláció-elmélete vagy az értelem és jelentés puszta dichotómiája. Nyilvánvaló viszont, hogy az írott nyelvben a szavak éppenséggel

képviselnek valamit: tudniillik *mondott* szavakat; s ami még érdekesebb, *más szavakat* az írott nyelven belül.

Másodszor, Wittgenstein szemléletmódja kérdéssé válik, amint rádöbbenünk, hogy az írásbeliség kultúrájában a *mentalizmus* korántsem illúziók tárháza, hanem éppenséggel az író/olvasó írott szöveghez fűződő viszonyának természetes leírása. Az „idea” tökéletesen megengedhető teoretikus konstrukció ama megfigyelés alapján, hogy az írott szavak kontempláció, elemzés és kölcsönös összehasonlítás tárgyai. Míg a szóbeliség viszonyai középette a beszélő intenciói kibogozhatatlanul összefonódnak a környező szituációval, addig az *írott* szavak értelmes módon tekinthetők az intencionalitás elkülönült célpontjainak.¹⁸¹

Harmadszor, amint a mentalista terminológiát megengedjük, nyilvánvalóvá válik, hogy *privát* mentális objektumok éppenséggel léteznek. S a kifejezések, melyekkel ama objektumokat megnevezzük, egyfajta *privát alnyelvhez* tartoznak - hogy Castañeda szerencsés megfogalmazását vegyem itt kölcsön.¹⁸² S most kísérletet teszek ilyen kifejezés bevezetésére. Legyen ez: *Gregor Samsa* - részben utalásként Wittgenstein *privát* bogarára a *Filozófiai vizsgálódások* 293. paragrafusában. Definíciója pedig: „»Gregor Samsa« olyan irodalmi figurát jelöl, melynek sorsával Kafkát olvasva ismerkedtem meg.”

Az az egyszerű eszköz, amely az itt vizsgált objektumot *priváttá* teszi - tudniillik hogy olyan tárgy, mellyel *én* ismerkedtem meg, s hogy a te Gregor Samsád nem azonos az én Gregor Samsámmal - a legkevésbé sem mesterkél. Nagyon pontosan visszatükrözi azt a kulturális helyzetet, amelyben a személyes tudást egyéni úton sajátítják el, nevezetesen egyéni olvasás útján.¹⁸³ A definíció nem működne valamely szóbeli társadalom viszonyai között - triviális módon, hiszen az „olvasás”-t említi. Ám fontosabb ennél a megfontolás, hogy mivel az az elvont tudás, amellyel az ilyen társadalom bír, egyetlen összefüggő mező, a tudást kollektíve sajátítják el s egyöntetűen birtokolják. Az *írásbeliség* társadalmi, ehhez képest, a *kognitív szabadság* valamilyen mértékében részesítik tagjaikat - fölszabadítván őket az áthagyományozott és kollektíve vallott nézetek rabsága alól.¹⁸⁴

A kognitív autonómia föltételezése azonban egyenértékű azzal a föltevessel, miszerint a teljesen kifejlett írásbeliség esetén a *privátnyelv-argumentum hamis*. Befejezésül megkíséreltem jelezni, hogy ez miért van így. Noha első pillantásra úgy tűnhetne, mintha a *privát nyelv* lehetetlen volna nem zárna ki a magánvéleményt - egyetértünk a jelentésekben, ám adott esetben nem értünk egyet kijelentéseinkben - a *Filozófiai vizsgálódások*, véleményem szerint helyesen, más értékelést sugall. Emlékezzünk a 242. paragrafus kulcssoraira: „Ahhoz, hogy a nyelv segítségével megértsük egymást, nemcsak a definíciókban kell egyetértünk, hanem (bármily furcsán hangozzék is) ítéleteinkben is.” És valóban: Ha a jelentés pusztán használat volna, ha a definíciók, ezek szerint, lényegükben *implicitek* lennének - a jelentésadás kizárólag viszonyok rögzítése révén történék -, akkor az idioszinkratikus állítások nem csupán idioszinkratikus jelentésekkel járnának, hanem éppenséggel *jelentésvesztéssel*. Az írás az a közeg, amelyben a divergens jelentések és állítások otthonra lelhetnek. Ám nem szükséges itt arra a következtetésre helyeznünk a hangsúlyt, miszerint az írott nyelv *privát nyelv*. Wittgenstein meghatározása a *privátnyelv-problémáról* olyannyira kibogozhatatlanul összefonódik az ilyen nyelv lehetőségével szembeni érveivel, hogy amennyiben úgy találjuk, érvei nem meggyőzőek, kézenfekvőbb így fogalmaznunk: az írásbeliség viszonyai között a *privátnyelv-probléma* egyszerűen *érdektelen*, noha idővel minden bizonnyal visszanyerheti érdekességét - midőn a jelentés fő hordozójává a másodlagos szóbeliség, az elektronikus kommunikáció válik.

Eszmék - tanulságokkal

Marxi témák az információ korában

Ama radikális fogalmi és társadalmi változások következtében, amelyek a technológia újabb fejlődéséhez kapcsolódnak, s amelyeket a *komputerforradalom* kifejezés szerencsésen foglal össze, Marx bizonyos meghatározó eszméi újra érdekessé válnak, noha ugyanakkor olyan perspektívába helyeződnek, melyre Marx maga aligha gondolt.

Kezdjük egy alapvető marxi tétellel, melyről minden bizonnyal elmondható, hogy meggyőző ereje megint egyszer fokozódott. Ez a technológiai determinizmus tétele, melyet már Engels viszonylagossá tett,¹⁸⁵ s melyet egyaránt támadtak olyannyira eltérő fölfogású tudósok, mint Max Weber¹⁸⁶ vagy a fiatal Lukács György,¹⁸⁷ de melyhez Marx kétségkívül erősen ragaszkodott. Emlékeztetek a jól ismert megfogalmazásokra *A filozófia nyomorúságából*: „új termelőerők megszerzésével az emberek megváltoztatják termelési módjukat, és a termelési módnak, létfenntartásuk módjának megváltoztatásával megváltoztatják valamennyi társadalmi viszonyukat. A kézimunka a hűbérurak társadalmát, a gőzmalom az ipari tőkés társadalmát eredményezi”;¹⁸⁸ valamint *A politikai gazdaságtan bírálatához* híres előszavából, mely szerint „az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában”. Hogy a mikroelektronika fejlődésének mélyreható következményei vannak az Egyesült Államok, Nyugat-Európa és a Távol-Kelet társadalmára és politikájára nézve, mostanra persze nyilvánvaló; ám világos, hogy ezek a következmények nem függetlenek azoktól a társadalmi és politikai keretektől, amelyek között kibontakoznak. Van azonban a világnak egy terjedelmes része, nevezetesen Kelet-Európa és a Szovjetunió, ahol az új technológia politikai és következményes társadalmi hatásai teljességgel meghatározóak. Az új technológia itt ugyanis olyan változásokhoz vezet, amelyeket e térségek uralkodó politikai erői elleneztek, s nagy mértékben ma is elleneznek; ezekhez a változásokhoz a kérdéses országokban honos, öröklött politikai kultúrák *nem* szolgáltattak keretet, s nem ígértek sikert: a demokratikus hagyományok teljességgel hiányoznak a Szovjetunióban, s pusztán minimumuk van meg Kelet-Európában.

Vajon nem bizonyította-e a közelmúlt története éppen elégszer, hogy a Nyugathoz közeledés kelet-európai álmát a szovjet szomszédság bármikor lidércnyomássá teheti? És nem derült-e ki elégszer, hogy ezt a közeledést az oroszok maga - valóban kivételes képviselőitől eltekintve - sohasem tartotta céljának? *Á m a c h i p egyszeriben mindent megváltoztatott*. Az ún. szocialista országok központosított gazdaságai képtelennek bizonyultak arra, hogy lépést tartsanak a mikroelektronikában lejátszódó nyugati fejlődéssel; emiatt megrendült a Szovjetunió katonai fölényébe vetett hit; Kelet-Európa termékeit versenyképtelen minőségük és áruk folytán egyre nehezebben lehetett exportálni; kudarcot vallottak azok a kísérletek, hogy a gazdaságot a politikai rendszer demokratizálása nélkül decentralizálják. Az eredmény: liberalizáció a belpolitikában és új *détente* a külpolitikában. Nagy naivitás volna nem észrevennünk, hogy ebben az esetben megint egy mélyen marxi eszme igazolódott, az a gondolat, hogy a vezető politikusok politikáját nem személyes vonásaik formálják, hanem ahol személyiségvonásokat vélünk megpillantani, valójában a politikai realitások visszatükröződését látjuk.

Ám marxista perspektívából tekintve a vázolt tényállás merőben sajátos. Mert ezek szerint nem a központi tervezés, hanem a szabadpiac az a gazdasági keret, amely megfelel a technológiai fejlődésnek. Sőt a helyzet, amint azt a legfeltűnőbbben a japán tapasztalat sugallhatja, még különösebb: a terjedőben lévő értelmezés szerint úgy látszik, hogy korántsem akadály a sikeres szabad vállalkozások kibontakozásának, s ezzel a technológiai haladásnak, ha a liberális társadalom szövedékében jelen vannak bizonyos régimódi hagyományok. A szabad

piac és a tradicionalizmus értékei pedig együttesen körülbelül mindazt megtestesítik, amit Marx gyűlölt - s másfelől mindazt, amit Marx ellenfele, F. A. von Hayek képvisel.¹⁸⁹

Bizonyos központi marxi témák persze csak látszólag érintettek. Így például a munkaérték-elmélet s az abból adódó következtetések ma, midőn a tudás válik a legfőbb áruvá, végtelenen valóságértelmennek tűnnek; de ezt az elméletet, mely logikailag egyébként sohasem volt elfogadható, már maga Marx viszonylagossá tette, éppen a tudomány hatásaira utalva. A munkaérték-elmélet valóságértelme radikálisan csökkent, mivel a munkaidő eleme, mint a hozzáadott érték forrása, elvesztette relevanciáját.¹⁹⁰ Az érték szubsztanciája, tartotta volt Marx, a munka; *mértéke* a idő.¹⁹¹ Csereértékként az áru nem más, mint bizonyos mennyiségű megalvadt munkaidő.¹⁹² Ma azonban, ismételjük, nyilvánvalóan a tudás,¹⁹³ s nem a munkaidő testesül meg bármiféle áru hozzáadott értékében.¹⁹⁴ Amúgy, ha lényegesen kisebb mértékben is, de már Marx idejében ez volt a helyzet - amit ő tökéletesen fel is ismert,¹⁹⁵ ám sajátosan kifordítva értelmezett. Marx úgy fogta föl a dolgot, hogy a kapitalista termelési mód meghaladásával a munkaérték-elmélet elveszíti érvényességét; s ha látta a jeleit, hogy elmélete egyre valóságértelmebb, azokat úgy élte meg, hogy a kapitalizmus közelgő végét hirdetik. Így a munkaérték-elméletet nem lehet tudományosan cáfolni;¹⁹⁶ csakis a kommunizmus megteremtésének történelmi tette változtathatja hamissá - ti. elavulttá. S a történelem kegyetlen iróniája, hogy ama tett egészen más eredményhez vezetett: a munkaérték-elmélet tökéletes megvalósításához, a *szovjet munkatábor* formájában. Ott kétségtelenül végbement minden munka redukciója egyforma, egyszerű, ember és idő egységében mérhető munkára.

Vannak azután más marxi tételek, mint például a tőkekoncentráció eszméjével kapcsolatosak némelyike, amelyek hosszú időn át meggyőzőeknek tűntek, ám elavultnak hatnak a jelenkori csúcstechnológia, különösen a szoftveripar fényében. Noha az óriásvállalatok nyilvánvalóan fontos, olykor uralkodó szerepet játszanak az elektronikai iparban, s noha erősödik ama tendencia, hogy a programok teammunkában készüljenek, ami általánosságban a szoftver-előállítás költségeinek emelkedéséhez vezet, még mindig elmondható, hogy ezeken a területeken a kis cégeknek továbbra is viszonylag jó kilátásaik vannak, s hogy a szoftveripar még mindig vállalkozói esélyeket kínál olyan programozóknak is, akiknek gyakorlatilag semmi tőkéjük sincs. Ismertek az éles eszű tinédzser programozó-virtuózok sikertörténetei az Egyesült Államokban és Nyugat-Európában, és jellemző, hogy a szoftverfejlesztés gyakorlatilag az egyetlen olyan területe a gazdaságnak, ahol az elmaradott Magyarország mozgósítható pénzek nélkül is képes hatásosan együttműködni, s olykor konkurálni nyugati cégekkel.

Az elavultnak tűnő marxi tételekkel szemben az életmű romantikus-eszkatologikus vonulata - melyre a bürokratikus marxizmus mindig is egyfajta kelletlenséggel tekintett - ma egyre inkább a szolid megalapozottság hangulatát kelti. Ha a liberális intézmények forradalmi megdöntése és a szabad verseny kiküszöbölése nem is hordozza már számunkra azt az ígéretet, mint korábban, az információkezelés kibontakozó technológiai éppenséggel egy új közösségi-korát jövendőlik - a részvételi demokrácia, egy új kézművesség, az elidegenedésmentes kultúrformák korszakát. A csereértékre alapozott termelési mód történelmi szerepét taglalva Marx azt írja, hogy ez „az egyén önmagától és másoktól való elidegenülésének általánosságával először termeli meg vonatkozásainak és képességeinek általánosságát és mindenoldalúságát is. A fejlődés korábbi fokain az egyes egyén teljesebben jelenik meg, éppen mert vonatkozásainak teljességét még nem munkálta ki és nem állította szembe magával mint tőle független társadalmi hatalmakat és viszonyokat. Amennyire nevetséges visszasóvárogni ezt az eredeti teljességet, annyira nevetséges az a hit, hogy meg kell állnunk ennél a teljes kiürültségnél.”¹⁹⁷ Világos, hogy az elidegenedésmentes múlt marxi látomása és az elidegenedésmentes jövő marxi álma egy töről fakad.¹⁹⁸ S amikor e jövőről beszél, Marx utópikus, már-már milleniumi hangot üt meg. A kapitalizmus történelmi küldetése beteljesül, s új korszak veszi kezdetét, midőn „a munka termelőerőinek fejlődése folytán ... az általános gazdagság

birtoklása és fenntartása csak kevesebb munkaidőt követel az egész társadalom számára, és a dolgozó társadalom tudományosan viszonyul előrehaladó újratermelésének, egyre nagyobb bőségben való újratermelésének folyamatához; tehát ... véget ért az a munka, amelyben az ember teszi azt, amit dolgokkal tétethet magáért”; midőn létrejönnek az anyagi elemek „a gazdag egyéniség fejlődéséhez, amely éppúgy mindenoldalú a termelésében, mint a fogyasztásban, és amelynek munkája ezért már nem is mint munka, hanem mint magának a tevékenységnek a teljes fejlődése jelenik meg, amelyben a természeti szükségszerűség a maga közvetlen formájában eltűnt...”¹⁹⁹ A munka ezen a fokon lesz igazán *travail attractif*, „a szubjektum önmegvalósítása, tárgyiasulása, ezért ... reális szabadság, amelynek akciója éppen a munka...”²⁰⁰

Az a szakember mármost, akinek munkája a legmélyebben kötődik az információ korához, s talán a leginkább kifejezi annak alapvonásait, nem más, mint a hivatásos programozó. Ha tehát mérlegelni akarjuk azt az állítást, miszerint a jelenben kibontakozó tendenciák bizonyos értelemben a marxi utópia igazolásának foghatók föl, helyénvalónak látszik először is ennek a rétegnek munka- és életviszonyait elemeznünk. És itt a közelmúlt folyamatai mintha borúlátásra adnának okot. Mint Sherry Turkle írja: „Az utóbbi évtized során a programozóknak azt kellett látniuk, hogy egyre kevésbé nyílik lehetőség szakértelmük spontán gyakorlására. Az idősebbek mint aranykorra emlékeznek azokra az időkre, amikor a dolgok még máshogy mentek, amikor a programozó ügyes kézműves volt, aki kapott egy problémát, hogy eszelje ki és csinálja meg a megoldást. ... Ma a programokat mintegy futószalagon írják. ... Így a programozók kiváltképpen érzékenyek arra, amitől oly sokan szenvedünk: hogy a tudás szétaprózódik, s hogy a munkától nem kapjuk meg a teljesség érzését.”²⁰¹ Ám nem ez az egyetlen lehetséges látásmód. Ahogyan David Bolter írja: „A komputer megmutatta, hogy még a csoportmunkának sem kell teljességgel maga alá rendelnie és egyneműsíteni az egyes csoporttagok egyedi teljesítményét. Számos komputerprojekt a legszerencsésebben *modulárisan* szervezhető: a csoport minden egyes tagja a nagyobb program vagy gépépítési terv egy-egy külön részével foglalkozik. Ez nem a futószalag elhülyítő specializációja, ahol az egyes munkások órákon át ugyanazt a műveletet ismétlik. Ehelyett minden modul önmagában teljes program vagy hardverrész lehet, sajátos kihívásokkal és nehézségekkel.”²⁰²

Más módon érzékeltethetjük a komputer nem elidegenítő jellegét, ha rámutatunk *szerszám-szerű* mivoltára. „A komputer - írja Bolter - egyfelől a Nyugat mechanikus-dinamikus hagyományába tartozó grandiózus gép, másfelől az ősi kézműves hagyomány szerinti kéziszerszám. A komputer emberre szabott használatát azzal segíthetjük elő a leginkább, hogy - ahol csak lehet - az első örökséggel szemben a másodikra helyezzük a hangsúlyt, a géppel szemben a szerszámra. - A gépet állandó, autonóm tevékenység jellemzi. Emberi kéz állítja használatba, utána azonban többé-kevésbé kiszabadul az ember ellenőrzése alól. ... A szerszám, szemben a géppel, nem működik magától, autonóm módon. A kézműves ügyességére szorul...”²⁰³ Mármost Turkle is kiaknázza - Marxra utalva²⁰⁴ - a gép-szerszám megkülönböztetést. „A szerszámok használóik tagjainak meghosszabbításai; a gépek - írja - saját ritmusukat, önnön szabályaikat erőltetik a velük dolgozókra, egészen odáig, hogy már nem is világos, ki vagy mi használ kit vagy mit.”²⁰⁵ A munkahelyen - az irodában, a laboratóriumban - a komputerből *gép* lett; ám otthon - és Turkle ezt az aspektust hangsúlyozza - a *szerszám* kompenzáló szerepét játszhatja. Amikor az elektronikai iparban dolgozók vagy hivatásos programozók arról beszélnek, hogy miképpen közelítik meg a feladatokat otthoni számítógépeiken - szabadidejükben, hobbiként -, szavaikból „az erő érzése” árad, az erőé, mely a „rendszer teljes ismeretéből” adódik, abból, hogy „maguk teremtette” „biztos környezetben” dolgoznak.²⁰⁶ A gépnyelv szintjétől a befejezett projektig építkezhetnek, mintegy közvetlen kapcsolatba kerülhetnek a központi processzoregységgel, s így a komputert szinte fizikai szerszámmá teszik. „A processzor elsődleges működése abban áll, hogy valamit, ami fogalmilag szinte fizikai tárgy (ti. egy byte-nyi információ) kivesznek valamiből és visszahelyeznek

valamibe, ami (ti. a regiszter) fogalmilag szinte fizikai hely. A metafora térbeli, konkrét. El tudjuk képzelni, hogy megtaláljuk a byte-okat, megvizsgáljuk azokat, valami nagyon egyszerű műveletet hajtunk rajtuk végre, majd továbbítjuk. ... Az ember fizikailag azonosulni tud azzal, ami a gép belsejében történik. A gépet önmagunk részének érezhetjük. A marxi értelemben szerszámmá, önmagunk kiterjesztésévé tehetjük.”²⁰⁷

Ama eszme, hogy az elidegenedésmentes tevékenység valódi tere a munkás *szabadideje*, megint nagyon is *marxi* - s persze gondolkodásának kevésbé romantikus rétegeihez tartozik.²⁰⁸ Ám úgy tűnik, hogy ma éppenséggel a *Grundrisse* romantikus-utópikus víziója lesz egyre valóságosabb. A *homo otiosus* megjelenése, az emberé, aki szabadidejének kedvteléseit élvez, láthatólag olyan fejleményekkel fog egybeesni, amelyek elmoszák a munkaidő és szabadidő közötti határokat.²⁰⁹ A fő új elem itt *annak lehetősége, hogy otthon dolgozhatunk*, a „visszatérés a háziiparhoz új, magasabb, elektronikus alapokon, s ezzel az otthonnak mint a társadalom középpontjának új, hangsúlyos szerepe”.²¹⁰ Gazdaságilag ez azt vonhatja maga után, hogy, amint Toffler fogalmaz, „ha az egyének válnának a maguk elektronikus termináljainak és felszerelésének tulajdonosává, ... úgy ténylegesen már nem klasszikus értelemben vett alkalmazottak lennének, hanem inkább független vállalkozók - vagyis a munkás fokozott mértékben birtokolná a »termelőeszközöket«”.²¹¹ S nem kevésbé jelentősek a szociológiai implikációk: „Ha az alkalmazottak munkafeladataik egy részét vagy egészét otthon láthatják el, nem kell - mint ma még sokaknak - minden alkalommal költözködniük, ha állást változtatnak. Mindössze egy másik komputerre kell kapcsolniuk. - Ez kisebb kényeszerű mobilitást jelent, kevesebb egyéni stresszt, kevesebb rövid életű emberi kapcsolatot, s nagyobb részvételt a közösségi életben. ... Az elektronikus családi ház [electronic cottage] sokat megvalósíthatna abból, amit a német zsargonért rajongó szociológusok *Gemeinschaft*nek neveznek.”²¹²

Ám a komputerhálózatok nem helyi szinten kifejtett közvetett, hanem országos, sőt globális méretekben gyakorolt közvetlen hatásukkal járulnak hozzá legjelentékenyebben új közösségek formálásához és fönntartásához. A személyi számítógépeknek az USA-ban a késő hetvenes években történt bevezetését tárgyalva Sherry Turkle rámutat, hogy „ezek akkor jelentek meg a színen, amikor szertefoszlottak a nyílt és részvételi politika megteremtése iránt táplált remények. A személyi számítógépek kisméretűek voltak, egyéni tulajdonban, és amikor telefonvonalakon át hálózattá kapcsolódtak, megkönnyítették az emberek közötti érintkezést. ... Az országszerte megalakuló komputerklubok tagjait nemcsak maguk a komputerek izgatták, hanem az is, hogy a komputerektől újfajta társadalmi kapcsolatokat reméltek. ... A személyi számítógépek egy új populizmus reményét kezdték jelképezni, azt, hogy a polgárok összefoghatnak az információs források és a helyi kormányzat ellenőrzésére.”²¹³

Annak idején ezek a remények talán koraiak voltak; ám alapjukban korántsem voltak félrevezetőek. Hiszen a komputerhálózatok ténylegesen olyan eszközzé válhatnak, melynek segítségével áthidalható az információs szakadék, amely az egyes egyének tudása és a társadalmi egész tudása között tátong.²¹⁴ Ez a információs szakadék valóságos elidegenedés forrása a modern világban. A zárt, írásbeliség előtti társadalmakban a szóbeli hagyományok által közvetített tudás részben *mindenki* tudása volt; részben csak a beavatottaké, de nekik aztán valóban *közvetlenül* hozzáférhető. Az írásbeliség elterjedésével - mely egészen alapvető változást jelentett a kommunikáció, az információtárolás és -lehívás technológiájában²¹⁵ - a tudás írott szövegekben testesült meg. És az első korai könyvtárakban elvileg *minden* lényeges olvasmány föllelhető volt: *globális* információt szolgáltatott. Még száz évvel ezelőtt is elképzelhető volt, hogy az ember ismerje mindazokat az alapvető szövegeket, amelyek fontosak magánélete és foglalkozása szempontjából. A jelenkor embere azonban elvesztette ellenőrzését információs környezete felett.²¹⁶ A komputerhálózatok - amelyek a kommunikáció technológiájának *újabb alapvető megváltozását* jelentik - lehetőséget kínálnak ama ellenőrzés visszaszerzésére.

Hajnal István időszerűsége

Ha nem éppen most, ebben az esztendőben lenne születésének századik évfordulója - Hajnal Istvánról beszélünk akkor is időszerű volna. Hajnal attól időszerű, hogy a történettudományi munkássága mögött meghúzódó filozófiai gondolatokat a korszellem immár képes befogadni. Soroljuk föl ezeket a gondolatokat. Először: Hajnal a történelmi folyamat lényegi dimenziójának látja a *kommunikáció történetét*. A szóbeliségről az írásbeliségre való áttérést - a görögöknél, majd az európai középkorban - szociológiailag és ismeretfilozófiailag döntő változásként fogja föl, a tradicionalitásról a racionalitásra történő átmenetként, miközben a *mai kor* kiteljesedett írásbeliségében megpillantja egy lehetséges új szóbeliség kiindulópontját. Vagyis Hajnal előlegezi azt a nyugaton a hatvanas évek óta kibontakozó, mostanra már igencsak befolyásos eszmei áramlatot, amely az európai szellemet mintegy az alfabetikus írás varázslata alatt állóként értelmezi, s a szóbeliséget éppenséggel posztmodern alternatívaként villantja föl. Előlegezi, sőt: egyik forrásául is szolgál.

Másodszor, Hajnal az írástörténettől az általában vett *technikátörténet* felé lép tovább, az újkor nagy technikai találmányai mögött a mesterségek lassú, évszázados fejlődését látja meg, s ebben a fejlődésben nem az öntudatos újításra, hanem a tradicionális eljárások spontánfokozatos átalakulására helyezi a hangsúlyt. Ezzel egyik előkészítőjévé lesz annak a még csak mostanában tért hódító tudománytörténeti fölismerésnek, mely szerint az ipari forradalomhoz vezető technikai fejlődés mozgatója éppenséggel *nem* az újkori természettudomány; és - közvetve - előlegezi a mai tudományfilozófiának-ismeretfilozófiának azt az egyre meghatározóbbá váló (s az amerikai Thomas Kuhn mellett éppen a magyar Polányi Mihály által kialakított) irányultságát, mely a tudást elsősorban *gyakorlatinak*, cselekvésbe ágyazottnak, implicitnek - nem pedig elméletinek, kijelentésekben közvetítettnek, explicitnek fogja föl.

Harmadszor, az eddigiekből is következően, Hajnal a történelmi haladást a *tömegek aprómunkája* eredményének tekinti, nem pedig a nagy szervezetek, tettek és gondolatok művének. A haladás nem annyira az öntudatos célszerűsége, mint inkább a spontán artikulálódó úgymond „szokásszerűsége” - ez Hajnal műszava, melyet a „tradíció” helyére vesz fel - alapszik. A szokásszerűség voltaképpen kora az *európai középkor*, hordozója a *parasztság*. Mint Hajnal *Az újkor történetében* írja: „a parasztság helyzete a leglényegesebb a fejlődésre nézve, minden felső szerveződésnek, rétegeződésnek lehetőségét, természetét e nagy, a történet háttérében élő, hallgatólag népnek életszervezete szabja meg”.²¹⁷ Ez a fölismerés alkotja Hajnal sajátos *népiességét*, mely tehát nem „valami romantikus-szentimentális értelemben vett népi erő”²¹⁸ megidézésében, hanem a kapitalizmus előtörténetének elmélyült elemzésében áll.

Hasonlóképpen nem romantikus érzületeken, hanem az újkori társadalomfejlődés némely romboló tendenciájának megfigyelésén alapszik, negyedszer, Hajnal kétségtelen *antikapitalizmusa*. Kifinomult fogalmiságú és minden konkrét politikai elkötelezettségtől mentes antikapitalizmus ez, melynek filozófiai időszerűségét a baloldaliság napjainkra bekövetkezett elméleti és gyakorlati összeomlása közepette éppoly kevésbé lehet kétségbe vonni, mint, végül ötödször, Hajnal *materializmusának* - tudniillik következetesen objektivációelméleti megközelítésének - időszerűségét olyan ideológiai közegben, amelyben ismét hódít a szellem-történet.

Hajnal időszerűségénél csak ismeretlensége kiáltóbb. Nem igaz, hogy elfelejtették: hiszen korábban is alig vették észre. 1930-tól 1950-ig volt a budapesti bölcsészkar professzora, 1944 és 1947 között dékánja; 1927-től az Akadémia levelező, 1939-től rendes tagja. Ám valódi tanítványi köre nem alakult ki; a húszas évektől kezdve publikált írástörténeti, egyetemes

történeti és technikatörténeti munkái sem szélesebb népszerűsége nem tettek szert, sem mélyebb szakmai visszhangot nem váltottak ki. A tudományos élet háború előtti urinak túl baloldali volt, a háború utániaknak túl reakciós. 1942-ben Erdei Ferenc kiváló elemző tanulmányt tett róla közzé,²¹⁹ melynek nyomán azonban éppoly kevésbé tört meg az életművét övező érdektelenség, mint Lakatos László 1982-ben megjelent ragyogó esszéjét követően.²²⁰ És nem törték meg ezt az érdektelenséget azok az olykori - Szűcs Jenőnél például éppenséggel hangsúlyos - utalások sem, amelyekben Hajnalnak *Bibó Istvánra* gyakorolt igen jelentős hatásáról esik említés.²²¹

Nem állíthatjuk, hogy Hajnal külföldön is ismeretlen volna. Késői főműve, az *Írásoktatás a középkori egyetemeken* franciául jelent meg,²²² s a szakirodalomban alapmunkaként tartják számon. Ám rejtve maradt az a mély és kiterjedt hatás, melyet kommunikációtörténeti vizsgálódásainak filozofikusabb eredményei gyakoroltak a vonatkozó kutatásokra. Ezen eredmények, sajátos együttesükben és számos részletükben, alapvetően eredetiek. Így az a felismerése is, hogy szóbeliség és tradicionalitás között *funkcionális összefüggés* van. Magának a *szájhagyománynak* a fogalma persze egyáltalán nem új. Új viszont Hajnalnak ama 1934-ben, egy úgyszintén franciául megjelent tanulmányában megfogalmazott gondolata, hogy a *hagyományozás struktúráját*, a gyakorlati tapasztalatoknak s a verbális tudásnak nemzedékről nemzedékre történő változatlan, megkérdőjelezetlen átadását a szóbeli memorizálás korlátai-kényszerei alakítják ki.²²³ Szintén új az a felismerése, hogy a hagyományos átadás változatlansága, objektív ellenőrizhetőség híján, csupán *képzelt*. A hagyomány tehát nem képes hiteles múlttudat, tényleges történeti tudat hordozására. A szóbeliség emberét, írja Hajnal, a „szó, hagyományképpen, összeköti a múlt emberével... De a múlt emberének alakja nincs a maga természetében közötté, nincs reális képzelete róla, csak annyi, amit az utódok az elődből a maguk képzelete szerint alakítottak s hagyományszerűen továbbadtak.” Amit a szóbeliség viszonyai között, hangsúlyozza Hajnal, „kultúrjavakban az egyik generáció teremtett, nem szállhat át hiánytalanul, változatlanul a következőkre: a szóbeli hagyomány keveset tarthat fenn és másított értelemmel. ... A szóbeliség hagyományt teremt, amely az utódok alkotása az elődökről, csak kis részben az előd tényleges hagyatéka az utódokra.”²²⁴ Ehhez képest az írásbeliség valódi történeti tudatot hoz létre: „A szóhagyomány egy képzelt embert, kort, tettet érvényesít: az íráshagyomány ... ellenben a valóságot.” S amennyiben a múlt okszerű szemléletéhez vezetett, az írás - hangsúlyozza - „végső eredményében ... felszabadított a hagyománynak emberfölöttiség-varázsától.”²²⁵ Ez a felszabadulás a történelem során első ízben a görög felvilágosodásban játszódott le - tudniillik a görög betűírás elterjedésével. Mint Hajnal egyik 1933-ban megjelent tanulmányában fogalmaz: „Görög földön törhetett hát át először az íráson a közvetlen élet és gondolat. A természetes, nyelvszerű gondolkodás és az írás ez egybeolvadása egy új, írásbeli gondolattechnika kialakulását jelentette. Az írás az ember külső-belső életét elevenen kíséri, objektíválja és ezzel megfigyelésre képessé teszi. Múltat és jelent, mind az egyéni, mind a közösségéletben, összekapcsolva, okszerű gondolkodásra ösztönöz, komplikált gondolatépítést tesz lehetővé. A racionalizmus kifejlődésének tulajdonképpeni gyakorlati alapja.”²²⁶ Az írásbeliséget a racionális gondolkodás alapjának föltüntetve Hajnal persze Max Webert kritizálja. Ám érzékelhető, hogy az íráshasználatnak nemcsak történetfilozófiai, hanem ismeretfilozófiai jelentőségével is tisztában van. „A papirosra való objektíválás által - hangzik egyik publikálatlan megfogalmazása - szinte kívülről tekinthetjük át gondolatainkat: ellentéteikből, a támadt nehézségekből így konstruálhatunk magasabb, összefüggést adó koncepciókat.”²²⁷ A mentális tárgyak platóni s a logikai viszonyok arisztotelészi elmélete, mondhatnánk, aligha független az íráshasználat élményétől.

Két évezred múltán a platóni filozófiai hagyománnyal a Nyugat elvont könyvműveltségétől megcsömörlött Nietzsche fordul szembe. Egy 1933-ban írt rövid esszéjében Hajnal órá is utal. A kiteljesedett írásbeliség korában, írja, „az igazi intellektuel ... szinte csak mellékesen él már

közvetlen emberközi viszonyban, hanem inkább a kultúrlecsapódásokkal való állandó elektromos összeköttetésben. Végzetes szélsőségeit Nietzsche ostromozza elkeseredett gúnyjal.²²⁸ *Az újkor története* egy vagy két évvel később írt, publikálásra nem került írástörténeti bevezetőjében azután ezt olvashatjuk: „Az írás-érintkezeszköz a telítettség korában jár: felvett már mindent magába, ami azelőtt a hangnyelv birtoka volt. ... Önmaga szerepét kezdi bevégezni tenni ezzel: különösen, amikor a művészetek és a mozgó kép” - a *film* - „az érzékelhető élet élénk varázslásával kielégíti. A telítettség ez állapotában - írja Hajnal - az írásbeliség egyoldalú szerepének meg kell szűnnie. ... Ismét a szóbeliség a vágyunk, az írás lehető kiküszöbölése: az ösztönszerűség az érték, művészetben és életben egyaránt.”²²⁹ Még utolsó munkájában is ott visszhangzik ez a gondolat: amikor arról ír, hogy a *langue écrite* nem mindig és nem feltétlenül a haladás közege a *langue parlée*-vel szemben.²³⁰

Jeleztem, hogy Hajnal kommunikációtörténeti felfedezései alapvetően eredetiek és előzmény nélküliek. Az írás által lehetővé tett radikálisan új megismerésbeli perspektívákra persze már Oswald Spengler rámutatott, és Hajnal 1933-ban utal is erre a körülményre.²³¹ Ám ezen perspektívák értelmezésében Hajnal Spenglernél összehasonlíthatatlanul messzebbre jut. Bronislaw Malinowski ismert 1923-as esszéje²³² roppant éles elméjűen világít rá oralitás és írásbeliség különbségeire szemantikai nézőpontból, de egyáltalán nem foglalkozik az írás gondolat- és közösségszervező funkcióival. Milman Parry tanulmányai, az 1920-as évek végén,²³³ úttörő szerepet játszottak a homéroszi szövegek orális-tradicionális voltának feltárásában, de nem szóltak, természetesen, írásbeliség és racionalitás kapcsolatáról. A Durkheim-tanítvány Maurice Halbwachs 1925-ben rámutatott a kollektív emlékezet tartalmainak fiktív voltára,²³⁴ de nem tett különbséget szóbeli és írásbeli rögzítés között. Így Hajnal 1934-es franciául közölt cikke méltán kelthetett érdeklődést. Harold A. Innis *The Bias of Communication* című, 1951-ben megjelent klasszikus munkájában,²³⁵ mely az érintkezési technikák társadalomszervező hatását vizsgálja, többször is és lényeges vonatkozásokban hivatkozik rá. Mármost legfőképpen Innis volt az, akinek hatása alatt Marshall McLuhan *A Gutenberg-galaxis* című korszakalkotó könyve íródott,²³⁶ melyben a szerző a szóbeliség, az írásbeliség, s kivált a könyvnyomtatás és a poszttypográfia kognitív kihatásait elemzi. McLuhan a maga részéről ismételen és hosszasan utal Hajnal franciául kiadott könyvére, s jelesül Hajnalnak a középkori írásbeliség meghatározóan orális környezetével kapcsolatos fejtegetéseire. De utal erre a könyvre Walter J. Ong is *The Presence of the Word* című 1967-es, az elektronikus korszak *másodlagos szóbeliségének* fogalmát nagyívű kommunikáció- és kultúrtörténeti elemzésekkel előkészítő munkájában²³⁷ csakúgy, mint más írásaiban, így a főművének tekintett *Orality and Literacy*-ben is.²³⁸ Nem hiányzik a Hajnal-hivatkozás Elizabeth Eisenstein-nek a könyvnyomtatás szociológiai és szellemi következményeivel foglalkozó hatalmas munkájából²³⁹ sem. Ha ehhez hozzáteszük, hogy Innis és McLuhan persze nemcsak Ongra és Eisensteinre hatott, hanem egyfelől Eric Havelock és másfelől Goody és Watt úgyszintén messzire kisugárzó, a hagyományt a szóbeliség társadalmának specifikus tudásmegőrző intézményeként értelmező munkáira is, úgy elmondhatjuk, hogy Hajnal István kommunikációtörténeti felfedezései tényleges szerepet játszottak olyan elméleti tendenciák létrejöttében, amelyek ma kétségkívül meghatározóak.²⁴⁰

Hajnal technikatörténeti elemzései írástörténeti kutatásainak egyenes folytatását képezik. Amint az írásban a gondolkodás objektiválását és új alapját, úgy látja a mesterségek termékeiben a fizikai ügyességek tárgyiasulását és kibontakozásuk új keretét. Ebben az értelemben írja: „A jó vasban benn van az ütés szilárdsága, keménysége, a vágás töretlen éle, a teherbírás szívóssága, ruganyossága. »Objektiválódik« benne mindez, az emberből tárgyiasan az ember elé kerül, az emberi készség természetes színvonalává lesz, amelyből új elmélyüléssel haladni lehet tovább. Mint a gondolkodásban a fogalmakká való objektiválás által, a hang, majd az írás segítségével.”²⁴¹ A technikai eljárások középkorbeli fejlődése

mögött a készségek és tapasztalatok lassú felhalmozódásának lehetősége, a társadalmi szükségletektől való bizonyos fokú függetlenedés áll. „A munkaszpecializálódás, tehát az otthonos atmoszféra, az elmélyülő foglalatosság - írja Hajnal - alapfeltétele már a primitív eszközök kialakulásának is. Hivatás: nem célszerű, érdekszerű munkamegosztás a társadalomban, hanem sokkal mélyebb, emberibb. Tudatos cél s kézenfekvő haszon nélkül is bámulja-tiszteli mindenki az anyagot alakító ember készségeit. Eredményeit a babonáig megbecsülik, az eljárás mód minden részletét valósággal a varázsszabály pontosságával, fegyelmezettségével őrzik meg, széles terjedésében is. Minden közbenső, egyelőre hasznosíthatatlan újítást is, sejtelemszerű értékkel.”²⁴² Az európai középkor úgynevezett *technikai forradalma* a megelőző szerves fejlődésben leli magyarázatát, s mint Bence György 1972-ben úgy mond „minden tudománytörténeti nacionalizmus nélkül” kiemelte, ezt a magyarázatot - persze Thorstein Veblen mellett - éppen „a magyar Hajnal István találta meg”. Ám Bence arra is utalt, hogy Veblen és Hajnal „az empirikus technika evolucionáris elméletének területén elért felismerései... - s ez a magyar szerző vonatkozásában különösen fájó a számunkra”, tette hozzá Bence, „eddig nem kapták meg a méltányos elismerést.” A Veblen-Hajnal-féle magyarázat „legfontosabb premisszáit” Bence így összegezte: „a) az empirikus technika társadalmi beágyazottságának fellazulása; b) az eszköz- és eljárási típusok sokféleségének és a példányok készletének gazdagodása; c) az empirikus technika kváziorganikus fejlődésének kedvező középút a gazdasági stagnáció és dinamika között.”²⁴³ Ez az összegezés, természetesen, egyszersmind már továbbgondolás is volt. Szemben kommunikációtörténeti kutatásaival, Hajnal technikatörténeti munkásságáról legalább elmondható, hogy nem maradt méltó magyarországi folytatás nélkül.

Az újkor története című munkájának lezáró irodalmi tájékoztatójában - valójában történetfilozófiai epilógusában - Hajnal megfogalmaz egy rövid passzust, mely szinte történelem-szemlélete összefoglalásának tekinthető. Ez így hangzik: „Újabban szinte általános a fordulat, amely az újkori fejlődést nem ellentétben látja a középkorival, hanem belőle magyarázza meg azt. S mégis többnyire megmaradt az alapvető hiba: a modern gondolkodás a haladást a célratörő, okszerű szellem eredményének érzi; még a régit, a középkorit is csak a benne rejlő okszerűség szerint értékeli. Ezzel szemben mi igyekeztünk következetesen keresztülvinni azt az alapgondolatot, amely felé már több újabb történeti munka is közeledik: a társadalom fejlődése az emberek együttélésének módjaitól függ, nem pedig esetleges céljaiktól, okszerű törekvéseiktől.”²⁴⁴

A harmincas évek folyamán Hajnal szemléletében kétségkívül megfigyelhető bizonyos elmozdulás. Míg eleinte a racionális gondolkodás keletkezésének és hatásmechanizmusainak magyarázatára összpontosít, addig később a szokásszerűségben pillantja meg a haladás döntő tényezőjét. „A történeti fejlődés szemlélete arra vezetett bennünket - írja -, hogy az »okszzerűnek«, »racionálisnak« önmagában való teremtő szerepét megtagadjuk, egyszerűen funkcionális, érték nélküli fogalmaknak vegyük fel őket.”²⁴⁵ Értéknek Hajnal „az emberi élet teljességét”, a „földhöz, a természethez való otthonos kapcsolódást”, a „kicsiny, mindennapos teremtőmunkát” tekinti; az „igazi specializálódás - írja - nem ejti el a cél kedvéért a mély életösszefüggéseket”.²⁴⁶ Ebben az értelemben húzza alá: „A társadalmias alapok megőrzése nem tehertétele a valódi, állandó haladásnak. *Igazán új, alapvető módszerek csak úgy képződnek, ha nem kívánnak semmi áldozatot az emberi élet teljességétől, a legkisebb munkástól sem, semmi nyomorúságot, de munkájának lélektelen egyoldalúságát sem. ... Az igazi szakszerűség nem a célra néz, mohó haszonleséssel, hanem az örök emberi képességeket pótolja ki, fegyellemmel és képzettséggel, a külső természet anyagán.*”²⁴⁷

Ezek a gondolatok filozófiai kihívást jelentenek, és Hajnal legmélyebb időszzerűsége alighanem ez. Hiszen miközben távolsága Marxtól minden bizonnyal kisebb volt, mint ő maga vélte - az kétségtelen, hogy semmiféle *forradalmi ideológiában* nem hitt.²⁴⁸ Kapitalizmuskritikája

nem politikai, hanem elméleti síkon mozog. Hajnal mind a „feltétlen szabad versenyt”, mind a „fanatizmussá állandósult közösségszolgálatot” a jelenkor hanyatló kultúrája megnyilvánulásának tartja; az „emberiség alapvető megújulását” sürgeti.²⁴⁹ S „remény a megújulásra, elmélyülésre” írja, *talán* ott van, ahol, „mint szélsőbb Közép-Európában”, a *város* „nem emésztette még fel teljesen ... saját természetes alapjait, a vidék paraszttársadalmát”.²⁵⁰ Itt hangsúlyoznunk kell, hogy Hajnal *megújulásról*, nem pedig valamiféle *visszatérésről* beszél. Objektivációelméleti alapokon áll, ami azt jelenti, hogy az esetleges új kezdetet az adott, fennálló társadalmi struktúrák egymásrahatása következményeképp, nem pedig meglévő életformák kiiktatásaként gondolja el. A „paraszti kultúrszerkezet”, mint írja, ma már nagyjából eltűnt. S másrészt a *szokásszerűség* társadalomalakító szerepe, ha nem is középkori súlyával, de a modern korban is megmarad. „Szerpe örök - írja Hajnal -, a legkezdetlegesebb és a legmagasabb kultúrában is állandóan működik. Vizsgálható a jelenben is, s nem csupán népi, hanem a felsőbb, elvontabb, racionálisabb rétegek körében is. ... A szokást kifejező formák végtelenül változatosak: szövegek, szertartások, illemformák s más konvenciók, de ide tartozik tulajdonképpen a munkának és az életnek minden formája...”²⁵¹ A szokásszerűség, a lassú evolúció jelentőségének kiemelése a gyökeres társadalmi újjáépítés intellektuális szenvedélyével szemben Hajnal fogékonyságát jelzi az életformálási lehetőségek korlátozottságát illetően e perifériára szorult tájon; az érintkezés, a kommunikáció racionális közösség- és gazdaságszervező funkcióinak előtérbe állítása ellenben európai érzékenységet mutat. Aligha lehet egyet nem értenünk Erdei Ferenc ama Hajnalról adott jellemzésével, melyet itt befejezésül idézni szeretnénk. Hajnal szemlélete, írja Erdei, „egy minden faji-népi romantika nélkül való magyar gondolkodásnak a terméke, tehát mély és teljes európaiság egyesül benne a magyar helyzet reális felismerésével.”²⁵² Hajnal fölfedezésében, átgondolásában és *folytatásában* rejlik a mai magyar társadalomfilozófia egyik legígéretesebb lehetősége.

Hagyomány és bürokratikus folklór: a magyar tanulságok

Magyarország legutóbbi három vesztes forradalma közül kettő, az 1848-as és az 1919-es, csaknem nyomban számottevő politikafilozófiai teljesítmények forrásává lett. Eötvös József 1848-ban kezdte írni az *Uralkodó eszméket*, Kemény Zsigmond legfontosabb esszéi 1850 és 1853 között jelentek meg. Azok a tanulmányok, amelyek Lukács György *Történelem és osztálytudatát*²⁵³ alkotják, 1919 és 1923 között íródtak. Szekfü Gyula konzervatív kiáltványa, a *Három nemzedék*, 1920-ban került kiadásra; Szabó Dezső regénye, *Az elsodort falu*, mely nacionalista-populista, antiszemita szerzőjét az elkövetkező évek legbefolyásosabb értelmiségi figurájává tette, 1919-ben. Sőt, éppenséggel azt mondhatjuk, hogy ezeket a forradalmakat részben azok az eszmék *idézték elő*, amelyek azután az események elemzésének eszközüül szolgáltak. Hiszen az Eötvös által vizsgált „uralkodó eszmék” végül is a *szabadság*, az *egyenlőség* és a *nemzetiség* eszméi voltak; míg a kommunista forradalom kollektivistá eszkatológiáját nemcsak Lukács 1914/15-ben Dosztojevszkijről írt jegyzetei²⁵⁴ előlegezték, hanem például Szabó Dezső esszéje, „Az individualizmus csődje” is. „Az egyed önmagában értelmetlen valami - írta itt Szabó -, s csak annyiban van, amennyiben a közösség értelmet ad neki, a megismerés forrása, az igazság kritériuma csakis az az intézmény lehet, melyben a közösség mintegy megtestesül.”²⁵⁵

1956-ot nem követte filozófiai utójáték. Azon elméleti ellentmondásoknak, amelyek eme spontán, erőteljesen baloldali, radikális demokrata és szocialista követeléseket megvalósítani törekvő felkelés²⁵⁶ főszíne alatt meghúzódtak, a szovjet beavatkozás sokkhatásának következtében még jó ideig rejtve kellett maradniuk. A politikai gondolkodó Bibó István, a forradalom utolsó koalíciós kormányának államminisztere, akinek baloldali demokratikus eszméi 1956 után számottevő földalatti népszerűsége tettek szert, jellemző módon semmiféle elméletileg jelentős következtetést nem vont le ama esztendő történéseiből. Eszméi, melyek különösen az 1970-es évek végére lettek befolyásossá, lényegükben 1945 és 1948 között fogalmazódtak meg és láttak napvilágot.²⁵⁷

Ám most, az 1989 körül lezajlott radikális változások tapasztalatával, ezzel a mi legutóbbi forradalmunkkal a hátunk mögött: hogyan lehet az, hogy ezúttal sem találkozunk semmiféle filozófiai válasszal? Talán mert a forradalom nem szenvedett vereséget. Hiszen a legfőbb cél alighanem az volt, hogy megszabaduljunk az oroszoktól; és megszabadultunk tőlük. Vagy talán mert nem volt forradalom. Hiszen nem beszélhetünk lázadó tömegekről, nem beszélhetünk a rendszerrel szemben álló számottevő politikai erőkről, nem beszélhetünk megvalósítást követelő társadalmi célokról. Csupán annyi történt, hogy a Szovjetunió összeomlott. Vagy talán azért nem találkozunk filozófiai válasszal - mert akármilyen történt is, teljességgel filozófiai *előzmények* nélkül történt. Filozófiailag tekintve tökéletes meglepetés volt; *hiányoztak a fogalmak*, amelyekkel az események értelmezhetőek lettek volna.

Valójában persze az történt, hogy a Szovjetunió elvesztette a hidegháborút. Az ún. szocialista országok központosított gazdaságai képtelenek bizonyultak arra, hogy lépést tartsanak a mikroelektronikában lejárósódó nyugati fejlődéssel; emiatt megrendült a Szovjetunió a Nyugattal szembeni tartós katonai fölényébe vetett hit; Kelet-Európa termékeit versenyképtelen minőségük és áruk folytán egyre nehezebben lehetett exportálni; kudarcot vallottak azok a kísérletek, hogy a gazdaságot a politikai rendszer demokratizálása nélkül decentralizálják; az eredmény: liberalizáció a belpolitikában és új *détente* a külpolitikában.²⁵⁸ Kádárt az 1988. májusi pártkonferencia lényegében leváltotta, hogy azután 1989 májusában formálisan is megszabaduljanak az addigra már emberi roncs pártelnöktől; 1989 októberében a névleg még mindig uralkodó kommunista párt, hátrahagyva az ortodoxokat, a szociáldemok-

rácia útjára lépett, az első szabad parlamenti választásokon, 1990 március/áprilisában, a szavazatok mintegy 10 százalékát szerezve meg. A Vörös Hadsereget, melynek utolsó egységei 1991 júniusában hagyták el Magyarországot, a szocialista gazdaság végső tehetetlensége győzte le.

Hogyan magyarázhatjuk meg azt a tényt, hogy a magyar filozófia, melyen láthatólag a marxizmus uralkodott jó negyven éven át, teljességgel képtelennek bizonyult ezen fejlemények befogadására - noha az itt elmondott történet a *technológiai determinizmus* felől nézve tökéletesen érthető, s noha a technológiai determinizmus a marxista ortodoxiának persze alapvető alkotórésze? A válasz hármás.

Először is, a marxizmus magyarországi uralkodó volta a nyolcvanas évek elejére pusztán látszólagossá vált. A marxisták elnyomott többséggé lettek - még hatalommal bírva a kisebb egyetemeken és a pártiskolákban, ám már csak utóvédharcot folytatva a főváros kutatási és oktatási központjaiban, a fontosabb folyóiratok és könyvkiadók szerkesztőségi irodáiban és a magasabb szintű akadémiai bizottságokban. Ezeken a helyeken a nyugati filozófia valamennyi szokásos áramlata képviselve volt - hermeneutika és analitikus iskola, tudományfilozófia és nyelvfilozófia, modern logika, Heidegger és Wittgenstein, Popper és Merleau-Ponty, Husserl és Rahner, Gadamer és Kuhn. A baloldaliság nem volt divatban. A filozófusokat immár az eszmék hatalma érdekelte - nem a technológiai változások hatásai.

Másodszor, az ortodox dialmatos-történetes irány művelői már az 1960-as évek második felétől kezdve elnyomott többséget képeztek a honi marxizmuson belül. A jelenség egyik legfőbb oka, nyilvánvalóan, Lukács György jelenléte volt. Ez a nagy gondolkodó és hithű kommunista még pályájának intellektuálisan és morálisan kevésbé csillogó szakaszai során is meg tudott őrizni valamelyes színvonalat. Még *Az ész trónfosztásában* (1954), legkevesebb tiszteletet kivívott munkájában is sikerült egyfajta filozófiai látomást - s tetemes történeti műveltséget közvetítenie.²⁵⁹ Magyarországon a filozófia, eltekintve talán két vagy három esztendővel az 1950-es évek elején, soha nem vált egészen azonossá a szovjet marxizmus-leninizmus tankönyvekkel vagy éppenséggel a párt Központi Bizottsága legfrissebb határozatával. - Az 1956-ot követő véres megtorlásokkal a politikai nyomás, egy időre, ismét nőtt; az ideológiai nyomás azonban csökkent, mintegy Kádárnak az országgal kötött sajátos kompromisszuma eredményeképpen. Az 1960-as évek elején a pesti bölcsészkaron már csaknem tudományos módon lehetett filozófiát tanulni - mindenképp olyanoktól, akik Lukács köréhez tartoztak. Lukács *Die Eigenart des Ästhetischen* című művét 1963-ban adták ki, a magyar fordítás 1965-ben jelent meg. A munka első három fejezete, mely a tudomány, a művészet és a mindennapi élet közötti kapcsolatokat elemzi, kétségtelenül meglévő *ontologizáló* tendenciái ellenére is nagyban hozzájárult a dialektikus materializmus befolyása visszaszorításához. Ám mialatt a mester gondolkodásában a továbbiak során épp ezen tendenciák erősödtek meg,²⁶⁰ tanítványai és tanítványainak tanítványai - ki előbb, ki pedig, az 1968-as év hatása alatt, utóbb - egy egészen más Lukácsot fedeztek föl a maguk számára: a *Történelem és osztálytudat* szerzőjét. Ama korai munka marxizmusa aktivista és voluntarista; a hangsúlyt a világnak politikai *beállítottságok* megváltoztatása révén elérendő *átalakítására* helyezi.²⁶¹ Abban az időben tehát, midőn a háború utáni magyar marxizmus éppenséggel legtermékenyebb korszakát élte, kifejezett ellenszenvre tett szert azon eszme iránt, miszerint a mélyben lejátszódó technológiai folyamatok lényegesen befolyásolhatnák a politika történetét.²⁶²

Harmadszor, a történelmi materializmus szellemében művelt technológiai determinizmus persze sohasem nyújtott volna elegendő elméleti alapot a Szovjetunió összeomlása megjósolásához. Hiszen az a fölismerés is szükséges lett volna, hogy *a szabad piac hiánya a technológiai fejlődésre fékezőleg hat*. Mármost e fölismerés csírái kétségkívül jelen voltak az 1956 utáni Magyarországon. A gazdasági jólét minimumának ígérete végül is a Kádár-

kompromisszum legfontosabb eleme volt. Ha szigorú korlátok között is, de szerepet kezdett játszani, igen-igen fokozatosan, a magántermelés, az ár, a profit. A piaci mechanizmusok alkalmazásának gyakorlatát azonban nem egészíthette ki az ezen gyakorlatra irányuló tudományos reflexió. Az egyetlen komoly kivételt az a mindmáig kiadatlan *Lehetséges-e kritikai gazdaságtan?* jelentette, melyet a Lukács-iskola három tagja, Bence György, Kis János és Márkus György írt 1970 és 1972 között, s melyet Tamás Gáspár Miklós joggal nevezhetett „a közép-európai marxizmus legnagyobb háború utáni teljesítményének”.²⁶³ A szerzők itt egyfelől nagyon részletes érvelést dolgoztak ki annak fölmutatására, hogy a piaci mechanizmusok elfojtása óhatatlanul a marxi humanizmussal - a szocializmus eszméjével - összeegyeztethetetlen társadalmi hatásokhoz vezet; másfelől nem mondtak le a piac spontán gazdasági folyamatai fölötti „racionális-társadalmi ellenőrzés” kívánalmáról. Az eme ellentétes tendenciák közötti feszültség oldására a munkások részvételi demokráciájának látomása volt hivatott, miközben a valódi, meghamisíthatatlan szocializmust a szerzők pluralista, toleráns berendezkedésnek, „a mindennapi élet forradalmának” fogták föl. Nem csoda, hogy a munka azonnali megtorláshoz - a fentebb már jelzett támadáshoz - vezetett. A Lukács-iskola legismertebb tagjai állásukat veszítették; némelyikük emigrációba kényszerült. A marxizmus ettől kezdve nem játszhatott szerepet a kommunizmus magyarországi uralmának gyöngítésében.

Persze egyetlen más ideológia sem játszott ilyen szerepet. Az 1980-as évek folyamán egyfajta liberális-demokratikus ellenzéki mozgalom alakult ki maroknyi, Marxtól Bibó felé tapogatózó értelmiségiből. Ez a mozgalom az erjedés eleme és erkölcsi jelzés volt, aligha veszélyeztette azonban a fennálló rendszert. Még kevésbé jelentett ilyen veszélyeztetést ama másik értelmiségi - főleg írókból álló, egészen elmosódott - csoportosulás, mely a Szabó Dezsővel kezdődő, a két háború közötti időszakban meglehetősen befolyásos nacionalista-populista ideológia homályos emlékeit őrizgette. Bibó eszméin át ez a csoportosulás kapcsolatokat bírt a demokratikus ellenzék köreiben; Illyés Gyula személyén át kommunista körökben. Ahogyan a rendszer visszavonult, a két, még önmagát kereső ellenzéki áramlat, fokozatosan és tétovázva, egy-egy politikai párttá alakult. Az első szabad parlamenti választások során, 1990-ben, a szabaddemokraták 91 helyet szereztek a lehetséges 386-ból, s a legnagyobb ellenzéki párt lettek; az MDF 165 helyet, amivel a kormányzó koalíció meghatározó pártja lett. Ezek az eredmények csaknem teljesen véletlenszerűek voltak, hiszen addig az időpontig egyik pártnak sem sikerült specifikus társadalmi érdekek képviselőjévé vagy akár valamely sajátos ideológia tényleges hordozójává válnia.

Ám hatalomra jutván, az MDF nyomban elindult azon a pályán, melyet Magyarország periférikus helyzete, úgy látszik, elkerülhetetlenül rákényszerít politikai elitjeire. Mint Andrew C. Janos fogalmaz *The Politics of Backwardness in Hungary* című könyvében, „a magyar történelem egyik legföltűnőbb vonását” éppen „az állami intézményekből élő politikai osztályok ismétlődő fölemelkedése és hanyatlása képezi”.²⁶⁴ Ez a vonás különösen hangsúlyossá vált a liberalizmus korának beköszöntével, a 19. század második felében. „Európa középponti régióiban, ahol megszületett, a liberalizmus - írja Janos - valóban ... ama vállalkozók és kereskedők rétegeiben gyökerezett, akik sikerük történelmi pillanatában arra jutottak, hogy ügyeiket mindenféle külső protekció vagy beavatkozás nélkül akarják intézni. Az eredmény olyan tan volt, mely a személyes szabadságnak és az egyén állami autoritás alól való emancipációjának eszméje köré épült. Nem így Magyarországon és az európai periféria más társadalmában, ahol a liberalizmus azon osztály ideológiája lett, mely kétségbeesve kutatta, hogy mihez kezdjen, ha egyszer gazdasági vállalkozásba nem tud vagy nem akar fogni. Ez az osztály ... erősíteni, nem pedig gyöngíteni kívánta a modern államot, hogy az védelmet nyújtson a piac hangulataival szemben, s bürokráciájával és politikai intézményeivel végső soron ... az alkalmaztatás biztonságát adja.”²⁶⁵ Erős középosztály - mint ellensúly - által

nem akadályozva, az uralkodó politikai elit az államot tartós jövedelemforrásává igyekszik tenni, s hatalma fönntartása érdekében összefonódni törekszik a hivatalnoki réteggel,²⁶⁶ „az adminisztratív befolyás csakhamar politikai befolyássá válik”; a párt és a bürokrácia „egyetlen hatalmas gépezetté ötvöződik”, melyben a bürokrácia feladata a parlamenti többség újraalkotása, „míg a parlament és a párt a legitimitás auráját kölcsönzi a bürokratapolitikának, s fórumot jelent a bürokrataérdekek képviselőjére”.²⁶⁷ Az elmaradott Magyarországon a modernizáció kísérlete, „ahelyett, hogy politikai demokráciához, kapitalista piacgazdasághoz és egyenlő jogokra alapozott társadalomhoz vezetett volna”, „bürokratikus államot, látszatpiacot és egy neokorporatív társadalmat eredményezett, melyben a jogok továbbra is a közéleti szereppel álltak arányban”.²⁶⁸

1990-től a magyar parlamenti politika szokásos, az 1919 előtti és utáni évtizedeket egyaránt jellemző képlete termelődik tehát újra. Ez a képlet megfelelő ideológiát igényel. Olyan kormányzó elit számára, mely meghirdetett elvei szerint Nyugat-Európához kíván fölzárkózni, sőt csatlakozni, az alkalmas ideológia egyik nyilvánvaló összetevője a *liberalizmus*. A másik nyilvánvaló összetevő az *etatizmus*. Amint erre az imént már utaltunk, a magyar politikában ezt a két összetevőt a *modernizáló állam* jelszavával szokás, régtől fogva, egybemosni. Elegyüket ma az MDF úgynevezett *nemzeti-liberális* szárnya képviseli. Olyan kormányzó párt számára, mely el van szánva arra, hogy a választókat nem engedi ki a markából, szükségképpen hasznos politikának tűnik erős és lojális egyházszervezetek kiépítése, agresszív klerikális propaganda folytatása. Az ezen politikát körülgomolygó szóözönt - Isten bocsássa meg nekik - úgymond az MDF egy második irányzatának, a *kereszténydemokrata* szárnynak képviselői vállalták föl. Az MDF fő ideológiáját azonban - nacionalista és populistá eszmék zavaros vegyülékét - egy harmadik szárny, a *nép-nemzeti* hordozza. Ennek az ideológiának a *megfélemlítés* a célja. Azt sugallja, hogy az ellenfél - az ellenzéki politikus, az újságíró, a panaszkodó tanár stb. - *nem igazi magyar* (ami nem föltétlenül annyit tesz, hogy az illető zsidó - kommunista is lehet, vagy liberális, vagy vállalkozó, vagy popzenerajongó). Annyit tesz, hogy *nincsenek gyökerei* a magyar népben, nem magyar *jellemű*, nem azonosul a nemzeti *hagyományokkal*.²⁶⁹

Az ideológiák eme keverékének a magyar filozófiatörténetben igencsak korlátozott előzményei vannak. A liberalizmusnak etatizmussal való elegyítése többnyire a politikai gyakorlat dolga volt itt, nem a politikai gondolkodásé. Kivételként talán az ún. *centralisták* nézeteit említhetnénk - ők a fiatal Eötvös körül csoportosultak az 1840-es években. Számukra a modern, központosított, parlamentáris állam megteremtése a magyar társadalom liberalizálása felé teendő döntő lépésnek látszott. A vonatkozó nézetek azonban éppenséggel nem alkották a politikai filozófia valamiféle rendszerét; s mire mégis egészszé ötvöződtek, Eötvös *A tizenkilencedik század uralkodó eszméinek hatása az álladalomra* című munkájában,²⁷⁰ immár a központosítás liberális-konzervatív *kritikájába* fordultak. Eötvös itt szembeállítja a francia demokratikus és az angol liberális fölfogást. Az utóbbi a szuverén hatalmak - király, parlament, bíróságok, kormány, sőt az egyház és a különböző magánegyesületek - pluralitásának lehetőségére épül. A hatalmak oly módon korlátozzák egymást, hogy abszolút hatalom az államon belül nem jöhet létre, s hogy az egyén jogai egyértelműen szavatolva vannak. Eötvös alap gondolata az *Uralkodó eszmékben* a regionalizmus avagy területi önkormányzat kívánatos szerepe. A központosítás nemcsak az egyéni szabadságot, de a történeti folytonosságot is veszélyezteti; a területi önkormányzatok rendszere a kisebbségek (és végső soron az egyén) szabadságát védi a központosító abszolutizmussal szemben. A liberális államban a polgári szabadságok további szavatolását jelenti az egyházi és világi hatalom szétválasztása. Eötvös filozófiája a legkevésbé sem sugallja azt a gondolatot, hogy a liberális államnak vallási értékeket kellene közvetítenie polgárai felé; de ugyanígy nem támasztja alá a specifikusan magyar hagyományok eszméjét sem. A fejlődésre képes nemzet mindig nyitott az idegen

befolyás iránt; s ama áhítattal tisztelt ősi magyar szokásokat és intézményeket, hangsúlyozza Eötvös, éppenséggel a Nyugattól vettük át régebbi századokban, midőn lemaradásunk még nem volt számottevő. Ezek a szokások Nyugaton ma már elavultak és feledésbe merültek - Magyarországon viszont, tévesen, sajátosnak és eredetinek tartatnak.

Azt, hogy a keresztény filozófia Magyarországon a kommunista korszakban nem mutatott semmiféle kreativitást, aligha magyarázhatjuk az elnyomás tényével. Hiszen a magasabb vallási művelődés központjai nem szűntek meg működni; katolikus és protestáns filozófia-professzorok továbbra is előadtak, kutattak, publikáltak. És észre kell vennünk, hogy a keresztény filozófia körében eredeti alkotások a két háború közötti Magyarországon sem születtek. Szekfü politikai filozófiájának persze, amint az a *Három nemzedék*ben megfogalmazódik, kifejezetten katolikus intonációja van. A magyar történelem korai szakaszait, Szekfü fölfogásában, a keresztény értékek lényegesen formálták. Mint írja: „Mióta a magyarság Szent Istvántól kényszerítve felvette a kereszténységet és állami életét a nagy keresztény-minta, a Karoling-birodalom szerint berendezte, azóta meg nem szűnt tagja lenni a közép-európai keresztény közösségnek, melyet ... keresztény-germánoknak nevezünk. E közösség politikai rendszerében a keresztény tekintély elve egyesült a germán szabadság eszméjével s hozta létre a ... liberális szabadság korlátlanágával szemben a méltányosság, a *suum cuique* politikai elvét, mely minden egyesnek érdeme szerint enged érvényesülést.”²⁷¹

Az ezen elvtől való eltávolodással kezdődik Szekfü szerint, a 19. században, a magyar történelem s vele a magyar nemzeti jellem végzetes hanyatlása. Szekfü hőse a *Három nemzedék*ben a politikus és politikai író Széchenyi István gróf, akinek konzervatív reformprogramja oly lényegesen befolyásolta Magyarország 1848 előtti fejlődését. Széchenyinek, mondja Szekfü, elsőként sikerült teljes és tökéletes rendszerbe foglalnia *nemzetiséget, keresztény erkölcsöt és egyéni tökéletesülést*.²⁷² Széchenyi olyan szintézist alkotott, mely „egyetemes európai alapokon valódi magyar”: „Széchenyiben a keresztény-germán töből leválik egy új ág, a keresztény-magyar.”²⁷³ Am nyomban Széchenyi után megkezdődik a hanyatlás: „A liberális közelmúlt a tévelygés korszaka volt, melyből csak szerves munkával, a valódi nemzeti hagyományok kiépítése által emelkedhetünk ki.”²⁷⁴ Szekfü voltaképpen sehol sem jut el annak meghatározásáig, hogy *melyek* a specifikus magyar hagyományok, de azt azért világosan leszögezi a *Három nemzedék*ben, hogy bármiben álljanak is azok, hígabbá válnak a magyarországi zsidó jelenléttől.

A *Három nemzedék* álláspontja ma kétségkívül hatással van az MDF ideológiájára, de ettől az állásponttól a harmincas évek közepére maga Szekfü is eltávolodott. A keresztény-germán kultúrkör eszméje halványabbá lett; Magyarország vonatkozásában inkább „a nemzeti és európai szellem” egybeolvadásáról beszélt;²⁷⁵ egyre kritikusabban szemlélte az állam mindenhatóságát, az antiszemitizmust; s megrajzolta a liberalizmusnak egy kevésbé egyoldalú képét.²⁷⁶ És föltűnő, hogy a nemzeti-népi áramlatokkal sohasem rokonszenvezett. A parasztkultúra Szekfü számára a nemzet kulturális konstitúciójának csupán egyik eleme;²⁷⁷ a népiek számára viszont maga az eszmény.

Megjegyzendő, hogy noha hamis megoldásokat sugalltak, a népiek által fölfedezett *probléma* bizonyos értelemben valóságos volt. Magyarországon, mint ahogyan a kelet-közép-európai országokban általában is, mély szakadék húzódott, kivált a 19. században s a 20. század elején, a népi és a magaskultúra között. Mint Hofer Tamás fogalmaz „A hagyomány érzékelése az európai etnológiában” című esszéjében, „Európa kontinentális rendszerében a kelet-európai országok a periferikus sávhoz tartoztak, ami azt jelenti, hogy legalábbis az újkor kezdetétől (a tizenhatodik századtól) az uralkodó osztályok olyan kulturális formákhoz és viselkedésmintákhoz kapcsolódtak, amelyek a centrumban fejlődtek ki. Ennek következményeképp a kelet-európai társadalmakban ... az uralmon lévők és a vidéki paraszt között a szakadék egyre mélyebb lett.”²⁷⁸ Hofer rámutat arra, hogy Kelet-Európában a paraszt

kívülrekedt a kulturális transzmisszió ama sűrű hálózatán, mely a kontinens központi területein - így Franciaországban vagy Angliában - létrejött. Ott „a kisvárosok nagy száma és az a körülmény, hogy a parasztok piaci és kulturális viszonylatok részesei voltak, utóbbiakat kapcsolatba hozta a társadalom egyéb rétegeivel”. Hofer az „egynyelvű zavartalan fejlődésű országokra” utaló Kodály Zoltánt idézi: Verdi melódiáiban az olasz paraszt úgymond „megérzi a maga zenei anyanyelvét”.²⁷⁹ Ha elfogadjuk Karl W. Deutschnak a „nép” kifejezésről adott explikációját - „valamely néphez való tartozás lényegében azt jelenti, hogy ... adott nagycsoport tagjaival hatékonyabban és témák tágabb körét illetően vagyunk képesek kommunikálni, mint másokkal”²⁸⁰ - úgy azt mondhatjuk, hogy a 19. és a korai 20. század Magyarországon az alsóbb és felsőbb osztályok nem ugyanahhoz a néphez tartoztak. A népiek tévedése abban állt, hogy nem vették észre: az etnikai különbség a problémának csupán egyik aspektusa, s korántsem a lényege. Programjuk, melynek értelmében az etnikailag heterogén eredetű középosztály városi kultúrája *elvetendő*, s helyébe a tisztának vélt magyar parasztság hagyományából épített kultúra állítandó, nemcsak politikailag veszélyes, de tudományosan megalapozatlan is volt.

A hagyományok és hagyományosság valamiféle kielégítő elmélete persze aligha állott rendelkezésre a két világháború közötti Magyarországon.²⁸¹ Ilyen elmélet akkortájt másutt is csak csíráiban létezett. 1990-re azonban a témának már hatalmas irodalma keletkezett,²⁸² s ezen irodalom egy-egy részletét magyar nyelvű ismertetések is közvetítették.²⁸³ A magam részéről kísérletet tettem Wittgenstein tradicionalista értelmezésére 1975-ben,²⁸⁴ rövid áttekintést adtam - Hayek munkásságát kiemelve - bizonyos brit és amerikai liberális-konzervatív elméletekről 1981-ben,²⁸⁵ az osztrák-magyar eszmetörténet liberális-konzervatív vonulatának rekonstrukciójával foglalkoztam az 1980-as évek során,²⁸⁶ és a *szabadság hagyományának* hayeki eszméjét hangsúlyoztam 1988-ban.²⁸⁷ Ma úgy gondolom, hogy írásaim tradicionalista beállítottsága téveszméken nyugodott. Ám bajt nem okoztam - gondolkodásomnak semmiféle hatása nem volt.

Tamás Gáspár Miklós konzervatív fordulatát persze, a „Búcsú a baloldaltól” 1988-as publikálásával,²⁸⁸ jelentős eseménynek kell tekintenünk. Ám Tamás ezt követően a szabaddemokraták pártjának lett prominens tagja - érveinek érdemi lecsapódását a fórumos retorikában azóta is képtelen vagyok fölfedezni.

A tradicionalizmus - fölélesztési kísérlete kihunytt hagyományoknak, melyektől azt remélik, hogy általuk újra megtalálja valódi történelmét, visszanyeri kapcsolatát a múlttal az úgymond gyökértelessé és elkorcsosulttá lett nép - tévutas és veszélyes beállítottság, mivel irracionális gondolkodást erősít olyan korban, melyben a tekintélytiszteletnek immár nincsen funkcionális megismerésbeli szerepe. Az *áthagyományozás* valójában a tudásmegőrzés sajátos intézménye olyan körülmények között, midőn a kollektív emlékezet nem találhat támaszt *írásos dokumentumokban*, s ezáltal arra kényszerül, hogy a nélkülözhetetlen szövegeket újra meg újra hangosan ismétелgesse, s persze arra, hogy e szövegeket kétségbevonhatatlan igazságúnak fogja föl. Az átadott szöveg kétségbevonhatatlanságát ama fikció legitimálja, mely szerint áthagyományozása *nemzedékről nemzedékre változatlanul* történt.²⁸⁹ Az írásbeliség kialakulásával ez a fikció fölslegessé, sőt tarthatatlanná válik. Az általánossá lett írásbeliség kultúráiban a hagyományok funkcionalitása az egyén és primercsoportjai közötti közvetlen kommunikációra korlátozódik. A *nemzeti hagyományok* fogalma kiváltképpen félrevezető, amennyiben a modern nemzet csak az írásbeliség terjedésével, a könyvnyomtatás korában jött létre. Az úgynevezett nemzeti hagyományok ideologikus eszközök, melyek a modernizáció, a munkaerő megnövekedett horizontális mobilitásának körülményei közepette a versenyhelyzet monopolisztikus szűkítésére szolgálnak.²⁹⁰ A nemzeti hagyományok fabrikálásához a *néprajz* szolgáltat anyagot. Mint Richard M. Dorson fogalmaz: „A néprajz korántsem a régi dolgokkal foglalatostkodtak kedvtelése. Egész története során nemzeti témákhoz és ügyekhez kötődött.

Nem véletlen, hogy a néprajznak mint diszciplinának megjelenése számos országban a nacionalizmus fölívelésével esett egybe, hiszen a folklorisztikus tradíciók - amint létezésükre az értelmiség és a politikusok rádöbbentek - hozzájárulhattak a nemzeti identitásérvés erősödéséhez.”²⁹¹ Dorson kifejezetten utal a néprajz náci fölhasználására,²⁹² valamint a néprajzkutatás és a nacionalizmus megerősödése közötti kapcsolatra Finnországban. Utóbbi tárgy azóta igen részletes elemzést nyert William M. Wilson könyvében, mely, mint szerzője írja, „szinte kizárólag Finnországra összpontosít, de elméleti célja átfogóbb - egy adott országban alaposan fölírni annak az eszmének történetét, amely számos más tájon is szárba szökött: a romantikus nacionalista eszméét, melynek értelmében ahhoz, hogy valamely nemzet fönmaradjon és megörizze függetlenségét, folyamatosan újjá kell teremtenie magát nemes és hősi múltja tükrében, s ennek a múltnak a néprajzban lelhet nyomára.”²⁹³

A Magyarországon ma hatalmon lévők ideológiája pontosan ilyen jellegű, romantikus, illuzórikus, a szó szoros értelmében reakciós nacionalizmus. Amint azt az előzőekben megmutatni törekedtem, ez az ideológia nem annyira filozófiai hatások, mint sokkal inkább politikai kényszerek tükrözödése. S amennyire itt és most ellenzéki politikának egyáltalán tere van, azt is csak pragmatikus megfontolások mozgatják. A filozófia a mai magyar politikában nem játszik szerepet. Ám a politika, megint egyszer, egyre inkább *témájává* válik a magyar filozófiának. Mert ez a modernizáció és elmaradottság közé szorult politika antinómiákkal terhes; paradoxonokat testesít meg; fogalmi feszültségeket kelt. Ez a mi legutóbbi, nem létező forradalmunk, úgy látszik, most osonó ellenforradalomba megy át. Nyilvánvaló válaszok megint egyszer kétségessé lettek; világos szavak megint egyszer mélységesen sokértelműek. Magyarországon a filozófia előérzete van a levegőben.

Utóirat - 1992. november

ÍRÁSTUDÓK MEGKÍSÉRTÉSE: KÜLDETÉS ÉS ANALÍZIS A MAI MAGYAR FILOZÓFIÁBAN

1. Az 1980-as évekre a marxizmus dominanciája a magyar filozófiában pusztán látszólagossá vált. A marxisták elnyomott többséggé lettek. A filozófiai elit tagjai különböző nyugati áramlatokhoz csatlakoztak, ám egyvalamiben azonosak voltak: a marxizmus elutasításában.
2. 1989 után ez az azonosság elvesztette jelentését. Ma a hangsúly arra a *különös* nyugati típusú filozofálásra helyeződik, amellyel ki-ki azonosul. Itt a következő fő típusokat különböztethetjük meg: (I) analitikus filozófia, akár nyelvi, akár fenomenológiai jelleggel, (II) hermeneutika, valamint (III) a posztmodern megközelítés.
3. Azok számára, akik az analitikus filozófiával azonosulnak, nem képez nehézséget a maguk filozófiai föladatának vagy egyáltalán a filozófia föladatának kérdése. Részleges, jól meghatározott problémákkal foglalkoznak; professzionális filozófusok nemzetközi piaca számára dolgoznak. Ugyanez áll azokra, akik a filozófia történetének valamely speciális területére szakosodtak.
4. Azoknak mármost, akik valamiféle posztmodernizmust fogadnak el - haladjanak akár Heidegger, akár Wittgenstein, akár Kuhn, akár Feyerabend, akár Lyotard, akár Derrida, akár Rorty nyomdokain - nincsen könnyű dolguk, midőn megmagyarázni igyekeznek, hogy pontosan miben is áll szakmai föladatuk. Am - az analitikus csoporthoz hasonlóan - egy-

ségesek az úgynevezett nagy filozófiai kérdések elutasításában, sőt éppenséggel abban is, hogy nevetségesnek tartják a filozófusnak mint az ilyen kérdések megválaszolására speciálisan hivatott tudósnak gondolatát, a filozófusnak mint szellemi vezérnek eszméjét.

A posztmodern álláspont nevezetes képviselői Vajda Mihály és Heller Ágnes. Figyelemre méltó azonban, hogy megtérésük nem Magyarországon, hanem nyugaton zajlott le. A magyar televízióknak adott interjújában 1989-ben Heller így magyarázta gondolati fordulatát: „Amikor minket az állásunkból kivettek, tönkre akartak tenni, valójában, közvetett módon, jót tettek velünk, módot adtak arra, hogy külföldi egyetemeken tanítsunk, megismerkedjünk más világokkal. Mikor mi elmentünk innen, azt hittük, hogy van egy Kelet és van egy Nyugat, mikor kijöttünk oda, észrevettük, hogy ez egy nevetséges értelmezése a világnak. Keletről nem beszélek, itt egy totalitárius rendszer volt, de Nyugatról beszélek, nem egy Nyugat van, nagyon sok Nyugat van, minden államnak más intézményformája van, más magatartásformák alakulnak ki az egyikben, a másokban, és ott kezdtük ezt megismerni, ott kezdtünk megismerkedni a vitákkal, a problémákkal, ott éreztem meg először, hogy egy modern világba léptünk, egy új világba léptünk, hogy a történelem, amelyik olyan gyorsan haladt egy évszázadon keresztül, kezd lelassulni, és valami elkezdődik, amin dolgoznunk kell, ezt nevezzük posztmodern kornak. Na most sok mindent tanultam kint. Marxistaként mentem el, rájöttem arra, hogy az izmusoknak nincs értelme, másképp jöttem rá talán, mint azok, akik itthon maradtak, nem haragból jöttem rá, nem az ittmaradtak jogos ellenzéki érzéséből jöttem rá, hanem abból jöttem rá, hogy milyen kérdésekkel voltam szembesítve, a kérdéseket nem lehetett izmusokkal megoldani, nem lehetett rájuk úgy válaszolni, gondolkozni kellett, mi függ össze mivel, és rá kellett jönni arra, hogy minden esetben, nem csak itt-ott, a világ minden részében, minden embernek a maga fejével kell gondolkoznia.”

Heller nyelvezete fogalmilag talán nem annyira tiszta, mint elvárható volna; némely döntő szempont mégis kitapintható. Először, hogy a marxizmusban való hitének elvesztését egyáltalán az átfogó elméletekbe vetett hitének elvesztéseként tekinti. Másodsor, hogy elképzelése szerint ama elméletek elvetésére a jelenkori világ radikális pluralizmusa készítette; és harmadsor, hogy megítélése szerint a kommunista uralom alatti Kelet-Európában a marxizmus elvetése jellegzetes módon nem ezt az utat követte: itt a pluralizmus élménye hiányzott, a marxizmus ellenzéke rivális ideológiák nevében lépett föl, nem pedig valamiféle posztmodern közömbösség alapján. Azt hiszem, Hellernek igaza van: a kommunizmus olyan légkört teremtett, melyben a liberális, konzervatív, tradicionalista, nacionalista, vallásos meggyőződések mind jelentést hordozhattak; és ha ama gondolat mondjuk, hogy a haladásról szóló beszéd pusztán egyike a számos *nyelvjátéknak*, vagy ama gondolat, hogy a tudomány csak egy a sok *paradigma* közül, vagy ama gondolat, hogy *anything goes*, vagy ama gondolat, hogy a létező igazságok *kis elbeszélésekben* lakozhatnak csupán, mégis követőkre talált - ez inkább a bennük rejlő antitotalitáriánus potenciál következményeképpen adódhatott. Ma azonban, az *összes* ideológia ürességének fokozódó tapasztalata következményeképpen, a lépésenkénti, gyakorlati megoldások iránti posztmodern előszeretet, és a *nagy filozófiákkal* szembeni posztmodern ellenszenv egyre inkább olyan állásponttá válik, melyet az elmaradott ország nyitott szemű értelmiségijének lehetséges - és úgy gondolom, szükséges is - mérlegelnie.

Igen gyakran megfogalmazódik persze ama ellenvetés, miszerint a posztmodernizmus éppenséggel az a nézet, melyet a kelet-európai értelmiséginek *nem* szabad magáévá tennie. Először, mivel ez a nézet olyannyira rosszul körvonalazott, oly ködös, hogy képviselote már-már luxusszámba megy olyan országokban, amelyek egyébként is híján vannak a világos, átfogó perspektíváknak. Másodsor, mivel a kelet-európai társadalmak lényeges vonatkozásokban még mindig *premoderne*k, gondolkodóiknak a *modernitás* eszméivel és valóságával kellene foglalkozniuk, nem pedig posztmodern fantáziákkal. Úgy gondolom mármost, hogy az

ellenvetés mindkét vonatkozásban elhibázott. A két legfontosabb szerző, aki a „posztmodern” kifejezést útjára bocsátotta: Toynbee és Lyotard. Mindketten azt a nézetet képviselték, hogy a posztmodern állapot kialakulását a *kommunikáció technológiájában* bekövetkezett föltűnő változásokra hivatkozva kell magyaráznunk; és nyilvánvaló, hogy ama változások ténylegesen szerepet játszanak a kelet-európai fejleményekben.

Mint Toynbee írta az 1950-es évek elején: „a nyugati ember kezdeményezőkézsége és ügyessége immár négy és fél évszázada arra irányult, hogy a bolygó teljes belakható és beutazható felületét a közlés-közlekedés olyan rendszerével hálózza be, mely példa nélküli mind abban, hogy szó szerint az egész világra kiterjed, mind pedig abban, hogy olyan technika hozza mozgásba, mely folyamatosan, és állandóan gyorsuló sebességgel, meghaladja önmagát. ... Olyan közlési-közlekedési eszközöket teremtettek meg és állítottak működésbe világméreteken, amelyek immár nem követelték meg az ember fizikai helyváltoztatását: távíró, telefon és drót nélküli továbbítás - képből és hangban - a rádió által. Semmilyen más civilizáció semmilyen korszakában nem volt példa arra, hogy ilyen hatalmas terület ilyen erősen átjárhatóvá vált mindenfajta emberi kölcsönhatás számára.”²⁹⁴ Toynbee szerint „a Nyugat történelmének posztmodern kora” 1875 körül veszi kezdetét.²⁹⁵ Addigra „az ausztráliaiak kívül minden útvonalat meghódított a gőzhajó”.²⁹⁶ És persze abban az évben találta föl Bell a telefont, mely rövid idő alatt széles körben elterjedt; ugyanakkor szerezte meg Anglia az 1869 óta működő Szuezi-csatorna egyiptomi részvényeit. Az 1860-as és 1870-es évekre esett Britannia transzkontinentális távíróhálózatának rohamos kiépítése is. Toynbee fölfogásában a „posztmodern” kor az egyesítés és globalizáció kora. Ugyanakkor olyan kor, amelyben a „demokratikus nacionalizmus”, a „kisállamiság imádata” *centrifugális* erővé válnak, a „világegység” veszélyeztetőjévé.²⁹⁷ Vagyis Toynbee számára a posztmodern állapotot integráció és dezintegráció egyaránt jellemzi.

Vagy harminc évvel később, a számítógépes hálózatok korában Lyotard hasonló álláspontra jut, midőn egyfelől azt sugallja, hogy az „informatizált társadalmakban”²⁹⁸ - vagyis a posztmodern társadalmakban - az *én* „nem sokat számít, de nem elszigetelt; összetettebb és mozgékonyabb kapcsolatok szövedékébe illeszkedik, mint valaha. Fiatal és öreg, férfi és nő, gazdag és szegény: valamennyien mindig a kommunikáció - bármi szűk - áramköreinek valamely metszéspontján helyezkednek el”;²⁹⁹ s hogy „a posztmodern tudás világát úgy foghatjuk fel, mint tökéletes információn alapuló játékot, abban az értelemben, hogy az adatok, elvben, hozzáférhetők valamennyi szakember számára”.³⁰⁰ Másfelől azonban, Wittgenstein nyomán, aláhúzza, hogy a mindenütt jelen lévő és teljes információ ezen világa lényegileg fragmentált; összeegyeztethetetlen beszédmódokból áll össze, ahol „senki sem beszél az összes nyelvet, senki sem bír általános metanyelvel”³⁰¹ - ahol, ahogyan Lyotard fogalmaz, „kizárt a nagy elbeszélésekre való hagyatkozás”.³⁰²

Összegezőképpen: a posztmodernizmus hihetően magyarázható az elektronikus - *poszt-tipografikus* - kommunikáció vonásainak és hatásainak eredményeképpen. A számítógépes hálózatokhoz csatlakozó szövegszerkesztőkön írt szövegek, vagy a műholdas tévén nézett hírek jellegzetesen a montázs, az ismétlődő, előregyártott elemekből való építkezés, a logikai és érzelmi ellentmondásosság, a kevert perspektívák, és a tény és fikció vegyülékének jellemzőit mutatják, a posztmodern stílus jellemzőit. Amennyiben a poszttypográfia szerepet játszik Kelet-Európában, a posztmodern állapot is fönnáll.

5. Szemben azokkal, akik posztmodern álláspontra helyezkedtek, a hermeneutikai filozófia magyarországi képviselői a *philosophia perennis* eszméjének és, különösen, a filozófia mint különleges küldetéssel bíró diszciplína eszméjének megőrzésében látszanak hinni. Mint Fehér M. István fogalmazta: „a filozófiának a többi tudománynál sokkal inkább van közösségi funkciója... Aligha lehet ... tagadni az irodalom közösségalkotó funkcióját... Az irodalom

kétségkívül a nemzeti tradíció egyik paradigmaticus hordozója, ám az ... irodalmi alkotások, miközben egyfajta közösséget nagyon is teremtenek, a közlés, a kommunikáció, a dialógus és a disputa számára nehezen hozzáférhetőek maradnak. ... Egy közösség életében az ún. nagy kérdéseket, az egzisztenciális, politikai stb. kérdéseket illető szükséges dialógus hordozójaként, kihordójaként, illetve kulturális háttereként ... sokkal inkább alkalmas a filozófia, mint az irodalom... ... a múlttól való elzárkózás, a hagyományon való felülemelkedés - amint azt Gadamer meggyőzően megmutatta - végső fokon a jelentől, a kortársaktól való elzárkózás-ként jelenik meg.³⁰³ És a múlt és jelen folytonosságához, mint Fehér hangsúlyozza, a filozófia igényének folytonossága is hozzátartozik. Hiszen nem mondta-e Kant, hogy „minden emberben ... minden időben ténylegesen létezett valamilyen metafizika, s létezni is fog”, és nem hangsúlyozta-e Hegel, hogy „minden művelt tudatnak megvan a maga metafizikája”?³⁰⁴

Más kiindulópontból a konzervatív-liberális politikafilozófus Tamás Gáspár Miklós meglehetősen hasonló végeredményhez jut el, amikor azt mondja, hogy a filozófia, ama „párbeszéd”, melynek segítségével eldönthetjük, „mi a jó, a szép, az igaz” - a Nyugat kultúrájának elengedhetetlen eleme. Az a társadalom, amelyben a filozófia immár nem játszana szerepet - a „posztmodern társadalom”, melyben, ahogyan Tamás fogalmaz, „a tudományos igazság keresésének értelmébe vetett hit megszűnik” -, bizonyos értelemben visszatérést jelentene a „törzsi állapotba”.³⁰⁵

6. Azon magyar filozófusok között, akik ma úgy vélik, hogy szakértelmük éppenséggel szerepet játszhat kulturális konfliktusok föloldásában, csak kevesen vannak azok, akik *analitikus technikákat alkalmaznak az erkölcsfilozófiában*. Így Kis János a közelmúltban könyvet jelentetett meg az abortusz témájáról, azzal a céllal, hogy befolyásolja az éppen a parlament napirendjén szereplő vitát.³⁰⁶ Érvei a mindennapi erkölcsi intuíciók fogalmi kibontásában és az ezen kibontásokra épülő elemzésekben állnak. Kis munkája példa arra, hogy hogyan léphet kölcsönhatásba filozófia és politika, anélkül hogy előbbi valamiféle ideológiává, világnézeté, szellemi megváltássá válna.

7. A kísértés - mely igen erős a mai Magyarországon - hogy a filozófiának éppenséggel ilyen megváltó ideológiává *kell* válnia, ebben az országban régóta jelen van. Nevezetes esetként említhető gróf Széchenyi István. Széchenyi egyfelől hajlott arra, hogy osztozzon a magyar földbirtokos elvonatkoztatásokkal szembeni megvetésében. Így naplóiban fölvetette a kérdést, hogy a *művészetek s a filozófia* - vajon országok javára vagy kárára vannak-e?³⁰⁷ A *Kelet Népe*ben pedig úgy fogalmazott, hogy „szónokolni s irkafirkálni ... noha szép - ha ti. szép - még sem tett, 's csak annyiban neveli a' nemzet' szellemi 's anyagi kincsét 's ekkép hatalmát, a' mennyiben hasznos tette gerjeszt, 's hasztalan 's káros tetteknek elejét veszi; minthogy szó és betű nem több, mint szerszám, mely magában semmi, de csak alkalmazása által válik hasznos- vagy káros; mikép sokszor a' legélénkebben éljenzett szónoklat és declamatio, meg a' legnagyobb divatú könyv sem ér valódilag annyit, ha ti. tettbe és életbe nem megy át haszonhajtólag, mint ér a' szántóvetőnek minden tanú és taps nélküli csak egy órai szántása is.”³⁰⁸ Másfelől Széchenyi maga sem menekült meg attól, hogy liberális reformprogramját némi nemzeti és keresztény elméletalkotással vegyítse - reformjainak kárára és a 20. század magyar politikai gondolkodás szerencsétlenségére.

És igencsak befolyásosak voltak - sőt még ma is azok - a fiatal Lukács György nézetei, melyek szerint a magyar művészet és következésképpen a magyar társadalom az *aktív filozófiai kultúra* hiányától,³⁰⁹ a *nagy filozófia* (mely utóbbit ő maga végül a marxizmusban fedezte fel) hiányától szenvedett. Még 1989-ben is Radnóti Sándor arról panaszkodhatott,³¹⁰ hogy Heller, Fehér és Márkus kényszerű emigrációját követően Magyarországon nincsen úgymond „a világmagyarázat-keresés értelmében” vehető *világfilozófia*.

8. A mai magyar élet és politika - modernizáció és elmaradottság ellentmondásainak közepe - antinómiákkal terhes; paradoxonokat testesít meg; fogalmi feszültségekhez vezet. Válaszok, amelyek röviddel ezelőtt nyilvánvalóak voltak, most kétségessé váltak; egyértelmű szavak mélységesen kétértelműekké lettek. Úgy tűnik, mintha a szükséges, a megfelelő *eszmék* hiányoznának. Amit az amerikai magyar történész, Vermes Gábor a közelmúltban írt, hogy ti. „a magyar értelmiségieknek ... hatalmas és kikerülhetetlen feladatuk és felelősségük van, mivel éppenséggel döntő szerepet kell játszaniok az új realitások, kivált az új vagy megújított értékek és attitűdök teremtésében”,³¹¹ minden bizonnyal általános érzést fejez ki. Ezt az érzést elfojtani - megküzdeni az entellektüell kísértés démonával önmagunkban - valóban kemény feladat.

Semmiféle kétség nem férhet ahhoz, hogy a csalódott entellektüell megint egyszer - hamarosan - baloldali eszmék csábításának lesz kitéve. Ám arra, hogy a filozófia küldetésé magasztosuljon, jelenleg a nacionalista és tradicionalista jobboldal felől érezni a legerősebb kísértést. S nagy a veszély, hogy nemcsak outsiders, de szakmabeli filozófusok is engedni fognak annak. Ahhoz, hogy ellenállhassunk a kísértésnek, s hogy ellenállhassunk a jövő baloldali kísértéseinek is, tetemes erkölcsi erőre lesz szükségünk - és józan metafizikai programra. Miben állhatna egy ilyen metafizikai program? Megmutathatná, azt hiszem, hogy egyfelől hogyan fordul a „nagy filozófia”, Platón óta minden esetben, önnön elvei ellen; s másfelől, hogy hogyan lehet a filozófia, még Marx és Freud után is, több a pusztá ideológiánál, s hogy hogyan lehet, még Wittgenstein után is, több a pusztá terápiánál. Gondolhatunk az olyasfajta analitikus filozofálásra, mint amelyet mondjuk Wilfrid Sellars sugallt és képviselt;³¹² talán színezve az olyasfajta kritikus beállítottsággal, mint amelyet mondjuk Max H. Fisch hirdetett.³¹³ Ez a program, azt hiszem, megmutatná, hogyan eredményezhet a filozófia, fogalmak és intézmények analíziseként, mint újrameghatározás és újraleírás - emlékeztetek például a „jó élet” sztoikus újrameghatározására, vagy a *pontoság* Wittgenstein által adott újraleírására - hogy hogyan eredményezhet az analízis, ebben az értelemben, megvilágosodást, de akár megnyugvást is. Legutóbb Márkus György adott kiváltképpen mélyenszántó megfogalmazást ilyesfajta programnak. Mint akadémiai székfoglalójában 1992 májusában mondta: „Tájékozódni a történeti jelenben - ez mindenekelőtt annak mint sajátos emberi szituációnak az *értelmezését* követeli. A filozófia annyiban járulhat hozzá ehhez, amennyiben - részint fogalmi analízissel, részint a tradícióállag történelmi elemzésével - rávilágítani törekszik a mában uralkodó, többnyire funkcionálisan és intézményesen elkülönült gyakorlattípusok, a domináns cselekvés- és gondolkodásformák normatív és ténybeli előfeltételeire.”³¹⁴

Jegyzetek

- ¹ L. Charles F. Hockett, *The State of the Art*, Hága: Mouton, 1968. 83. o.
- ² Einar Haugen, „Linguistics and Language Planning”. Haugen *Studies* c. kötetében, szerk. E. Sch. Firchow, Hága: Mouton, 1972. 513. o.
- ³ Uo., 514. sk. o.
- ⁴ R. A. Hall, *Linguistics and Your Language*, Doubleday, 1960. 45. o. Hall könyve eredetileg 1950-ben jelent meg, *Leave Your Language Alone!* („Hagyd békén nyelvedet!”) címmel.
- ⁵ Uo., 39. sk. o.
- ⁶ Uo., 41. o., l. még 200. o.
- ⁷ Uo., 40. o.
- ⁸ Uo., 201. skk. o. Hall itt szinte szó szerint ismétli Bloomfield klasszikus munkájának, a *Language*-nek bizonyos érveit. Bloomfield azonban inkább a „fonemikus szokások” elsődlegességét emelte ki, nem pedig ama körülményt, hogy híján vagyunk a radikális újítások bevezetéséhez szükséges autoritáriánus eszközöknek. „Feltételezhetjük - írta Bloomfield -, hogy valamikor a jövőben társadalmi organizmusunk olyan összehangoltta és rugalmassá lesz, hogy az egyeztetett változtatás lehetségessé válik; de az is bekövetkezhet, hogy a beszéd reprodukálásának mechanikus eszközei ki fogják szorítani az írás és nyomtatás jelenlegi szokását.” (Leonard Bloomfield, *Language*, New York: 1933. 503. o.)
- ⁹ Valter Tauli, „The Theory of Language Planning”, a Joshua A. Fishman által szerkesztett *Advances in Language Planning* c. kötetben, Hága: Mouton, 1974. 52. és 61. o.
- ¹⁰ „Sikeres” volt a nyelvújítás abban az értelemben, hogy ténylegesen megváltoztatta nyelvünket. Ám nem kisebb tekintély, mint Németh László vélte úgy, hogy ez inkább veszteség volt, semmint nyereség, l. *Kisebbségben*, Kecskemét: 1939.
- ¹¹ Bárcki, *A magyar nyelv életrajza*, Budapest: Gondolat, 1975. 309. és 350. o.
- ¹² Y. Alloni-Fainberg, „Official Hebrew Terms for Parts of the Car”, a Fishman által szerkesztett *Advances... c. kötetben*, 495. o.
- ¹³ Joseph H. Greenberg, *Essays in Linguistics*, New York: Wenner-Gren, 1957. 65. o.
- ¹⁴ E. Haugen, „Instrumentalism in Language Planning”, a Joan Rubin és Björn H. Jernudd által szerkesztett *Can Language Be Planned?* c. kötetben, The University Press of Hawaii, 1971. 286. sk. o.
- ¹⁵ Alloni-Fainberg, i. m., 494. o.
- ¹⁶ C. A. Ferguson, „Sociolinguistic Settings of Language Planning”, a Joan Rubin és mások által szerkesztett *Language Planning Processes* c. kötetben, Hága: Mouton, 1977. 15. skk. o.
- ¹⁷ Uo., 14. o.
- ¹⁸ R. A. Hall, i. m. 13., 26., 250. o. - Bloomfield, *Language*, 496. és 29. o.
- ¹⁹ Vö. Haugen, „Linguistics and Language Planning”, i. h., 517. o.
- ²⁰ Uo., 518. o. - „Az Egyesült Államok - teszi hozzá Haugen - Angliától való nyelvi függetlenségét azzal deklarálta, hogy egy másik magánszemélyt, Noah Webstert, állított az angol Johnson helyébe.”
- ²¹ Vö. Haugen, „Linguistics and Language Planning”, i. h., 524. o.

- ²² Vö. Szerdahelyi István, „Entwicklung des Zeichensystems einer internationalen Sprache: Esperanto”, a Fodor István és Claude Hagège által szerkesztett *Language Reform: History and Future* c. gyűjteményben, Hamburg: Buske Verlag, 1983/84. 3. köt., 287. sk. o.
- ²³ Hall, i. m., 234. o.
- ²⁴ Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977. 101. o.
- ²⁵ Mint Bárczi Géza írja: „van az eszperantónak egy betegsége... nincs mögéje épülő homogén társadalom, mely egységesen visszautasítana minden beavatkozást.” („Az eszperantó nyelvi értéke”, *Eszperantó Magazin*, 1975.) - A természettudományokban, ahol az egyes területeken belüli homogeneitást jellegzetes szakmai elitek tartják fenn, a speciális terminológiák, ill. jelrendszerek egyöntetősége könnyebben biztosítható. Idevágó tényező persze az is, hogy az ilyen értelmű mester-séges nyelvek alkalmazási köre viszonylag korlátozott. L. erre vonatkozóan pl. Elmar Holenstein, *Menschliches Selbstverständnis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985. 164. skk. o. Vö. még Bloomfield, *Language*, 506. sk. o.
- ²⁶ Vö. Szerdahelyi, i. m., 294. és 299. sk. o.
- ²⁷ K. Brugmann-August Leskien, *Zur Kritik der künstlichen Weltsprachen*, Straßburg: 1907. 24. o.
- ²⁸ Mint Bloomfield mondta: „a nyelv minden szava »idióma«”. (L. Bloomfield, „Meaning”. *Monatshefte für Deutschen Unterricht* 35 [1943], 105. o.) A kérdés tüzetes tárgyalását adja Wallace L. Chafe, „Idiomaticity as an Anomaly in the Chomskyan Paradigm”, *Foundations of Language* 4 (1968). „Az idiómák jelentősége a nyelvben - írja Chafe - nem vonható kétségbe. Mivel mindenütt jelen vannak, korántsem tekinthetők marginális jelenségnek...” (uo., 111. o.).
- ²⁹ W. F. Twaddel megfogalmazása. Idézi Dwight Bolinger, „Meaning and Memory”, a George G. Haydu által szerkesztett *Experience Forms: Their Cultural and Individual Place and Function*, Hága: Mouton, 1979. 96. o.
- ³⁰ Bloomfield, „Meaning”, i. h., 104. o.
- ³¹ K. W. L. Heyse, *System der Sprachwissenschaft*, Berlin: 1856. 6. sk. o.
- ³² Vö. *Philosophische Untersuchungen*, I. rész, 43. §.
- ³³ Ehhez az összefüggéshez l. különösen Dwight Bolinger, „The Atomization of Meaning”, *Language* 41/4 (1965), 568. és 570. o.
- ³⁴ Vagyis a nyelv önkényesen konvencionális jellege eszméjének csak nagyon korlátozott érvénye van. Világosan látta ezt már Humboldt. Mint O. Fr. Bollnow írta „Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie” c. tanulmányában: „A szó nem tetszőlegesen kicserélhető jele valamiféle már előtte adott tiszta fogalomnak. Ilyesmi csak az olyan fogalmak egészen szűk tartományában lehetséges, ‘amelyek pusztán konstrukció útján létrehozhatók, vagy egyébként tisztán az értelem által képzetek’ ([*Humboldts Gesammelte Schriften*] IV 21/22), vagyis a természettudomány területén, amennyiben az tisztán deduktív sorba fejthető. Ahol azonban a szervesen fejlődött nyelvek talaján [auf dem Boden der gewachsenen Sprache] mozgunk, ott a fogalomképzés csak a szóban és a szóval történik s attól nem választható el.” (*Zeitschrift für deutsche Bildung* 15 [1938], 108. o.)
- ³⁵ Hockett, *The State of the Art*, 68. o. - *Anyanyelvünk* révén, írta - Humboldtot visszhangozva - Heyse, „vagyunk a természetes emberi társadalom tagja - előbb a családé, azután a nemzeté, melyhez tartozunk - s érezzük magunkat akként”, i. m., 2. o.
- ³⁶ J. J. Katz - J. A. Fodor, „The Structure of a Semantic Theory”, *Language* 39 (1963), 171. o.
- ³⁷ L. Hockett, i. m., 44. skk. o., különösen 57. o.
- ³⁸ Bolinger, „The Atomization of Meaning”, 570. o.
- ³⁹ Hockett, i. m., 67. és 92. sk. o.

- ⁴⁰ Dan I. Slobin-Thomas G. Bever, „Children use canonical sentence schemas: A crosslinguistic study of word order and inflections”, *Cognition* 12 (1982), 229. o. Az idézet Bloomfield *The Study of Language* c. művéből való (New York: Henry Holt, 1914.190. o.)
- ⁴¹ Louis Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language* (1943), The Univ. of Wisconsin Press, 1961. 3. o.
- ⁴² Hockett, i. m., 64. o.
- ⁴³ Haugen, „Instrumentalism in Language Planning”, i. h., 288. o. - A nyelvújítás, írja Fishman, szűkösen sikertelen marad, ha figyelmen kívül hagyja ama „sajátos szociokulturális kontextust”, amelyben bevezetésre kerül, vagy ha nem „a régi és az új megfelelő ötvözet”. (Joshua A. Fishman, „Prefatory Remarks”, a Fodor és Hagège által szerkesztett *Language Reform* 1. kötetében, 4. o.)
- ⁴⁴ Joshua A. Fishman, „Language Modernization and Planning in Comparison with Other Types of National Modernization and Planning”, a Fishman által szerkesztett *Advances in Language Planning* c. kötetben, 88. sk. o.
- ⁴⁵ *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Paris: Minuit, 1979.
- ⁴⁶ Jelzett kiad., 68. o.
- ⁴⁷ Uo. 67. o. (Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 18. par.)
- ⁴⁸ *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, 1952, 150. o.
- ⁴⁹ Itt mindenekelőtt Walter J. Ong és E. Havelock munkáit, valamint J. Goody - J. Watt tanulmányát követem. L. még „Hagyomány és szóbeliség” c. írásomat ebben a kötetben.
- ⁵⁰ Hajnal István, „Írásbeliség, intellektuális réteg és európai fejlődés”, a *Károlyi Emlékkönyvben* (1933). Itt a *Medvetánc* 1982/2-3. sz. alapján idézve. - A szubjektum-objektum ellentét eszméjének keletkezéséhez l. még különösen Havelock, *Preface to Plato*, 215. sk. o.: „a filozófiában, miközben az én létezési módja egyre tüzetesebb megvilágítást nyert, ezzel párhuzamosan és egy időben erőfeszítés történt arra, hogy az ént vonatkozásba hozzák azzal, ami nem én. Röviden, a szubjektum létezése a görögök számára egyszersmind előfeltételezte az objektum létezését.”
- ⁵¹ Részletesebben l. erre vonatkozóan *Keresztút* c. kötetem (Budapest: Kelenföld Kiadó, 1989) utalásait, 66. skk. o.
- ⁵² Vö. különösen Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and cultural transformations in early-modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, I. köt., 74. sk., 124. és 301. o.
- ⁵³ Vö. pl. i. m. 7. o. - Amennyiben a tudomány, írja itt Lyotard, „nem szorítkozik arra, hogy hasznos szabályszerűségeket mutasson fel, hanem az igazat keresi, játékszabályait legitimálnia kell. Így saját alapjait illetően legitimációs diskurzusra kezd, mely önmagára filozófiaként utal. Ha ez a meta-diskurzus kifejezetten ehhez vagy ahhoz a nagy elbeszéléshez nyúl vissza, mint a szellem dialektikája, a jelentés hermeneutikája, a racionális vagy dolgozó szubjektum emancipációja, akkor a döntés úgy szól, hogy »modernnek« az a tudomány nevezhető, amely, önmagát legitimálódó, erre a metadiskurzusra támaszkodik.”
- ⁵⁴ Haefner, *Die neue Bildungskrise* (1982), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1985, 31. sk. o.
- ⁵⁵ Musil, „Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind”, *Gesammelte Werke in neun Bänden*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978, 8. köt., 1057. sk. o.
- ⁵⁶ Sőt - pedagógiai kísérőjelenséggént - abban, hogy a „professzort” fölváltja a *konzultáns*. A „*professzor* korszakának - írja Lyotard - befellegzett... Nem kompetensebb a meglévő-elfogadott tudás közvetítésére, mint a komputer hálózata...” (i. m. 87. sk. o.). - A „nyilvános tanítót” jelölő latin kifejezés szó szerinti értelme: „aki (hivatásszerűen és nyilvánosan) vallja-vállalja (tudományos tevékenységét)”. Az európai egyetem hajnalán a professzor szerepe mindazonáltal szerényebb volt.

Előadása, *prelegálása*, mint Wulf Rehder kiemeli, „valóban *fölolvasás* volt: nagy könyvekből, melyeket a szegény tudósok gyakran magának kellett lemásolnia, hogy szöveg legyen a kezében” (*Der deutsche Professor*, Rasch und Röhring, 1985, 47. o.). Csupán a könyvnyomtatás korában lett azzá, akit Friedrich von Hayek - nem minden irónia nélkül - „szakterülete mesterének” nevez: „Ő az, aki diszciplinájának egész elméletével és minden fontos tényével rendelkezik, és kész arra, hogy a területére vonatkozó bármely fontos kérdést nyomban megválaszoljon” (Hayek, „Two Types of Mind”, *Encounter* 45, 1975. szept., újranyomtatva *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* c. kötetében, London: Routledge & Kegan Paul, 1978, 50. o.). Ez a figura a posztmodern korban mármost valóban anakronizmus. Mint Marshall McLuhan írja: „A lineáris specializációk és rögzített szempontok végével a részlegekre szabdaltnak tudás éppoly elfogadhatatlan, mint amennyire mindig is irreleváns volt. ... Ma tudományunk és módszerünk nem szempontokra törekszik, hanem arra, hogy fölfedezze: hogyan kerülheti el a szempontokat; nem a lezárás és perspektíva, hanem a nyitott »mező« és fölfüggesztett ítélet módszerére. Nincsen más járható módszer az egyidejű információmozgás és a totális emberi egymásrautaltság elektromos körülményei közepette. ... Ama századok, melyekben a pedagógiában és az adatok elrendezésében a specializáció hangsúlya érvényesült, most beveződnek az elektromosság által lehetővé tett azonnali információhívással” (*The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Univ. of Toronto Press, 1962, 276. o. és *Understanding Media*, McGraw-Hill, 1964, 346. o.).

⁵⁷ *Ecce homo* (1888), *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, 6. köt., dtv - de Gruyter, 1980, 350. sk. o.

⁵⁸ Id. kiad., 1. köt., 257. és 271. o.

⁵⁹ Uo., 273. o.

⁶⁰ Uo., 272. o. „Valamely nép kultúráját, szemben a barbársággal - folytatja ugyanakkor Nietzsche - egyszer - azt hiszem, némi joggal - úgy jelölték meg, mint a művészi stílus egységét a nép minden életmegnyilvánulásában; mely megjelölést nem szabad olybá félreérteni, mintha a barbárság és a szép stílus ellentétéről volna szó; csak arról, hogy a nép, melynek kultúráját tulajdonítunk, teljes valóságában valami elevenen egységes legyen, s ne essen szét oly nyomorúságosan bensővé és külsővé, tartalommal és formával. Aki valamely nép kultúráját akarja és támogatja, annak ezt a magasabb egységet kell akarnia és támogatnia, és a modern műveltség megsemmisítésén kell munkálkodnia az igazi műveltség érdekében, annak mernie kell azon gondolkodni, hogy hogyan állítható helyre a nép ... história által megzavart egészsége” (uo. 274. sk. o.). A Nietzsche (és később hasonló szellemben Wittgenstein) által követelt „magasabb egységnek” mindazonáltal semmi köze sincs valamiféle ismeretbeli rendszerezéshez; premodern nosztalgia, a legkevésbé sem modern eszmény.

⁶¹ „A közvetlenül adott tapasztalatoknak egész rendszere - írja - mintegy káosz-ként lép elénk, melyben valamely kezdeti ponttól számos irányban elindulhatunk, s mégis ugyanahhoz a végponthoz érünk, egyik ponttól a következőig igen sokféle úton elmozdulva.” Idézi David A. Hollinger, *In the American Province: Studies in the History and Historiography of Ideas*, Bloomington: Indiana University Press, 1985, 16. o. Vö. még Hollinger, „The Knower and the Artificer”, *American Quarterly* 39/1 (1987), különösen 52. o., ahol a posztmodern éppenséggel mint cselekvésorientált, nem kontemplatív beállítottság kerül elemzésre.

⁶² Vö. Allan Janik, „Why Is Wittgenstein Important?”, előadás a 14. Nemzetközi Wittgenstein Szimpózium alkalmából, Kirchberg am Wechsel, 1989. augusztus.

⁶³ *Critical Review*, 1988. tavaszi/nyári szám, 170. o.

⁶⁴ Alapvető ehhez: Rudolf Fietz, *Medienphilosophie: Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 1992.

⁶⁵ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, II. köt., Halle: Max Niemeyer, 1901, 342. és 355. o.

⁶⁶ Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena: 1886, 18., 3., 9., 19. o.

- ⁶⁷ Mach, *Erkenntnis und Irrtum: Skizzen zur Psychologie der Forschung*. Leipzig: 1905, 8. skk. 11., 13. o.
- ⁶⁸ Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1901-2), 3. kiad., Leipzig: 1923, 1. köt., 27. o.
- ⁶⁹ L. különösen William M. Johnston *The Austrian Mind* (Berkeley: University of California Press, 1972, 16. fejezet), valamint Carl E. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture* (New York: Alfred A. Knopf, 1980).
- ⁷⁰ Freud, *Álomfejtés* (1900), ford. Hollós István, Budapest: é. n., 456. o.
- ⁷¹ Freud, „A pszichológia egy nehézségéről”, ford. Ignotus, *Nyugat*, 1917.
- ⁷² „Politik in Österreich” (1912), *Gesammelte Werke*, 8. köt., 993. o.
- ⁷³ „Der mathematische Mensch” (1913), id. köt. 1006. o.
- ⁷⁴ „Fühlen und Verhalten. Die Unsicherheit des Gefühls” (1937-ben fogalmazva).
- ⁷⁵ *Philosophische Untersuchungen*, 65. sk. par.
- ⁷⁶ Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. - Schriften*, 6. köt., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974, 120. o. - 1939-ben tartott matematikai-filozófiai szemináriuma során, melyen Alan Turing is részt vett, Wittgenstein éppenséggel „különösnek” mondta, hogy „az ellentmondásokat talányosnak látjuk” (vö. Wittgenstein, *Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik. - Schriften*, 7. köt., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978, 249. sk. o.) Jellegetes még Wittgenstein kijelentése: „Feladatom nem az, hogy pl. a Gödel-bizonyításról beszéljek; hanem, hogy eltereljem róla a figyelmet [sondern an ihm vorbei zu reden]” (*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, 383. o.).
- ⁷⁷ Itt mindenekelőtt Karl W. Deutsch fölfogását követem, melyet *Nationalism and Social Communication* c. könyvében (London-New York: 1953) dolgozott ki, vö. különösen a 66. és 69. sk. lapokat: „A társadalmak árukat és szolgáltatásokat termelnek, szelektálnak és közvetítenek. A kultúrák információt termelnek, szelektálnak és közvetítenek. ...Különböző kultúrákhoz tartozó egyének gyakran élnek ugyanabban a társadalomban - mint a csehek és a németek Csehországban. ... Megtörténhet, hogy sok éven keresztül árukat és szolgáltatásokat cserélnek egymással, de viszonylag kevés információt. Ekkor csak kisszámú komplementer információs csatornával rendelkeznek. Közös társadalmukban számos tapasztalatuk hasonló lehet - mint a cseh és a német bányászoké ugyanabban a bányavárosban - ám ezekben a tapasztalatokban nem szükségképpen osztoznak.”
- ⁷⁸ Plener, *Erinnerungen*. 2. köt.: *Parlamentarische Tätigkeit 1873-1891*. Deutsche Verlags-Anstalt, 1921, 262. o.
- ⁷⁹ Különösen a 8. és 98. fejezetben.
- ⁸⁰ Fritz Mauthner, *Erinnerungen*, I. köt.: *Prager Jugendjahre*, München, 1918, 51. o. - Azt, hogy ez a hiány ugyanakkor egyfajta nyelvtudományi érzékenységhez is vezethetett, Mauthner úgyszintén hangsúlyozza. „Nem is értem - írja egy másik helyen -, ha egy zsidó, aki Ausztria valamely szláv táján született, *nem* érez igényt a nyelvtudományra. Hiszen annak idején ... szigorúan véve egyszerre három nyelvet tanult megérteni, a németet, a csehet és a hébert egyszerre kellett úgyszólván »ősei« nyelveként tisztelnie”, *uo.*, 32. sk. o.
- ⁸¹ Josef Weinheber, *Sämtliche Werke*, V. köt., Salzburg: 1956, 199. o.
- ⁸² L. „Wittgenstein és a gépi intelligencia problémája” c. tanulmányomat, *Keresztút*, id. kiad. 73. o.
- ⁸³ „Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik” (1967), az O. Pöggeler által szerkesztett Heidegger: *Perspektiven zur Deutung seines Werks* c. kötetben, Königstein/Ts.: Athenäum, 1984, 358. o.
- ⁸⁴ Reinhard Merkel, „Das Klappen der Schere des Haarschneiders”, *Die Zeit*, 1989. szept. 1., 45. o.
- ⁸⁵ G. Steiner, *Martin Heidegger: Eine Einführung*, München: Carl Hanser Verlag, 1989, 17. o.

- ⁸⁶ Jelzett hely, 360. o.
- ⁸⁷ Uo., 367.o.
- ⁸⁸ Uo., 375. sk. o.
- ⁸⁹ Magyarországon Neumer Katalin ragadta meg és követte tovább Apel ezen utalását, l. „Sprachspiel und Tradition” c. tanulmányát a *DOXA / Semiotische Berichte* (Budapest-Bécs) 1987-es számában.
- ⁹⁰ I. h., 376. o.
- ⁹¹ C. F. Gethmann, „Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu »Sein und Zeit«”, a Frithjof Rodi által szerkesztett *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 4. évfolyamában (1986/87), 41. o.
- ⁹² Uo., 42. o.
- ⁹³ Apel, i. m. 384. és 380. o.
- ⁹⁴ Uo., 394. o.
- ⁹⁵ „Heidegger and Ryle: Two Versions of Phenomenology” c. tanulmányában, mely az ugyanó által szerkesztett *Heidegger and Modern Philosophy* c. kötetben jelent meg, New Haven: Yale Univ. Press, 1978, 271-290. o.
- ⁹⁶ *Heidegger und Wittgenstein: Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1985.
- ⁹⁷ Uo., 228. o.
- ⁹⁸ *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, New York: Harper & Row, 1972.
- ⁹⁹ *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*, szerk. Günther Neske és Emil Kettering, Pfullingen: Neske, 1988, 99. o.
- ¹⁰⁰ *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1983, 134. sk. o.
- ¹⁰¹ *Világosság*, 1979/7. Fehér M. Istvánnak köszönettel tartozom azért a sokéves tudományos segítségért, mellyel Heideggerhez közelítő próbálkozásaimat újra meg újra támogatta.
- ¹⁰² *A Philosophische Bemerkungen* előszavából, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1964, 7. o.
- ¹⁰³ Wittgenstein, *Vermischle Bemerkungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, 107. sk. o.
- ¹⁰⁴ TS 213, 423. o.
- ¹⁰⁵ *Vermischte Bemerkungen*, 123. o.
- ¹⁰⁶ Uo., 120. o.
- ¹⁰⁷ Uo., 94. o.
- ¹⁰⁸ „Hebel - der Hausfreund”, *Aus der Erfahrung des Denkens*, 146. o.
- ¹⁰⁹ *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen: Neske, 1985, 32. o.
- ¹¹⁰ Brian McGuinness szóbeli közlése.
- ¹¹¹ Wittgenstein, *Schriften*, 3. köt., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1967, 68. sk. o., vö. Murray idevágó kommentárjával a *Heidegger and Modern Philosophy* c. kötetben, 80. skk. o.
- ¹¹² Hasonlóképpen az egyik 1931-ben Schlicknek diktált szövegben, ahol „a semmi semmít”, *das Nichts nichtet* képletet Wittgenstein egyfajta rokonszenvvel kezeli, olyan metaforaként, mely „megválthat bennünket” bizonyos „zavartól” (*Verwirrung*). L. TS 302, 28. o.
- ¹¹³ Rentsch, i. m. 293. o.

- ¹¹⁴ Vö. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1982, 90. sk. o.
- ¹¹⁵ Vö. Allan Janik, „Why Is Wittgenstein Important?“, elhangzott az 1989. augusztusában Kirchberg am Wechselben rendezett Wittgenstein-konferencián.
- ¹¹⁶ *Philosophische Untersuchungen*, 432. par.
- ¹¹⁷ Itt főleg Eric Havelock, Ong, Goody és Watt már idézett munkáira támaszkodom.
- ¹¹⁸ Az 1930/31-es jegyzetfüzetekben ismételtlen utal olyan Platón-helyekre, ahol a különös jelentésméletek és a platóni ontológia közötti kapcsolatok kiváltképpen világosak. Így például az 1931. július 9-i fontos bejegyzést - „Valamely szó jelentését megérteni annyit tesz, mint használatát ismerni, megérteni” (MS 111,12. o.) - a következő lapon *Kratülosz*-idézet követi a jelek és az általuk képviselt tárgyak föltételezett, vagy kívánatos, hasonlóságáról („Annak módját, ahogyan a szavakról beszélünk, megvilágíthatjuk azzal, amit Szókratész a »Kratülosz«-ban mond. Kratülosz: »Mindenesetre ésszerűbb az, hogy az ember hasonlósággal juttatja kifejezésre azt, amit jelezni akar és nem akármilyen tetszés szerinti eszközzel.« - Szókratész: »Jól mondod.«» [A Platón-idézet: 434a, Szabó Árpád fordítása.], az azt követő oldalon pedig idézet a *Theaitétosz*-ból ama sajátos körülménnyel kapcsolatosan, hogy mindannak, amit gondolatilag megjelenítünk, valamiképpen *valóságosnak* kell lennie. („Szókratész Theaitétoszhoz: »Hát aki véleményt alkot, nem egyvalamiről alkotja?« - Th.: »De szükségképpen.« - Szók.: »S aki egyvalamiről alkot véleményt, nemde létező valamiről alkotja?« - Th.: »Elismerem.«» [A Platón-idézet: 189a, Kárpáty Csilla fordítása.]) Az utóbbi idézethez Wittgenstein kommentárt fűz: „Mily végtelenül egyszerű ez a probléma! És milyen különös, hogy egyáltalán problémának akarták tekinteni” (uo., 14. o. A bejegyzés 1931. július 14-én kelt) - melyet másnap még ez a megjegyzés követ: „Az olyan kérdésre, mint »mi a megismerés«, Platónnál nem találok az ideiglenes választ: Nézzük meg egyszer, hogy hogyan használják ezt a szót” (uo., 26. sk. o.). Érdekes a következő, ugyanezen időből származó megjegyzés is: „Milyen nagyszerű emberek vagyunk, hogy megoldottuk ezeket az ősi problémákat! - Nem, az idők megváltoztattak minket & a problémák eltűntek.” (MS 159, 94. o.)
- ¹¹⁹ Fr. W. von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1964, 192. o.
- ¹²⁰ *Was heißt Denken*, Tübingen: Niemeyer, 1954, 6. és 8. o.
- ¹²¹ *Unterwegs zur Sprache*, 266. o.
- ¹²² Uo., 260. o.
- ¹²³ Martin Heidegger, *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály és mások, Budapest: Gondolat, 1989, 306. o.
- ¹²⁴ „A hallás konstitutív a beszélés számára”, uo. 309. o.
- ¹²⁵ Uo., 308. és 307. o.
- ¹²⁶ „A közlés sohasem valamiféle átvitele élményeknek - például véleményeknek és óhajoknak - az egyik szubjektum bensőjéből a másikba” (uo. 307. sk. o., a fordítást valamelyest módosítottam).
- ¹²⁷ „Mások beszédének kifejezett hallgatásában is mindenekelőtt a kimondottat értjük meg, pontosabban már kezdettől fogva a másikkal együtt annál a létezőnél vagyunk, amelyről szó van. Mindenekelőtt *nem* a hangokat halljuk, amelyeket a másik kiejt. ... A beszélés és hallás a megértésen alapul”, uo. 310. sk. o. Vagy vö. például a *Was heißt Denken* 88. lapjával: „Amikor a közvetlenül mondottat közvetlenül halljuk, akkor először *nem* szóként halljuk a szavakat, még kevésbé pusztán hangként.”
- ¹²⁸ Mint Heidegger megjegyzi: „a nyelv *nem* pusztán az a nyelv, amelyet ... a hangalak (írás-kép), melódia, ritmus és jelentés (értelem) egységének képzelünk. A hangalakot és írásképet szótestnek, a melódiát és ritmust a nyelv lelkének és a jelentésszerűt a nyelv szellemének gondoljuk” („Brief über den »Humanismus«”, a *Wegmarken* c. kötetben, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1976, S. 333).

- ¹²⁹ „Logos”, a *Vorträge und Aufsätze* c. kötetben, Pfullingen: Neske, 1954, 220. o. - „Már Hérakleitosz és Parmenidész elvétették az utat”, véli Heidegger (uo. 211. o.), miközben jellemző, hogy abból az elterjedt - ám valószínűleg téves - föltevésből indul ki, hogy a preszokratikusok már az írásos kultúra filozófusai lettek volna (vö. pl. „Aletheia”, uo. 249. o., ahol Hérakleitosz „írársó” beszél). A problémához l. különösen Eric A. Havelock, „Preliteracy and the Presocratics”, Havelock *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences* c. kötetében.
- ¹³⁰ „Wir haben gehört, wenn wir dem Zugesprochenen *gehören*”, *Vorträge und Aufsätze*, 207. o. - Ezen heideggeri képlet és a rokon megfogalmazások magyarrá lefordíthatatlanok. Az egyszerűség kedvéért hadd idézzem itt a fordítók jegyzetét a *Lét és idő* 309. lapjáról: „A *Hörigkeit* szó jobbágyi függést jelent, de jelent pszichológiai értelemben vett függővé válást, dependenciát is. A *gehören* ige valamihez való tartozást fejez ki, a *zuhören* odafigyelést; végső fokon mindegyik a *hören* - hallani igével függ össze.”
- ¹³¹ Vö. pl. *Lét és idő*, 309. sk. o.; *Was heißt Denken*, 19. o.; *Vorträge und Aufsätze*, 206. o.
- ¹³² „Die Zeit des Weltbildes”, a *Holzwege* c. kötetben, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1980, 93. o. A folytatás így szól: „Az alázatból és gögből vegyített menekülés a hagyományba önmagában sehova sem vezet, legföljebb oda, hogy a történeti pillanat előtt behunyjuk szemünket s félreértjük azt.”
- ¹³³ „Die Frage nach der Technik”, a *Vorträge und Aufsätze* c. kötetben, 28. o.
- ¹³⁴ *Unterwegs zur Sprache*, 125. sk. o.
- ¹³⁵ „Der Spruch des Anaximander”, a *Holzwege* c. kötetben, 362. o.
- ¹³⁶ Vö. pl. *Lét és idő*, 319. sk. o.; „Was ist Metaphysik”, a *Wegmarken* c. kötetben, 119. o.; „Moirá”, a *Vorträge und Aufsätze* c. kötetben, 244. o. („Az *Αληθεια* lénye-lényege rejtett marad. Az általa megengedett megláthatóság a jelenlévő jelenlétét »kinézetként« (*ειδος*) és »látásként-arculatként« (»Gesicht«, *ιδεα*) oldja fel. Ennek megfelelően a jelenlévő jelenlétére irányuló észlelő vonatkozás látásként határozódik meg. A visio jegyében álló tudás s annak evidenciája...”).
- ¹³⁷ „Die Zeit des Weltbildes”, a *Holzwege* c. kötetben, 89. o.
- ¹³⁸ Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1983, 68. sk. o.
- ¹³⁹ Mint Heidegger írja: „De mi még nem hallunk, mi, akik a technika uralma alatt, a rádió és a mozi keresztül, elvesztettük hallásunkat és látásunkat” („Die Kehre”, a *Die Technik und die Kehre* c. kötetben, 46. o.).
- ¹⁴⁰ Legyen elég itt a neves komputerspecialisták, Winograd és Flores *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design* c. könyvére utalnom (Norwood, N. J.: 1986 - ismertetését l. a *Világosság* 1989. novemberi számában). A mesterséges intelligenciával Heideggertől inspirált módon foglalkozó filozófusok köre ma egészen rohamosan bővül.
- ¹⁴¹ London: Routledge & Kegan Paul, 1923.
- ¹⁴² I. m. 296. o.
- ¹⁴³ Uo. 306. o.
- ¹⁴⁴ Uo. 307. és 311. o.
- ¹⁴⁵ Uo. 312 és 307. o.
- ¹⁴⁶ Uo. 308. o. - Ogden és Richards úgyszintén meghatározott „nyelvi szokásokkal” hozzák összefüggésbe a platonizmust (uo., 30. sk. o.), anélkül azonban, hogy fölismernék az írásnak itt játszott szerepét. A döntő áttörés a Cambridge-ben végzett Eric Havelock munkáiban következik be.

- ¹⁴⁷ Ludwig Wittgenstein, *Filozófiai vizsgálódások*, ford. Neumer Katalin, Budapest: Atlantisz Kiadó, 1992.
- ¹⁴⁸ Egyetérték Saul Kripkével, aki szerint a privátnyelv-argumentum lényegi elemei megelőzik a 243. paragrafust. A 202. paragrafusban, mint Kripke írja, „a következtetés már explicite megfogalmazódik” (*Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Blackwell, 1982, 3. o.). És úgy gondolom, Kripkének igaza van abban, hogy az érv elsősorban nem az „érzetnyelvről” szól (uo. 2. o.).
- ¹⁴⁹ Rush Rhees, „Can There Be a Private Language?” (1954), újranyomtatva a G. Pitcher által szerkesztett *Wittgenstein: The Philosophical Investigations* c. kötetben, New York: 1966, I. különösen a 278. sk. lapokat: „A lényeg az, hogy beszélt nyelvet beszélek. Amit mondok, abban a nyelvben jelent valamit, egyébként nem. ... A nyelv attól nyelv, hogy benne »a kifejezéseket így és így használják«, ez pedig összefügg azzal, ahogyan az emberek élnek.”
- ¹⁵⁰ G. P. Baker és P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell, 1985, 162., 164. és 179. o. Ezt az értelmezést viszont kritizálja Norman Malcolm, „Wittgenstein on Language and Rules” c. tanulmányában, *Philosophy* 64 (1989). „Valamely szabály - írja Malcolm - csak az emberi gyakorlatban létezhet, vagy valami azzal analógban. S amit a szabály igényel s amit szabálykövetésnek nevezünk, előfeltételezi ama társadalmi helyzet hátterét, amelyben hallgatóságos egyetértés van abban a tekintetben, hogy mi számít »egyformán cselekvésnek«” (id. hely, 21. o.). Erre a vitára és következéseire nézve I. Lars Hertzberg „Wittgenstein and the Sharing of Language” c. esszéjét, az R. Haller és J. Brandl által szerkesztett *Wittgenstein - Towards a Re-Evaluation* c. kötetben, Bécs: Hölder-Pichler-Tempsky, 1990.
- ¹⁵¹ Persze Kripke kivételével. Az emlékezet az ő értelmezésében is döntő szerepet játszik; ám Kripke ezt a problémát a szabálykövetés általános problémájának tekinti.
- ¹⁵² Vö. még a 265. paragrafussal: „Gondoljunk el egy olyan táblázatot, amely csak a képzeletünkben létezik; mondjuk egy szótárt. Szótár segítségével lehet X szónak Y-nal való fordítását igazolni. De vajon azt is igazolásnak nevezzük, ha a táblázatot csak képzeletben lapozzuk fel? - »Nos, akkor ez szubjektív igazolás.« - De hiszen az igazolás abban áll, hogy az ember egy független helyre apellál. - »De hát tudok az egyik emlékről a másikra is apellálni. Nem tudom (például), hogy a vonat indulását jól jegyeztem-e meg, és ellenőrzésképpen a menetrend oldalának képét idézem az emlékezetembe. Vajon itt nem ugyanazzal az esettel van dolgunk?« - Nem; mert ennek a folyamatnak valóban a *helyes* emléket kell előhívnia. Ha a menetrend képzeletbeli képét magát abból a szempontból nem lehetne *megvizsgálni*, hogy helyes-e, akkor hogyan igazolhatná ez a kép, hogy az első emlék helyes? (Olyan ez, mintha valaki több példányt venne a ma reggeli lapból, hogy meggyőződjen róla, az újság az igazat írja.)
- Képzeletben fellapozni egy táblázatot éppoly kevésbé jelenti a táblázat fellapozását, mint ahogyan egy képzelt kísérlet eredményéről alkotott elképzelés sem a kísérlet eredménye.”
- ¹⁵³ Avagy - végső soron - arra, hogy egyes *betűk* egymás közti azonosságát megállapítsa, hogy „A=A” jellegű ítéleteket alkosson. Meglehet, hogy az „A” helyes *alkalmazása* nyilvános kritériumoktól függ; ám az egyénnek mindössze az íráson *belüli* koherenciáról - arról, hogy A azonos-e A-val - kell döntenie.
- ¹⁵⁴ A színpad már a 2. paragrafusban készen áll, ahol a leírás tárgyát alkotó - utasításokból álló - nyelvjáték tisztán *beszélt*, sőt már az 1. paragrafusban is, ahol az írás ugyan szerepet játszik a bevezetésre kerülő nyelvjátékban, ám olyan szerepet, amely bele van szöve az orális kommunikáció gyakorlatába, s ahhoz képest érzékelhetően alárendelt.
- ¹⁵⁵ Baker és Hacker, i. m. 174. és 177. o.
- ¹⁵⁶ Kripke, i. m. 8. sk. és 19. o.
- ¹⁵⁷ Sellars, „Empiricism and the Philosophy of Mind”, *Science, Perception and Reality* c. kötetében, London: Routledge & Kegan Paul, 1963, 178. o.

- ¹⁵⁸ P. F. Strawson, „Review of Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*” (1954), a G. Pitcher által szerkesztett *Wittgenstein: The Philosophical Investigations. A Collection of Critical Essays* c. kötetben, Anchor Books, 1966, 51. sk. o. Miközben Strawson érvelésének tetemes részét elfogadom, nem veszem át a terminológiát, melyet itt használ. A Strawson által alkalmazott kifejezéseket - „befelé irányuló beszéd” („inward speech”), uo., vagy „belső beszéd” („inner speech”), uo. 52. o. -, mint fentebb jeleztem, a nyelv egy másik dimenziója tárgyalására tartom fenn.
- ¹⁵⁹ Mint Strawson fogalmaz, „a hallható és a belső beszéd azonos szinten van”, uo. 52. o.
- ¹⁶⁰ *Filozófiai vizsgálódások*, második rész, 317. o.
- ¹⁶¹ A Pitcher szerkesztette kötetben, 52. o.
- ¹⁶² Uo.
- ¹⁶³ Uo. 44. o.
- ¹⁶⁴ L. Sz. Vigotszkij, *Gondolkodás és beszéd*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967, 345. o.
- ¹⁶⁵ Uo. 347. o.
- ¹⁶⁶ Uo. 350. sk. o.
- ¹⁶⁷ Uo. 352. o.
- ¹⁶⁸ Uo. 354. o.
- ¹⁶⁹ Uo. 354. o.
- ¹⁷⁰ Uo. 260. o.
- ¹⁷¹ Uo. 372. o. (a fordítást itt és a továbbiakban helyenként módosítottam). Ez az a vonatkozás, melyet Vigotszkij tanítványa, A. Lurija hangsúlyoz: „Az írónak közleményét úgy kell konstruálnia, hogy az olvasónak módja legyen a fordított utat megtennie, a kibontakoztatott külső nyelvtől a leírt szöveg belső értelméig. ... [Itt] az alkalmazott nyelvtani eszközöknek a közvetítendő közleményt teljesen kielégítő mértékben kell kifejezésre juttatniok” (Alexander R. Lurija, *Sprache und Bewußtsein*, Köln: 1982, S. 241).
- ¹⁷² Vigotszkij, i. m. 263. o.
- ¹⁷³ Uo. 263. o.
- ¹⁷⁴ Uo. 380. o.
- ¹⁷⁵ „Formalizált beszédminták, rituális keretek között zajló előadás, a doboknak és más hangszereknek használata, hivatásos emlékezők alkalmazása - mindezen tényezők az emlékezetnek legalább egy részét megóvhatják a jelen közvetlen nyomásának áthangoló befolyásától.” (Jack Goody és Ian Watt, „The Consequences of Literacy”, 1963, a Goody által szerkesztett *Literacy in Traditional Societies* c. kötetben, Cambridge University Press, 1968, 31. o.)
- ¹⁷⁶ Ez talán magyarázza a kognitív autonómiának azt az impresszióját, amelyet autista gyermekekkel kapcsolatban nyerhetünk. Az autista gyermek nyelve, amint erre Hintikkáék rámutatnak, csakugyan egyfajta privát nyelvként hat e fogalom wittgensteini értelmében. (Merrill B. Hintikka-Jaakko Hintikka, „Wittgenstein über private Erfahrung”, a D. Birnbacher és A. Burkhardt által szerkesztett *Sprachspiel und Methode: Zum Stand der Wittgenstein-Diskussion* c. kötetben, Berlin: de Gruyter, 1985, 10. o.) Az autista gyermek nyelve, jellegzetes módon, „elraktározott fordulatok ismétlésében” áll, melyhez, már igen fiatal korban, „szokatlanul jó mechanikus emlékezet” társul, „képesség végtelen számú rím, kérdés-felelet, névlista ismétlésére” (L. Eisenberg-L. Kanner, „Early Infantile Autism, 1943-1955”, *American Journal of Orthopsychiatry* 26, 1956, 556. sk. o.). Az autista gyermekek más vonatkozásokban is az ismétlés és egyformaság megszállottjai - „ha egyszer elfogadtak valamely új mintát”, azt „belefoglalják újra meg újra alkalmazott rituáléik szűk halmazába” (uo. 557. o.). Ezzel együtt az autista gyermek egyáltalán nem kelt olyan benyomást, mintha híján volna a gondolati folyamatoknak; szüleiknek inkább az az érzésük, hogy itt valamiféle

„szellemi sorompó áll fenn ... a belső tudat és a külső világ között” (L. Eisenberg, „The Autistic Child in Adolescence”, *American Journal of Psychiatry* 112, 1956, 609. o.). Az autista gyermek nyelve, írja Leo Kanner, a maga „saját privát, eredeti, individualizált” jelentéseivel bír, „privát, eredeti vonatkoztatási kerettel” (Kanner, „Irrelevant and Metaphorical Language in Early Infantile Autism”, *American Journal of Psychiatry* 103, 1946, 243. sk. o.). Mint kitűnik, ezek a jelentések olyan metaforákon és analogikus átvitelen alapszanak, amelyek forrása „a gyermek *konkrét, specifikus, személyes* élményeiben” keresendő. Az idioszinkratikus kifejezések „csak annyira érthetőek, amennyire a hallgató, önnön erőfeszítései folytán, képes az analógia forrásának föllelésére”, vagyis csupán igen korlátozott mértékben (uo. 243. o.). S ezek a kifejezések nem „a kommunikáció szándékával kerülnek alkalmazásra” (Eisenberg-Kanner, 556. o.). Az autista gondolkodás, mondhatnánk, túlbujánzó, önálló szóbeli ismétlésben rögzített, nem pedig kollektív beszédszokásokban. Az írás/olvasás úgyszintén helyettesítheti a nyilvános beszédet; jellemző, hogy autista gyermekek gyakran jó olvasási készséget tanúsítanak (l. pl. Kanner, „Irrelevant and Metaphorical Language”, 243. o., vö. még Bruno Bettelheim *The Empty Fortress: Infantile Autism and the Birth of the Self* c. munkájával, New York: The Free Press, 1967, 219. sk. o. Jelzem, hogy az általam itt javasolt nézet akkor is tartható, ha az autizmusban „eleve meglévő neurológiai diszfunkció”, nem pedig kizárólag „környezeti okok” következményét látjuk, ld. Bemporad és mások, „Autism and Emotion: An Ethological Theory”, *American Journal of Orthopsychiatry* 57/4, 1987, 481. o.).

¹⁷⁷ L. Walter J. Ong, *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven: Yale University Press, 1967, 117., 127. és 149. o.

¹⁷⁸ Maurice Halbwachs *Les Cadres sociaux de la mémoire* c. munkája (1925) nyilvánvalóan releváns itt. Ám vegyük észre, hogy Halbwachs *nem* tett explicit megkülönböztetést, miként Goody és Watt, Halbwachs fölismeréseire alapozva, később viszont éppenséggel tett, szóbeli és írásbeli társadalmak között. Az írásbeliséget nélkülöző társadalmakban, írja Goody és Watt, „a nyelvet a közösség tapasztalatával bensőséges kapcsolatban alakítják, s azt az egyén a közösség más tagjaival face-to-face kapcsolatban sajátítja el. Aminek továbbra is van társadalmi relevanciája, azt az emlékezet megőrzi, míg a többi általában elfelejtik” (Goody-Watt, i. m. 30. sk. o.).

¹⁷⁹ Merrill B. Hintikka-Jaakko Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, Oxford: Blackwell, 1986, 275. o.

¹⁸⁰ L. különösen „Musil és Wittgenstein” (*Magyar Filozófiai Szemle* 1976/4), „Wittgenstein késői munkássága a konzervativizmus tükrében” (*Valóság* 1978/12) és „Wittgenstein 1929-1931: A visszatérés” (*Magyar Filozófiai Szemle* 1981/2) c. tanulmányaimat, valamint „Heidegger és Wittgenstein” c. írásomat ebben a kötetben.

¹⁸¹ Mint Goody és Watt fogalmaz, „az írás, azáltal, hogy a szavakat objektiválja, s hogy azokat és jelentésüket hosszan tartóbb és behatóbb vizsgálódás számára teszi megközelíthetővé, mint ahogyan az a szóbeliség viszonyai között lehetséges volna, bátorítja a privát gondolkodást; a napló vagy a vallomás az egyénnek lehetővé teszi önnön tapasztalatainak objektiválását, s valamelyest ellenőrizni engedi emlékezetének az utólagos események hatására bekövetkező áthangolódásait” (i. m. 62. o.).

¹⁸² L. pl. az O. R. Jones által szerkesztett *The Private Language Argument* c. kötetben megjelentetett tanulmányát, London: 1971, 136. skk. o.

¹⁸³ Így például a magam fölfogását „Gregor Samsa” konnotációiról nyilvánvalóan befolyásolja az a körülmény, hogy Kafka „Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande” c. fragmentumát, valamint „Brief an den Vater”-ját gyakorlatilag egy időben olvastam az „Átváltozás”-sal. A „Hochzeitsvorbereitungen” főszereplőjének fantáziáiban magány iránti vágyakozása azzal a képpel kötődik össze, hogy szarvasbogárrá változhatna; a levélben Kafka arról a szokásáról ír, hogy elbújt apja elől - a kifejezés, *sich verkriechen*, azt is jelenti, hogy „elmászni”, „lyukba belemászni”. Meg tudom magyarázni a másiknak, s ezáltal talán meg is oszthatom vele, sajátos utamat a Kafka-írások világában; ám nem tehetem ugyanezt mindama irodalmi és nyelvi tapasztalatok vonatkozásában, amelyek az utat előkészítették és körülveszik.

- ¹⁸⁴ Amit Jerome S. Bruner mond Vigotszkij műve amerikai kiadásához írt bevezetőjében, igencsak idevág: „Vigotszkij ... történeti perspektívát vezetett be annak megértésére, hogy hogyan alakul a gondolkodás, s hogy éppenséggel miben áll a gondolkodás. Ám ami még érdekesebb: ugyanakkor fölvezetett egy mechanizmust, melynek segítségével megszabadulnánk önmön történelmünktől. ... Számomra a megdöbbentő tény az, hogy előfeltételezve a pluralista világot, melyben ki-ki a maga stílusában birkózik meg környezetével, Vigotszkij fejlődéelmélete egyszersmind az individualitáshoz és szabadsághoz vezető sokféle út leírása”, *Thought and Language*, MIT, 1962, ix. sk. o.
- ¹⁸⁵ L. 1890. aug. 5-én Conrad Schmidthez írt levelét: „bár az anyagi létezési mód a primum agens, ez nem zárja ki, hogy az eszmei területek a maguk részéről reagáló, de másodlagos hatást gyakoroljanak rá” (MEM 37. köt., 426. o.); vagy pl. az ugyanezen év szept. 21 /22-én Joseph Blochnak írt levelet: „Történelmünket magunk csináljuk, de ... nagyon meghatározott előfeltételek és körülmények között. Ezek között a gazdaságiak a végső soron döntők. De szerepet játszanak, ha nem is döntő szerepet, a politikai stb. feltételek, sőt még az emberek fejében kísértő hagyomány is.” (Uo., 453. o.)
- ¹⁸⁶ „A protestáns etika és a kapitalizmus »szelleme«, mely 1903-ban és 1904-ben az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*ban jelent meg.
- ¹⁸⁷ Vészterhes fogalmára, az *osztálytudatra* utalok, l. különösen ilyen című tanulmányát *Történetem és osztálytudat* (1923) c. kötetében.
- ¹⁸⁸ MEM 4. köt., Budapest: 1959. 125. o.
- ¹⁸⁹ Arra a nézetre emlékeztetek, melyet az ó-liberális közgazdász Hayek már 1945-ös, „Igaz és hamis individualizmus” c. előadásában tömören kifejtett, miszerint ti. az „igaz individualizmus” igenli a család, a helyi közösség és a „közös konvenciók és tradíciók” értékeit (l. Hayek, *Individualism and Economic Order* [1949], London: Routledge & Kegan Paul, 1976, 23. o.). Hayek kétségbe vonta, hogy „vajon a szabad vagy individualista társadalom sikeresen működhet-e akkor is, ha az emberek túlságosan »individualisták« a hamis értelemben, ha nem alkalmazkodnak önként és készségesen a hagyományokhoz és szokásokhoz” (uo. 26. o.). Vagy, ahogyan Eisenstadt fogalmazott: „Tévesnek bizonyult a számos tanulmányban rejtetten megbúvó előfeltevés ..., mely szerint minél »tradicionálisabb« valamely társadalom, annál kevésbé képes tartós növekedésre. Világossá vált, hogy a hagyományos formák pusztá lerombolása nem biztosítja szükségképpen az új, életképes, modern társadalom létrejöttét... Ráadásul fölismerték, hogy némely országban, így Japánban vagy Angliában, sikeres modernizáció ment végbe a hagyományos szimbólumok, sőt a hagyományos elitiek égisze alatt.” (S. N. Eisenstadt, *Tradition, Change, and Modernity*, New York: Wiley, 1973, 98. sk. és 108. o.)
- ¹⁹⁰ A „hozzáadott” jelzőt hangsúlyoznia kell annak, aki semmiféle *objektív* értékelméletnek nem híve. A kérdés, melyet felteszünk, ekkor így szól: ha adottak a társadalom szubjektív értékpreferenciái, melyek azok az elemek vagy folyamatok, amelyek kielégítik ezeket a preferenciákat, vagyis további értékkel ruházzák föl ezt vagy azt az árut?
- ¹⁹¹ *A tőke*, 1. köt., Budapest: 1967. 728. o.
- ¹⁹² *A politikai gazdaságtan bírálatához*, MEM 13. köt., Budapest: 1965. 14. o.
- ¹⁹³ „Tudás” és „információ” persze nem azonosak; de szoros rokonságban állnak. Mint Fred I. Dretske írja *Knowledge and the Flow of Information* c. munkájában (Oxford: Basil Blackwell, 1981, 44. o.): „Hozzávetőlegesen szólva, az információ az az áru, amelynek tudáshozama van...” - „Információn - írja Daniel Bell - a legtagabb értelemben vett adatfeldolgozást értek; az adatok tárolása, lehívása és feldolgozása mindennemű gazdasági és társadalmi csere lényegi eszközévé válik. ... Tudáson tények vagy eszmék rendezett halmazát értem, mely érvekkel alátámasztott ítéletet vagy kísérleti eredményt képvisel, s melyet valamilyen kommunikációs közeg útján, valamilyen rendszeres formában továbbítunk másokhoz.” („The Social Framework of the Information Society”, az M.L. Dertouzos és Joel Moses által szerkesztett *The Computer Age: A Twenty-Year View* c. kötetben, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1979. 168. o.)

- ¹⁹⁴ „A munkaidő rövidülésével s a termelő munkásság számarányának csökkenésével ... világossá válik, hogy a nemzeti jövedelemben a »hozzáadott érték« forrásaként a tudás és alkalmazásai lépnek a munka helyébe. Ebben az értelemben az információ és a tudás a posztindusztriális társadalom döntő változói, amiképpen a tőke és a munka voltak az ipari társadalom központi változói”, Bell, i. m., 168. o.
- ¹⁹⁵ 1857-58-as kézirataiban, melyek később *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* címmel kerültek kiadásra, így fogalmazott: „abban a mértékben, ahogy a nagyipar kifejlődik, a valóságos gazdagság megteremtése kevésbé függ a munkaidőtől és az alkalmazott munka mennyiségétől, mint azoknak a hatóerőknek a hatalmától, melyeket a munkaidő alatt mozgásba hoznak, és amely maga ... megint nem áll semmilyen arányban a közvetlen munkaidővel, amelybe termelésük kerül, hanem éppenséggel a tudomány általános állásától és a technológia haladásától ... függ. ... Mihelyt a munka közvetlen formában többé nem a gazdagság nagy forrása, akkor a munkaidő többé nem mértéke...” (*A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai*, MEM 46/11. köt., Budapest 1972. 168. sk. o.)
- ¹⁹⁶ Vö. David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought*, London: Macmillan, 1973, 299. o. - Más oldalról tekintve ez az elmélet azért cáfolhatatlan, mivel eleve *körbenforgó*. Marx legfontosabb bevezető érve így szól: „Hogy az áruk csereértékeit a bennük foglalt munkaidőn mérhessük, magukat a különböző munkákat különbség nélküli, egyforma, egyszerű munkára kell visszavezetnünk, egyszóval olyan munkára, amely minőségileg ugyanolyan, s ennél fogva csak mennyiségileg különbözik meg. - Ez a visszavezetés elvonatkoztatásként jelenik meg, de olyan elvonatkoztatás, amelyet a társadalmi termelési folyamatban naponta véghezvisznek”, *A politikai gazdaságtan bírálatahoz*, 14. o.
- ¹⁹⁷ *Grundrisse*, id. kiad., 46/1. köt., 79. o.
- ¹⁹⁸ Egyik legkorábbi írásának egy sokatmondó bekezdésében *helyes* gondolatnak (*richtiger Gedanke*) találja, hogy a korai, primitív viszonyok valamiképpen előképét jelentik azoknak az igazi körülményeknek, amelyek között az embernek élnie kellene, „hogy a *primitív* állapotok naiv németalföldi festmények az *igazi* állapotokról”. „A történelmi jogi iskola filozófiai kiáltványa” (1842), vö. MEM 1. köt, Budapest: 1957., 78. o.
- ¹⁹⁹ *Grundrisse*, MEM 46/1. köt., 219. o.
- ²⁰⁰ Uo. 46/II. köt., 86. o.
- ²⁰¹ *The Second Self: Computers and the Human Spirit*, London: Granada, 1984, 173. o. - A „strukturált programozás”, ama programozási mód vagy stílus, amely elegendően kötött ahhoz, hogy olajozott csoportmunkát tegyen lehetővé, „jó az üzletnek, de kiöli az örömet a munkából”, mondta az egyik programozó, akit Turkle megkérdezett (uo.). - A strukturált programozás jelenségét Adam Smith szellemében taglalja, meglehetősen részletességgel, David Levy, „Constraining the Choice Set: Lessons from the Software Revolution”, *Reason Papers*, 1985-ös nyári szám, 77-88. o.
- ²⁰² *Turing's Man: Western Culture in the Computer Age*, Chapel Hill: The Univ. of North Carolina Press, 1984. 231. sk. o.
- ²⁰³ Uo., 232. sk. o.
- ²⁰⁴ Úgy látszik, hogy a szöveg, melyre közvetlenül alapozza elemzéseit, a *Tőke* 13. fejezete: „Gépi berendezés és nagyipar”. Ám itt megint érdemes a *Grundrissét* is idéznünk: „A tudomány, amely a gépi berendezés élettelen tagjait arra kényszeríti, hogy konstrukciójuk révén mint automata célirányosan hassanak, nem a munkás tudatában létezik, hanem a gép révén mint idegen hatalom hat rá, mint magának a gépnek a hatalma” (MEM 46/II. köt., 161. o.).
- ²⁰⁵ I. m. 172. o.
- ²⁰⁶ Uo. 172. sk. o.
- ²⁰⁷ Uo. 186. sk. o.

- ²⁰⁸ A szabadság az anyagi termelés szféráján belül, írja Marx a *Tőke* harmadik kötetében, „csak abban állhat, hogy a társadalmisult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik ... a természettel való anyagcseréjüket... De ez még mindig a szükségyszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az az emberi erő kifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségyszerűség e birodalmán mint bázisán virágozhat ki. Az alapfeltétel a munkanap megrövidítése.” (Budapest: 1974. 772. sk. o.)
- ²⁰⁹ Vö. Klaus Haefner, *Die neue Bildungskrise: Lernen im Computerzeitalter*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1985, 197. és 245. sk. o. - Haefner bizonyos hasonlóságot vesz észre a jövő általa „emberre szabottan komputerizált”-nak nevezett társadalmá (*human computerisierte Gesellschaft*) és az ókori Görögország között. „A görögöknél - írja - a demokráciát, a művészeteket és a kultúrát a rabszolgák intenzív kihasználásának alapján sikerült kifejleszteni; a kézi és a megismerésbeli rutinmunkát átadták, a szabad görögnek a »tisza gondolkodás« maradt (és a háború mestersége). Az emberre szabottan komputerizált társadalom az »intelligens« információtechnikát - a magasfokú agrár-, energia- és fogyasztói javakat előállító technikával ötvözve - a mindennapi élet számos »rabszolgaproblémája« megoldására használja...”, uo. 240. o. A komputereknek rabszolgákkal történő összehasonlítása egyébként nem nélkülöz bizonyos ismeretfilozófiai és etikai relevanciát. Érintem ezt a kérdést „Wittgenstein és a gépi intelligencia problémája” c. tanulmányomban (megjelent *Keresztút* c. kötetemben, Budapest: Kelenföld Kiadó, 1989).
- ²¹⁰ Alvin Toffler, *The Third Wave*, New York: Bantam Books, 1980. 194. o.
- ²¹¹ Uo., 205. o. Toffler „új civilizációról” beszél, melyben „betemetődne a történelmi szakadék termelő és fogyasztó között, megteremtve a holnap »prosumer« [„producer” + „consumer”] gazdaságát. Ezért is lehetne ez, számos más ok mellett ... az írott történelem első valóban emberi civilizációja”, uo. 11. o. - A „prosumer” gazdaság egy másik aspektusát Michael L. Dertouzos „individualizált automatizációnak” nevezi - ez annak technológiai lehetőségében áll, hogy intelligens szerszámok segítségével, otthon, használati cikketek állítsunk elő a magunk számára, vö. Dertouzos-Moses, szerk., *The Computer Age*, 38. skk. o.
- ²¹² Uo. 204. o.
- ²¹³ Turkle, i. m. 174. sk. o.
- ²¹⁴ A politika területére alkalmazva ez annyit jelent, hogy komputerhálózatok segítségével elmélyíthető a részvételi demokrácia - ahol is a komputer nem annyira szavazatokat számlál, mint inkább hozzáférhetővé teszi a releváns ismereteket. „A demokratikus kormányzat lényegét nem a számtan teszi - írja Herbert A. Simon -, hanem az informált konszenzus. ... A komputer olyan eszközként lép a színre, amelynek segítségével a politika alternatívái egyébként elképzelhetetlen kifinomultsággal és részletességgel vizsgálhatók” (Simon, „The Consequences of Computers for Centralization and Decentralization”, a Dertouzos és Moses által szerkesztett *The Computer Age* c. kötetben, 224. sk. o.).
- ²¹⁵ L. Hajnal István úttörő tanulmányait, vö. *Medvetánc* 1982/2-3. sz., 305-352. o.
- ²¹⁶ Ma, ahogyan Haefner fogalmaz, „olyan információs környezetben helyezkedünk el, melyet pusztán agyunkkal immár nem láthatunk át... Az információs robbanás ... az egyes embert információs környezetének viszonylag esetleges szegletébe sodorta...”, i. m. 31. sk. o.
- ²¹⁷ Hajnal István, *Az újkor története* (Hóman-Szekfü-Kerényi, szerk., *Egyetemes történet*, III. köt.), Budapest: 1936, 72. sk. o.
- ²¹⁸ Uo. 73. o.
- ²¹⁹ Erdei Ferenc, „Történelem és szociológia: Egy szociológus történész”, *Társadalomtudomány* 1942, 463-496. o.

- ²²⁰ „Az elfelejtett Hajnal István. Az íráskultúra és a kapitalizmus szelleme: Hajnal István 1933/34-es tanulmányai”, *Medvetánc* 1982/2-3. sz. - Erre az esszére, csakúgy mint Lakatos László Hajnalról írt, 1986-ban megvédett bölcsészdoktori disszertációjára, mely a téma mindmáig legelmélyültebb, ám publikálatlanul maradt földolgozása, jelen tanulmány alapvető pontokon támaszkodik.
- ²²¹ A Szűcs-utalás helye: Szűcs Jenő, *Vázlat Európa három történeti régiójáról*, Budapest: Magvető, 1983, 16. o. - A tanulmány korábban a *Történelmi Szemle* 1981/3-as számában jelent meg; eredetileg a *Bibó Emlékkönyv*be íródott. Utóbbi gyűjtemény másutt is tartalmaz utalást a Hajnal-Bibó kapcsolatra, így a Bence György és Kis János által írt esszében (*Bibó Emlékkönyv*, Budapest: Századvég Kiadó, 1991, I. köt, 388. o.). Az *Emlékkönyv* sokszorosításának eredeti éve: 1979.
- ²²² *L'Enseignement de l'écriture aux universités médiévales*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1954.
- ²²³ Etienne Hajnal, „Le rôle social de l'écriture et l'évolution européenne”, *Revue de l'Institut de Sociologie* (Bruxelles), 1934, 62. sk. o.
- ²²⁴ MTA Könyvtára Kézirattár Ms 5386/9 (az *Újkor története* nem publikált írástörténeti bevezetésének első része), 7. o. és 13. o.
- ²²⁵ Uo. 14. o.
- ²²⁶ „Írásbeliség, intellektuális réteg és európai fejlődés”, *Károlyi Árpád Emlékkönyv*, Budapest: 1933, újranyomtatva a *Medvetánc* 1982/2-3. számában, az idézet innen, a 327. lapról.
- ²²⁷ MTA Könyvtára Kézirattár Ms 5386/9, 12. o.
- ²²⁸ Hajnal, „Racionális fejlődés és írásbeliség”, Klebelsberg Kunó Magyar Történeti Intézet Évkönyve, 1933, 4. o.
- ²²⁹ MTA Könyvtára Kézirattár Ms 5386/9, 15. sk. o.
- ²³⁰ *L'Enseignement...*, 2. kiad., Budapest: Akadémiai Kiadó, 1959, 20. o.
- ²³¹ Spengler ismerteti Zolnai Béla „A látható nyelv” c. cikkében (*Minerva*, 1926), melyre viszont, Spenglerre utalva, hivatkozás történik Hajnal „Írásbeliség, intellektuális réteg és európai fejlődés” c. tanulmányában. Spengler hatása Hajnal gondolkodására egyébként is meglehetősen. Spengler mellett pedig a német életfilozófia befolyásolta: főleg Dilthey, és a Dilthey-tanítvány Eduard Spranger.
- ²³² Az esszé az Ogden és Richard által írt *The Meaning of Meaning* c. kötet (London: Routledge & Kegan Paul) függelékékként jelent meg.
- ²³³ L. A. Parry, szerk., *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford: Clarendon Press, 1971.
- ²³⁴ Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, újra kiadva Paris: 1975.
- ²³⁵ University of Toronto Press.
- ²³⁶ *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press, 1962.
- ²³⁷ Ong, *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven: Yale University Press, 1967.
- ²³⁸ Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London: Methuen, 1982.
- ²³⁹ Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and cultural transformations in early-modern Europe*, I-II. köt., Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- ²⁴⁰ Hogy a magyar történettudomány előtt ez a körülmény homályban maradt, talán nem meglepő. Hogy a kommunikációtörténet filozófiája művelőinek tudatában, nyugaton, nem állt össze valami-féle Hajnal-kép, tökéletesen érthető (az egyetlen - igencsak részleges - kivétel: Paul Saenger, „Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society”, *Viator* 13 [1982]). Ám jellemző, hogy még az amerikai magyar Steven Bela Vardy *Modern Hungarian Historiography* c. könyvében (Columbia University Press, 1976) sem esik egyetlen szó sem az itt vázolt hatástörténeti összefüggésekről.

- ²⁴¹ Hajnal, „A technika fejlődése”, *Domanovszky Emlékkönyv*, Budapest: 1937, 231. sk. o.
- ²⁴² Uo. 233. o.
- ²⁴³ Bence György, *Kritikai előtanulmányok egy marxista tudományfilozófiához* (1972). Budapest: MTA Filozófiai Intézet, 1990, 330. o.
- ²⁴⁴ *Az újkor története*, 662. o.
- ²⁴⁵ Uo.
- ²⁴⁶ Hajnal, „Történelem és szociológia”, *Századok* 1939/4-6, 155., 165. és 163. o.
- ²⁴⁷ Hajnal, „Az európai város kialakulása”, *Városi Szemle* 1941, 805. sk. o.
- ²⁴⁸ Mint a „A kis nemzetek történetírásának munkaközösségéről” c tanulmányában írja (*Századok* 1942/1-3, 7. o.): „A forradalmak végeredményképpen sohasem azokra a problémákra felelnek, amelyekért az emberek küzdöttek, hanem a társulás módszereinek fejlődésében bekövetkezett válságokra.”
- ²⁴⁹ Uo. 807. o.
- ²⁵⁰ Uo. 841. o.
- ²⁵¹ Hajnal, „A kis nemzetek történetírásának munkaközösségéről”, 42. o.
- ²⁵² Uo. 465. o.
- ²⁵³ *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin: Malik-Verlag, 1923.
- ²⁵⁴ Georg Lukács, *Dostojewski: Notizen und Entwürfe*, Budapest: Akadémiai, 1985.
- ²⁵⁵ *Huszádik Század*, 1915/II, 85. o.
- ²⁵⁶ Mint Bili Lomax fogalmaz, az 1956-os mozgalom forrása és alakítói „kezdettől fogva a dolgozó tömegek voltak, nem az írók és politikusok elitje”, l. Lomax, *Hungary 1956*, London: Allison & Busby, 1976, 18. o.
- ²⁵⁷ Vö. különösen „A magyar demokrácia válsága”, *Valóság* 1945; *Az európai kisállamok nyomorúsága*, Budapest: 1946; „Eltorzult magyar alkat, zsákutcs magyar történelem”, *Válasz* 1948.
- ²⁵⁸ Az utóbbi néhány sort „Marxi témák az információ korában” c. cikkemből idézem, ld. Nyíri Kristóf, *Keresztút*, Budapest: Kelenföld Kiadó, 1989, 86. o. és ebben a kötetben. Ennek az 1988 nyarán írt cikknek, melyet először a *Világosság* 1989. áprilisi száma közölt, megjelenése idején semmiféle visszhangja nem volt. Egy közeli barátom azt mondta, hogy megpróbálta elolvasni, de a „marxi” szó a címben elvette a kedvét.
- ²⁵⁹ Mint Hanák Tibor fogalmaz: „Nagy hiba lenne részünkről, ha ... elhallgatnánk *Az ész trónfosztásának* az ötvenes évek derekán betöltött történelmi jelentőségét, szerepét. ... ez a filozófiai mű mutatta meg először az európai horizontot a sztálini évek után. ... Lukács György Thomas Mannt idézte, leírta a nyugati gondolkodók nevét és az immanens kritikáról beszélt: ez Európát, a megújulás lehetőségét jelentette” (Hanák, *A filozófus Lukács*, Párizs: Magyar Műhely, 1972, 99. o.).
- ²⁶⁰ *A társadalmi lét ontológiájához* első kézírata 1968-ra készült el.
- ²⁶¹ A Lukács és köre közötti eltérések megvilágító erejű dokumentuma a „Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról 1968-1969” (*Magyar Filozófiai Szemle* 1978/1), Fehér Ferenc, Heller Ágnes, Márkus György és Vajda Mihály tollából. „Saját törekvéseink - olvashatjuk az e feljegyzésekhez írt bevezetésben - egy »praxisfilozófia« felé mutattak, és a filozófiailag jártas olvasónak szükségtelen részletezni, milyen szoros összefüggésben volt ez a törekvés azzal a ténnyel, hogy a *Geschichte und Klassenbewußtsein* szerzőjének tanítványai voltunk, akinek radikális elutasítását remekművével szemben soha nem osztottuk.”

- ²⁶² Kivételt jelentett itt a *Kritikai előtanulmányok egy marxista tudományfilozófiához* c. értekezés, melyet Bence György, a Lukács-iskola egyik fiatalabb tagja, 1972-ben fejezett be. Bence a technológiai változás autonómiájának problémáját központi kérdésként kezelte, s imponáló elemzések során arra a következtetésre jutott, hogy „az empirikus technikának is megvan a maga kétségbevonhatatlan, belső dinamikája, ez a dinamika - a kauzális felismerések és a társadalmi elismerés konfliktusán keresztül - jelentős társadalmi akadályokat képes leküzdeni, s mint ilyen mindenesetre az egyik legfüggetlenebb, ha nem éppen a legfüggetlenebb változója a társadalmi fejlődésnek.” A magyar filozófia nagy kárára, ez a kimagasló értekezés nem tehetett szert befolyásra. 1973-ban - a történet szomorúan közismert - az ideológiai kérdésekért felelős pártvezér, Aczél György, támadást kezdett a Lukács-iskola ellen. Bence munkája kiadatlan és hosszú időn át ismeretlen maradt - végül 1990-ben jelent meg.
- ²⁶³ *Beszélő*, 1991. nov. 2., 21. o. - A könyv azóta napvilágot látott: Bence György-Kis János-Márkus György: *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest: T-Twins - Lukács Archívum, 1992.
- ²⁶⁴ Princeton: Princeton University Press, 1982, XXII. o.
- ²⁶⁵ Uo. 65. sk. o.
- ²⁶⁶ Uo. 212. o.
- ²⁶⁷ Uo. 97. o.
- ²⁶⁸ Uo. 92. o.
- ²⁶⁹ Mint Csurka István, azóta már az MDF alelnöke, mondta 1990. jan. 14-i rádiójegyzetében: „Amíg Magyarországon lehet nép-nemzeti gerincű magyarokat rágalmak özönével lehetetlenné tenni, amíg a megkülönböztetés alapelve a klikkhez, szektához tartozás, amíg ami népi, az eleve gyanús, amíg egy törpe kisebbség el tudja fogadtatni az egész társadalommal, hogy csak az ő igazsága az igazság, ... és amíg ez a magyarságnak mutatott, most radikálisnak, liberálisnak mondott irányvonal ugyanazokból a marxista-lukácsista baloldali gyökerekből táplálkozik, mint a Kádár-Aczél korszakban, addig nincs kilátás arra, hogy a magyarság nagy népi tömegei jól érezzék magukat saját hazájukban. Ébresztő, magyarság!” Legutóbb a Fiatalkoromból 21 parlamenti hellyel bíró liberális-libertáriánus pártját támadta Csurka azzal, hogy úgymond „gyökértelen” és a „magyar hagyományok” ellen fordul (*Népszabadság*, 1992. febr. 14.).
- ²⁷⁰ Eredetileg: *Der Einfluß der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat*, 1-2. köt., Bécs: 1851, és Lipcse: 1854. A munka rövid elemzését l. *A Monarchia szellemi életéről: Filozófia-történeti tanulmányok* c. kötetemben, Budapest: Gondolat, 1980, 46. skk. és 214. skk. o.
- ²⁷¹ Szekfű, *Három nemzedék: Egy hanyatló kor története*, Budapest: 1920, 57. o.
- ²⁷² Uo. 58. o.
- ²⁷³ Uo. 59. o.
- ²⁷⁴ *Három nemzedék*, 2. kiad., Budapest: 1922, 5. o.
- ²⁷⁵ Szekfű Gyula, *Magyar Történet: A tizenkilencedik és huszadik század*, Budapest: 1936, 352. o.
- ²⁷⁶ L. különösen *Valahol utat vesztettünk* c. cikksorozatát, 1943-44, újranyomtatva *Forradalom után* c. kötetében, Cserépfalvi, 1947.
- ²⁷⁷ Itt azt a beállítást követem, melyet Lackó Miklós adott „Szekfű Gyula és kortársai” c. tanulmányában, l. *Valóság* 1983/8, 18. sk. o.
- ²⁷⁸ Hofer, „The Perception of Tradition in European Ethnology”, *Journal of Folklore Research* 21/2-3 (1984), 137. o.
- ²⁷⁹ Uo. - Az idézet Kodály „Népzene és műzene” c. cikkéből való, mely az Eckhardt Sándor által szerkesztett *Úr és paraszt a magyar élet egységében* c. kötetben jelent meg, Budapest: Magyarországtudományi Intézet, 1941. „Fiatalkoromból még emlékszem arra - teszi itt hozzá Hofer -, hogy az ún. középosztály tagjai a Bartók által gyűjtött anyagról úgy vélték: azok román vagy valami egyéb zene, de nem igazi magyar dalok” (uo).

- ²⁸⁰ Deutsch, *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*, London: 1953, 71. o.
- ²⁸¹ A történész Hajnal István úttörő munkásságának dacára. „A technika fejlődése” c. tanulmányában (*Domanovszky Emlékkönyv*, 1937), Hajnal eredeti elemzését adta az *áthagyományozott mesterség* értelmében vett „tradíció”-nak, míg „Írásbeliség, intellektuális réteg és európai fejlődés” c. tanulmányában (*Károlyi Emlékkönyv*, 1933, újranyomtatva, Lakatos László bevezetőjével, a *Medvetánc* 1982/2-3. számában), az *írást* jelölte meg a racionális gondolkodás közegeként, az írásbeliséget mint a modern, poszttradicionális kor alapját.
- ²⁸² Helyénvalónak látszik ezt az irodalmat itt egészen röviden áttekintenünk. A „hagyomány” jelentéseinek legjobb átfogó összefoglalása Dan Ben-Amos „The seven strands of *tradition*: varieties in its meaning in American folklore studies” c. esszéje (*Journal of Folklore Research* 21/2-3 [1984]). Mint néprajzkutatóhoz illik, Ben-Amos hangsúlyt helyez a szóbeli hagyomány mozzanatára, de számos egyéb aspektust is érint. A hagyományok szokásokként való fölfogásának modern tendenciáját tükrözi H. B. Acton kitűnő tanulmánya: „Tradition and Some Other Forms of Order”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, új folyam, LIII. köt. (1953). A hagyományt a szokástól *megkülönbözteti* D. M. Armstrong „The Nature of Tradition” c. igen tanulságos esszéje, *The Nature of Mind* c. kötetében, Harvester Press, 1981. Max Radin „Tradition” címszava az *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York: Macmillan, 1935, 15. köt.-ben kiemeli, hogy a szokásnak mint hagyománynak valamiféle speciális *tudatosságot* kell hordoznia, vö. ehhez J. G. A. Pocock, „Time, Institutions and Action: An Essay on Traditions and Their Understanding”, a Preston King és B. C. Parekh által szerkesztett *Politics and Experience* c. kötetben, Cambridge: Cambridge University Press, 1968. A tudatosságnak ezt a mozzanatát dolgozza ki klasszikus tanulmányában Edward Shils: „Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence”, *Ethics* LXVIII/3 (1958. április). Shils itt hangsúlyozza, hogy a hagyomány a társadalmi kohézió elősegítője, ám szembeállítja a „normális” - szerves, természetes - hagyományokhoz való kötődést a *tradicionalizmussal*, mely utóbbi: „a hagyományos normák meggyőződéses, megfontolt igenlése, hagyományos voltak tudatos kiemelésével, és annak állításával, hogy értékük a szent eredetből kiinduló hagyományos átadásból származik. Újjászületést, új életet sürgető, szenvedélyes attitűd ez, dogmatikus és doktrinér... Nem tesz különbséget a megvalósítható és a megvalósíthatatlan között...”. Normális tradíciók nélkül, hangsúlyozza Shils, nem állhatnak fenn *liberális értékek* sem. „A szabadság hagyományos igenlése - írja Shils - hasonlít bármely más hagyományos igenléshez. Mint ilyen, erőt merít más szférák tradícióisztelő beállítottságából, pl. a családi hagyományok és vallási hagyományok tiszteletéből, tartalmukban bármennyire különbözzenek is ezek a szabadság hagyományától. A nem liberális hagyományok lerombolása egy szabad társadalomban könnyen romboló hatással lehet a szabadság hagyományaira is.” Jelen szerzőnek a *Világosságban* 1988-ban megjelent cikke („A hagyomány filozófiájához”) erősen Shils ezen tanulmányának hatása alatt áll. Shils későbbi, ünnepezt könyve, a *Tradition* (London: Faber and Faber, 1981), melynek bevezető fejezetét a Hofer Tamás és Niedermüller Péter által szerkesztett *Hagyomány és hagyományalkotás* c. kötet (Budapest: 1987) magyar fordításban is közreadta, igen átfogó, ám elméletileg elmosódottabb. Shils itt, mint korábbi tanulmányában is, alkalmazza a „lényegi hagyomány” (*substantive traditions* - „hagyományok, amelyek az átvettét őrzik”, *traditions which maintain the received*, vö. magyar kiadás 19. o.) és „valós hagyománytisztelet” (*substantive traditionality* - „a múltbeli események és bölcsességek, valamint a hagyomány által különösen átitott intézmények értékelése”, uo. 43. o.) fogalmát, magát a „hagyomány” kifejezést viszont a lehető legtágabb értelemben fogja föl: „A hagyomány számtalan dolgot jelenthet. A legegyszerűbb és legelemibb jelentése a *traditum* - vagyis valami, amit a múlt a jelennek átad” (uo. 30. o.) - Az a gondolat persze, hogy hagyományokhoz való ragaszkodás nélkül nincsen szabadság, egészen Burke-re vezethető vissza; és emlékeztet kifejezését adta ennek az eszmének F. A. von Hayek, 1945-ös, „Individualism: True and False” c. előadásában (l. Hayek, *Individualism and Economic Order* [1949], London: Routledge & Kegan Paul, 1976). Hayek nézeteit kritizálja H. B. Acton fentebb hivatkozott cikke. Shils „Tradition and Liberty” c. tanulmányának témái visszatérnek S. N. Eisenstadt számos írásában, l. „Intellectuals and Tradition” c. cikkét (*Daedalus*, 1972. tavaszi szám

- a hagyományt, írja itt Eisenstadt, úgy kell tekintenünk, mint „a társadalomban jelen lévő legközpontibb társadalmi és kulturális tapasztalatok tározóját, a valóság kollektív társadalmi és kulturális konstrukciójának legtartósabb elemét”), l. továbbá „Post-Traditional Societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition” c. tanulmányát (*Daedalus*, 1973 téli szám), vagy *Tradition, Change, and Modernity* c. könyvét (New York: Wiley, 1973). Eric Hobsbawm nevéhez tapad a „kitalált hagyományok” (*invented traditions*) kifejezés bevezetése (l.: „Introduction: Inventing Traditions”, a Hobsbawm és Ranger által szerkesztett *The Invention of Tradition* c. kötetben, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983, vö. Hofer Tamás rövid leírásával a Hofer és Niedermüller által szerkesztett kötet 10. sk. lapján). A hagyomány filozófiai problémáját élesen veti föl, Nietzsche nyomdokain haladva, a német szakirodalom. L. különösen: Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928 („a tudatos »emlékezés« az eleven tradíció fölöadását, sőt tulajdonképpen halálát jelenti” - írja itt Scheler); Carl August Emge, „Zur Philosophie der Tradition”, a H. Wenke által szerkesztett *Geistige Gestalten und Probleme* c. kötetben (Leipzig: 1942); Josef Pieper, „Über den Begriff der Tradition”, *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen: Geisteswissenschaften*, 72-es füzet, Köln: Westdeutscher Verlag, 1958. A hagyomány fogalmához kapcsolódó teológiai kérdések szabatos összefoglalását adja August Deneffe S. J., *Der Traditionsbegriff*, Münster/Westf.: 1931.

²⁸³ L. különösen az előző jegyzetben említett, Hofer Tamás és Niedermüller Péter által szerkesztett kötetet.

²⁸⁴ „Wittgenstein új tradicionalizmusa”, *Világosság* 1975/10. Egy későbbi vonatkozó tárgyú tanulmányomban külön kitértem a német újkonzervativizmus jellemzésére („Wittgenstein 1929-1931: A visszatérés”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1981/2).

²⁸⁵ „Szabadpiac és tekintélyelvű társadalom: Angolszász liberális-konzervatív elméletek”, *Világosság* 1981/8-9. „Azt a folyamatot, melynek során a második világháború utáni angolszász konzervativizmus egyre fokozódó mértékben olvasztja magába a klasszikus liberális eszmekör központi elemeit”, írtam itt bevezetésképpen, „még ma is sokan gyanakvással, sőt megrökönyödéssel szemlélik mind konzervatív, mind liberális berkekben. A klasszikus liberális fogalmak konzervatív asszimilációja azonban sem történelmileg előzmény nélkülinek, sem első pillantásra lehetetlennek nem minősíthető. Végül is a szabad piac spontán rendje éppenséggel számot tarthat a természetesen-magától keletkezett iránti konzervatív rokonszenvre, míg az állami beavatkozás és központi tervezés a mesterséggel és előzetes sémához igazítottal szembeni konzervatív viszolygást ébreszti föl; a munkamegosztás könnyen fölfogható ama társadalmi sokféleség és hierarchia mozzanatának, melyet a konzervatívok mindig is kívánatosnak tartottak; az anyagi egyenlőtlenség éppenséggel normálisnak tetszik az elkerülhetetlen frusztráció és szenvedés világában, míg az újraelosztás és jóléti állam egalitáriánus-antiliberalis eszméje szükségképpen ellentétben áll a konzervativizmus ama meggyőződésével, hogy az utópia ezen a földön nem valósítható meg.”

²⁸⁶ L. különösen „Öt nemzedék” c. vázlatomat a *Magyar Nemzet* 1982. jan. 10-i számában, valamint *Európa szélén: eszmetörténeti vázlatok* c. kötetemet, Budapest: Kossuth, 1986.

²⁸⁷ „A hagyomány filozófiájához”, *Világosság* 1988/8-9.

²⁸⁸ A *Beszélőben*; újranyomtatva a *Kritika* 1990. februári számában.

²⁸⁹ A hagyományok ezen fölfogására nézve l. különösen Jack Goody és Ian Watt, „The Consequences of Literacy”, 1963, a Goody által szerkesztett *Literacy in Traditional Societies* c. kötetben, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1968, valamint Eric Havelock, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven: Yale University Press, 1986. Részletesebb vonatkozó utalásokat tartalmaz „Történeti tudat az információ korában” c. cikkem, *Holmi* 1990/10.

²⁹⁰ L. Ernest Gellner klasszikus elemzését *Thought and Change* c. munkájában, London: Weidenfeld & Nicolson, 1964, 164. skk. o. L. még K. W. Deutsch, i. m. 73. skk. o.: „az iparosodottság és a modern piacgazdaság viszonyai közepette ... gazdasági és pszichológiai előnyök származnak

minden sikeres csoportképződésből. ... A nemzet, középponttal és vezető csoporttal bírván, tagjainak a felemelkedő helyeserék folytonos láncolatú lehetőségét kínálja. A gazdasági vagy kulturális versengés viszonyai között a nemzethez tartozás ... hangsúlyossá teszi a csoportpreferenciákat és csoportcsapósságokat, és így tendenciájában minden külső versenytársat kizár.”

²⁹¹ Dorson, „Folklore in the Modern World”, az R. M. Dorson által szerkesztett *Folklore in the Modern World* c. kötetben, The Hague: Mouton, 1978, 42. o.

²⁹² „Nacionalista stratégiaként, a néprajznak szánták azt a szerepet, hogy úgymond helyreállítsa a városi személytelenség által meggyöngített közösségi kapcsok ősi paraszti értékeit” (Uo. 43. o.).

²⁹³ Wilson, *Folklore and Nationalism in Modern Finland*, Bloomington: Indiana University Press, 1976, 205. o.

²⁹⁴ Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, VII. köt., Oxford University Press, 1954, 104. o.

²⁹⁵ *A Study of History*, IX. köt., Oxford University Press, 1954, 235. o. A terminus értelmezéséhez és elterjedéséhez vö. még a D. C. Somervell által készített egykötetes - „teljes” - rövidítést, Oxford University Press, 1960, 39. és 288. o., l. még 871. o. - Toynbee fogalomhasználata egyébként nem következetes: az 1939-ben megjelent V. kötet 43. lapján az 1914-18-as nagy háborút jelöli meg a „posztmodern” kor kiindulópontjaként.

²⁹⁶ *A Study of History*, IX. köt., 373. o.

²⁹⁷ L. az egykötetes rövidített változat 288. és 870. o.-t. Welsch nyilvánvalóan leegyszerűsíti Toynbee álláspontját, midőn azt írja, hogy utóbbi szerint „a posztmodern ismertetőjegye ... a politikának a nemzetállami gondolkodásról a globális interakcióra való áttérése” (Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, 2. kiad., Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1988, 14. o.). A posztmodern kor, Toynbee fölfogása szerint, egyszersmind a populista tömegpolitika értelmében vett nacionalizmus kora is. Mint fogalmaz: „a »modern« szónak a »modern nyugati civilizáció« kifejezésben minden torzítás nélkül pontosabb és konkrétabb konnotációt adhatunk, ha így fordítjuk: »középosztály-meghatározta«. ... a »posztmodern kor« kezdetéig, vagyis a tizenkilencedik és huszadik század fordulójáig, a nyugati világ nagyobb és prominensebb részén a középosztály volt nyeregben. ... a Nyugat posztmodern korának eljövételét az ipari, városi munkásosztály fölemelkedése jellemzi” (*A Study of History*, VIII. köt., 338. o.).

²⁹⁸ Jean-François Lyotard, *La Condition Postmoderne*, Paris: Minuit, 1979, 11. o.

²⁹⁹ Uo. 31. o.

³⁰⁰ Uo. 85. o.

³⁰¹ Uo. 67. o.

³⁰² Uo. 98. o.

³⁰³ Fehér M. István, „Nemzet, filozófia, tudomány”, *Existencia* (Szeged-Budapest), II/1-4 (1992), 506. és 508. o.

³⁰⁴ Uo. 523. sk. o.

³⁰⁵ *Köztársaság* (Budapest), 1992/14, 67. o.

³⁰⁶ Kis János, *Az abortuszról: Érvek és ellenérvek*, Budapest: Cserépfalvi, 1992.

³⁰⁷ „Die bildenden Künste - Metaphisick ect. ect. sind sie ein Wohl oder Weh dem Lande?” (Gróf Széchenyi István *Naplói*, 2. köt., Budapest: 1926, 363. o., 1823. máj. 9-iki bejegyzés.)

³⁰⁸ Gróf Széchenyi István, *A' Kelet Népe* (1841), Budapest: 1930, 391. o.

³⁰⁹ Lukács György, *A modern dráma fejlődésének története*, Budapest: Franklin-Társulat, 1911, 2. köt., 501. o.

³¹⁰ A fentebb említett, Hellerrel készített tv-interjúban.

- ³¹¹ G. Vermes, „Hungary’s Unprecedented Opportunity: A Historical Interpretation”, *Comparative Social Research*, 1994, 19-47. o.
- ³¹² Mint Sellars írta: „A filozófia célja, elvontan fogalmazva, annak megértésében áll, hogy a szó lehető legtágabb értelmében vett dolgok a szó lehető legtágabb értelmében hogyan függenek össze. A »szó lehető legtágabb értelmében vett dolgok« közé radikálisan különböző tételeket sorolok: nemcsak »káposztákat és királyokat«, hanem számokat és kötelességeket, lehetőségeket és ujjcsettintéseket, esztétikai tapasztalatot és halált. ... - Az utóbbi években gyakran mondták, hogy a filozófus célja nem új igazságok fölfedezésében áll, hanem abban, hogy »analizálja« azt, amit már tudunk. Ám miközben az »analízis« szó hasznos volt ama implikációja folytán, hogy a filozófia mint olyan tudásunk *anyagához* nem járul hozzá, s valamiképpen azzal foglalkozik, hogy javítson azon a *módon*, ahogyan tudjuk, amit tudunk - igencsak félrevezető volt mint a »szintézis« ellentéte” („Philosophy and the Scientific Image of Man”, Sellars *Science, Perception and Reality* c. kötetében, London: Routledge & Kegan Paul, 1963, 1. és 3. o.).
- ³¹³ Amint Fisch mondotta 1956-ban: „A filozófiát nem elvonatkoztatások kritikusként, hanem általában az intézmények kritikusként kívánom leírni, ahol is a tudományok és elvonatkoztatásaik egészen különleges jellegű intézmények. ... - ... Minden érték, így vagy úgy, intézményeken alapszik, és tendenciájában minden értékelés intézményes formát ölt, hogy erősítsen vagy gyöngítsen - vagy valamiképpen módosítson - meglévő intézményeket, vagy létrehozson újakat. ... Minden intézmény a maga különös értékszempontjaival bír, kifejleszti saját alapelveit, s talán még sajátos jellegű racionalitását is. Az intézmények konfliktusából, az ezekből adódóan az egyénekre nehezedő nyomásból, s az ítélkezés és békítés erőfeszítéseiből kibontakozik a jó élet általános elmélete, s az általánosított racionalitás, mely más intézmények és önmaga folyamatos kritikusként intézményesedik. ... Ez a folyamatos kritikus a filozófia” („The Critic of Institutions”, újranymtatva a Charles J. Bontempo és S. Jack Odell által szerkesztett *The Owl of Minerva: Philosophers on Philosophy* c. kötetben, New York: McGraw-Hill, 1975, 137. skk. o.).
- ³¹⁴ „A »rendszer« után: a filozófia a tudományok korában”, *Magyar Tudomány* 1992/8.