DIALEKTIKUS ELEMEK POPPER DIALEKTIKA-KRITIKÁJÁBAN*

FEHÉR M. ISTVÁN

I

Popper dialektika- és historicizmus-kritikája minden típusú történelemfilozófia módszertani alapjainak szétzúzását tűzi ki célul. Idevágó nézeteit a következőképpen foglalhatjuk össze: a történelemnek nincsenek törvényei, nincs immanens mozgása, a történelem nem hordoz magában értelmet vagy jelentést.[1] A *The Open Society and Its Enemies* c. kétkötetes műve a történetileg fellépett különféle historicizmusok lényegét vizsgálja és kívánja cáfolni, Hérakleitosztól és Platóntól egészen Hegelig és Marxig; olyan nézeteket tehát, amelyek úgy tartják, hogy a történelemnek *van* valamilyen *magánvaló* mozgása, iránya. Historicizmus- és dialektika-kritikája eközben maga is felhasznál dialektikai elemeket, többek között a dialektika módszertanának ama előfeltevését, amely szerint a megismerő alany és a megismerés folyamata maga is része a vizsgált tárgynak. Az azonban, hogy történeti elemzései dialektikai elemeket tartalmaznak, nagyrészt rejtve marad Popper előtt, s jóllehet a historicizmus cáfolata a dialektika nélkül nem képzelhető el, Popper a maga számára nem tudatosítja ezt a – mint látni fogjuk: paradox – tényt.

A dialektika Popper szemében egyoldalúan mint *módszer* jelenik meg, amelynek lényege a tézis–antitézis–szintézis hármasság.[2] Popper a dialektikát a természettudományos módszerek közvetlen vetélytársának tekinti; nem veszi figyelembe, hogy genezisét tekintve a dialektika filozófiai fogantatású, hogy a tudományos módszerek által feltárt világkép filozófiai szintézisét kívánja nyújtani, nem pedig közvetlenül beavatkozni a tudományok működésébe. A dialektika továbbá nem csupán módszer, illetve, ha módszerként kívánjuk meghatározni, mindenekelőtt azt kell mondanunk: olyan módszer, amely *nem független tárgyától.*[3] Ebből a fonák „definícióból" mindjárt több dolog következik: 1. a dialektika nem csupán módszertan, hanem ontológia is; 2. tisztán módszertanilag tekintve a dialektika ellenáll minden definiálásnak, formalizálásnak; 3. a dialektika ellen irányuló minden olyan kritika, amely azt csupán módszerként bírálja, éppen a *dialektikai* vállalkozás teljes félreértését jelenti: minden ilyen kritika már eleve módszertan és ontológia azon radikális (pozitivista) kettéválasztására épül, amelyet a

*Elhangzott a III. Nemzetközi Wittgenstein Szimpózium (1978) „Kritikai racionalizmus és Popper Nyílt Társadalma" szekciójának Popper metodológiájával foglalkozó ülésén.

[1] K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies.* London: Routledge & Kegan Paul, 2nd revised ed., 1952. vol. II. 269–280. o.

[2] „What is Dialectic? ". Megjelent a Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* c. kötetben. London: Routledge & Kegan Paul, 2nd revised ed., 1965. 313. o.

[3] Hegel, *A szellem fenomenológiája.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973. 31–37. o.; *A logika tudománya.* Budapest: Akadémia Kiadó, 1957. II. rész. 423. skk. o.

dialektika elutasít, illetve, amelynek áthidalása-egyesítése eredeti programjának legbenső lényege.

A dialektika eredeti jogigényének ezen rövid rekonstrukciója után azt mondhatjuk: ha sikerül felmutatnunk dialektikus elemeket Popper historicizmus-kritikájában, akkor a dialektika eredeti (hegeli) felfogásának öntudatlan újjáéledésével találkozunk egy olyan filozófiai rendszeren belül, amely egy eleve leszűkített és eltorzított dialektika-felfogást bírál és cáfol. A következőkben magukból a popperi elemzésekből remélem kimutatni, hogy a dialektika nem az, aminek ő felfogja. Mivel pedig – mint ezt a továbbiakban jelezni kívánom – a dialektikai szemlélet sajátlagosan történeti, a kimutatandó dialektikus elemek egyszersmind elválaszthatatlanul *historicista* elemek is.

*

A dialektikával kapcsolatos ismétlődő félreértések láttán[4], nem haszontalan röviden szemügyre venni azt a problémaszituációt, amely a dialektika geneziséhez vezetett. Ez pedig a filozófiailag megalapozott, objektív (vagy abszolút) tudás követelése volt. Milyen módszertani nehézségekkel kell szembenéznie egy olyan rendszernek, amely ezzel az igénnyel lép fel?

Egy filozófia – ideális esetben – a világ totális és koherens képét kívánja nyújtani. Némi előzetes tájékozódás arról tudósít, hogy a történelem folyamán számtalan filozófus lépett fel ezzel az igénnyel, és alkotott rendszert. Ha a rendszere kidolgozásához kezdő filozófus erre a triviális tényre valóban rádöbben, a következő dilemma elé kerül még a rendszer megalkotása előtt: 1. most megalkotandó filozófiája olyan lesz, mint az előzőek bármelyike; a történetileg létezett filozófiák sorában csupán *egy* filozófia lesz; de ebben az esetben a filozófiák sorához vezető *történelmi* mozgás, mint filozófiai probléma, szükségképpen *kimarad* a rendszerből, amely így máris feladta az abszolút (totális) tudás igényét; 2. fenntartja az abszolút tudás követelését – ahogy Hegel tette –, de ebben az esetben a történelem (és a filozófiatörténet) problémáját is kifejezett vizsgálat tárgyává kell tenni: olyan filozófiai világképet kell megalkotni, amely magyarázatot ad a történelem (és a filozófiatörténet) lehetőségének kérdésére. Utóbbi esetben tehát a megalkotandó rendszernek oly módon kell megalapozást nyernie, hogy a fölépítendő világkép a történelem és a filozófiatörténet problémájára egy *egységes* módszer keretében adjon választ.

Ezzel voltaképpen adva is van már a hegeli filozófia fogalmi felépítése: a világ két egymással párhuzamos, de sajátosan aszimmetrikus folyamat keretében konstituálódik, *mint történelem.*[5] Egyfelől adva van magának a világnak (a szubsztanciának) a fejlődése, amely *objektív* folyamat, másfelől az emberi tudatformák történelmi fejlődése, amely *szubjektív* folyamat (vagy jelenségforma). A két folyamat viszonya sajátosan inadekvát: a világfejlődés minden stádiumában a szubjektív folyamat mintegy le van maradva az

[4] Popper, „Ész vagy forradalom?", H. Albert, „A totális ész mítosza" és „A pozitivizmus hátában?". Megjelentek a Papp Zsolt (szerk.), *Tény, érték, ideológia.* c. kötetben. Budapest: Gondolat Kiadó, 1976.

[5] A következő összefoglaló leírásban Lukács elemzéseire támaszkodtam: *A fiatal Hegel.* Budapest: Kossuth Könyvkiadó/Akadémiai Kiadó, 1976., különösen 469–536. o.

objektív mögött; az emberi tudatformák inadekvát, azaz hamis módon tükrözik a világot. A világ, fejlődésének minden egyes pontján, már bonyolultabb fokot ért el, mint ahogyan az ahhoz a ponthoz tartozó tudatforma világképében megjelenik. – Fogalmazzunk így: amikor az ember megjelenik (feltűnik) a világban, a világ már igen hosszú és bonyolult fejlődést futott be, amelynek mintegy betetőzése az ember megjelenése. Az ember mint specifikus és legfejlettebb létező jellemzője éppen az, hogy tükrözi (megismeri) a világot. Kezdetben azonban az ember világmegismerése igen primitív. Ez persze csöppet sem változtat azon a tényen, hogy a világ – s benne az ember – *objektíve* már igen bonyolult struktúrával rendelkezik. A továbbiakban a fejlődés két ágon fut tovább: az emberi tudatformák fejlődnek, de ugyanakkor *tárgyuk,* a világ (amely bennük jól-rosszul tükröződik) szintén fejlődik. Mármost Hegel szerint e kettős folyamat végén a szubjektív fejlődés behozza hátrányát az objektívval szemben: ezzel eljutunk az abszolút tudás (a tudomány) álláspontjára. Az egész folyamatot Hegel két lépésben írja le: először az emberi tudatformák fejlődését ábrázolja az Abszolút Tudásig *(Fenomenológia),* másodszor az Abszolút Tudás immár elért álláspontjáról rekonstruálja, visszamenőleg, a világ objektív fejlődési folyamatát *(Enciklopédia).* Látnivaló, hogy az egész rendszer szükségszerű előfeltevése (s egyben végeredménye) az a felfogás, miszerint a történelem a jelenben lezárult, befejeződött. Fejlődésről, változásról ténylegesen csak addig beszélhettünk, amíg az objektív és a szubjektív folyamat nem esett egybe; ennek folyamán azonban minden tudatforma szükségképpen hamis volt. Az abszolút (és történeti) tudás csakis a kettő immár bekövetkezett azonossá válásának előfeltevése mellett lehetséges. Más szóval: a történelem (és a filozófiatörténet) lehetőségének *filozófiai* magyarázata szükségképpen a történelem (és a filozófiatörténet) végének előfeltevésére épül.

Ebből a rövid összefoglalóból talán kitűnnek a dialektikai világmagyarázat sajátos elemei és problémái. Egyelőre felesleges volna tovább boncolgatnunk a „történelem vége" koncepció fogalmi nehézségeit. Annyit mindenesetre leszögezhetünk, hogy Hegel a történelmi fejlődést mint egy szubjektív és egy objektív folyamat szükségszerűen összetartozó, jóllehet sajátos feszültségben álló, két oldalát mutatja be. A történelem az emberi tudatformákban, művészi, filozófiai, stb. megnyilvánulásokban jelen van, s ugyanakkor objektíve mégis *más,* mint ahogy ezek ábrázolják. Ez a történelemfelfogás a történelmet nem mint valami *okkult,* az emberi életek háta mögött zajló, transzcendens folyamatot ábrázolja, hanem mint olyan mozgást, amely maradéktalanul megjelenik, felolvad, úgyszólván beissza magát az emberi életek és megnyilatkozások egymásutánjába, tehát történeti magyarázóereje jóval nagyobb, mint bármely ettől eltérő felfogásé; ugyanakkor elkerüli azon aufklärista előítéletet, amely szerint az, ami a történelemben történt, különböző emberek vagy csoportok céltudatos, esetleg rosszindulatú szándékának *közvetlen* kifejeződése.

*

A történelmi folyamat mint ami emberi megnyilatkozásokon keresztül halad előre: ez a mozzanat azért is hangsúlyozandó, mert amit Popper a *The Open Society* Marxról szóló fejezeteiben nyújt, az alapjában véve nem más mint a XX. századi történelem egy igen jelentős szegmentumának leírása. Gyorsan hozzá kell tennünk, hogy Popper természetesen szándéka szerint csupán Marx-exegézist és -kritikát kíván nyújtani; de amennyiben elemzései a marxizmus történeti genezisének és történeti visszahatásának figyelembe-

vételével bontakoznak ki, annyiban – nolens volens – önkéntelenül is a „lényeges" elemeket kiemelő történeti leirásba, azaz „historicizmusba" torkollanak. Igy, paradox módon, historicizmus-kritikája maga is felhasznál historicista elemeket.

Popper igen árnyaltan ábrázolja azt a folyamatot, amelynek során egy történelemelmélet kiemelkedik a történelemből, majd ismét részévé válik annak. A történelemelmélet helyzete nyilvánvalóan paradox, hiszen abból a célból hogy az elmélet abszolút (történeti) tudásra irányuló igénye igazolt legyen, egy olyan rendszer keretében kellene ábrázolnia a jövőt, amelyben saját maga (s az általa létrehozott mozgalom) is jelen van történetileg létező és ható új tényezőként. A jövőről oly módon kell tehát tudást nyújtania, hogy önmaga jövőbeli fejlődését is képes legyen előrelátni. Az elméletnek így – miközben meghatározott módon vonatkozik tárgyára – egyúttal önmaga újjáalakulását-fejlődését is önmagában kellene foglalnia: ez azonban *progressus ad infinitum*hoz vezet. Popper historicizmus-cáfolata voltaképpen ezen nehézség meghaladhatatlanságán alapul. Érdemes érvelését részletesen is követnünk:

„1. Az emberi történelem menetét erősen befolyásolja az emberi tudás növekedése [. . .]

2. Nem tudjuk, racionális vagy tudományos módszerekkel, előre megjósolni tudományos ismereteink jövőbeli növekedését [. . .]

3. Tehát nem tudjuk megjósolni az emberi történelem jövőbeli alakulását."

„Ha létezik olyasmi mint növekvő emberi tudás, akkor ma nem tudjuk anticipálni azt, amit csak holnap fogunk tudni"; „semmilyen tudományos predikció sem tudja tudományos módszerekkel megjósolni saját jövőbeli eredményeit".[6]

Elmondható, hogy a 2. pont alatti nehézség, amelyet Popper is az érvelés döntő lépésének tart, kifejezetten dialektikai jellegű. Hegel nagyon is tudatában volt ennek a nehézségnek, s áthidalását, mint láttuk, a „történelem vége" koncepcióval igyekezett megoldani. Popper, ezek szerint, nem veszi figyelembe, hogy a mindenfajta historicizmust cáfolni kívánó érvelése egyáltalán nem újkeletű, hogy továbbá egy meghatározott típusú historicizmus – a hegeli dialektika – ennek a nehézségnek igenis tudatában volt, s hogy önmagát *mint historicizmust* egy ezen nehézségre kidolgozott megoldáskísérlet keretében, végül mégiscsak létrehozta. Hogy ez a kísérlet mennyire volt sikeres, persze egészen más kérdés, s itt joggal lehetnek kétségeink; akárhogyan is, ennek megvizsgálása alapos elemzést igényelne, amelyet Popper láthatóan sehol sem végez el.

Ezen módszertani kitérő után térjünk vissza a *The Open Society* konkrét történeti fejtegetéseihez. Marxizmus-kritikája centrális részeként Popper jelentős teret szentel két olyan kérdésnek, amelyet az *erőszak kétértelműségének* és a *hatalomátvétel kétértelműségének* nevez.[7] Megállapítása szerint, a marxisták részéről az erőszak és a hatalomátvétel kérdésében tanúsított kétértelmű attitűd történetileg határozottan fonák következményekhez vezetett: egyrészt a szocialista forradalom végrehajtásának elmulasztásához – Ausztriában és Németországban – egy olyan korban, mikor erre lehetőség nyílt (az első világháború vége), másrészt a fasiszta hatalomátvétel idején tanúsított passzivitáshoz. Popper szerint mindkét esetben a jövő eseményeire vonatkozó és szilárdnak vélt tudás egyfajta passzív gyakorlati-politikai magatartással párosult az elmélet képviselőinél.

[6] Popper, *The Poverty of Historicism.* London: Routledge & Kegan Paul, 1957. ix–xi.

[7] *The Open Society.* i. m. vol. II. 19. fejezet II–VI. 149–165. o., valamint a 18. fejezet befejező része:143–145.o.

Két megjegyzés rögtön adódik a fentiekből: 1. amikor Popper a történelem egy fontos szegmentumát úgy ábrázolja, mint ami tudatos emberi megnyilvánulások kölcsönhatásában konstituálódik, minden ellenkező kijelentése ellenére öntudatlanul is azon dialektikus historicizmus elemeit használja fel, amelyet explicite a leghatározottabban visszautasít; 2. rá kell mutatni, hogy a marxista elméletben Popper által jelzett nehézségekből nem feltétlenül adódnak – ahogy azt pedig Popper hiszi – antimarxista következmények: ezen nehézségeket el lehet ismerni, kísérletet lehet tenni áthidalásukra, s megmaradni a marxizmuson belül (Lukács, Gramsci stb.) – ahogy azt a későbbiekben kimutatni remélem.

Popper lényegében véve egy determinista-ökonomista marxizmus-felfogást bírál, amely szerint a marxizmus *tudományos* jellege azt jelenti, hogy az általa előrejelzett események oly módon következnek be, hogy az elmélet képviselői tevőlegesen nem avatkoznak be a történelem alakulásába. (Ellenkező esetben – érvelhetnének ezen felfogás képviselői – megkérdőjeleznék az elmélet *tudományos* jellegét.) Ez a lényegében véve a II. Internacionalé által képviselt álláspont azonban szemben áll a marxizmus dialektikus értelmezésével, s a fent jelzett marxista gondolkodók erőteljesen bírálták is. Nyilvánvaló, hogy az *objektivitás,* a *tudományosság* követelése egy társadalomra vonatkozó elmélet esetében nem alapulhat a „be nem avatkozás" előfeltevésén. (És Popper tudományfilozófiája épp azt bizonyítja, hogy ez az előfeltevés még a természettudomány esetében sem áll fenn.[8]) Azonban – és éppen Popper ne tudná ezt!? – a század végén és a századelőn, amikor az „indukcionista" és „verifikacionista" tudományeszmény virágzott, a tudományosság fenti felfogása éppenséggel általánosan elfogadott dogma volt.

*

Ha Popper konkrét történeti elemzéseit a dialektika metodológiájának terminusaiba próbáljuk beilleszteni, akkor fenti észrevételeit a következőképpen foglalhatjuk össze: Popper lényegében véve, a konkrét történeti elemzés szintjén, azt a folyamatot ábrázolja, amelynek során egy meghatározott *tudatforma* (vagy elmélet) *létformává* (vagy gyakorlattá) válik, de mivel létformává alakulása nem foglaltatott benne magában az elméletben – hiszen az elmélet csupán az addigi világállapot totális képét nyújthatta –, ezáltal rögtön inadekváttá válik. Inadekváttá válása annak a szükségszerű ténynek tudható be, hogy abban a pillanatban, amikor tudatformából létformába csap át, a lét mintegy „megnövekedett", „többé vált" annál, amit az elmélet az előzőekben ábrázolt. Az elmélet *elvileg* nem képes „utolérni" azt a tényt, hogy saját maga immár megszünt puszta tudatforma lenni, s létformává alakult. *Mint létforma,* természetesen döntő mértékben hozzá fog járulni a történeti világ további alakításához, de ez a tény – éppen a fentiek folytán – rejtve marad önmaga előtt: a jövő eseményeinek alakulása úgy fog önmaga számára feltűnni, mint egy tőle abszolút független és objektív külvilág magábanvaló mozgása, amelyet az elmélet talán előre látott, de semmiképpen sem befolyásolt.

Tekintsünk egy rendkívül formális és nagymértékben leegyszerűsített példát, amely konkrét formában illusztrálhatja a fenti nehézséget. Tegyük fel, hogy egy filozófus (vagy

[8] Vö. Popper, *The Logic of Scientific Discovery.* London: Hutchinson, 1975. 40., 53–56., 82., 104–105., 108. o. stb.

bárki más) – nekiáll leírni a világot. Ezt oly módon teszi, hogy úgyszólván leltárt készít a világban levő tárgyakról, egymás közti összefüggéseikről, viszonyaikról stb. és végül egy könyvben elénk bocsátja vizsgálatai eredményét. Tegyük fel továbbá, hogy végül is sikeresen oldja meg a kitűzött feladatot. Abból a célból, hogy ellenőrizzük a könyvben foglaltakat, megvizsgáljuk, vajon tényleg leírt-e minden tárgyat, viszonyaikat, összefüggéseiket stb., és nem hagyott-e ki valamit. Tegyük még fel, a könnyebbség kedvéért, hogy rendelkezünk – ami persze empirikusan aligha lehetséges – olyan vizsgálati eszközökkel, amelyekkel ezt a verifikációs eljárást el tudjuk végezni, s hogy a végén úgy találjuk: az adott világleírás valóban totális (nem maradt ki belőle semmi) és adekvát. Ekkor valaki a következő ellenvetést teheti: „Ha összehasonlítom a világot úgy, ahogy van, a világgal, ahogy azt ábrázoltad könyvedben, mindkettőben találok asztalokat, házakat, embereket stb., és ennyiben a leírás adekvát. Azonban hirtelen észreveszek egy dolgot a világban, ami a könyvből kimaradt, s határozottan része világunknak. Ez pedig a te könyved. Így azon kísérleted, hogy a világ totális képét nyújtsad, sikertelennek tekinthető." Ezt az ellenvetést nem lehet kivédeni oly módon, hogy írunk egy második könyvet, amelyben az első könyv szerepel, hiszen így a második maradna ki, s a vállalkozás végül progressus ad infinitumba torkollna, ahol is a könyvek sorozata egy lépéssel mindig le lenne maradva a világ ilyetén gyarapodása mögött.

Vajon ez azt jelentené, hogy egy totális világleírás kísérlete, tisztán metodológiai szempontból, eleve kudarcra van ítélve? Hegel, aki tudatában volt ennek a nehézségnek, úgy próbálta áthidalni, hogy olyan rendszert konstruált, amelynek – paradox módon – maga a rendszer is része volt (valamint, ahogy láttuk, beiktatta a történelem végének előfeltevését). A probléma további vizsgálatát későbbre halasztva, egyelőre a fenti paradox szituáció néhány következményére szeretnék összpontosítani: a könyv „távolléte" az egyébként totális világképben annyit tesz, hogy a megismerő szubjektum helye magában a rendszerben nincs jelen, másképp szólva: csak „megmutatkozik", de nincs „kimondva".[9] Az elmélet, létrejötte pillanatában, még tökéletesen adekvát lehet, mivel benne, egyfajta kicsinyítés révén – Cusanus a „contractio" kifejezést használta[10] –, az egész világ tükrözve van, és az elmélet, az adott pillanatban még csupán mint *elmélet* (azaz: nem-lét) létezik. A következő pillanatban azonban, midőn az elmélet létté (vagyis a világ egy részévé) válik, a világ, vagy a lét rögtön megváltozott, „többé vált", mint az a világ, amelyet az elmélet tükrözött. Pusztán logikai szempontból a következő két lehetőség előtt állunk most: dönthetünk amellett, hogy újraalkotjuk az elméletet, ám ebben az esetben nem puszta kvantitatív kiegészítésről van csupán szó (mivel, ahogy láttuk, ez nem vezet eredményre), hanem radikális átalakításról; másodszor, továbbra is kitarthatunk mellette, ebben az esetben azonban az elmélet egyre inkább inadekvátta válik, egyre jobban „lemarad" a világ fejlődése mögött. Az előbbi esetben, az állandó újraformulázások révén létrejött elméletek sora aligha fog egy értelmes egészet alkotni (mivel kizártuk a fokozatos kiegészítések lehetőségét), s így egységük, érthetőségük csupán egy absztrakt metodológiai elvben rejlhet (ami viszont az elméletek sorához képest „külső", magukban az elméletekben teoretikusan ismételten csak nem jelenik meg); az utóbbi esetben az

[9] Vö. L. Wittgenstein, *Logikai-filozófia értekezés.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1963. 4.12, 4.121, 4.1212, 5.61–5.62.: 132. o. és 161.

[10] Vö. Cusanus, *De docta ignorantia.* Hamburg: P. Wilpert (szerk.), Meiner, 1964. II, 114 §.

elmélet egy egységes-érthető egész, s az is maradhat (itt fokozatos kiegészítések megengedhetők): a valósággal való konfrontációja azonban – ha egyszer az elmélet már kialakult és megszilárdult – csak elvárt verifikációjának vagy falszifikációjának terminusaiban történhet, amelynek során bármely további történés az elmélet képviselőinek szemében mint abszolút „objektív", általuk legkevésbé sem befolyásolt esemény, jelenik meg.

A fenti elemzés az elmélet és gyakorlat, tudat és lét viszonyát illető probléma egyfajta dialektikai formulázásának tekinthető. Konkrét történeti elemzéseiben Popper kétségkívül előlegezi ennek a megközelítésnek az elemeit; mindazonáltal, antihistoricista és dialektikaellenes beállítottsága folytán nem lát ebben a kérdésben filozófiai tárgyalásmódra érdemes problémát.

II

Mint említettem, a marxista elmélet XX. századi történetében jelentkező és Popper által politikailag kétértelmű attitűdökként jelzett nehézségeknek korántsem kell antimarxista konzekvenciákhoz vezetniük. Azok a marxista teoretikusok, akik ellenezték ezt a politikát, s vele együtt a marxizmus determinista-ökonomista interpretációját, világosan felismerték a fentiekben körvonalazott paradoxont. Amikor most röviden megpróbálom összefoglalni idevágó nézeteiket, egyúttal alkalmam lesz visszatérni és elmélyíteni az abszolút *és* történeti tudás eddigiekben körvonalazott problematikáját.

Az itt jelentkező kérdéseknek és dilemmáknak egyébként elkerülhetetlenül fel kellett merülniük, mihelyt egy forradalmi szituáció történeti feltételei kialakultak. Az első probléma éppen ezért magára a szituációra vonatkozott: honnan lehet objektíve tudni, hogy a helyzet megérett-e a forradalmi cselekvésre? Számos körülményt nyilvánvalóan nagyfokú biztonsággal meg lehet állapítani; de létezhet-e abszolút bizonyosság? A történelmi körülmények érettségére vonatkozó hipotézis verifikációja magától értetődően lehetetlen egy várakozó és passzív (a tudományokban általában elfogadott) magatartás mellett; ahogy Lukács hangsúlyozza „soha nem lehet olyan helyzet, amelyben ezt *teljes biztonsággal és előre* tudni lehetne: a rögtöni és bármi áron való megvalósításra irányuló *akarat* tehát legalább olyan integráns része a helyzet ‚megérettségének', mint az objektivált viszonyok".[11] Ezzel kapcsolatban Lukács felhívja a figyelmet a következő tényre: „Marx történetfilozófiáját ritkán választották el kellő tudatossággal szociológiájától, minek következtében sokaknak figyelmét elkerülte, hogy a rendszer két kardinális része, az osztályharc és az osztálytagozódást és vele minden elnyomatást megszüntető szocialista államrend, bármilyen szoros összefüggésben legyenek is egymással, nem egynemű fogalomalkotás termékei. Az első a marxi szociológia korszakalkotó *ténymegállapítása* [. . .] A másik a marxi történetfilozófia utópikus posztulátuma: *erkölcsi célkitűzés* egy eljövendő világrend számára. [. . .] Az, hogy a proletariátus felszabadulása megszünteti a kapitalisztikus osztályelnyomatást, abból épp oly kevéssé következik *minden* osztályelnyomatás megszűnése, mint ahogy nem következett be a polgári osztály szabadságharcainak győzelmes befejezésével. A puszta szociológiai szükségszerűség síkján ez csak [. . .] a régi elnyomottak

[11] Lukács György, „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma". A *Történelem és osztálytudat* c. kötetben. Budapest: Magvető Kiadó, 1971. 11. o.; Lukács másutt is hangsúlyozza ezt: vö. „Párt és Osztály". Uo. 35. o.

elnyomóvá válását jelenti. Hogy ne ez következzék be, hanem az igazi szabadság korszaka, [. . .] annak a proletariátus győzelme *múlhatatlan előfeltétele* [. . .] de csak előfeltétele, csak negatívum. Hogy igazán bekövetkezzék, ahhoz egy szociológiai ténymegállapításokon és törvényszerűségeken túlmenő, azokból le nem vezethető világrendnek az *akarása* szükséges [. . .] ."[12]

A fenti érvek kiegészítésképpen Lukács erőteljes támadást intéz az empirizmus ellen, amely – mutatis mutandis – némileg emlékeztet Poppernek a természettudományok területén véghezvitt empirizmus-kritikájára: „A bornírt empirizmus vitatja [. . .], hogy a tények csak egy [. . .] – a megismerés céljának megfelelően mindig különböző – módszertani feldolgozás után válnak tulajdonképpeni tényekké. Azt hiszi, hogy minden adottságban, minden statisztikai számban [. . .] fontos tényekre bukkan. Figyelmen kívül hagyja azt, hogy már a legegyszerűbb felsorolás, a 'tények' kommentár nélküli egymás mellé állítása is interpretáció; a tényeket már ebben az esetben is egy elmélet, egy módszer felől közelítjük meg [. . .] A képzettebb opportunisták – minden elmélettel szemben érzett ösztönös és mély ellenszenvük ellenére – semmiképpen sem vitatják ezt. De a természettudomány módszerére hivatkoznak, arra, hogy ez a megfigyelés, az elvonatkoztatás, a kísérlet stb. segítségével képes kikutatni a ‚tiszta' tényeket, és megalapozni összefüggéseiket. Ezt a megismerési ideált állítják szembe a dialektikus módszer erőszakolt konstrukcióival".[13]

Az érvelés második részében már felvillanak a passzív várakozás politikájának elutasításából fakadó teoretikus konklúziók. A II. Internacionálé determinista-ökonomista marxizmus-felfogásával való radikális szakításról van itt szó, melynek alapgondolatát a következőképpen lehet összefoglalni: a tudomány, mint meghatározott tudatforma, a világot mint tisztán objektív, az ember szubjektív céljaitól és törekvéseitől független, magábanvaló tények halmazát ábrázolja. A tudományos hipotézisek verifikációja ugyanakkor – és ezzel teljesen összhangban – a tudományos vizsgálódás szubjektumaitól a teljes passzivitás, „be nem avatkozás" magatartását követeli meg; olyan magatartást, amely tökéletesen megfelel annak a ténynek – miközben ugyanakkor el is fedi azt –, hogy a szubjektumok (nem csupán a tudományos vizsgálódásban, hanem magában a társadalomban is), akik ténylegesen aktívak, a jelen társadalomban elidegenedett viszonyok között élnek. Elfedi ezt a tényt, mert a világot a fenti módon ábrázolja; ugyanakkor azonban meg is felel neki, mivel lévén a társadalom integráns része, világképének alapvető világnézeti-filozófiai szerkezete ugyanazon eldologiasodott jelleget mutatja, mint amely magában a társadalomban is fennáll. Ez a felismerés természetesen immár csupán filozófiai vagy dialektikai álláspontról válik lehetővé, nem pedig a tudományok nézőpontjából. Így, a történelem és a társadalom működését megértendő, szakítanunk kell a tudományok világképével, és a dialektikus metodológia (avagy: a totalitás) álláspontjára kell helyezkednünk, amely a maga részéről egyedül képes adekvátan ábrázolni a világot, s egyúttal leleplezni a tudomány torz világábrázolását. A marxizmusnak tudományként való interpretációja tehát maga is az elidegenülés terméke.

Érdemes megjegyeznünk, hogy a *Történelem és osztálytudat* Lukácsa, fenti rekonstrukciónk értelmében, nagyjából elfogadhatta volna Poppernek a marxizmus ellen

[12] Uo. 12–13. o.
[13] *Történelem és osztálytudat.* i. m. 216–217. o.

irányuló bírálatát, hiszen pontosan egy tudományos-determinista (Popper terminológiájával élve: historicista) marxizmus-értelmezés volt az, amelyet a leghatározottabban elutasított. Van azonban, természetesen, egy lényegi különbség: míg Popper számára a tudomány az emberi tudás egyetlen *szisztematikus* formája, amelyen kívül semmiféle önálló filozófiai tudás nem lehetséges, addig Lukács számára a dialektika mint módszer éppenséggel képes ilyen tudást biztosítani. Popper ezen álláspontja azonban – paradox módon – alátámasztja és megerősíti Lukács tudománykritikáját. Ugyanis az a dialektikus vád, amely szerint a tudomány, vagy egy teljesen a tudományos tudás szellemében fogant filozófia, nem képes megragadni a tevékeny emberi szubjektumot (s hogy az ember tevékeny, az aligha vitatható), megvilágítást nyerhet Popper tudományfilozófiája azon sarkalatos tétele által, amely az egész tudományos megismerést irracionális döntésekre vezeti vissza,[14] (és *dönteni* feltétlenül valami elsőrendűen *aktív* dolog); Popper, mindazonáltal, nem rendelkezik semmilyen fogalmi eszközzel ennek további analízisére. Popper filozófiájának hiátusai – indirekt módon – Lukács dialektikus jogigényét erősítik.

*

A marxizmus dialektikus értelmezésének másik kapcsolódó fontos kérdése a szocialista forradalomnak mint a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való átmenetnek a problémája. A determinista értelmezés azt látszik sugallni, hogy az „ugrás" nem emberek tudatos tevékenységének eredményeképpen jön létre, hanem a történelem – feltehetően transzcendens – erői viszik véghez. Popper is ráérez erre a problémára, ami aligha véletlen, hiszen társadalomtechnológiai („piecemeal engineering") elképzeléseit látja veszélyeztetve: „A marxisták [. . .] azt állítják, hogy az effajta (ti. racionális emberi – F. I.) közbeavatkozás lehetetlen, mivel a történelmet nem lehet racionális tervek szerint irányítani a világ megjavítása céljából. Ennek az elképzelésnek azonban furcsa következményei vannak. Ugyanis, ha a dolgokat nem lehet a ráció használatával megjavítani, akkor valóban történelmi vagy politikai csoda volna, ha a történelem irracionális erői maguktól hoznának létre egy jobb és racionálisabb világot."[15]

Ugyanezt a felismerést fogalmazza meg Marcuse is, de pro-marxista akcentussal: „A kapitalizmus törvényei ‚vas szükségszerűséggel' vezetnek elkerülhetetlen következményekhez, mondja Marx. Ez a szükségszerűség azonban nem vonatkozik a kapitalista társadalom pozitív átalakítására. Igaz, Marx feltevése szerint ugyanazok a mechanizmusok, amelyek előidézik a tőke koncentrációját és centralizációját, megteremtik egyúttal a ‚munka társadalmasítását' [. . .] Mindazonáltal, a marxi elmélet alapvető jelentésének eltorzítása volna, ha a kapitalizmus fejlődését irányító kérlelhetetlen szükségszerűségből hasonló szükségszerűségre következtetnénk a szocializmusba vezető átmenet kérdésében. Amikor a kapitalizmus tagadása bekövetkezik, a társadalmi folyamatok többé már nincsenek alávetve vak természettörvények uralmának [. . .] A szabadság és boldogság felismerése az, ami szükségessé teszi egy olyan rend létrehozását, amelyben a társult egyének döntenek életük megszervezése felett [. . .] Nem lehet semmifajta vak szükségszerűség olyan tendenciákban, amelyek egy szabad és öntudatos társadalom létrehozásá-

[14] Vö. *The Logic of Scientific Discovery.* i. m. 104 sk. o., 108. o.
[15] *The Open Society.* i. m. vol. II. 143. o.

hoz vezetnek [. . .] A marxi elmélet tehát összeegyeztethetetlen a fatalista determinizmussal."[16]

Mindazonáltal, a szükségszerűség birodalmának a szabadság birodalmába való átmenete kérdésében a dialektikai interpretáció nem mentes egyfajta fogalmi ellentmondásosságtól. Ezt a következőképpen foglalhatjuk össze: 1. abszolút és radikális különbség van a kapitalizmus és a szocializmus között, amennyiben az utóbbit nem vak gazdasági mechanizmusok irányítják már, hanem szabad, tudatos emberi cselekvés; 2. az átmeneti időszakot mindkét tényező együttes jelenléte jellemzi: a társadalom még mindig a vak szükségszerűség uralma alatt áll, de egy részében a szabadság már mintegy „öntudatra ébredt". A szükségszerűségből a szabadságba való átmenet ábrázolása, annak a pillanatnak az ábrázolása, amikor a szükségszerűség szabadságba csap át, ugyanakkor nem képes megszabadulni egy irracionális hiatustól. Ezt a mozzanatot valójában lehetetlennek bizonyul fogalmilag megjeleníteni: abból a célból, hogy a szabadság (a szocializmus) megszülethessen, úgy tűnik, már léteznie kell; ekkor viszont nincs szükség megvalósítására (ami éppen ezért nem is lehetséges). Ha viszont még nem létezik (az emberek tudatában), akkor aligha jöhet már létre, illetve ekkor az „irracionális erőknek maguktól" kellene megteremteniök, ami per definitionem lehetetlen, mivel ellentmondana a szabadság fogalmának (az emberek szabadság-tudata nélküli szabadság volna). Ha mindez így van azonban, akkor a szabadság birodalmának (vagy akármi másnak) a radikális újszerűségét *fogalmi* eszközökkel nem tudjuk megragadni-levezetni – még a dialektika eszközeivel sem. Így a következő paradoxon rajzolódik ki: vagy már szabadok vagyunk, s akkor már nem kell – és nem is tudunk – szabadokká válni; vagy nem-szabadok vagyunk, de akkor viszont sohasem válhatunk szabadokká. Lehetséges tehát szabadnak lenni vagy nem-szabadnak lenni, de lehetetlen szabaddá *válni.*

Ha továbbá „a legminimálisabb természeti szükségszerűség sem garantálhatja a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenetet"[17], akkor az átmeneti korszakot sem tudjuk kellőképpen *fogalmilag* elkülöníteni a szabadság birodalmától: valójában egybeesik vele fogalmilag. A szabadság, úgy tűnik, nem fokozható, nem dedukálható – még a dialektika eszközeivel sem. Ha *már most* nem létezik, akkor sosem is fog létezni; ha pedig egyszer már megszületett, akkor abban a pillanatban már tökéletesen és totálisan – tehát fokozhatatlanul – létezik. (Amikor a társadalmat átalakítják, úgyszólván már át is van

[16] H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory.* London: Routledge & Kegan Paul, 2nd revised ed., 1969. 317. skk. o. – Vö. még Lukács, „Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben". A *Történelem és osztálytudat* c. kötetben. Jelzett kiad., 25. o., „Régi kultúra és új kultúra", uo. 40. o., „A kommunista párt morális küldetése" uo. 122. o., „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata", uo. 509. o. és „A történelmi materializmus funkcióváltása", uo. 548. o.

[17] Marcuse, i. m. 318. o. – A fentiekben körvonalazott nehézség egy, a hegeli dialektikában gyökerező problémára vezethető vissza, és így lehet megfogalmazni: „ahhoz, hogy valami létezhessen, már léteznie kell, mert különben sohasem fog létezni". Erre vezethetők vissza azok a némileg ködös megállapítások, amelyek szerint minden, ami van, már volt; vagy minden, ami a világfejlődés (vagy Hegel filozófiája) végén eredményként előáll, ténylegesen megvolt már az elején. Pl.: „Az eredmény csak azért ugyanaz, mint a kezdet, mert a *kezdet: cél.*" (*A szellem fenomenológiája.* Jelzett kiad. 19. o.) Ebből az következik, hogy semmi *radikálisan* új nem történhet a világban, vagy – ha történik is – megismerő képességünket meghaladja, hogy ilyennek – vagyis radikálisan újnak – fogjuk fel. Ezáltal a dialektika legspecifikusabb sajátossága, a *Werden* konceptuális megragadásának képessége megkérdőjelezhetőnek tűnik.

alakítva; amikor a szocializmus születőben van, már mintegy meg is született.) A *közvetítés* dialektikai kategóriája itt diszfunkcionálisnak mutatkozik.[18] A szabadságnak, ahhoz, hogy valódi szabadság legyen, abszolút levezethetetlennek kell lennie, mert minden levezetés épp a döntő ténnyel áll esetleges viszonyban: a szabadság öntudatosodásával. Ha pedig már – önmagunk előtt is rejtélyes módon – ráébredtünk szabadságunk tudatára (olyan pillanat ez, mely időtlen, s méltán nevezhető *újjászületésnek),* akkor tudatára ébredtünk egyúttal annak is, hogy már mindig is szabadok voltunk, másrészt pedig ekkor a szabadság megvalósítása gyakorlati kísérletének ismételten csak az abszolút önállónak tételezett külvilágban végrehajtandó verifikációk és falszifikációk végtelen sorával kell szembenéznie, amelyben a megvalósulás végső kritériuma azon szilárd és

[18] Ez felhívja a figyelmet egy, a hegeli dialektika szerkezetében rejlő, s az előző jegyzetben jelzett problémával összefüggő nehézségre. Ez eredetileg Schellingnél merült fel, aki azonosságfilozófiai korszakában rendkívül élesen került szembe azzal a feladattal, hogy filozófiailag leírja azt a folyamatot, amelynek során a világ kifejlődik az Abszolútumból. Schelling világosan látta, hogy az Abszolútumból, amelyet ő az ellentétek totális indifferenciájaként határozott meg, az első „elkülönböződés" *filozófiai* eszközökkel dedukálhatatlan, s csak egyfajta *mitológiai* képzetalkotás segítségével írható le (vö. F. W. J. Schelling, *Bruno, avagy a dolgok isteni és természetes elvéről.* Budapest: Magyar Helikon, 1974. 69. skk. o.). Hegel úgy próbálta áthidalni ezt a nehézséget, hogy bevezette a *közvetítés* (Vermittlung) fogalmát, hangsúlyozva, hogy a közvetítés alanya és tárgya ugyanaz, tehát egyfajta „mozgó önmagával való azonosság" (*A szellem fenomenológiája.* Jelzett kiad. 18. o.), ami annyit jelent, hogy valami magát magával önmaga által közvetíti. (Innen van azután az, hogy kezdet és vég, egy hosszú közvetítési folyamat után, végül is egybeesik.) Ez a fogalom mindazonáltal őriz egyfajta áthatolhatatlanságot, irracionális reziduumot, ami ellenáll minden „kimondásnak" s csupán „megmutatkozik". A schellingi probléma hegeli megoldása így mindenképpen megkérdőjelezhető. Hegel megkísérelt fogalmi formába önteni valami olyat, ami maradéktalanul nem önthető fogalmi formába. Így tehát azt, amit Schelling a racionális fogalmak által megragadhatatlannak tartott, s ezért mitológiailag kényszerült ábrázolni, Hegel integrálta ugyan *saját* „racionális" fogalmai alapvetésében, de ezen fogalmak ezáltal, ugyanakkor, némiképp homályosakká és áthatolhatatlanokká váltak. Meg kell jegyeznünk, hogy Schelling élesen elutasította a fogalmak önmozgásának – a hegeli Logika alapvető tételének – lehetőségét, amely teljes mértékben a közvetítés fogalmán alapul. Ez későbbi Hegel-kritikájának egyik sarkalatos pontja marad. (Vö. Schelling, *Sämtliche Werke.* Szerk. M. Schröter, München: 1927–54. Band 5. 210. skk. o.) – Lukács elemzései ugyanezt más oldalról világítják meg: „Hegel [. . .] mindig élesen elutasított minden ‚közvetlenséget' s ezzel mindenfajta intellektuális szemléletet; felmerül azonban a kérdés, hogy ez az elutasítás valóban meghaladást jelent-e. [. . .] A konstruált elméleti szubjektumtól [. . .] az intellektuális szemlélet szubsztanciális szubjektumához vezető ugrás *semmilyen közvetítés* jóvoltából sem veszítheti el ugrásjellegét. A közvetítés legfeljebb az ugrásig [. . .] vezethetne – vagy, és Hegel esetében ez történik, előfeltételezve van, hogy már a rendszertani menet kezdetén elvégeztetett." (Lukács, *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika.* Budapest: Magvető, 1975. 418. o. – kiemelés F. I.) „. . . az elvont idealizmus (Schellingről van szó – F. I.) azonos szubjektum–objektumától való különbség csak annyi, hogy ennek az intellektuális szemléletnek az objektuma nem passzívan várja a feléje törekvő szubjektumot, hanem önmagához vezető útján a magával való találkozás pontjaként használja fel a szubjektumot" (uo. 419. o.); „kiderül, hogy ez az eszköz (ti. a hegeli „konkrét fogalom" – *F. I.)* szerkezete és előfeltevése lényegét tekintve, csak egy másik ponton veti be az intellektuális szemléletet a rendszer hordozójaként, de éppoly kevéssé nélkülözheti, s ezért a belőle származó antinómiákat éppoly kevéssé kerülheti el, mint az elvont idealizmus". (Uo. 420 o.) Ezen antinómiák egyik legsúlyosabbika, amely egyúttal a hegeli dialektika *egész* konstrukcióját veszélyezteti, az, hogy „a továbbhaladás már nem következik szükségszerűen (a tárgy) immanens lényegéből – ahogy a dialektikus módszer szerint történnie kellene, s ahogy Hegelnél látszólag történik is –, hanem valamiféle *külsőre,* összehasonlításra, tehát a tárgy tisztán transzcendentális szerkezetének felszámolására, olyan transzcendencia felmutatására van szüksége, amely, persze, a korábbi szintre való visszatérés révén jut el az újraegyesülésig." (Uo. 422. o. – kiemelés – *F. I.)*

állandóan megújított döntésünk, hogy a különböző újonnan felmerülő tényeket verifikáló instanciáknak tekintjük. (Ez ahhoz a regressus ad infinitumhoz vezet, amelynek elkerülésére Popper bevezeti tudományfilozófiája centrális kategóriáját, a végtelen empirikus ellenőrzési folyamatot irracionális döntés által lezáró „basic statement" fogalmát.[19]) Az a tény, hogy az eddig elemzett lukácsi és marcuse-i szövegek a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való ugrást fogalmilag megragadhatatlannak mutatják, illetve bármilyen fogalmi megragadására csak irracionális hiátusok elfedése árán képesek, kanti–fichtei elemek újjáéledésére utal a dialektikai elméleten belül.

A dialektikai marxizmus-interpretáció igen erőteljes formában veti fel az elmélet önértelmezésének kérdését is. Ha a társadalmi alakulatok egymásra következését az elmélet a fenti módon ábrázolta, akkor milyen szerepet jelöl ki önmagának az általa felvázolt világképben? A hegeli világkép azon alapvető tétele, amely szerint – mint emlékszünk rá – a történelmi fejlődés objektív stádiumai és a hozzájuk tartozó tudatformák sajátosan inadekvát egységet alkotnak, az abszolút tudás vagy a tudomány meglétét csak azon előfeltevés mellett teszi lehetségessé, hogy a történelemnek vége van. Természetesen ezt az előfeltevést nem fogadhatja el olyan marxizmus-értelmezés, amely a marxi szövegeket csak valamennyire is figyelembe veszi. Így nem marad más hátra az itt tárgyalt elmélet számára mint önmagát is sajátos értelemben vett ideológiaként (és nem tudományként) felfogni, amely mint *„a tőkés társadalom önmegismerése"*,[20] a társadalmi szituáció átalakulásával önmaga is pusztulásra van ítélve. Ehhez – valamint ahhoz a fentiekben jelzett nehézséghez, amely szerint a szabadság birodalmába való ugrás fogalmilag kellőképpen nem megragadható – szorosan kapcsolódik az a felismerés, amely úgyszintén az elmélet érvényességének korlátozását jelenti, hogy tudniillik „nem megengedhető az előtörténet dialektikus struktúrájának az emberiség jövőbeli történetére való alkalmazása"[21], vagyis hogy a szocializmus *pozitív* jellemzése fogalmilag lehetetlen. Az a belátás, hogy a tudomány és tárgya elválaszthatatlan dialektikai egységet alkotnak érdekes módon – bár pusztán elszigetelt mozzanatként – Popper Marx-interpretációjában is felmerül: „. . . a társadalom tudományos tárgyalása valamint a tudományos történeti predikció csak annyiban lehetséges, amennyiben a társadalom saját múltja által meg van határozva. De ez azt implikálja, hogy a tudomány csak a *szükségszerűség birodalmával* képes foglalkozni. Ezek szerint, ha lehetséges volna, hogy valaha is tökéletesen szabadokká váljunk, ezzel a történeti prófécia és vele együtt a társadalomtudomány is szükségképpen véget érne."[22]

[19] Vö. *The Logic of Scientific Discovery.* Jelzett kiad. 100. sk. o.

[20] Lukács, „A történelmi materializmus funkcióváltása". Jelzett kiad. 518. o. Vö. még: „A történelmi materializmus tartalmi igazságai olyan jellegűek, amilyeneknek Marx a klasszikus nemzetgazdaságtan igazságait tekintette: egy meghatározott társadalmi és termelési renden belüli igazságok. Mint ilyeneket, de csak mint ilyeneket, feltétlen érvényesség illeti meg őket. De ez nem zárja ki olyan társadalmak eljövetelét, amelyekben – társadalmi struktúrájuk lényegéből következően – más kategóriák, más igazságösszefüggések fognak érvényesülni." (Uo. 517. sk. o.) „A prekapitalista társadalmakban a gazdasági élet még nem rendelkezik azzal az önállósággal és öncélúsággal, azzal a lezártsággal és korlátlan uralommal, azzal az immanenciával, amelyre a tőkés társadalomban tesz szert. Ebből az következik, hogy a történelmi materializmus a kapitalizmust megelőző társadalmi képződményekre nem alkalmazható egészen azon a módon, ahogy a tőkés fejlődésre." (Uo. 531.)

[21] Marcuse, *Reason and Revolution.* Jelzett kiad. 317. o.

[22] *The Open Society.* Jelzett kiad., vol. II. 104. o. (kiemelés – *F. I.*)

Az elmélet önreflexiója így sajátos értelemben vett önkorlátozásához vezetett. Kérdés, hogy a történelem vége hegeli előfeltevése vajon nincs-e mégis burkolt értelemben jelen? – Első lépésben az elmélet felvázolt egy történelemképet, majd második lépésben megtalálta önmaga helyét ezen a történelemképen belül. Jobban szemügyre véve azonban, az elmélet önlefokozása – tudományból ideológiává – csupán az elmélet önábrázolására terjed ki, nem érinti azonban azt a történelemképet, amelyet az elmélet előzetesen kidolgozott. Az előzetesen kidolgozott elmélet valójában érintetlen maradt, s így abszolút érvényesnek tételezett. A korlátozás nem csupán nem érinti az előzetes elméletet, hanem az előzetes elmélet abszolút érvényességének garanciája mellett értelmes egyáltalán. Így az előzetes elmélet képezi az abszolút tudás azon fogalmi keretét, amelynek a fényében az utólagos „önlefokozás" egyáltalán elképzelhető: a szubjektum–objektum azonosulásában – s így a történelem végében – tetőződő hegeli dialektika tehát továbbra is hat. Az elmélet a történelem vége tételét illetően – hogy hegeli kifejezéssel éljek – csupán az „első tagadásig" jutott el, s nem a „tagadás tagadásáig". Az utóbbi természetesen per definitionem felszámolná magát az előzetes elméletet is.

Az elmélet önértelmezésének kérdése tehát ahhoz a konkluzióhoz vezet, hogy a dialektikai marxizmus-értelmezés mégsem tud eltekinteni alapvetően hegeli megalapozásának elemeitől, már amennyiben önmaga megalapozásának kérdését valamilyen módon egyáltalán relevánsnak tartja. Más szóval: a történelemnek még nincs vége (a jelenben), de majd vége lesz (a „befejezett" jövő egy meghatározatlan időpontjában). Így a történelem vége mintegy a jövőbe van kivetítve.

III

Mielőtt befejezésképpen rátérnék – néhány vázlatos megjegyzés erejéig – az abszolút (történeti) tudás problémájára, helyénvaló lesz összegyűjteni azokat a szálakat, amelyek az eddigi elemzések során idáig vezettek el. A hegeli filozófia problémaszituációjának elemzésekor arra kívántam rámutatni, hogy a dialektika Hegelnél abból az igényből született, hogy egy *filozófiailag megalapozott* történelemelméletet hozzon létre: olyan elméletet, amely nem csupán a történelemnek egyfajta – törvények által regulált – leírását adja, hanem felismervén azt a tényt, hogy önmaga is elmélet, valamint hogy más elméletek is léteztek (a világról, az emberről stb.) a történelem folyamán, megpróbál egy olyan „metodológiát" konstruálni, amelynek feladata nem csupán a történelem elméletét megalapozni, hanem egyúttal – s ettől elválaszthatatlanul – az elméletek történetét is. Ennek a kettős igénynek a kielégítése azután szükségképpen a történelem végének előfeltevéséhez vezetett el. A továbbiakban, Popper marxizmus-kritikáját analizálva, megpróbáltam kimutatni, hogy egyrészt egyes empirikus megjegyzései filozófiailag a dialektika módszertanának fogalomapparátusában általánosíthatók, másrészt pedig, hogy marxizmus-kritikája egy olyan determinisztikus marxizmus-interpretációt vesz célba, amelynek bírálata magán a marxizmuson belül is megtörtént. Végül pedig, vázlatosan rekonstruálva a dialektikai marxizmus-felfogás egyes elemeit, arra a konklúzióra jutottam, hogy a hegeli „történelem vége" koncepció – fonák módon – ezen belül is hat. Így visszajutottunk az abszolút (történeti) tudás és a történelem vége tételének a bevezetőben felvetett problémájához.

Az abszolút (történeti) tudás filozófiai igénye Hegelnél szükségképpen vezetett a történelem végének tételéhez, ami annyit is jelent, hogy a történelem csak azon feltevés mellett lehetséges, hogy vége van. A dialektikai marxizmus-értelmezés, amely, mint láttuk, elvetette ezt az empirikusan tekintve abszurd feltevést, egy olyan dialektika-felfogáshoz jutott el, amely lehetővé teszi az elméletnek az elméleten belüli és az elmélet általi tagadását. Így a dialektika a szó szoros értelmében paradoxnak mutatkozik: egyrészt öndestruktív (mivel önmaga képes cáfolni önmagát); másrészt, önigazoló vagy önmegalapozó (mivel cáfolata után is érvényben marad). Ez a paradox elméleti szituáció szükségessé teszi az „abszolút és történeti" tudás fogalmának, Lukács *Történelem és osztálytudat* c. műve egyik fő témájának újravizsgálatát. Igaz-e, hogy Hegel dialektikája valóban eljutott az abszolút tudásig?

Lukács válasza nemleges. „A polgári gondolkodás antinómiái" c. fejezet a következő kérdést feszegeti: lehetséges-e a valóságot mint *létet* és *totalitást* egy egységes racionális rendszer keretében filozófiailag megragadni? Válasza szerint a racionális rendszer igényének újkori megszületése szükségképpen vonta maga után azt a tényt, hogy Descartes-tól kezdve a filozófia nem tudott megfelelni a fenti feladatnak: a valóság egyre inkább mint egyfajta fenomenális világ (s nem mint *lét*) jelent meg, míg a totalitás antinómikus fogalomnak minősíttetett. Nem nehéz észrevennünk, hogy a valóságnak létként és totalitásként, egy racionális-koherens rendszer keretében való megragadása egybeesik az abszolút tudás igényével. A valóság ily módon való felfogása természetesen olyan módszert követel meg, amely képes abszolút mértékben *áthatni* tárgyát. A matematikai, formál-logikai, egyszóval „tudományos" módszerek elégtelensége, érvel Lukács, abban áll, hogy külsődlegesek maradnak alkalmazási területükhöz: egyfajta hálót képeznek, amelyet ráborítunk egy *önmagában* (vagyis a megismerési folyamatot megelőzően) teljesen irracionális, kaotikus szubsztrátumra vagy anyagra. A módszerek csak szubsztrátumok megléte esetén működőképesek, de mindazonáltal ezen szubsztrátum létezéséről és struktúrájáról semmiképpen sem tudnak számot adni.[23] Ezek szerint a tudományos módszerek számára a maguk fogalmai tartalmainak *genezise* és *változása* valami teljességgel megmagyarázhatatlan marad. A történeti kifejlés (Werden) mint olyan nem hozzáférhető a tudomány számára. Az abszolút tudás igénye így – kénytelen-kelletlen – beleütközik a történelem problémájába.

Mármost a dialektika éppen a történeti genezis magyarázatának igényével lépett fel. A klasszikus német filozófia nagysága éppen abban áll, írja Lukács, hogy „nem tüntet el többé [. . .] minden adottságot mint nemlétezőt a racionális, az értelem által létrehozott formák monumentális architektúrája mögött, hanem éppen ellenkezőleg, megérti a fogalmi tartalom adottságának irracionális jellegét, kitart mellette, s mégis, ezen a megállapításon túllépve, azt meghaladva, a rendszer felépítésére törekszik."[24]

[23] Vö. *Történelem és osztálytudat.* Jelzett kiad. 365–376., 382–387., 408–412. o.

[24] Uo. 370. o. – A tudományos módszerek eme korlátozottságát Popper is elismeri számos helyen. Vö. pl.: *The Poverty of Historicism,* jelzett kiad. 107. skk. o. és 123. o.; *The Logic of Scientific Discovery*, jelzett kiad. 59. skk. o.; *The Open Society,* jelzett kiad. vol. II. 245. o. – Az itt rejlő és Popper által is érzékelt problémákat – hogy tudniillik a tudomány csupán a világ *lényegéről,* de nem *létéről* szól – a lehető legélesebben talán Windelband előlegezte 1894-es *Történelem és természettudomány* c. strassburgi rektori beszédében.

Azonban, állítja Lukács, még Hegel dialektikája sem tudott megfelelni ennek az igénynek. Ha a dialektika abszolút mértékben történeti, akkor Hegelnek a történelemben kellett volna fellelnie a minden ellentét kihunyását megvalósító azonos szubjektum-objektumát. Miután Hegel ezt a pontot az Abszolút Szellembe, egy teljesen fiktív és történelemfeletti területre tolta át, filozófiája tele lett ellentmondásokkal, dialektikája történetfelettivé, azaz „absztrakt-kontempletívvá" vált, visszaesve ezáltal a már-már meghaladott tudományos módszerek szintjére.[25]

Úgy gondolom, Lukács kritikája helytálló. Jellemző módon azonban, a *Történelem és osztálytudat* egész szellemi beállítottsága nem egy a hegelinél koherensebb dialektika-felfogás kidolgozását sugallja vagy sürgeti, hanem az elméletnek mint elméletnek a tagadását. Abszolút (történeti) tudás *qua tudás* eszerint tényleg lehetetlen. De talán csupán egy logikailag koherens *elmélet* értelmében, s nem másképp?

Térjünk vissza egy percre a „filozófus és a könyv" példájához. Az itt jelzett nehézség – tisztán módszertani szempontból – az abszolút tudás lehetősége ellen látszott szólani. De vajon nincs-e mód a fenti nehézség leküzdésére? Puszta kvantitatív kiegészítések (új könyv írása, vagy esetleg magának a könyvnek a könyv utolsó fejezetében való leírása), mint láttuk, nem vezetnek eredményre: valami *mindig* kimaradt az elméletből. Tehát valami radikálisan másra van szükség: a könyvet oly módon kell megszerkeszteni, hogy minden mondata egyszerre vonatkozzon egy „külső" tárgyra, s egyúttal önmagára, mint ami ezt a leírást *végzi*. Vajon nem abszurditás-e ez? Azt hiszem, nem. Tudjuk ugyanis, hogy a nyelv nem csupán deszkriptív, hanem performatív[26] funkcióval is rendelkezik,

[25] „A történelem nem képes arra, hogy a rendszer totalitásának eleven testét alkossa: az ‚abszolút szellem'-ben a művészetben, vallásban, filozófiában kicsúcsosodó rendszer egészének egy része, mozzanata lesz csupán. De a történelem túlságosan is a természetes, egyedül lehetséges életeleme a dialektikus módszernek ahhoz, hogy bármely ilyen kísérlet sikerülhetne. A történelem egyrészt – immár módszertanilag következetlenül – döntően benyomul azoknak a szféráknak a felépítésébe, amelyeknek már módszertanilag a történelmen túl kellene lenniök. Másrészt a történelemmel kapcsolatos, ilyen nem helyénvaló és következetlen hozzáállás révén ez maga megfosztódik éppen a hegeli rendszer szempontjából oly nélkülözhetetlen lényegétől. Mert először magához az észhez való viszonya véletlenszerűnek tűnik fel immár. [. . .] Ezzel a véletlenszerűséggel azonban a történelem visszacsúszik éppen hogy leküzdött fakticitásába és irracionalitásába. [. . .] Másodszor, az abszolút szellem és a történelem közötti tisztázatlan viszony arra kényszeríti Hegelt, hogy feltételezze a történelem módszertanilag egyébként nehezen megérthető *végét*, ami az ő saját jelenében, az ő valamennyi elődjét kiteljesítő, azok igazságát jelentő filozófiarendszerében következik be. [. . .] Harmadszor, a történelemtől eloldozott genezis saját fejlődést tesz meg, kezdve a logikával, a természeten át a szellemig. Mivel azonban valamennyi kategóriaformának és mozgásuknak történelmisége meghatározó jelleggel hatol be a dialektikus módszerbe, mivel dialektikus genezis és történelem objektív lényegi szükségszerűséggel függenek össze [. . .], elkerülhetetlen, hogy ez a történelemfelettinek gondolt folyamat lépésről lépésre ne a történelem struktúráját mutassa. S miközben az absztrakttá, kontemplatívvá vált módszer a történelmet meghamisítja és megerőszakolja, őt magát az uralma alá nem kényszerített történelem erőszakolja meg és tépi szét darabokra." (*Történelem és osztálytudat*, i. m. 416. skk. o.)

[26] A nyelv performatív kapcsolatban vö. J. L. Austin, *How To Do Things with Words*. Oxford University Press, 1962. A nyelv ezen funkciójának lényege, hogy ha bizonyos igéket jelen idő egyes szám első személyben mondok ki (valamint ha a szituáció megkövetelte egyéb feltételek is fennállnak), akkor ezzel nem leírtam valamint, hanem a szó szoros értelmében egy cselekedetet hajtottam végre. Pl.: „Megígérem, hogy ott leszek", „a tárgyalást elnapolom" stb. Ha a performatív ige múlt időbe

valamint bizonyos érvek amellett szólnak, hogy Hegel a szellem fogalmában igen közel jutott egy ilyen struktúra leírásához.

Mi ennek az „átrendezésnek" a következménye? Abból fakadóan, hogy a performatív aktusok nem lehetnek hagyományos értelemben igazak vagy hamisak, fel kell adnunk azon igényünket, hogy verifikáljuk vagy falszifikáljuk az elméletet azáltal, hogy összehasonlítjuk valami „külsővel".[27] S valóban, ebben az esetben már nem is marad semmi „külső", amivel össze lehetne vetni. „Tökéletes" elméletünket tehát mint egy egyetlen, hosszú performatív aktust kell elgondolnunk. De vajon érthető lesz-e, ha – a szó hagyományos értelmében – nem „ír le" semmit? Hogyan lehet tudni, hogy egyáltalán miről szól, ha egyszerre vonatkozik önmagára és tárgyára? Vajon az egész nem csupán arra lyukad-e ki, hogy: „én így látom a világot"? Ezek nehéz kérdések, s nem állítom, hogy meg tudok felelni rájuk.[28] Úgy tűnik, hogy mindaz, amire egy ilyen elmélet egyáltalán képes, nem más, mint „megmutatni önmagát".

Ha Hegel azonban – állításom szerint – közel jutott ehhez a megoldástípushoz, hogyan, hogy dialektikája mégis – ahogy Lukács írja – kudarcot vallott? Ennek a kérdésnek a megválaszolására vissza kell térnünk egy percre az azonos szubjektum–objektum problémájához. Az eddigiek során ez csupán módszertani szempontból merült fel (az abszolút tudás biztosítékának funkciójaként). Hogyan karakterizálható azonban *pozitive*? A legegyszerűbben – fölelevenítve a filozófia történetének egy klasszikus hagyományát – az „isteni" és az „emberi" tudat összevetésével. Az emberi tudatnak, hogy megismerő-tükröző funkcióját kielégítően ellása, szüksége van „külső" tárgyakra, „empirikus sokféleségre", az „adottra" stb. Ezeket a tárgyakat az emberi tudat mintegy készen találja a külvilágban, saját működésétől teljesen függetlenül; nem önmaga hozza létre (nem teremti) őket. Ezzel szembeállítva, egy isteni tudat számára tárgyak teremtése és megismerése egy és ugyanaz az aktus. Az ember számára teremteni (cselekedni, csinálni valamit) és megismerni két megkülönböztetett és sohasem egybeeső folyamat. Ezért az emberi tudás szükségképpen *post festum* jellegű. Az emberi tudat továbbá – szemben az istenivel – nem *kreatív:* ha elképzelek egy sárkányt, akkor elképzelésem puszta tényétől a sárkány még aligha fog létezni. (Persze: vannak területek, ahol az emberi tudat „isteniként" viselkedik, ahol – mint pl. a matematikában – tárgyak „teremtése" és „megismerése" ugyanaz az aktus.) – Mármost: egy azonos szubjektum–objektum pontosan ilyen „isteni" konstitúcióval rendelkezik; számára megismerés és teremtés egybeesik. De hogyan írható le *fogalmilag* – vagyis: az emberi megismerőképesség szintjén – az azonos szubjektum–

---

kerül, akkor viszont már leíró jellegűvé válik; az ilyen kijelentéssel szemben már érvényesíthető az igazság (és az igazolás) kritériuma.

[27] Hegel, úgy tűnik, tudatában volt ennek a ténynek. Azon felismerése, hogy egy „verifikációs" eljárás sok esetben megfelelő „külső" tárgy léte híján nem lehetséges, a következő idézettel illusztrálható: „A szellem tanúsága a vallás tartalmáról maga a vallásosság; *olyan tanúság, amely tanúsít* [. . .] csak annyiban van, amennyiben [. . .] tanúsítja magát, s megmutatja magát, megnyilvánul." (*Előadások a filozófia történetéről.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1977. I. kötet, 73. o. – kiemelés – *F. I.;* vö. még *A szellem fenomenológiája.* Jelzett kiad. 223. o.) – Természetesen ez aligha véletlen, mivel a szellem – lévén az egyetlen létező – önmagát csak önmagának nyilváníthatja meg.

[28] Feltehetően maguk a kérdések is őriznek még némi tradicionális „szcientikus" elfogultságot; nehéz viszont belátni, hogyan lehetséges egyáltalán *nem* feltenni őket.

objektum világkonstitúciója? Kant úgy gondolta, hogy jóllehet egyfajta fogalmat alkothatunk (és alkotnunk is kell) róla, abból a célból, hogy – vele szembeállítva – megérthessük saját, emberi tudatunk működését, mégsem szabad megkísérelnünk *pozitív* jellemzését.[29] Hegel megkísérelte, hogy az egész világot, mint az azonos szubjektum–objektum (ön)konstitúcióját írja le, ám az ő leírása bevallottan *post festum* leírás volt, a történelem végének immár bekövetkezett álláspontjáról szemlélve. Mindez azt vonja maga után, hogy az azonos szubjektum–objektumot *in actu* megragadni *fogalmi* eszközökkel teljességgel lehetetlen.[30] Világkonstitucióját is legfeljebb csak retrospektíve lehet elméletbe foglalni.

[29] Az intuitív értelem avagy az „intellectus archetypus" problematikus fogalmáról van szó, amelyet Kant leghatározottabban *Az ítélőerő kritikájában* körvonalazott, s igyekezett ugyanakkor – paradox módon – letiltani a róla való *pozitív* spekulációt. Vö.: *Az ítéleterő kritikája,* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1966. 76–77 §§ 369–379. o. – A paradoxon abban állt, hogy miközben Kant súlyos érveket sorakoztatott fel amellett, hogy *miért nem* alkothatunk magunknak *pozitív* fogalmat róla, ezt csak oly módon tudta megtenni, hogy állandóan pozitív meghatározásokat adott róla. Például megtudjuk, hogy számára minden objektum, amit megismer, létezik (uo. 371. o.), így fenti példánk értelmében a sárkány elképzelése egyszersmind *létre-hozását* is jelenti, stb. – A gazdagon kínálkozó filozófiatörténeti előzményekből még talán Spinozát említeném meg, aki Kanthoz hasonlóan két irányban vív harcot annak a vonatkozásában, hogy hogyan kell istent „helyesen" elgondolni, illetve hogy eme helyes elgondolás esetén már olyan fogalomhoz jutunk, amelyet alig-alig tudunk felfogni (negatív teológia): „[. . .] ha [. . .] Isten örök lényegéhez hozzátartozik értelem és akarat, ezen két tulajdonságon bizonyára egészen mást kell érteni, mint amit közönségesen értenek rajta az emberek. [. . .] Ha az értelem hozzátartozik az isteni természethez, akkor nem lehet, hogy miként a mi értelmünk [. . .] természeténél fogva kövesse a megismert dolgokat, vagy egyidejű legyen velük, mert hiszen Isten okságilag megelőz minden dolgot [. . .]; hanem ellenkezőleg, a dolgok igazsága és valóságos lényege azért olyan, amilyen, mert mint olyan létezik Isten értelmében gondolatszerűen. Ezért Isten értelme [. . .] valójában a dolgok oka; oka mind *lényegüknek,* mind *létezésüknek."* (Spinoza, *Etika.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1952. I. rész, 17. tétel, 125. o. – kiemelés – F. I.) Az idézet vége eklatánsan jelzi egyébként, hogy a hegeli dialektika problémaszituációjához vezető, és a tudományos módszerek korlátozottságát a későbbiekben Windelband által tudatosított (vö. 24. jegyzet) problematika mennyire eleven volt a Descartes–Kant közti időszakban, s hogy így távolról sem egy pusztán XX. századi fejleményről – az életfilozófiák által gyakorolt *tudománykritikáról* – van szó.

[30] Lukács mélyreható elemzése szerint (*A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika.* Budapest: Magvető Kiadó, 1975. 278–292. és 395. skk. o.) az azonos szubjektum–objektum Hegelnél végső soron abszolúte kimondhatatlannak, s így demonstrálhatatlannak bizonyul: az azonos szubjektum–objektumot csakis az elkülönböződés állapotában lehet fogalmilag megragadni és jellemezni; az elkülönböződése (mássálevése) előtti és azonosulása utáni pont a gondolkodás számára hozzáférhetetlen. Más szóval, csak azt tudjuk mondani: ez a két dolog itt most kettőnek látszik, de valójában *egy.* Mikor az azonos szubjektum–objektum viszont tényleg *egy,* akkor kimondhatatlan: „[. . .] a szubjektum és az objektum kettősségének felszámolása a teljes kimondhatatlanság szintjének bizonyul." (Uo. 292. o.) Ekkor azonban az azonos szubjektum–objektum puszta előfeltevésként vagy posztulátumként lepleződik le: „a szubjektum és objektum igazi azonossága [. . .] eszme marad". (Uo.) Ennek a felszámolhatatlan paradoxiának az az oka, hogy „a tiszta elmélet számára szükségképpen kettősség áll fenn a megismerés örök, magának az elméletnek a lényegéből származó ‚formai' és ‚érzéki', tehát emberi, feltételhez kötött és véletlenszerű szubsztrátuma között, amiből még Kant számára is a ‚lehetséges tapasztalat' ‚teljes véletlenszerűsége' következik." (Uo. 399. sk. o.) Lukács azonban továbbmegy a kimondhatatlanság megállapításánál, és leszögezi a beteljesült azonos szubjektum–objektummal szembeni, méltán *világnézeteinek* nevezhető fenntartásait is: „Az intellektuális szemlélet [. . .] a szubjektum–objektum kettősség felszámolását célozza, a lélek hazájának megtalálását, ahol is ez intenció számára épp egészen eredeti formájában döntő, hogy a ‚megtalálás' itt ‚birtoklás' vagy eggyé válás lehet, de *nem lehet sem megformálás, sem pedig megismerés."* (Uo. 395. – kiemelés tőlem – *F. I.*)

Azt hiszem, ez az az ok, ami miatt a hegeli kísérlet sikertelennek tekinthető, bár természetesen, a történelem végének előfeltevésétől Hegel nem tekinthetett el, ha *egyáltalán* filozófiai rendszert akart konstruálni. Hasonlóképpen, ez az az ok, amiért Lukács és Marcuse tudatosan lemondanak a szabadság birodalmának – vagyis: az azonos szubjektum–objektum *tevékenykedésének – pozitív* jellemzéséről.

Ha azonban nyilvánvalóan abszurd az a feltevés, hogy az ember azonos szubjektum–objektum volna, az sem teljesen igaz, hogy egyáltalán ne volna az. Bármely filozófiai kísérlet, amely az emberi tudatot mint egy már adott világ passzív lenyomatát próbálja elméletbe foglalni, ha kellő következetességgel viszik végig, abszurditásokhoz és paradoxonokhoz vezet.[31] Ezen túlmenően, eleve lemond arról az intuitíve igencsak jogosultnak érzett igényről, hogy megragadja az *aktív emberi* szubjektivitást. Az a tagadhatatlan tény, hogy az ember performatív megnyilatkozásokra képes, már az emberi tudat kreativitását, „igazságteremtő" erejét illusztrálja.

Azt hiszem, hogy a performativitás-elmélet egyes elemeit alkalmazni lehet az önigazoló vagy öndestruktív (vagyis: nyilvánvalóan paradox) elméletekre, illetve azokra, amelyeket Popper „történeti predikcióknak" nevez. Ugyanis, mint láttuk, a helyzet itt korántsem az, hogy az elméletet mintegy „összehasonlítjuk" a valósággal, s így állapítjuk meg igaz vagy hamis voltát, hanem jóval inkább az, hogy az elmélet – *már puszta létezésénél fogva* – hozzájárul bizonyos események bekövetkezéséhez. Egy predikció, írja Popper, „szélsőséges esetben egyenesen *előidézheti* az általa megjósolt eseményt [. . .] Egy társadalomtudós predikciót tehet valamiről, előrelátva, hogy predikciója ennek bekövetkezését fogja eredményezni. Vagy tagadhatja, hogy egy bizonyos esemény be fog következni, s ezáltal tényleg meggátolja bekövetkezését."[32] Ebből a szempontból tehát a történeti predikciók valahol félúton állnak a tisztán „tudományos" elméletek és a performatív megnyilatkozások között. Mikor egy történeti predikció elhangzott, akkor egy specifikus *esemény* zajlott le. Akik tanúi voltak, cselekedhetnek a továbbiakban pro vagy kontra – és közönyösnek maradni is egyfajta tett. Mindazonáltal, mivel az igazság kritériuma mégiscsak vonatkoztatható rájuk, nem nevezhetők teljes értékű performatív megnyilatkozásoknak.

Így, ha visszakanyarodunk előbbi „ideális" elméletünkhöz, akkor azt mondhatjuk, hogy amennyiben performatív jelleget kezd felvenni, annyiban veszít deskriptív vagy tisztán „tudományos" (teoretikus) erejéből. Maga is egyfajta azonos szubjektum–objektummá válik, amelyhez képest nincs „külső", s amely nyilvánvaló önmagára való vonatkozása folytán jelentését már csak „mutatni" tudja, de nem „mondani". Abszolút *teoretikus* tudás, vagy a *totalitás* tudása, tehát pontosan annyiban lehetetlen, amennyiben – hogy egy gyökeresen eltérő filozófiai tradíciót idézzünk – az emberben „ameddig csak

[31] Ez egészen világosan látható Wittgenstein *Tractatus*ában, amely teljes mértékben azon az előfeltevésen alapul, hogy a nyelv a külvilág atomi tényeinek *passzív* tükrözése. Ez a common-sense nézet azonban rendkívüli logikai szigorral és következetességgel van végigvíve egészen a mű fő paradoxonáig, amely szerint a fenti előfeltevésből fakadóan, magának a műnek sem lehetett volna létrejönnie. Így – miután a mű mégis megíródott – ez *negatíve* azt bizonyítja, hogy az emberi tudat (vagy a nyelv) valahogyan mégis aktív, kreatív.

[32] *The Poverty of Historicism.* Jelzett kiad. 15. o.

létezik, mindig is hiányzik valami, ami még lehet és lesz [. . .] A létező, melynek lényegét az egzisztencia alkotja, elvileg ellentmond totális lényként való lehetséges meghatározásának."[33]

[33] M. Heidegger, *Sein und Zeit.* Tübingen: M. Niemeyer Verlag, 1967. 233. o. – Nem mintha Heidegger sikerrel tudott volna megbírkózni az itt tárgyalt problémával, s el tudta volna kerülni minden abszolút tudásra törő filozófiai elmélet paradoxonát. Fenti megállapításának igazsága kudarccal fenyegeti egész filozófiai vállalkozását, amely azon létező – az ember (= Dasein) – létmódját próbálta (volna) meghatározni, amely a létre vonatkozó kérdést fölteszi – hiszen az ember már mindig is az előzetes „létmegértés" állapotában van –, hogy azután átvezessen az utóbbi kérdés vizsgálatához. Ez a kudarc bizonyos értelemben be is következett, paradox módon bizonyítva ezzel meglátásai igazságát. A lét vizsgálatát nem lehetett azon létező létmódjától függetlenítve elvégezni, amely az adott kérdésben – s így a vizsgálatban is – mintegy „benne áll". Az a tény, hogy a *Sein und Zeit* első részéből nem nyílt út a második részhez (valamint hogy az első rész is befejezetlen maradt), azt bizonyítja, hogy nem volt megírható *fogalmi* eszközökkel – még a heideggeriekkel sem. A második rész hiánya – jelen terminológiánkban – így az elmélet öntagadásának tekinthető. A félreértések elkerülése végett: a folytatás persze *megíródott* Heidegger későbbi munkássága során, de immár aligha *filozófiai,* hanem sokkal inkább *mitológiai,* terminusokban.