

Személytelen megjegyzések a személyességről

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16328>

Van-e értelme (úgy értem: járhat-e valamilyen haszonnal, lehet-e számottevő eredménye) annak, ha az ismereteket és azok megszületésének körülményeit (beleértve ebbe az alkotó élettörténetét is) egyetlen egésszé szövi össze a szerző vagy a létrejött produktum későbbi értelmezője?

Olyan támpontokat próbálok az alábbiakban keresni, melyek segítségével legalább viszonylag világos válasz adható erre a kérdésre. (Pontosabban, kérdésekre – hiszen nem mindegy, hogy a szerző vagy az értelmező szövi-e bele [az utóbbi akár az előbbi akarata és tiltakozása ellenére is] a produktumba annak extern relációit. Ahol majd szükséges lesz, figyelembe kell vennünk ezt a különbséget.)

I.

Mindennemű *tudáshoz* vagy tudást magában foglaló mentális állapothoz (vágyhoz, hithez, akarathoz stb.) hozzárendelhető egy olyan *tudat*, amely alanya és hordozója az adott tudásnak, s ebben az értelemben minden tudás személyes.

Ha egy előzetes és futó pillantást vetünk a művészetek és a tudományok ön-reflexiójára vagy a róluk való gondolkodás történetére, megállapíthatjuk, hogy az előbbiekre tekintve szinte mindenki lényegesnek és figyelmen kívül hagyhatatlannak tartotta a fent említett korrelációt a kezdetektől napjainkig. Az utóbbiak esetében viszont (hogy okkal-e vagy ok nélkül, azt ebben az írásban meg sem próbálok megválaszolni) hosszú ideig szinte senki sem vetett számot e kapcsolat szükségszerű fönnállásával; vagy ha mégis említést tettek róla, akkor azonnal hozzáfűzték azt is, hogy *az igaz tudás leválik* a szubjektumról, s hogy éppen ezért teljességgel fölösleges, sőt tévút a személyesség nyomait keresni abban. Amennyire meg tudom ítélni, az egzakt tudományokról máig hajlamos így gondolkodni a kompetens közvélemény. (Legalábbis ezt látszik bizonyítani az a szinte egyöntetű és irritált elutasítás, melyben például David Bloor és társai részesültek akkor, amikor megkísérelték a tudásszociológia egyes belátásait a

természettudományokra is alkalmazni [vö. Fehér 2002].) A humántudományok¹ – s most értsük ebbe bele a filozófiát is – önreflexiójában viszont mintha végbement volna egy fordulat a 19. század végétől kezdődően: Marx, Nietzsche és Mannheim Károly (s majd a nyomukban mások) hatására egyre inkább úgy tekintünk ezekre a diszciplínákra, mint olyan tudás hordozóira, melyeknek ki-küszöbölhetetlen komponense a szubjektivitás.

Az elmondottak után így pontosíthatjuk az írás elején megfogalmazott kérdést. *Mely változók határozzák meg a különféle szellemi produktumokban föllelhető szubjektivitás szemünkben jelentős vagy éppenséggel indifferens mivoltát?* Minek a hatására lesz elengedhetetlenül fontos a műalkotások szerzőjének és a mű születési körülményeinek ismerete, és miért érdektelen ugyanez, ha matematikai vagy természettudományos problémákról van szó?² (A szerzők személyét persze az utóbbi esetben is föl szokták tüntetni, ám ez csupán kultúránk individualizmusának folyománya.)

II.

A tudást birtokló tudatot kérdésfeltevésünkhöz igazodva három részre oszthatjuk. Van egy *aszubjektív* (tértől, időtől és társadalmi pozíciótól független, minden emberi lény esetében azonos[nak tartott]) felső szintje; egy *léhelyzet* (tér, idő, társadalmi pozíció) által meghatározott középső, valamint egy *individuális* (tehát sem antropológiailag, sem történetileg vagy szociológiailag nem magyarázható) alsó rétege, és minél inkább távolodunk az aszubjektív rétegtől és haladunk az individuális felé, annál fontosabb lesz a tudás alanyának figyelembevételére vagy prezentációja. Pontosítsuk először, hogy mit is tartalmaz a három különböző réteg!

Az aszubjektív részhez szokás kapcsolni az ember érzékelő apparátusát, a matematikai és a logikai ismereteket, valamint az érzelmeket. Ugyanazt látjuk, halljuk stb., bármely civilizációhoz tartozunk. Optimális feltételek között képesek vagyunk meggyőzni egymást az elemi matematikai igazságokról vagy a következtetés általános szabályairól. A fájdalom, a félelem vagy a szexuális vágy mindig és mindenhol egyformák – állítják a kérdés komoly kutatói a hétköznapi ember intuíciójával egybecsengően.

Az üléspont határozza meg az álláspontot – tartja a magyar népi bölcsesség, és valami ahhoz hasonló értünk ez alatt, mint amikor Marx a tudatot (*Bewusstsein*) tudatosult létként (*bewusstes Sein*) – határozta meg (vö. Marx – Engels 1845/1974.

¹ A szót gyűjtőfogalomként használom a társadalom- és a bölcsészettudományok együttes megnevezésére, és – eltérve a magyar helyesírási szabályzat idevágó instrukciójától (a „szellemtudományok”-kal, kultúrtudományok”-kal stb. analóg módon) – szándékoltnál írom egybe.

² A kérdés második felére Márkus György igen kimerítő és alapos választ adott (vö. Márkus 1992, különösen 284–296 [11–18. §]).

29). Úgy gondoljuk tehát, hogy a társadalommal kapcsolatos nézeteinknek, sőt még a percepcióinknak is legalább egyik meghatározó eleme az, hogy hol, mikor és milyen szociális csoportban élünk.

Nem vagyunk azonban sem antropológiailag, sem történetileg-szociológiailag maradéktalanul leírhatók. Mindannyiunkban van valami egészen speciális is; valami olyan, ami csakis bennünket jellemez – legalábbis mi, európaiak ezt szeretjük hinni. („Ilyen az ember. Egyedüli példány. / [...] / Keresheted őt, nem leled, hiába, / se itt, se Fokföldön, se Ázsiába, / a múltba sem és a gazdag jövőben / akárki megszülethet már, csak ő nem” – írja Kosztolányi Dezső a *Halotti beszéd*ben.)

S most fontoljuk meg egy kicsit az utolsó tagmondatot! A Püthagorasz-tételhez nevetséges hozzáfűzni, hogy „véleményem szerint”, de szükséges ugyanezt megtenni, ha a nációm vagy a társadalmi csoportom tagjaként állítok valamit más népek vagy rétegek képviselőivel szemben, és semmiképpen sem szabad homályban hagynom a személyes érintettségemet akkor, amikor valamilyen szubjektív vonzalom vagy érdek húzódik meg az álláspontom mögött.

III.

A gondolatok explikációja írásban, szóban vagy bármilyen lehetséges módon mindig fölfogható beszédaktusként, és a különböző beszédaktusokban más és más a szubjektum szerepe. Ennek belátásához elegendő, ha egy röpké pillantást vetünk John Searle ismert tipológiájára. Eszerint vannak: (A) asszertívumok, azaz olyan beszédaktusok, melyek az adott proposíció igazságáról vagy hamisságáról kívánják meggyőzni a megszólítottat. (B) Direktívumok, melyeknek célja a megszólított elkötelezése valamilyen cselekedet mellett. (C) Komisszívumok, azaz ígérettevő aktusok. (D) Expressszívumok, melyek segítségével érzelmeinket és viszonyulásainkat juttatjuk kifejezésre. Végezetül (E) deklarációk, melyek célja valamilyen világbeli változás előidézése (Searle 2000. 149 sk.).

Nyilvánvaló, hogy az ismeretek explikációja legtöbbször asszertív beszédaktusok által történik, de ezek gyakran keverednek direktívumokkal és deklarációkkal is. Direktív beszédaktusnak (is) tekinthető minden olyan rejtett normatívákat tartalmazó kijelentés, mely átfordítható felszólításba. („Az úttörő bátor és fegyelmezett”; ergo légy bátor és fegyelmezett [ha úttörő vagy]!)³ És deklaratívummal átítatott minden olyan társadalomelmélet, amely arra is törekszik, hogy hatást gyakoroljon a környezetére. „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték, a feladat az, hogy megváltoztassuk” – írja Marx a 11. Feuerbach-tézisben (Marx – Engels 1845/1974a. 11). Ha valakinek ez nem

³ Lásd *Az úttörők 12 pontja*. 9. <https://hu.wikipedia.org/wiki/%C3%9Att%C3%B6r%C5%91mozgalom>

volna világos, ezúton bejelentem – közli öntudatosan az ifjú Marx –, hogy mi nem fogunk megelégedni az asszertívumokkal.

A komisszívumok és az expresszívumok valószínűleg kevésbé gyakran keverednek bele az asszertív beszédaktusokba, de azért ezekre is találhatunk példákat. „A magyarok istenére esküszünk, hogy rabok tovább nem leszünk!” – ígéri a lírai én a történelmi-történetfilozófiai alapokon nyugvó szónoklatának refrénjében. Egy recenzió pedig aligha képzelhető el valamilyen expresszívum nélkül.

Ha azzal a föltevessel élünk, hogy az igazság magában való léttel bír (olyasmi, ami tőlünk függetlenül adva van, s amit nekünk csak fölfedeznünk kell), akkor az asszertívumként elhangzó igaz proposíciók minden további nélkül leválaszthatók a szubjektumról. (Az igazság mindenképpen igazság – mindegy, hogy kinek a szájából hangzik el –, szoktuk mondani.) S minden olyan esetben indítványozzuk is ezt a leválasztást, amikor azt sugalljuk a másiknak, hogy mi csupán médiumai vagyunk az igazság megnyilvánulásának.

A komisszívumok és az expresszívumok viszont – a hozzájuk tartozó szubjektum kilétének ismerete nélkül egyszerűen értelmetlenek. (Sem az ígéretek, sem a vélemények nem lebeghetnek a levegőben, muszáj őket lehorgonyozni egy ígéretet tevő vagy véleményt nyilvánító alanyhoz.)

A megmaradt két beszédaktus pedig valamilyen köztes és vitatható pozíciót foglal el. A filozófiában és a társadalomtudományokban gyakran találkozhatunk olyan – sokszor akár a teljes gondolatmenetet is átító – normatív megállapításokkal, melyeket a szerző magában való igazságokként talál elénk. (Nevezhetjük ezeket implicit direktívumoknak.) *A gyakorlati ész kritikája* például semmiféle buzdítást sem tartalmaz. (Ne értsük félre, a kategorikus imperatívusz nem egy hozzánk intézett felszólítás, hanem csupán fölmutatása valaminek, amire a szerző rábukkant.) Kant csupán leírja az emberi ész egy bizonyos faktumát és a belőle szükségképpen fakadó következményeket, illetve a bennük rejlő előfeltevéseket. S teszi ezt azzal a meggyőződéssel, hogy gondolatmenete teljességgel univerzális. Az olvasó pedig oszthatja a szerző álláspontját műve egyetemességéről, de teljes joggal tekinthet rá úgy is, mint egy olyan parainesisre, melyet alkotója – egy hús-vér egzisztencia, akit történetesen Immanuel Kantnak neveztek – az egész emberiségnek szánt, melyben a jó elfogadására hívott föl, s melyben tanácsokkal kívánta ellátni mindazokat, akik elkötelezték a jó mellett. Az utóbbi álláspontra helyezkedve joggal mondhatjuk tehát, hogy a mű egy implicit direktívum.

A deklarációkkal hasonló a helyzet. Marx követői a mai napig szívesen gondolják azt, hogy a toll voltaképpen fegyver, és gyakran úgy tekintenek a műveikre vagy akár az egész életművükre, mint a világ megváltoztatásáért folyó küzdelemhez való hozzájárulásra. (Tehát ők maguk állítják azt, hogy ezek deklarációk.) Ugyanakkor meg vannak győződve arról is, hogy könyveikben az igazat és csakis az igazat mondják, s hogy ezek ennek következtében egyszersmind aszubjektívnek is tekintendők. Az aktivizmustól ódzkodó és a hűvös tudományt

pártoló ellenfeleik viszont – a maguk szemszögéből teljesen jogosan – arra figyelmeztetnek, hogy nem lehet egy fenékkal két lovat megülni; el kell döntenünk, hogy kiáltványt vagy értekezést akarunk-e írni.

IV.

A tudás és a különféle explikációinak tárgya lehet maga a tudat (természetesen csakis a tudást hordozó szubjektum saját tudata, hiszen csakis önmagunkba „látunk bele”) vagy a világ. Nyilvánvalónak tűnik, hogy az előbbi felé fordulva nagyobb jelentőségű vagy egyenesen elengedhetetlen a tudás alanyának ismerete, az utóbbit szemügyre véve azonban – legalábbis egyes esetekben, s ilyenre az imént már láthattunk is példát – akár el is tekinthetünk ettől.

A „világról” alább még majd bőven lesz szó, s ezért itt csak a „tudathoz” kívánok néhány megjegyzést fűzni. A II. pontban megkülönböztetett három réteg segítségével lehet és érdemes is talán pontosítani az imént mondottakat. Egy olyan életrajzról, visszaemlékezésről, introspekciós naplóról stb., mely a (fontiek szerint értett) individuumot kívánja megragadni, *ab ovo* leválaszthatatlan az alany. (Lehet, hogy rossz példa, s hogy helyesebb volna inkább a kortársak között keresgélni, de nekem úgy tűnik, hogy Abélard önéletrajza, a *Szerencsétlenségeim története* szinte kizárólag csak az individuumot kívánja ábrázolni.)

Egy személyes emlékeken alapuló szociográfia, mondjuk, Illyés Gyula *Puszták népe* című remeke viszont egyenesen elvárja az olvasótól, hogy ne csupán szubjektív visszaemlékezésként tekintsen rá, hanem egy társadalmi csoport – ez esetben az uradalmi cselédek – objektív leírásaként is.

Descartes pedig azzal a határozott meggyőződéssel írta az *Elmélkedéseket*, hogy naplószerű formába öltöztetett önátvilágítása bárki számára megismételhető, s hogy az ismétlés minden esetben ugyanazokhoz az aszubjektív igazságokhoz vezet el, melyekhez ő eljutott.

Messzire vezetne ennek elemzése, s ezért csak megemlítem. Valamiféle aszubjektív minőség meglétének lehetőségét alighanem még a legszemélyesebb művek (naplók, önábrázolások stb.) alkotói is feltételezik a produktumukban, amennyiben nem csupán önmaguknak szánják a megnyilvánulásukat. Legalább annyit, hogy amit létrehoztak, az más számára is érdekes vagy tanulságos lehet. (Philippe Lejeune kételkedik abban, hogy lehetséges mindennemű öncenzúra nélkül pusztán magunknak írni. Tapasztalata szerint még a megsemmisítésre szánt naplók szerzői is valamilyen olvasót képzelnek maguk elé [vö. Lejeune 2009a. 36; 2009b. 209 sk.])

V.

A világban létező dolgokban vagy magában a világban mint egészben értelmet kereső szubjektum kétféle attitűddel járhat el. Gondolhatja azt, hogy a dolgok önmagukban hordozzák az értelmüket, de azt is, hogy ő vetít beléjük valamit. (Egy másik írásomban az előbbit *tárgyi*, az utóbbit pedig alanyi *értelem*nek neveztem [vö. Sümegi 2016. 33].) A két szélső pont között természetesen létezik számos átmenetnek tekinthető variáns is. És magától értetődő, hogy a tárgyítól az alanyi értelem felé haladva a szubjektum jelentősége fokozatosan növekszik.

Az alanyi értelem legtisztább megnyilvánulása az, amikor valamilyen jelentés nélkülinek tekintett formába *belelátunk* valamilyen értelmet. (Például a bárányszerű felhőkbe. De azt hiszem, hogy a Rorschach-teszt is valami hasonlóra készíti a vizsgált személyt.) A tárgyié pedig az, amikor meg vagyunk győződve arról, hogy magát a dologban rejlő igazságot vagy jelentést szemléljük. (Tárgyi értelmet keres például a realista filozófus és természettudós, vagy az „úgy, ahogy volt”-ot föltárni igyekvő történész.)

A legérdekesebbek azonban itt is a köztes esetek, melyeknek alighanem se szeri, se száma, s éppen ezért itt csupán három, szempontunkból fontosnak tűnő, jól ismert variánsra szeretnék rámutatni.

A) Számos művészetteoretikus vallja azt, hogy a műalkotások magában való értelme megragadhatatlan, s hogy minden megértés az alanyi és a tárgyi értelem összeolvadása által áll elő. Sőt létezik ennek az elméletnek egy erősebb változata is: eszerint a műalkotások nyitottak, s csakis az értelmező aktivitás által válhatnak kerek egészzé.⁴ Annak pedig, akinek ezek az elméletek túlságosan idealisták, relativisták vagy más okból elfogadhatatlanok, egyszerűen csak fölhívhatjuk a figyelmét arra, hogy a megértés mindig a mű–alkotó–befogadó háromszögben történik – ez alighanem minden műelemzéssel próbálkozóknak egyetemes tapasztalata.

B) Egy másik megközelítés – ennek legnagyobb hatású képviselője Wilhelm Dilthey – abból indul ki, hogy csakis a saját elménkhez van közvetlen hozzáférése, s ezért a másikat is csak önmagunkon keresztül érthetjük meg. Azt nem érezhetem, amit a másik érez, amikor rácsap az ujjára a kalapáccsal, de – mivel én is átéltem már hasonló fájdalmat – *beleérezhetem* magamat az ő állapotába (vö. Dilthey 2004. 197 skk.)

C) Az alanyi értelem kivetítésének egyik speciális esete az *értékvonatkoztatás*. Az érték nem a világban létező dolgok egyik tulajdonsága, úgy, ahogyan a szín vagy a kiterjedés – állítja a neokantiánus Heinrich Rickert. Értéke csak annak van, ami valaki (egy személy vagy legalább egy magasabb rendű állat) számára értéket képez, vagy amit (megfordítva a relációt) valaki értékesnek tekint (vö.

⁴ Az „összeolvadás”-sal Gadamerre, a „nyitott”-tal pedig Umberto Eco-ra kívántam utalni (vö. Gadamer 1984. 217, 262; Eco 1976. 24–59).

Rickert 1923. 22). Ebből pedig hasonló következtetés adódik, mint ami a direktívumok kapcsán egyszer már fölmerült: az értékhordozó dolgok maradéktalan leírása nem hagyhatja figyelmen kívül a vonatkozó/vonatkozottat szubjektumot sem (vö. Rickert 1923. 26).

VI.

1.

Az egyedi iránti érdeklődés szorosabban és kevésbé figyelmen kívül hagyhatóan kötődik az érdeklődő szubjektumhoz, mint az általánosra irányuló érdeklődés. Az egyedi mint egyedi (tehát nem mint az általános reprezentánsa) csak akkor érdekel bennünket, ha előbb értéket tulajdonítottunk neki – szövi tovább a fönt bemutatott gondolatait Rickert (vö. Rickert 1923. 75 skk.). Nyilvánvalóan inkább „benne van” a szubjektum abban a fában, melynek szépségében gyönyörködünk, mint abban, melyet fajtája reprezentánsaként mutat be egy biológus. E ténynek pedig arra kell ösztönöznie bennünket, hogy ne hagyjuk figyelmen kívül az értéket tulajdonító alanyt az egyedire irányuló vizsgálódásaink vagy mások egyedire irányuló vizsgálatainak vizsgálata során sem.

2.

Tovább erősödik a kötődés akkor, ha a szubjektum által megragadott „egyedi dolog” egy másik ember, egy emberi tett vagy egy emberi alkotás.

Ha nem is feltétlenül intenzívebben, de mindenképpen több szálon keresztül kapcsolódik egymáshoz alany és tárgy akkor, amikor a természettől az ember felé fordulunk. Mert ilyenkor már nemcsak a projektált értékek, hanem a beleérzés és/vagy az összeolvadó horizontok is erősítik a köteléket. S amint erre számos alkalommal rávilágítottak már, az alany hatásának figyelmen kívül hagyása az ilyen esetekben kifejezetten kontraproduktív, mert nem az objektivitás növekedéséhez, hanem a szubjektum horizontjának kontrollálatlan érvényesüléséhez vezet. A legobjektívebbek akkor lehetünk, ha tudatosítjuk a saját szempontjainkat (a kérdésfeltevéseinket, az értékeinket, a fogalmi hálónkat stb.) és világossá tesszük a két horizont közötti távolságot (vö. Gadamer 1984. 191–217, 243–253).

3.

Még a föntinél is erősebb a kötelék, ha az emberi tudat aszubjektív rétegétől az individuális felé közelítünk. Mindenekelőtt tegyünk különbséget a gondolkodás a priori-ja és az érzések között! A II. ponthoz fűzött megjegyzéseim során ezeket összemostam, mondván, hogy mind a kettőt univerzálisnak szokás tekinteni. Ez azonban a most következők miatt pontosítandó.

Míg a gondolkodás kategóriái és műveletei változatlanok maradnak a különböző gondolatmenetekben való alkalmazásaik során, addig az érzések kontextusról kontextusra átalakulnak. Hogy milyen területen alkalmazom a modus ponens-t vagy a hatványozást, az tökéletesen indifferens a műveletekre vonatkozóan, egy érzést viszont nem érezhetek kétszer egyformán. (Alighanem ez a magyarázata annak, hogy míg a „tisztá matematika” és a „tisztá logika” kimerítő leírását adják a tárgyuknak, addig az „érzelmek absztrakt elmélete” üres és elégtelen a konkrétumok tanulmányozása nélkül.) Nincs olyan ember (fölteszem), aki ne érezne élete során félelmet vagy fájdalmat – ennyiben egyformák vagyunk; de nincs két olyan ember, akik ugyanazokat a félelmeket és fájdalmakat élik át. Ergo: az absztrakt érzelmek valóban aszubjektívak, a meghatározott ember által meghatározott szituációkban átélt érzések viszont a legteljesebben személyesek.

Visszakanyarodva a tárgyalt tézishez, megállapíthatjuk, hogy a tudat legfelső szintjén (a II. pontban foglaltak szerint értve a kifejezést) már-már teljesen elmosódnak az individuális különbségek. (Tekinthezem ugyan egyfajta beleélésnek vagy horizont-összeolvadásnak azt is, amikor a matematikatanárom előadását értem meg, hiszen csak akkor foghatom föl a magyarázatait, ha én magam is lépésről lépésre végighaladok a gondolatmeneten, egészen addig, amíg el nem érkezek a revelációig; mondjuk, annak belátásig, hogy bármilyen is egy síkfelületen fekvő háromszög, szögeinek összege mégsem lehet sem több, sem kevesebb, mint 180 fok. Ám ebben az esetben azt feltételezzük, hogy alany és tárgy tudatának interakcióban résztvevő rétegei teljességgel megegyezők, s ezért sokkal inkább nevezhető a lefolyt esemény reprodukciónak, mintsem valamiféle összeolvadásnak.)

Aztán ahogyan nő a megértendő dolog társadalmi determinánsainak jelentősége, úgy válik egyre fontosabbá objektum és szubjektum léthelyzetének azonosága vagy különbözősége. (A kínaiak könnyen megértik Kertész Imre *Sorstalanságát* – magyarázta egy interjúban a regény kínai fordítója –, mert velük is az elbeszéltekhez hasonlók történtek a harmincas-negyvenes években. A burkaviselés engedélyezéséért tüntető török egyetemista lányokat látva viszont szinte megáll az európai ember esze.)

Az individuális különbségek annyival nehezítik tovább az objektivitás érvényesülését, amennyivel megragadhatatlanabbak a társadalmi helyzetnél. Egy társadalom mindig részletekbe menően elemezhető, s ha már eléggé elmélyedünk benne, akkor alighanem még az első pillantásra extrémnek vélt jelenségei

is értelmet nyernek. A személyiség viszont maradéktalanul kifejezhetetlen és tökéletesen sohasem megfejthető. (Individuum est ineffabile – szól Goethe nevezetes bölcsessége, és elkerülendő a hosszadalmas kitérőt, elégedjünk meg itt ennek leszögezésével.)

Ahogy az aszubjektív rétegtől távolodunk, egyre nagyobb lesz az objektum és a szubjektum közötti szakadék. S minél nagyobb ez a szakadék, annál inkább kénytelen a szubjektum saját magából (az általa átélt élethelyzetekből, élményekből, érzésekből stb.) betömni azt. S minél inkább nő a szubjektum megértésben játszott szerepe, annál kevésbé lehet eltekinteni attól, hogy ki az, aki megért.

VII.

Minden olyan érv vagy elgondolás, mely meghatározott esetekben az alany figyelmen kívül hagyhatóságát támasztja alá, kétségbe vonható, és különböző filozófiai irányzatok kétségbe is vonják ezeket. És *ha minden objektivitás mellett szóló érvet elutasítunk, akkor a tudást nem tekinthetjük másnak és többnek, mint egy önéletrajz vagy egy életrajz részének.*

Ha ismét végigszaladunk a fönt elmondottakon, könnyen beláthatjuk, hogy az objektivitás melletti érvek egytől egyig ingatagok.

- A) Az érzéki tapasztalat relativitása mellett már a szofisták, majd a szkeptikusok is igen meggyőzően érveltek (Platón 2001. 152a skk.; Sextus Empiricus 1998. 181–208).
- B) A Bloor és társai által kifejtett radikális tudásszociológia segítségével mindaz historizálható és kultúrafüggővé tehető, amit valaha a priorinak tartottunk. S nemcsak elméletileg, hanem egy-egy konkrét tudáselemet célba véve is. Beláthatjuk például, hogy az idő csak nekünk, európaiaknak előrehaladó, szukcesszív folyamat. Vannak népek, akikről okkal feltételezhetjük, hogy számukra a múlt és a jövő – abban az értelemben, ahogyan ezeket a szavakat mi értjük – egyáltalán nem is létezik (vö. Leach 1966. 402 skk.; Barden 1973). Alexander Lurija meggyőzően bizonyította, hogy az írástudatlan üzbég parasztok – kulturális különbségük és nem ostobaságuk vagy műveletlenségük következtében – még a legegyszerűbb szillogisztikus következtetéseket sem tudják végrehajtani (Lurija 1987. 79 sk.) stb.
- C) Amint ezt más összefüggésben az imént már láthattuk, nem kevésbé ingatag az érzelmek, az érzések vagy éppenséggel az emberi természet invarianciájának föltevése sem. Az ugyan kétségbevonhatatlannak tűnik, hogy a legalapvetőbb emóciók mindenütt megtalálhatók, ám ezzel együtt az is, hogy a különféle kultúrák számtalan változatban képesek formát adni ezeknek (lásd pl. Herskovits 1955).

- D) A társadalmi helyzet ugyan össze is köthet bennünket, de sohasem lehet biztosítéka a másik megértésének. (Mivel az individuumok közti potenciális szakadékot nem szüntetheti meg.) Ráadásul a léthelyzet és a tudat összekapcsolásának szinte valamennyi klasszikus kísérlete (Spinoza *Teológiai-politikai tanulmánya*, Marx és Mannheim tudásszociológiája, Nietzsche genealógiája) inkább szétválasztani, mintsem összekötni akartak. Nem az azonosságokban rejlő lehetőségeket próbálták meg kiaknázni, hanem az igaznak tartott ismereteket igyekeztek megcáfolni vagy legalább relativizálni.
- E) Az asszertív beszédaktusok gyakran személytelenséget sugallnak, ám ezt csak azzal a föltevessel élve tehetik meg, hogy magában való igazságot közvetítenek. A „magában való igazság” azonban alapos okkal nevezhető önellentmondó fogalomnak (vö. Nietzsche 1873/1992).
- F) Azok a kísérletek, amelyek Descartes-tól Kanton át Husserlig és tovább azzal kísérleteznek, hogy az egyes szám első személyű evidenciáktól juszanak el valamilyen interszubjektív bizonyossáig, azt feltételezik, hogy van valamilyen invariáns emberi lényeg, e föltevés azonban erősen kétséges (lásd VII/A).⁵
- G) Nemcsak amellet érvelhetünk igen meggyőzően, hogy minden világban talált értelem emberi projekció, de akár még amellet is, hogy maga a világ is csupán a tudat epifenoménje. (Berkeley filozófiáját félretelhatjuk ugyan mint használhatatlant, de magát a gondolatmenetet semmiképpen sem tekinthetjük agyrémnek [vö. Kant 1783/1999. 55].) Vagy legalább amellet, hogy értelmetlenség érzékeléstől független invariáns fizikai tárgyakat feltételezni.⁶
- H) A VI/1. pontban implicite azt állítottam, hogy az általánosról való tudás kevésbé személyhez kötött, mint az egyesről való. Egy nominalista azonban rögtön kiigazítaná ezt: a fogalmak is csak szubjektív emberi konstrukciók, s ezért az általánosról való tudás legfőljebb csak másképpen viszonylagos, mint az egyedről való – mondaná.

Szeretném hangsúlyozni, hogy a felsoroltakról éppen úgy nem kívánom azt állítani, hogy igazak, mint ahogyan az ellentétükről sem kívántam korábban. Mindössze annyit állítok, hogy az európai civilizáció évraktárában bőségesen áll a rendelkezésünkre olyan muníció, amit mozgósítva végletekig szubjektivizálhatjuk a tudást – ha ezt jónak látjuk.

⁵ Ráadásul az egyes szám első személyű itt és most érvényes evidenciák konzerválhatatlannak (visszagondolva rájuk már kétségbe vonhatók), és más személy felé közvetíthetetlenek (lásd ehhez kurta frásomat: Sümegi 2016a).

⁶ Fehér Márta Feyerabend- és Kuhn-interpretációjának középpontjában ez a probléma áll (lásd Fehér 1983).

VIII.

Az életrajzzá lett tudás „igazságfeltételei” megváltoznak. A tudat és a tudat intencionált tárgya közötti megfelelés keresése (az *adequatio intellectus ad rem*) olyan szempontoknak adja át a helyét, amilyenekkel a hagyományos életrajzokat szokás mérlegelni. *Összhang van-e a megélt és az elbeszélt történet között? Hiteles-e az önábrázolás? Milyen az ábrázolás esztétikai minősége?* Ezek lesznek az alapvető kérdések. Ugyanakkor az életrajzi dokumentummá alakult (vagy ekként interpretált) művek nem veszítik el az eredeti karakterüket sem, és különösebb nehézség nélkül leválaszthatók a keretükként szolgáló biográfiákról, majd értelmezhetők magában való objektivációkként.

Az első két mondat úgy is átfogalmazható, hogy az önéletrajzi térbe (vö. Lejeune 2003. 47–75) integrált művek szükségképpen szépirodalmi jellegűvé válnak; és tartalmuktól függően átalakulnak különféle műfajú drámai vagy epikus alkotásokká. (Nevelődési regénnyé, pikaesz regénnyé, melodráává, bohózatá stb.) Ami pedig már eredetileg is szépirodalom volt, az egy – sok esetben teljesen más formai jegyekkel rendelkező – nagyobb egység részévé válik. (A versek, novellák, esszék beleépülhetnek egy regényszerű vagy akár egy drámaszerű önéletrajzba stb.)

A kutató vagy akár maga a szerző bármit kiemelhet az önéletrajzi térből, majd önálló vizsgálódás tárgyává teheti azt. Általánosságban azonban elmondhatjuk, hogy a különösebb kvalitással nem rendelkezőnek ítélt produktumokra legtöbbször pusztán dokumentumként tekintünk, ellentétben a jelentősnek ítélt alkotásokkal, melyek arra kényszerítenek bennünket, hogy magában valóságukban is figyelmet szenteljünk nekik.

IX.

A tudás végletes szubjektivizálása olyan teljes és enyhíthetetlen szolipszisztikus egyedüllétre kárhoztatja (vagy kárhoztatná) az alanyt, melyet joggal tekinthetnek patológikusnak mindazok, akik akár csak a legcsekélyebb mértékben is társas lénynek tartják az embert. Éppen ezért a szubjektivizálásban előrehaladva szükségképpen elérkezünk egy olyan pontra, ahol az érdeklődésünk iránya visszajára fordul, vagy legalább új komponenssel bővül. Ezen a bizonyos ponton túlhaladva már nem azt (vagy nemcsak azt) fogjuk kérdezni, hogy miképpen mutatható ki az alany jelenléte abban, amit eddig objektívnek hittünk, hanem azt (vagy azt is), hogy mi az, ami összeköthet még bennünket a másik emberrel.

S ha ebből az új szemszögből kezdjük el pásztázni a korábban felsoroltakat, akkor azt mondhatjuk, hogy nincs ugyan garancia a sikerre, de azért továbbra is érdemes megpróbálnunk arra építeni, amit a régiek még aszubjektívnek hittek: az érzékelő apparátusaink azonosságára és az érzetek ebből fakadó konvergen-

ciájára, a racionális érvekre, valamint érzelmek és érzések hasonlóságára. (Mint ahogyan valóban szoktunk is efféléket mondani, amikor nem értjük egymást vagy nem értünk egyet. *Neked is be kell látnod! Ha így gondolod, miért tetted ezt vagy azt... Képzeld magad az én helyembe! Stb.*) Nem biztos, hogy mindig célhoz érünk, de szinte kizárt, hogy sohasse sikerüljön.

A történeti-szociológiai meghatározottságainkra pedig úgy tekinthetünk ebből az új perspektívából, mint ami összeköt bennünket. Amint azt fönt már említettem, a tudásszociológia vagy a nietzschei genealógia eredetileg arra szolgáltak, hogy az emberiséget egybefogó legfőbb kapcsolatot, az univerzális igazságot lerombolják. Ezzel párhuzamosan azonban arra is fölhívták a figyelmet, hogy az azonos civilizációban, történelmi korban, társadalmi csoportban élők között kell lennie valami közösnek. S ami közös, az mindig össze is köthet.⁷

IRODALOM

- Barden, Garrett 1973. Reflexion of Time. *The Human Context*. 5/1. 331–343.
- Dilthey, Wilhelm 2004. Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról. In uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat. 167–255.
- Eco, Umberto 2006. A nyitott mű poétikája. In uő: *A nyitott mű*. Ford. Dobolán Katalin. Budapest, Európa Kiadó. 24–59.
- Fehér Márta 1983. *A tudományfejlődés kérdőjelei*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Fehér Márta 2002. Utószó. In Barry Barnes – David Bloor – John Henry: *A tudományos tudás szociológiai elemzése*. Ford. Faragó Péter és Tanács János. Budapest, Osiris. 294–310.
- Foucault, Michel 1999. Mi a szerző? Ford. Erős Ferenc és Kicsák Lóránt. In uő: *Nyelv a végtelenhez*. Szerk. Sutyák Tibor. Debrecen, Latin Betűk. 119–145.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.
- Herskovits, Melville J. 1955. *Cultural Anthropology*. III/19. New York, Alfred A. Knopf. 348–367.
- Kant, Immanuel 1783/1999. *Prolegomena*. Ford. John Éva és Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Leach, Edmond 1966. Zwei Aufsätze über die symbolische Darstellung der Zeit. In *Kultur-anthropologie*. Szerk. W. E. Mühlmann – E. W. Müller. Köln, Kiepenheuer & Witsch. 392–408.
- Lejeune, Philippe 2003. Gide és az önéletrajzi tér. Ford. Bárdos Zsuzsanna. In uő: *Önéletrajz, élettörténet, napló*. Budapest, L'Harmattan. 47–75.
- Lejeune, Philippe 2009. *On Diary*. Ford. Katherine Durnin. University of Hawai'i Press.
- Lejeune, Philippe 2009a. The Practice of the Private Journal: Chronicle of an Investigation. In Lejeune 2009. 29–48.
- Lejeune, Philippe 2009b. The Diaries „Antifiction”. In Lejeune 2009. 201–210. https://doi.org/10.1007/978-2-8178-0157-5_9
- Lurija, Alekszandr Romanovics 1987. *Utam a lélekhöz*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Gondolat Kiadó.

⁷ A szerző halálának tézise és Foucault nevezetes erről tartott előadása indul el ebbe az irányba, de aztán néhány lépés megtétele után egészen másfelé (nevezetesen a szerző és egyáltalán az individuum dekonstrukciója felé) kanyarodik (vö. Foucault 1999. 119–145).

- Márkus György 1992. Miért nincs hermeneutikája a természettudományoknak? Ford. Mezei György. In uő: *Kultúra és modernitás*. Budapest, T-Twins Kiadó – Lukács Archívum. 273–355.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich 1845/1974. *A német ideológia*. Ford. Kislégi Nagy Dénes. Budapest, Magyar Helikon.
- Marx, Karl 1845/1974a. Tézisek Feuerbachról. In Marx – Engels 1845/1974. 7–11.
- Nietzsche, Friedrich 1873/1992. A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. Ford. Tatár Sándor. *Athenaeum*. I/3. 3–15.
- Platón 2001. *Theaitétosz*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.
- Rickert, Henrik 1923. *Kultúrtudomány és természettudomány*. Ford. Posch Árpád. Budapest, Franklin-Társulat.
- Searle, John R. 2000. *Elme, nyelv és társadalom*. Ford. Kertész Balázs. Budapest, Vince.
- Sextus Empiricus 1998. A pürrhonizmus alapvonalai. Ford. Lautner Péter. In *Antik szkepticizmus*. Szerk. Kendeffy Gábor. Budapest, Atlantisz. 171–373.
- Sümei István 2016. *Mit jelent kérdezni?* Kőszeg–Szombathely, Savaria University Press.
- Sümei István 2016a. Ingovány. In Sümei 2016. 133–153.
- Sümei István 2016b. A humaniora alkonya. In Sümei 2016. 9–83.