

MIÉRT TEGYÜK HATÁROZATLANNÁ GONDOLKODÁSUNKAT?

CZÉTÁNY GYÖRGY

Kierkegaard *Vagy-vagy*ának „A” levélírója az esztétikai stádium filozófiai bölcsességét a következő jól ismert tézisben foglalja össze: „Házasodj meg, meg fogod bánni; ne házasodj meg, azt is meg fogod bánni; házasodj vagy ne házasodj, mindkettőt meg fogod bánni; vagy megházasodsz, vagy nem, mindkettőt megbánod.” Ezt, mint tudjuk, a bölcsesség többszöri parafrázisált ismétlése követi. Érdekes azonban az eszmefuttatást tovább olvasni:

Nemcsak egyes pillanatokban szemlélek mindent *aeterno modo*, mint Spinoza mondja, hanem állandóan *aeterno modo* vagyok. Sokan azt hiszik, hogy ők is így vannak, ha ezt vagy azt megtéve, egyesítik, vagy közvetítik ezeket az ellentéteket. Ez azonban félreértés; mert az igazi örökkévalóság nem a vagy-vagy mögött, hanem előtte van. Ezért ezeknek az embereknek az örökkévalósága fájdalmas időmúlás is lesz egyben, amennyiben kettős bánatot kell megemészteniük. Bölcsességem tehát könnyen megragadható; mivel csak egyetlen alapelvem van, amelyből még csak ki sem indulok soha. Különbséget kell tenni a vagy-vagyban levő következményszerű és az itt bemutatott örök dialektika között. Ha például itt most azt mondom, hogy nem indulok ki alapelvemből, akkor ennek ellentéte nem egy abból való kiindulásban van, hanem csak negatív kifejezése alapelvemnek, pusztán csak az, melyben önmagát ragadja meg egy belőle való kiindulással vagy ki nem indulással való ellentétben. Nem indulok ki alapelvemből; mert ha ebből indulnék ki, megbánnám, s ha nem indulnék ki belőle, azt is megbánnám.¹

¹ Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 40-41. Ford. Dani Tivadar. Köszönettel tartozom Schreiner Dénesnek, amiért a 2022-es fenomenológiai nyári egyetemen tartott előadásában e szöveghelyre felhívta a figyelmem. Köszönettel tartozom továbbá Juhász Máténak és Miklós Zsófiának a szöveg termékeny közös olvasásáért.

A félreértett örökkévalóság, az ellentétek egyesítése, illetve közvetítése nyilvánvalóan a hegeli filozófiára vonatkozik. Hegel abszolút szelleme végig-megy a tudat, illetve a fogalom különböző *vagy-vagy*ain, és ezeket ellentétükben egymásra vonatkoztatva, egymással közvetítve és megbékítve, közvetlenségükben megszüntetve őrzi meg önmagában. Ahogy Hegel fogalmaz, az egész „a fejlődése által kiteljesülő lényeg”.² A szellem az, ami minden *vagy-vagy*ot mozzanatává tesz. Az esztétikai stádium filozófusa ezzel szemben nem a *vagy-vagy*on túl, hanem előtte pozicionálja magát. Kierkegaard egy efféle, következetesen végigvitt pozíció paradoxonjaira mutat rá: az esztétikai stádium filozófusa végső soron az örület csöndjére kárhoztatja magát. „Ha ugyanis alapelvemből indulnék ki, nem tudnék ismét megállni; mert ha nem állnék meg, akkor megbánnám, de ha megállnék, azt is megbánnám stb. Most viszont, hogy soha nem kezdek, bármikor abbahagyhatom; mert örök kiindulásom egyben örök abbahagyásom is.”³

A következőkben azt mutatom meg, hogy a metafizikai gondolkodás történetének egyes elméleteit komolyan vevő gondolat egyrészt egy hasonló pozíció lehetőségéhez vezet el, másrészt e lehetőség nem feltétlen vezet paradoxonhoz. Más szóval a valóságnak mint egésznek különböző ideáit a maguk általánosérvényűségében megtartó gondolat feltételezi azt, hogy önmagát az egymással kibékíthetetlen meghatározások „előtt” helyezze el. Ez pedig azt feltételezi, hogy önmagát az idea tekintetében határozatlanná tegye.

A probléma elsődlegesen az általános érvényre igényt tartó elmélet, avagy a valóság mint egész ideáját megragadó meghatározás esetében merül fel. Amennyiben a teóriáról mint partikuláris produktumról adunk számot, és feltárjuk rejtett előfeltevéseit, ehhez szükségünk van egy olyan konzisztens elméletre, amely lehetővé teszi az előbbi számára nem látható előfeltevések feltárását. Ha érdeklődésünket filozófiai kérdésfeltevés vezeti, be kell látnunk, hogy akár implicit, akár explicit módon, de az általunk alkalmazott elmélet is feltételez egy „létmegértést”, azaz egy valóságészmét, és ez az eszme feltárható. Az ekképp feltárt idea kapcsán azonban ugyanazt az előfeltevésekre vonatkozó kérdést tehetjük fel, és amennyiben következetességre törekszünk, fel is kell tennünk. Tehát az alkalmazott elmélet által feltételezett idea előfeltevéseire is rá kell kérdeznünk. Ehhez azonban ismét egy általános érvényű ideát implikáló vagy explikáló elméletre van szükségünk, és így tovább. Márpedig valahol meg kell állnunk. A „megállás” azonban ez esetben nem jelenthet mást, mint hogy az aktuálisan igénybe vett teória által feltételezett idea általános érvényre vonatkozó igényét *elfogadjuk*. Legalábbis addig, amíg az elméletet használjuk.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 18. Ford. Szemere Samu.

³ Kierkegaard: *Vagy-vagy*. 41.

Azaz ebben az esetben az általános érvényre vonatkozó igényt elismerjük, komolyan vesszük. Nem állunk meg az elismerésnek annál az oly gyakori látszat-formájánál, ami valójában az általánost különössé teszi. Mivel univerzális érvényű ideákról van szó, ha kitartunk a konzisztens megalapozás szándéka mellett, az aktuális elmélet elfogadása csak oly módon alapozható meg más elméletek ellenében, ha ez az alap maga az aktuális teória által feltételezett idea. Vagyis körkörösén, *petitio principii* által. A másik megoldás az idea dogmatikus elfogadása, amely letiltja a saját előfeltevéseire vonatkozó kérdést. Úgy tűnik, a Münchhausen-trilemma az univerzális érvénnyel bíró elméletek problémájára is érvényes.

Vajon ez azt jelenti, hogy az általános érvényű ideák esetében le kell mondanunk egy közös alap meghatározásának reményéről? Amennyiben „alapon” konzisztens elméletet értünk, mindenképpen. Hisz azt látjuk, hogy nincs olyan konzisztens általános érvényű meghatározás, amellyel ne ütköz-tethetnénk egy ugyancsak önmagában konzisztens általános érvényű meghatározást. Úgy tűnik, ha az egymással konfliktusban álló elméletek csatatere „előtt” akarjuk pozicionálni magunkat, nem nagyon marad más számunkra, mint a relativizmus. Ez azonban nem egyszerűen azért nem megoldás, mert nem veszi komolyan az egyes elméletek általános érvényre vonatkozó igényét, hanem mert épp az igény *tagadásának* tulajdonít általánosérvényűséget. Vagyis performatív ellentmondásba navigálja magát. Viszont ha ragaszkodunk a valóságról alkotott különböző, egymástól radikálisan eltérő, ám egyaránt általános érvénnyel fellépő elméletek közös alapjának meghatározásához – márpedig a „metafizikai hajlam” előbb-utóbb eljut ehhez a problémához –, akkor nem marad más, mint hogy az alappal kapcsolatos *előfeltevésünkön* változtassunk. Arra az előfeltevésre gondolok, hogy az alapnak konzisztensnek kell lennie.

Természetesen az alap nem lehet inkonzisztens sem. Arról az igényről nem mondhatunk le, hogy szabatos fogalmunk legyen a problémáról. Ha viszont a megalapozni kívánt meghatározások egymással ütköznek, vagy akár egymást kizárják, akkor az ezeket együtt megalapozó idea, amennyiben lehetséges, tartalmát tekintve *problematicusnak* nevezhető. Azért problematicus, mert egymással konfliktusba kerülő, vagy akár egymást kizáró, ugyanakkor általános érvényre törekvő meghatározásokat foglal magában. Azért problematicus, mert a meghatározások sokszor *alapelvükben* különböznek, és ez esetben csak azáltal közvetíthetők és békíthetők ki, ha legalább az egyik alapelvet feladjuk. Ezzel azonban a közös alap megtalálásáról is lemondunk. Ha viszont problematicus ideánkat tesszük meg alapnak, ennek következménye az lesz, hogy az egyes konzisztens meghatározások az őket megalapozó idea tekintetében *egyoldalúnak* minősülnek, problematicussá téve – de nem megszüntetve – ezzel

saját általánosérvényűségüket. Az egyoldalúság nem jelent partikulárisává válást: az elméletek épp általános érvényükben egyoldalúak. Ugyanakkor valamelyik egyoldalúnak bizonyuló meghatározás melletti elköteleződést a megalapozó ideát kutató gondolkodás ha nem is megbánásként, de legalábbis veszteségként élné meg. Marad az elköteleződés megvonása, de nem az ítéleté; vagyis marad az általános érvényű meghatározások eldöntetlen konfliktusának megragadása. A különböző alapelveken nyugvó konzisztenciák ütközését magában foglaló ideát nevezhetjük a valóság „plurikonzisztens” eszméjének. Ezzel kerüljük el a konzisztencia és az inkonzisztencia leszűkítettnek bizonyuló dilemmáját a megalapozó idea tekintetében. Az alap nem kiindulópont, hanem a különböző kiindulópontok konfliktusából adódó probléma. Az eltérő valóságészmék konfliktusát megalapozó ideának *magát a konfliktust kell megragadnia*, nem pedig feloldania azt egyoldalú módon, valamelyik valóságészme kiemelése által. Ezért a feladat annak a problémának a világos megfogalmazása, amelynek konzisztens, ám egyoldalú meghatározásai a különböző, akár egymással összeegyeztethetetlen alapelve épülő valóságészmék. A problematikus idea így magában hordoz egy kritikai potenciált, amely akkor realizálódik, amikor az idea felől ítéljük meg annak egyoldalú meghatározásait. A kritika tárgya az önmagát univerzális érvényűként meghatározó elmélet egyoldalúsága. A kritika mércéjét pedig azok az elméletek képezik, melyek rámutatnak a bírált elmélet által háttérbe szorított oldalakra. A kritika éppígy érvényes az előbbi elméletekre is. Egy *immanens kritikáról* van tehát szó, amelynek mércéjét teljes egészében az általa bíralt elméletek adják. A kritika mindehhez annyit tesz hozzá, hogy a bíralt elméletek által nyújtott mércéket egymással szemben játssza ki – hiszen mindegyikük általános érvényű.

Hogyan határozható meg a kritika alapját képező problematikus idea? Ehhez arra a kérdésre kell választ találnunk, milyen alapvető módjai vannak a valóságot alkotó összefüggések konzisztens meghatározásának. E tipológiai kérdés megválaszolásához olyan elmélet nyújthat segítséget, amelyik nem pusztán saját alapelvét tisztázza, hanem egyúttal felvázolja az általános érvényű összefüggések konzisztenciájának összes elgondolható alapelvét, vagy más szóval a totalitás feltétlen szintéziseit. Ezt Kant transzcendentális dialektikájában találjuk meg. A dialektika három szintézist tár fel azáltal, hogy az értelem három lehetséges viszonykategóriáját az ész transzcendentális ideáivá terjeszti ki.⁴ A feltétlen szintézisek: a szubjektum minden predikátumot *vonatkoztató* szintézise, a világnak a *hipotetikus sorozat* egészét magában foglaló szintézise, és Isten minden lehetséges *elválasztott* meghatározást

⁴ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004. 355. A409-410/B435-436. Ford. Kis János.

magában foglaló szintézise. Kant számára a szintézisek használata pusztán az ész regulatív eszméiként legitim, amelyekre a tapasztalatra alkalmazott fogalmak egységes rendszerezése okán van szüksége az értelemnek. Ugyanakkor Kantnál is felmerül az egyik szintézis konstitutív használatának gyanúja. Az értelem szintézise – az appercepció szintetikus egysége – ugyanis egyben a transzcendentális szubjektum öntevékenysége.⁵ Ebből az is következik, hogy általában a szintézist nem lehet a szubjektum képességeként meghatározni anélkül, hogy ezzel az egyik – az én – szintézisét ne emelnénk egyoldalúan ki. Ezzel viszont az isteni értelem, illetve a világ sorozatának szintézisét is legimitálásuk tekintetében az én szintézisének rendeljük alá. A szintéziseket megalapozó ideára irányuló kérdés a három szintézis *csatamezején* találja magát. A szintézisek „aktorát” csak valamelyik szintézis kiemelése által lehet meghatározni. Az idea problematikus – nem abban az értelemben, hogy nem ismerhető meg, hanem épp abban, hogy többféleképp határozható meg. Más szóval: az idea azért problematikus, mert plurikonzisztens.

Transzcendentális szintézis alatt tehát az általános érvényű összefüggés konzisztenciájának alapelvét értem. Ez alapján a feladat annak vizsgálata, milyen alapelv biztosítja az adott elméletben a valóság egész konzisztenciáját, azaz hogyan jellemezhető az adott valóság eszmét domináló szintézis. Az eltérő alelvek egymás ellen való kijátszása mutat rá kölcsönösen az azokra épülő valóság eszmék egyoldalúságára. A valóság problematikus ideáját a szintézisek konfliktusa alkotja. Az idea a különböző általános érvényű meghatározások „elé lépve” adja azok egyoldalúságának *transzcendentális kritikáját*.

Itt persze felmerül a hermeneutikai naivitás gyanúja. Mintha a valóság eszmék elé lépő gondolat elfeledkezne saját előzetes „létmegértéséről”. Ezért mindenképpen fel kell tennünk a kérdést: hogyan reménykedhetünk saját makacs előítéleteink és előzetes fogalmi keretünk közepette egy efféle „elé lépésben”? Hogyan adhatunk teret előítéleteink és implicit előfeltevéseink rovására más, tőlünk sokszor távoli gondolatoknak? Nyilván semmiképp sem egy csapásra. Először is azoknak az elméleteknek a fogalmi megértése, amelyeknek öröksége a mi gondolkodásunk magától értetődő ismereteként rögzült (vagyis amelyek közel állnak hozzánk), a gondolkodásunk feltárásához is elvezethet. Ez persze még nem jelenti azt, hogy kritikai távolságtartásra tesszünk szert velük szemben. Ehhez olyan teóriákban is el kell mélyülnünk, amelyeknek fogalmi a már sajátként feltárt fogalmakkal ütköznek, ahogy azon elméletek fogalmaival is konfliktusba kerülnek, amelyek megismerése hozzájárult saját előítéleteink és implicit előfeltevéseink tudatosításához. ⁶ E

⁵ I. m. 144. B130.

⁶ Hasonló okból ajánlja Hegel a régi nyelvek és világok tanulmányozását, amelyek idegenségükkel előidézik a tőlük való elkülönülést, de az önmagunkhoz való

nyitottság kialakítását teszi lehetővé az általános érvényű meghatározások történetének vizsgálata, melyek egymást kölcsönösen problematikusá teszik, illetve kizárják. Épp ezek vezethetnek saját gondolkodásunk határozatlanná tétele felé. A sok esetben egymástól radikálisan különböző, egymást kizáró jelentések nemcsak egymás irányában vannak problematizáló hatással, hanem saját, általános érvényüként előfeltételezett fogalmaink irányában is – minél távolabbi jelentéseket vonunk be, annál alapvetőbb módon. Ha nem hinnénk az önmagunkkal szembeni távolság kialakításának lehetőségében, ha minden ilyen kísérlet mögött továbbra is saját előítéleteink munkáját feltételeznénk, magáról a kritikai gondolkodásról mondanánk le, abszolútizálva épp azt, aminek radikális relativitását állítjuk: saját gondolkodásunkat. *Az, hogy korunk és környezetünk meghatározza gondolatainkat, nem az utolsó mondat kell legyen, hanem az első, mely utat nyit a reflexiónak.*

Az univerzális konzisztenciaviszonyok sokaságának feltárása és univerzalizálásuk komolyan vétele olyan gondolkodást feltételez, mely önmagát a valóság tekintetében határozatlanná téve képes elmerülni a valóságról alkotott legkülönbözőbb ideákban. Az az ellenvetés, hogy a határozatlanná válás nemcsak hogy amorálissá és apolitikussá teszi a polgárt, hanem egyenesen ellehetetleníti a mindennapi életet, ez az ellenvetés azzal a kérdéssel függ össze, hogy mennyiben tekinthetünk a filozófiára, annak kérdésfeltevéseivel, *autonóm* területként. Akként a területként, amelyen belül a gondolat a valóság mindenoldali ideájának megragadására tör. (Ez tehát nem elszigetelődést jelent, hanem épphogy a többi területre való nyitottságot.) Márpedig a gondolat akkor képes az eddigi egyoldalú konzisztens meghatározások elé lépni, ha önmagát, amennyire lehet, fokozatosan határozatlanná teszi, vagyis képessé válik az eltérő meghatározások komolyan vételére. *Az egyetlen alapelveket feltáró különböző gondolatokra tekinthetünk úgy, mint ennek az egyetlen határozatlan transzcendentális gondolatnak a sokféle meghatározására.* A meghatározások sokasága jelenti a transzcendentális problémát. Mintha története során egyetlen határozatlan gondolat járná át a valóságot újra és újra, olyan határozott formát keresve, mely átfogja a valóság mint egész eszméjét. Valójában persze nem az egyes feltárt elméletek által önmagukban

visszatalálást is elősegítik. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Sämtliche Werke. Band 21. Nürnberger Schriften. Texte, Reden, Berichte und Gutachten zum Nürnberger Gymnasialunterricht 1808-1816.* Szerk. Johannes Hoffmeister. Felix Meiner, Lipcse, 1938. 312. Id. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat.* Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 44. Ford. Bonyhai Gábor. Gadamer a képzés (*Bildung*) e hegeli fogalmát eleveníti fel, amely „abban áll, hogy megtanulunk valami mást is érvényesíteni hagyni”, uo. Jelen esetben a hangsúly nem a visszatérésen, hanem inkább az elidegenedés állandó ismétlésén van. Ez nem önelvesztést jelent. Inkább arról van szó, hogy a gondolkodás az önmaga és a más konfliktusos terepén történik.

előfeltételezett gondolatról van szó. Az általános érvényű szintetikus meghatározások *összetűzése* körvonalazza az azt fogalmilag megragadó határozatlan transzcendentális gondolatot, a valóság problematikus ideáját. Az elméletek annak a konfliktusnak a miliójében artikulálják magukat, amelynek a kibontakozását a transzcendentális gondolat ragadja meg. Ezáltal a határozatlan transzcendentális gondolat – amennyire lehet, felülemelkedve saját történetileg meghatározott tapasztalati evidenciáin – a valóság mindenoldalú, ám épp ezért problematikus eszméjét ragadja meg. *A határozatlan transzcendentális gondolat végső soron a valóság mindenoldalú eszméjére irányul.* Önmagát határozatlanná téve képessé válik arra, hogy egymással konfliktusban álló történeti meghatározásait összegyűjtse és egymással szemben érvényesítse. Ekkor a valóság mint egész olyan problematikus eszméjéhez jut el, melynek megoldása a sokféle univerzalitásba való visszaesést jelentené. Ezért a gondolat az eszmét megőrzi problematikusságában, plurikonzisztenciájában. Ez az eszme teszi láthatóvá, hogy a metafizikai gondolkodás története törekvés a probléma illuzórikus, egyoldalú megoldására. A metafizikai gondolkodás története három szintézis harca egy konzisztens valóságért.

Miért válhat aktuálissá az önmagát határozatlanná tévő gondolat a mi számunkra? Miért ágyazhat meg pont korunk kultúrája e gondolati művelletnek? Korunk a nagy narratívával szembeni bizalmatlanság kora. E körülmény mindenképp összefügg a közösségek, társadalmak és kultúrák világméretű konnektivitásával, az általános ismereteknek mind a világ terére, mind a történelem idejére vonatkozó kiterjedésével és elterjedésükkel. A konnektivitás, melynek keretében a közösségünket, társadalmunkat, kultúránkat jellemző gondolkodás úgy jelenik meg, mint egy a sok közül, magának a gondolkodásnak az alapkategóriájává válik. Hiába zárkózik be buborékomba, tudatában vagyok annak, hogy ez csak az egyik buborék – épp a fogalom használata tanúskodik erről az ismeretemről. Ami evidenssé válik, az épp annak lehetetlensége, hogy saját narratívámra, világnézetemre, rendszeremre, vagy eszmémre mint az egyetlen lehetséges narratívára stb. tekintsek. Az adott gondolkodásmód problémáival (ellentmondásaival, megalapozatlanságaival, hiányosságaival, elvonatkoztatásaival, negatív következményeivel) szembe-sítő gondolatokkal történő találkozás oly mértékben mindennapivá vált, hogy egyetlen konklúzióként az általános megértésre törekvő gondolkodásról való lemondás adódik. Ez a szkepticizmus, illetve a relativizmus bizonyos formáiban ölthet testet.

A relativizmus azonban könnyen a cinizmus martalékává válhat, magával rántva a kritika fogalmát. Márpedig egy kor, amelyben a tudással szembeni elmés szkepszis jobb híján a babona táptalajává lesz, és a kritikát mint a jelenség *háttérében* álló lényegre („hatalomra”) irányuló kérdést *járatja le*,

illetve amely korban a tudás sokszor egyedül a dogmatikus tekintélyelv mögé, vereséggel felérő visszavonulásban lát védelmet, nos, ez a kor nem jelentheti a kompromittált kritika fogalmával való végleges leszámolást. Amennyiben a kritikában továbbra is az általános érvényre törekvő gondolkodás megújulásának egyetlen immanens alapját látjuk, a kor inkább esélyként jelenik meg a kritika fogalmának újragondolására. Erre azonban nem mutatkozik más mód, mint hogy először a lehető legteljesebb körű módon végigvigyük, történeti léptékűvé tegyük a relativizálást, egyfajta feltétlen historizálást alkalmazva, mely éppúgy a történelem múltó furcsaságává teszi a jelent, mint a múltat. Korunk igen előrehaladottnak mondható abban az önelégültségben, ahogy a jelen saját értékei szerint relativizálja a múltat – már csak ennek ellenkezőjét kell végrehajtanunk. A relativizálás kiteljesítése azonban nem lehet önmagáért való, ha el akarjuk kerülni a fent említett performatív önellentmondást. Ezt gátolja meg a történeti gondolatok általános érvényre törekvésének komolyan vétele. E gondolatok relativisztikussá tétele így ahhoz a konfúz állapothoz vezethet el, amelynek problematikussága miatt át kell csapnia az állapot feltételeire irányuló kérdésbe. Arról a történetietlennek tetsző, ám valójában épp a történelem mozgásának alapjára irányuló kérdésről van szó, aminek igénye korunkban elemi erővel mutatja magát, és ami a gondolkodás történetét mint egymással hadakozó gondolatok csataterét látja maga előtt, melyek mindegyike a tér egészét lefedő érvényt tulajdonít magának. A kritikának e ponton választania kell, hogy elsődlegesen politikaivá válik, és előzetes elköztelezettsége, érzülete szerint a preferált oldalnak szenteli intellektuális fegyverzetét, vagy elsődlegesen *filozófiaivá* – ezen belül többek között politikafilozófiaivá – válik, és önmagától is elidegenedve az oldalak feloldhatatlan konfliktusának feltételeire kérdez rá. A kérdés a konfliktus – és nem annak résztvevői – által feltételezett valóságra vonatkozik. Hogy a kritika e kérdéshez eljusson, először is annak történetében kell elmerülnie, ami önmagukat univerzális érvénnyel felruházó, de egymást kizáró gondolatok permanens harcaként jelentkeznek – nem azért, hogy köztük egyetemes békét teremtvé pusztán gondolatban meghaladja azt, ezzel ugyanis csak a szkepszisnek szolgáltatná ki magát, de nem is azért, hogy szkepticizmusát igazolva lássa, hanem hogy épp ez utóbbi pozíciókat meghaladva ragadja meg e történet – és így korunk – problémáját.