

Város és egyetem

Még egyszer a „szegediség” kérdéséről

A mai szegedi természetesnek veszi, hogy Szegednek egyeteme, sőt egyetemei vannak, s az egyetemi polgárok is magától értetődőnek tartják, hogy itteni éveiket olyan városban töltik, amelyik magyar viszonylatban nagynak számít, s melyben a több intézményre szétszedett univerzitás mellett főiskolák, múzeum, színház, könyvtárak (stb.) állnak rendelkezésre. S e város tereit parkok, szökőkutak, szobrok díszítik, utcáit neves elődök koptatták, a hely egészének pedig saját, minden más helytől megkülönböztető aurája van. Urbanizáltság s egyetem tehát, úgy látszik, összetartozik; a szegedi tudatban is egymást föltételezik. A szegediek, ha vendégeiknek városukról beszélnek, nem felejtenek el szólni az egyetemről sem („nekünk” ez is van), s az egyetemiek is élnek a város nyújtotta sokféle lehetőséggel. Város és egyetem viszonya e városban mégsem jó; az egyetem, mely Szegedé kellene, hogy legyen, némileg idegen test, be nem fogadott szféra itt. A városlakók is, a hivatalos város képviselői is így érzik, s maguk az egyetemiek is idegenkedést, ha nem ellenségeskedést vélnék érzékelni; valahogyan nincsenek a helyükön.

De szükségszerű-e ez, így kell-e lenni, vagy ellenkezőleg, csupán anomáliáról van szó?

Sokan a mai helyzetben csupán anomáliát látnak, város és egyetem kapcsolatának időleges, tehát kiküszöbölhető zavarát. S bizonyos, nem teljesen alaptalanul; az egyetem jobban kamatoztatható lenne a város számára. A város immár hagyományosan nem fölőzi le az itt végzetek javát, nem tartja itt őket, s akiket itt tart, sokszor nem a legjobbakkal. nem él azzal a lehetőséggel, amelyet

az egyetemi oktatók szellemi kapacitásai jelentenek. Sem a termelés élénkítésében, sem a kulturális kínálat bővítésében, sem a közélet alakításában nem számítanak rájuk olyan mértékben, amilyenben lehetne, amilyenben érdemes lenne. Így azután a gazdaságban érzékelhető pangás, sőt visszaesés, a kulturális életben szürkeség van, hiányzik az itt lévő szellemi erők aktivitása.

Mindezt a mostani nagy átalakulás előtt kapcsolatba lehetett hozni azzal a szereppel, amelyet az egyetemi hallgatók, s részben az oktatók játszottak a politikai rendszer elutasításában, bírálatában. „Ellenforradalmi góc”, mondta az egyetemről az egyik helyi vezető szűk körben, politikai aktivisták előtt; óvatosnak kellett tehát lenni velük. S kétségtelen, ez lehetett a tartózkodás egyik oka. Az egyetem sajátos és részleges, de mégiscsak megnyilvánuló politikai „területenkívülisége” zavaró volt a régi elit számára. A tudomány ugyanis, amennyiben tudomány kíván maradni, nem dirigálható kívülről, a helyi politikai ízlés aktuális kívánalmai szerint. A beavatkozás pusztán kísérlete konfliktust okoz; az önmagára adó politikai elit tehát – kivált a lágyuló, erodeálódó viszonyok közepette, s kénytelen-kelletlen – jórészt visszafogta magát. De ellenérzéseit, idegenkedését érezte. Legszívesebben az egész egyetemet rezervátumként, vagy méginkább szellemi gettóként kezelte volna; az egyetem csupán valami kellemetlen volt, amit el kellett tűrni.

Ez a politikai magyarázat mégsem a teljes igazság (s bizonyos változások e téren, reméljük, be is következtek). Város és egyetem viszonyának problémái sokkal mélyebben fekszenek. S – legalábbis részben – föloldhatatlanok; bennük a mai kultúra néhány szerkezeti sajátossága, funkcionális zavara mutatkozik meg.

Az egyetem – minden egyetem – gondolkodástörténeti funkciója ugyanis meglehetősen bonyolult; legalább három – nem teljesen harmonizáló – elemét meg lehet s meg kell különböztetni. Az univerzitás ugyanis egyrészt tudományt művel, másrészt oktat, azaz közvetíti a tudomány legfontosabb eredményeit s a műveléséhez szükséges elveket, technikákat, „fogásokat”. Ezek a hagyományos feladatok önmagukban is meglehetősen nagyok és sérülésérzékenyek; kis beavatkozások is komoly üzemzavarokat okozhatnak bennük. A tudományművelés elhalványulása, egyes egyetemen belüli szigetekre szorulása persze, mint az elmúlt évtizedek tanúsítják, viszonylag könnyen elviselhető; káruk többnyire hosszabb távon látszik csak meg, így ellene nem is sokan lázadnak. A tudományt így vagy más intézmények (pl. az akadémia intézetei) művelik, vagy csupán hatékonysága és színvonala csökken. Az egyetem eróziója pedig lassú folyamat. A régi presztízs,

mint egy páncél, sokáig védi az intézményt; a nimbusz, az egyetemről kialakult képzet sokáig megmarad. Hogy a tudományművelés visszaszorult, vagy kvázitudóskodás váltotta föl, csak hozzáértő veszi észre, s az sem azonnal. A színvonalcsökkenés, a deformálódás érzékeléséhez távlat kell. Legföljebb olyan statisztikai jelzések figyelmeztetnek, mint pl. az, hogy a harmincas évek közepén a szegedi bölcsészkar professzorainak fele vagy akadémikus volt, vagy hamarosan az lett; ma viszont ugyanezen a karon csupán egy akadémikus van. A régi orvoskaron Nobel-díjas kutatási eredmény született meg, a mai orvosegyetemnek pedig jelenleg már csak egyetlen akadémikusa van (s évekig egy sem volt). Az oktatás üzemzavara már látványosabb és közvetlenül érzékelhető. A hallgatók szükségszerű fölkészületlensége vagy tudásuk ideológus torzultsága, sajátos módon, közvetlen hallgatói elégedetlenségben is megmutatkozik. A diákszervezkedések, jól láthatóan, Szegeden is részben az egyetemi viszonyok visszásságai ellen képződtek – részben persze a társadalmi integráció adott módja, a hatalmilag integrált társadalom eszméjének megvalósítási kísérletei ellen.

Azaz: a szegedi egyetem funkcionális zavarainak egyik oka kétségkívül az, hogy ma – saját korának nemzetközi színvonalához mérten – rosszabb, mint volt a régi, a két világháború közötti univerzitas.

Az igazi probléma azonban mégsem ezekben a kedvezőtlen változásokban keresendő. A gondot a harmadik gondolkodástörténeti funkció – speciális körülmények közötti – kialakulása, illetve az előbbi kettővel való részleges ütközése jelenti. Az egyetem ugyanis – a tudomány presztízse, sőt nimbusza által legitimálva – egyféle területenkívüliséget biztosít az oktatók és hallgatók számára. A társadalom intézményrendszerének egy olyan szegmense az egyetem, amely viszonylag nagyfokú szabadságot ad a hozzája tartozóknak. (Még az ún. ötvenes években is így volt ez, amikor pedig ez a relatív szabadság a legkisebb volt, s amikor – az egyetemen is – a magánélet teljes átpolitizáltsága volt megfigyelhető.) Ez a szabadság részben politikai-ideológiai. Az egyetemen mindig meg lehetett csinálni olyasmiket, amiket máshol már vagy még nem; itt az ideológiai kontroll, ha nem is hiányzott, jelentős részben – kivált az utóbbi évtizedben – *szimulált* volt. Ez a *mintha*-jelenség; úgy teszünk, mintha elfogadnánk a külső kontrollt, sőt magunk is érvényesítenénk, a mindennapok valóságában azonban az egyetemen sok minden jelen lehetett, artikulálódhatott és közvetíthető, amit az egyetemen kívüli „hivatalos” világ másnak már

vagy még nem tolerált. Az egyetemisták politikai őbátorságának” reális alapja – a veszélytudat életkorukból adódó hiánya mellett – e helyzetből adódott.

Ez a fajta – politikai! – szabadság azonban csak egyike (s nem is a legfontosabbika) az egyetem biztosította szabadságoknak, jóllehet kétségkívül ez a leglátványosabb, a külső szemlélő számára legjobban érzékelhető. Ennél sokszorta fontosabb, hogy a valóságos élet anyagi újratermelésében és közvetítésében való le nem kötöttség, az anyagi világhoz való hozzá-nem-kötöttség a gondolkodás *formáinak* és tartalmainak is nagyfokú szabadságot biztosít. Az egyetem a gondolat kísérletező kedvének máig legszabadabb és leghatékonyabb kísérletező terepe. Amíg a hivatását gyakorló közpolgár célracionálisan végzi munkáját (erre megélhetése miatt a szó legszorosabb értelmében rákényszerül; azt kell csinálnia, amiért megfizetik), addig az egyetemi ember „praktikus” céloktól függetlenül is kísérletezhet, keresheti céljait, megformálhatja, változtathatja, cserélgetheti őket. Bizonyos mértékig ugyanis éppen ez a dolga: ez a télosz-keresés. S ez a kísérletezés – nem lévén belekötve a napi szűkös praktikumba – elbíri a meddő próbálkozásokat, az időleges vakvágányra jutást, a rövid távú eredménytelenséget is. Teljesítenie hallgatónak és tanárnak egyaránt nem e területen kell; ez – miközben hosszabb távon hallatlanul fontossá lehet, s szociális jelentőségre is szert tehet – itt s most mint „magánügye” jelenik meg. A keresés igénye már a személyiségébe interiorizálódott, s ezt az interiorizációt a társak serkentő versenye csak erősíti. A saját – értékválasztásokkal karakterizálható – „arc” kivívása elsődleges jelentőségűvé válik az egyetemen; akinek ilyen nincs, az leértékelődik, hitelét veszti. Az intellektuális önarcképnek, azaz önmaga szellemi fölépítésének az igénye így mélyen fekvő, legszemélyesebb igényeit is koncentráltan megjelenítő benső késztetés lesz. Különlegesen erős és hatékony tehát.

De miért baj ez? Bajnak természetesen nem baj, de tagadhatalanul konfliktus-forrás. Több vonatkozásban is. Ez a télosz-keresés és -képzés ugyanis ellentétben van a tudományművelés klasszikus hagyományaival és eszköztárával, az ún. tudományos racionalizmussal, s ugyanakkor konfliktusban van az anyagi életben lekötöttek praktikus világával, az ún. hétköznapi élettel. Mindkét konfliktus lényeges és az egyes ember, az egyén lehetőségeit alapvetően behatároló; de nem magától értetődő. Leírásuk egy nagy gondolkodástörténeti határhelyzetet jelenít meg.

E határhelyzet tudomásulvételéhez és megértéséhez azonban világosan kell látnunk, hogy a.) mi a tudományos racionalitás,

b.) mi az gondolkodástörténetileg, amit télosz-keresésnek és -képésnek neveztünk, s c.) milyen ezeknek a hétköznapi élethez való lehetséges viszonya?

1. A görög-latin alapozású tudományos racionalizmus sajátos, erősen „egyoldalú”, de rendkívül hatékony gondolkodási modell. Alapjáról, a görög racionalizmusról *Irracionalizmus tegnap és ma* című remek esszéjében Umberto Eco a következőket mondja:

„A görög racionalizmus, Platónról Arisztotelészig és a többiek, úgy tartja, hogy a megismeréshez mindig valamely ok megismerése révén jutunk. Isten definíciója is annak az oknak a definiálásával egyenlő, amelyen túl már nincs további ok.

Az oksági világmagyarázathoz ki kell dolgozni valamiféle lineáris láncolat fogalmát: ha egy mozgás A-tól B-ig megy, nincs az a hatalom, amelynek folytán B-től A-ig menjen. Az oksági láncolat linearitásáról csak akkor indokolt beszélnünk, ha elfogadtunk bizonyos alapelveket: az azonosság elvét ($A=A$), az ellentmondás-mentesség elvét (lehetetlen, hogy valami egyszerre legyen A és nem A), valamint a harmadik eset kizárásának elvét (A vagy igaz, vagy nem igaz, és *tertium non datur*). Ezekből az elvekből következik a nyugati racionalizmusra oly jellemző okoskodás, a *modus ponens*: ha p, akkor q; p, tehát q.

Ugyanezen elvekből szükségképpen következik továbbá valamiféle szilárd világrend, de legalábbis egy társadalmi szerződés elismerése. A latin racionalizmus átveszi a görög racionalizmus elveit, de jogi és szerződésjogi értelemben megváltoztatja és gazdagítja őket. A logikai norma a *modus*, de a *modus* korlátozás, tehát határ is. A térbeli határokkal kapcsolatos latin megszállottság az alapmítoszzal egyidős: Romulus határvonalat húz, és agyoncsapja a testvérét, mert az nem tartotta tiszteletben. A határok elismerése nélkül nincs *civitas*.¹

Ennek a – meglehetősen konzekvens – racionalizmus-moddellnek a jegyében írja Horatius², hogy:

*Van mértéke a dolgoknak, s a határok is állnak,
Melyeken innen s túl helyesen cselekedni sosem bírsz.*

(Horváth István Károly fordítása)

S ez a racionalizmus-modell uralja ma is a logikát, a matematikát, a természettudományokat s nem utolsó sorban a most

1 Holmi, 1990. 12. sz. 1380

2 Szatírák I., l. 106–107.

följövő számítógép-„kultúrát” (számítógép-programozást). Ez a *sciences* világa.

Ez a gondolkodási modell azonban csak azért lehet hatékony, azért érhet el nagy eredményeket, mert „egyoldalú”. Azaz elvonatkoztat a valóságos világ kimeríthetetlen gazdagságától, „határtalanságától”, a világ valamennyi lehetőségétől azért, hogy egyetlen lehetőséget, az éppen vizsgáltat megérthesse és leírhasssa. Heisenberg, a Nobel-díjas fizikus, aki szakmája problémáit elméletileg is képes volt értelmezni, érzékletesen jellemzi ezt az eljárást. *A fizikai természetmagyarázat kérdéséhez* című tanulmányában a (görög) atomképzet kialakulását a következőképpen világítja meg. „Tapasztalásunkban a szín, a szag és az íz kvalitásai éppolyan közvetlen adottságok, mint az alak és a mozgás. Megfosztjuk az atomokat ezektől a kvalitásoktól – és éppen ebben az absztrakcióban van az atomhipotézis ereje – s ekkor eleve lemondunk arról, hogy a dolgok kvalitásait az atomképzet felhasználásával, a szó tulajdonképpeni értelmében »megértsük«. A »közvetlen megértés« helyére az »analitikus felfogás« lép az atomteóriában: a »vörös«, a »savanyú« stb. kvalitások lefordíthatóknak bizonyulnak az atomok geometrikus és dinamikus alakulásainak a nyelvére; a kvalitásoknak a tapasztalásban adott viszonyai megfelelnek az atomképzet szemléletesen evidens viszonyainak. A világ kvalitatív sokfélesége »magyarázato« kap a sokféleségnek geometriai alakulatokra való redukálásával. Ebben az értelemben, előző tételünk pontos megfordításával, azt is mondhatjuk, hogy Demokritosz atomteóriája megadja az említett kvalitások magyarázatát, ezzel szemben a világ geometriai tulajdonságait magyarázat nélkül, vagyis redukátlanul hagyja. Különbséget kell tehát tennünk »analitikus« és »közvetlen« felfogás között. Az atomképzetben teljesedett kívánság, hogy a dolgok érzéki kvalitásait, mint színt és keménységet, analízis által geometriai alakulatokra vezessük vissza, kikényszeríti a természettudomány lemondását e kvalitások lényegének megismeréséről és közvetítéséről. Ezért több mint érthető, hogy például költők számára az atomképzet mindig rettenetes volt”.³ S ez a magyarázza azt is, hogy híres-hírhedt színelméletében olyan kiváló elme, mint Goethe szembefordult Newton optikai fölfogásával az optika racionális analízisével.

A racionális modell hatékonysága azonban *ebben* az eljárásban rejlik; egyoldalúan elvonatkoztat a „rendezetlen” teljességtől, de ezt

3 In: Európai műhely I. Bp. 1990. 227–228.

folyamatosan, egyre bővülő körökben teszi, egyre többet s többet vonva ellenőrzése alá.

2. A görög-latin racionalizmus azonban sohasem volt – sohasem lehetett – kizárólagos. Hol csak rejtetten, marginális pozícióban, hol erőteljes életjeleket adva magáról, létezett mellette egy másik, vele diametrálisan ellentétes modell is. „Arisztotelész görög – mondja Eco –, de görögök az eleusziszi misztériumok is. A görög világ az *apeiron* (a végtelen) állandó vonzásában áll. Végtelen az, aminek nincs *modusa*, amire nem érvényes a norma”. S a végtelen bővületében „a görög kultúra az azonosság és az ellentmondás-mentesség elve mellett megalkotja a Hermész szimbolizálta folytonos metamorfózis gondolatát. [...] A Hermész-mítosz tagadja az azonosság, az ellentmondás-mentesség és a harmadik eset kizárásának elvét, az oksági láncok megcsavarodnak, hamarabb van utóbb, mint előbb; ez az isten nem ismer térbeli határt, és különböző helyeken tud lenni egyazon pillanatban.”⁴

Ez a gondolkodási modell részben nyilvánvalóan a valóság természetéből (s a racionalizmus „korlátozottságából”) nyeri erejét. Minden határon túl van egy másik, egy újabb határ, mindennek van egy másik, egy újabb színe, összefüggése, mozzanata, amely eddig nem fért bele a racionalizmus értelmezhetőségi tartományába, de amelyhez valamiképpen el lehet jutni, amelyet tehát nem lehet letagadni, vagy nemlétezőnek tekinteni. Részben azonban a létezés természetéből adódó, de koronként és régióként változó bizonytalanságérzet lendíti föl újra s újra. Az az élmény, hogy nincs igaza teljesen senkinek, ugyanakkor egyszerre igazsága van sok, egymást külön-külön kizáró dolognak. Így az érzületben megalapozódik a kétely a racionalizmus iránt, implicite megkérdőjeleződik a racionális modell fontos alapelve, a harmadik eset kizárásának elve.

„Igen ám – mondja erről Eco –, de ha a könyvek akkor is az igazat mondják, amikor egymásnak ellentmondanak, akkor minden szavuk utalás, allegória. Mászt mondanak, mint amit mondani látszanak. Mindegyikük hordoz valami olyan üzenetet, ami külön-külön egyikük révén sem tudna soha megnyilatkozni. A könyvekben rejtező misztikus üzenet megértéséhez az emberi beszéden túl kellett valami kinyilatkoztatást keresni, olyat, amelyet maga az istenség tesz, amit személyesen jelent különféle módokon: látomás, álom vagy órákulum útján. Egy sosem hallott kinyilatkoztatás viszont nyilván valamely, még ismeretlen istenre, még titkos igazságra vall. A titkos tudás mély tudás (mert csak az maradhat sokáig ismeretlen,

4 Eco, 1381

ami a felszín alatt van). Így hát az igazság azzal lesz egyenlővé, ami kimondatlan, illetve homályosan mondódik ki, és a látszaton, a szó szerintiségen túl értelmezendő. Az istenek (ma úgy mondanánk: a Lét) hieroglifikus, rejtelmes üzenetekben beszélnek (beszél).”⁵

Ez a gondolkodási modell ezért, bármit valljon céljának, s bárhogy tegye is ezt, végső soron nem egyéb mint télosz-keresés, egy külső fix pont fölतालálásának nem-rationális kísérlete. Ha tetszik (konvencionális kifejezéssel élve), *isten-keresés*. De az elérhetlenség többé-kevésbé bizonyos érzetével.

Racionalizmus és (nem-rationális) „hermetizmus” természetesen nemcsak együtt létezett, de valamiképpen mindig hatott is egymásra. De a nyugati civilizáció, mely Isten fia, Jézus személyében egy szolidaritás-elvű istenben találta meg a maga külső fix pontját, amelyből erkölcsé levezethető, az őt körülvevő világ pedig értelmezhető, a racionalizmus addig elképzelhetetlen mértékű kibontakozásának civilizációja lett. A keresztény vallás ugyanis sajátos dualitást képviselt kezdettől (Adjuk meg istennek, ami Istené, a császárnak, ami a császáré), már az egyházatyák is a racionalizmus „kódját” építik. Így a kereszténység – hellenisztikus öröksége, egymásból sarjadó eretnkségei, antropomorfitása ellenére – kétezer éven keresztül megőrizte önmagát, de közben maga is egy racionalizálódási folyamaton ment keresztül. S a kultúrában, amely e szolidaritás-elvű (ha tetszik: nem-rationális) Istenre épült, kialakult a racionális–tudományos gondolkodás, megteremtődött egy, magát e kultúra alapjait is „meghaladó” sajátos végtermék: a modern tudomány. Isten pedig – ahogy Nietzsche mondta – meghalt. Gondolkodástörténetileg mélyen jellemző, hogy ezzel a – korántsem önkényes, de tagadhatatlanul paradox – metaforával ma már az egyház is komolyan számolni kénytelen. A jezsuita Szabó Ferenc pl. azt írja *Egyházunk a korfordulón* című tanulmányában⁶, hogy „Marx, Nietzsche és Freud, »a gyanú mesterei« (Paul Ricoeur) a valóság minden zónájába bevitték a *modernséget jelképező racionalitást*; igyekeztek leleplezni (részben jogosan) bizonyos vallássosság illúzióját, mégha a vallás lényegi mivoltát nem is tudták kikezdeni. Inkább csak az ember kigondolta »isten« hamis képét zúzták össze, amikor azt az istent a világ méreteire fokozták le, illetve projekciónak mutatták meg: Marxnál az elnyomott ember sóvárgásának kivetítése, Nietzschénél a gyengeség és az ellenézés

⁵ Eco, 1382.

⁶ Vigilia, 1991. 1. sz.

szülöttje, Freudnál a frusztráltság, a nem sikerült szexualitás pótléka." (16.) S bár, mint Szabó Ferenc érvelése is mutatja, az egyház harcol az 'isten halála' metafora ellen, a kritika érvényességét csupán a nem igazi isten kritikájaként ismeri el, s úgy véli: „Valójában az Istenhez rendelt, Isteni életre hivatott, mert Isten képére teremtett ember alapvető törekvését nem érintették”. (16.) A közömbösség, azonban mely a nyugati civilizációt mára áthatotta, már tagadhatatlan – legföljebb kárhoztható.

Ma, minden jel szerint a nyugati civilizáció nagy gondolkodástörténeti válsága zajlik. A tudomány, mely minden eddiginél fejlettebb és hatékonyabb, az objektív megismerés eszköze és formája, nem pedig összetartó erő. Állandó újításra, növekedésre kényszerít, s így anyagi biztonságot teremt (s a szellemi formációk sokféleségét), de nem biztosítja az emberi közösségek kohézióját. A nyugati civilizáció centrumaiban ma az emberek minden eddiginél jobban, „racionálisabban” elviselik, eltűrik egymást, de az emberi kapcsolatok jelentős mértékű kiüresedése tagadhatatlan; az emberi összetartozás-tudat melegsége elveszett. S e helyzetben a racionalizmust fölrúgó, azt nyíltan vagy csupán implicite tagadó, helyére új, „posztmodern” gondolkodást állítani igyekvő törekvések formálódnak ki.

A mai egyetemi pozíció ezért, e válság miatt alapvetően konfliktusos. Az egyetem ugyan mindig s mindenhol betöltött egy *racionalizáló* s egy *transzcendentáló* szerepet; e kettősség tehát még nem volna különlegesség. De az európai gondolkodástörténetben ez a szerep mindig mint hallgatólagosan elfogadott, *határolt kettősség* jelent meg. Az egyetem a vallás ellenkező előjelű párjaként volt elfogadva, de bizonyos területeken elismerte a vallás létjogát. (Akár teológiai karok formájában is, de metafizikailag mindenképpen.) A legújabb fejlődés azonban ezt a kompromisszumot lényegében fölrúgta. A modern tudomány minduntalan önmaga határait vonja kétségbe (nem euklideszi geometria, relativitás-elmélet, génsebészet stb.). A vallás intellektuális szempontból történt leértékelődése pedig hiányérzetet vált ki, s helyükbe olyan, intellektuálisan akceptálható gondolkodási forma kezd kerülni, amely egyben a hagyományos racionalizmus *utániként*, annál magasabbrendűként határozza meg önmagát. Racionalizmus, hermetizmus és isten-keresés sajátos összefonódása, egymásra való rávetülése folyik tehát – a tiszta racionalizmus s a tiszta vallás helyett.

A mai egyetemnek a görög-latin alapozású modern (tudományos) racionalizmust kell képviselnie (művelve, illetve eltanulva és alkalmazva azt), ugyanakkor óhatatlanul műhelyévé válik e mai

korigény kielégítésének is. Reagálnia kell az ún. keresztény kultúra – sokak által degradálódásnak, kiüresedésnek érzett – mai fázisára. Így azután megdő az egyetemen belül a kultúra romjai között, félig e romok alá temetve, de a bizonyosságot e törmelékekből válogató intellektuális-hermetikus erőfeszítések aránya és presztízse. Bizonyosság kell, meg kell találni a rejtélyként élénk meredő világ „titkát”, értelmét. Hogy azután az ún. posztmodern e helyzetnek szimpla következménye, egy korhangulat és -érület kifejeződése-e, vagy a gondolkodástörténeti válság föloldásának reális és hatékony lehetősége, bizonytalan. Az emberiség ma olyan határhelyzetben van, amikor pusztá léte is semmivé lehet, traumatikus formában vagy lassan, „degenerálódásként” is fölszámolhatja önmagát, de – esetleg – egy új, összetettebb alapozású, a szolidaritás-elvűséget, illetve ennek pusztá igényét magasabb szintre emelő civilizációt is megteremteni kezdhet. A szükségszerűségek világából, talán, a szabadság és a tényleges szolidaritás világába lép át.

Nálunk, a nyugati civilizáció e regresszióban lévő félperifériáján azonban ez az alternatíva némileg másképpen jelentkezik. Itt, akár akarjuk, akár nem, még a gazdagság megteremtése és kiterjesztése az aktuális. A tudományos racionalitás kiterjesztése – legyen bármennyire féloldalas s negatív következményekkel terhes – elengedhetetlen. Enélkül az az anyagi jólét, amely a nyugati civilizáció centrumaiban bázist adott a posztmodern gondolkodási kísérlet képződéséhez, elérhetetlen. Nyomorban nincs posztmodern. Itt tehát, a posztmodern előtt, modernizálódni kell, pontosabban: torz és felemás modernizációkat új alapokra helyezve ki kell teljesíteni. (A nyugati minta divatszzerű másolása, amire valóságos lehetőség nyílik, tudjuk, mindig csak felületi „eredményekre” vezet; inkább csak alibi-teremtő szerepe lehet, semmint gondolkodásmeghatározó ereje.)

S itt ütközik össze az egyetem megjelenítette mai felemás gondolkodási modell – amit helyesebb lenne modell-variációk *sokaságának* nevezni – a mindennapok világával. A mindennapok világában élő ember ugyanis elsősorban élni, másodsorban pedig jól élni akar – akárhogy háborgunk ezen. A tudományos racionalitás *tárgyiasuló* előnyeiről tehát nem mond le, sőt – még a hosszú távú hátrányok ismeretében is – gyarapítani igyekszik ezeket. A jólét igénye elementáris igény. Gondolkodásmódja pedig eklektikus, s – a tudományos racionalizmushoz képest – alacsony fokon rendezett. Van benne a racionalizmusból, de ez a racionalizmus öntudatlan s önmagára nem reflektáló, nem-tiszta változat. De van benne a nem-rationálisból, a hermetizmusból is. Létmagyarázata, az élet

értelmére való rákérdezése nem ölt egységes, belsőleg koherens gondolati formát; benne a racionalizmus töredékei a vallás törmelékeivel keverednek, s ezeket csupán konkrét helyzetének érzülete fogja össze. A hagyomány – már tudniillik ami a hagyományból megmaradt – vezérli. S így magányosságérzetére vagy önpusztítással (élvezetcentrikusság, alkoholizmus, drog, öngyilkosság stb.) reagál, vagy *régi*, de újráfelfedezhető eszményeket keres (vallás), vagy „egyedül üdvözítő”, de valójában divatjellegű intellektuális keresések áramára kapcsolódik rá (keleti misztika stb.).

De a mindennapok világa adja az olvasókat, a közönséget (a „befogadókat”) az eszmék termelőinek – *ha* adja. A szociológiai tapasztalatok azonban azt mutatják, a kettőt összekapcsoló közös elem, a gondolati homológia már s itt erősen korlátozott. Folyóiratokra vevő, előadásokra s rendezvényekre közönség a város lélekszámához mérten – de a korábbi „mutatókhoz” viszonyítva is! – csekély. Gondolkodástörténeti homológia, ha tetszik: „azonos hullámhossz” tehát alig van. A diskrepancia kitapintható s – megkockáztathatjuk – szükségszerű is.

A föloldás lehetősége alternatív: az egyetem megtestesítette gondolkodástörténeti pozíció vagy – önmagát föl nem adva – részlegesen *alkalmazkodik* a hely, a recepció igényeihez – témában, hangszerelésben, érvelésben (stb.) s így átláthatóvá teszi magát; vagy – s ez is reális lehetőség – időlegesen vagy tartósan *marginalizálódik*. (A mai irodalom egy jelentős része már egyesíti termelőt és fogyasztót; én olvasom a te műveidet, te olvasod az enyéimet.) Ez utóbbi lehetőség „tisztább”, egyértelműbb, csak önmaga által korlátozott gondolkodási helyzet. De önmagára záruló, szektaszzerű, gyakorlatilag szociológiai dimenzió nélküli.

Happy end nincs; csak remény, hogy az életbentartó kompromisszum még vagy már lehetséges.

Szeged

Lengyel András