

MILYEN TUDOMÁNY? MILYEN ÜNNEP? MILYEN EGYETEM?

Jeremiáda a megfordításokról (rövid változat)

Balassa Péter emlékére

Amikor értesültem arról, hogy a paradigma-váltás kérdésének szentelt novemberi konferenciánk a Magyar Tudomány Ünnepe rendezvénysorozatának része, hűledezve tekingettem körbe. Lehetséges volna, hogy errefelé még senki sem szerzett tudomást a Nagy Pán haláláról? Mire ez az egész országra kiterjedő önfeledt ünneplés, amikor épp ruháink megszaggatásának jött el az ideje? Minden jel szerint a dolgok inerciájából fakadóan a halott körme egyszerűen tovább nőtt, s ez a hír élénkebb visszhangot vert a mindig tette kész pedikűrösök és műkörömfestők táborában, mint a gyász a hozzátartozók között.

De valójában nem a *couleur locale*-on, a javaiból és egész alkotmányából kifogatott magyar tudomány sorsán akarok keseregni, hanem valami egyetemesebb jelenségen, ami bennünket bölcsészeket érint a legérzékenyebben, kivált azokat, akik, Cicero szép szavával szólva, „a filozófiában verik fel életük sátrát”. Egyrészt arról szeretnék beszélni a nagy ünnep árnyékában, hogy – szinte észrevétlenül – végéhez ért a humántudományoknak kezdetben a természettudományokkal való egyenjogúságért, majd az életben maradásért folytatott harca. Másrészt arról, hogy a *par excellence* humántudomány, a filozófia – legalább mi ne feledkezzünk meg róla, honnan kapta egykor a nevét a *Philosophische Fakultät*, azaz a bölcsészkar! – háttérbe szorulása szoros összefüggést mutat az egyetem intézményének hanyatlásával. Vagyis: ami a filozófiával történik, az megtörténik az egyetemmel is – mindenekelőtt a bölcsészkarral. Csak a kételkedők kedvéért jegyzem meg: a filozófia és az egyetem sorsának összefonódása már abban is tetten érhető, hogy akik fölteszik a kérdést, miben áll az egyetem lényege, azok túlnyomórészt filozófusok.

Nem fogok újdonságokat mondani, és adós maradok megannyi részlettel, sőt a pontos diagnózis bemutatásával is; egyszersmind azt a látszatot is szeretném már előre szerte-foszlalni, hogy az itt következő gondolatokkal valami új apokaliptika bontogatja a szárnyait. Ez ugyanis még a régi. Épp ez az, ami csodálkozásra, még inkább megbotránkozásra készít: miként lehetséges, hogy a szellemtudományok specifikumainak legkésőbb Dilthey fellépésétől számított meghatározása és elkülönítése, a közben eltelt másfél évszázad egyre erősödő visszhangjának dacára, süket fülekre talált? Hogyan történhetett, hogy napjainkra a szcientizmus a szellemtudományt a talpáról előbb a feje tetejére, majd a falhoz állította? Hogyan lehetséges, hogy a szellem hajótöröttjei, a morál számkivetettjei nem magányos szigeteiken kuksolnak, hanem vezető szerepeket kaparintanak meg, és szakadatlanul a hajókormány körül sertepertélnek? Hogyan eshet meg, hogy a humaniorák képviselői már nem ordítanak, mint a fába szorult fereg, hanem csak percegnek, mint a szű? Miként következhetett be a Konrad Liessmann leírásából¹ ismert folyamat, miszerint az ipari társadalomból a tudás társadalmába történő átmenet ígérete végül a tudás iparosításába torkollott?

¹ Vö. Konrad Paul Liessmann: *Theorie der Unbildung*, Zsolnay, 2006.

Talán épp ez, a tudás iparosítása a főbűn, ami olyan mélyre rágta magát a tudomány intézményrendszerében, hogy felismerhetetlenné vált annak eredeti rendeltetése. Ha elfogadjuk minden kortárs válságelemzés módszertani axiómáját, hogy az ember sosem lehet rest agyvérzést kapni, akkor tegyük föl a kérdést: miben is áll ez a főbűn?

Mindenekelőtt abban, hogy a tudás a mértékét nem önmagától, saját filozófiai eszméjéből, a szabadságból kapja, hanem egy számára idegen elveket megtestesítő intézményrendszerből. Ez a jelenség egyaránt érinti az egyetemet és a filozófiát. A filozófiát úgy, hogy a tudományok fölötti – mert egészségességre törekvő – státuszát elvesztve a tudományok markotányosnőjévé vált. Boethiust egykor a Filozófia úrnője vigasztalta börtönében (vö. *Consolatio philosophiae*), mára megfordult a helyzet, *genitivus subjectivus*ból *genitivus objectivus* lett, immár a filozófia szorul vigasztalásra. Az egyetemet pedig úgy, hogy a tudásipar fellegvárává alakult, a lehető legnagyobb távolságra kerülve a modern egyetem alapítójának, Humboldtnek a szellemétől, s kitérte kapuit az egyetemen kívüli világban érvényes munkajogi, gazdasági és értékvilágbeli sztenderdek előtt. A helyzet általam ismert legjobb leírásában, Werner Hamacher *Menedékhely* című esszéjében, a szerző így fogalmaz: „A tudomány menedékhelye” – ez Hamacher szemében természetesen maga az egyetem – „csak az a hely lehet, ahol a tudomány eloldozza magát mindattól, ami nem ő maga, minden privát érdektől és normatív igazodástól, minden olyan kötelezettségtől és elvárástól, melyek nem belőle magából indulnak ki”.²

Ebből a szempontból az egyetem jogállása eminens kérdés, aminek minden szakértő különleges jelentőséget tulajdonít, ugyanis ebben rejlik annak a demonstrálása, hogy az egyetem olyan hely, ahol máshogy mennek a dolgok, mint a falakon kívül. Ahogy a klostorban, az istennek szentelt élet színterén, úgy a tudás reprezentatív helyszínén is sajátos szokások és törvények szabályozzák ezt a különös életformát. Az egyetem autonómiája nem pusztán a mindenkori hatalom befolyása ellen létrehozott intézményi biztosíték, tehát a szabadságfogalma nem merül ki a függetlenség kinyilvánításában és megtartásában, hanem egy olyan élet- és gondolkodásforma értékrendjének sarokköve is, amely az évszázadok során ugyan sokat változott, mégis megőrizte azt az éthoszt, hogy a tudományok művelője tevékenységét, és ezzel együtt önmagát is, egyedül saját diszciplinájának égisze és mértéke alá helyezi. Amikor Michel Henry, a neves francia fenomenológus, az egyetem jogi különállásának az intézményi normák egységesítése nevében végrehajtott lerombolását barbárságnak nevezte,³ akkor bizvást hozzátehetjük, a barbárság egyebek közt abban áll, hogy a kivételt, az eltérő mértékű dolgot a barbár nem ismeri fel, vagy ha mégis, könnyörtelenül eltapossa. Barbárság – Arisztotelész még úgy mondta: a *paideia* hiánya, de úgy is, hogy *metabasis*, „kategóriahiba” – a dolog mértékét figyelmen kívül hagy; s jobb, ha tudjuk, ezek a barbárok régóta a falakon belül vannak.⁴

Az egyetem mint jogi enklávét palástja mögött láthatóvá kell tennünk azt a két szubtilis, voltaképp metafizikai entitást, melyeket e jogok leginkább megvédeni rendeltettek. Az időről és a szabadságról beszélnek; a bölcsészetnek jószerével e két dologgal kell sáfárkodnia. Sajátos és szubtilis természetüket a barbárság, ha nem is érti, de a hétköznapitól oly feltűnően eltérő formáikat észleli, és a maga nemtelen egyszerűségével (unedle Einfalt!) nyomban fel is számolja. Az egyetemi időről egyfelől beszélhetünk az órarend,

² Werner Hamacher: *Menedékhely* (fordította Szabó Csaba), Ráció, 2019, 55. Ha tehetném, minden egyetemi főhivatalnok számára kötelező olvasmányként írnám elő. Még a vizsgáztatást is vállalnám.

³ Vö. Michel Henry: *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*. Alber, 1987, 326.

⁴ Barbárság és szcientizmus összetartozását kítűnően illusztrálja Merleau-Ponty 1959-es naplójegyzete is: „A »primitivizmus« nem egyéb, mint a szcientizmus visszájára fordítása, és mint ilyen, a szcientizmus függvénye marad”. *A látható és láthatatlamból* származó idézetre Hévízi Ottó hívta föl a figyelmet, köszönettel tartozom érte.

az óraterhelés, a fölöslegesen elvesztegetett idő vagy a „krónikus időhiány”, e nagyon is beszédes szintagma szempontjából, de most egy másik aspektusra hívnám föl a figyelmet, mégpedig a gondolat elérkezésének idejére. Nietzsche mondja egy helyütt a következőket: „Egy gondolat akkor jön, amikor ő akar, és nem akkor, amikor én akarom”.⁵ Ebből arra következtethetünk, hogy nem vagyunk a gondolatainknak mindenestől az urai, eljöveteleink az ideje, a *kairosza* nem rajtunk múlik – tehát értelmetlen dolognak tűnik az a mostanság megfogalmazódott ötlet, hogy legyenek szívesek a tudós hölgyek és urak hároméves bontásban előre közölni leendő írásuk témáját, lehetőleg a publikációra kiszemelt folyóirat előkelő paramétereivel együtt.⁶ A nietzschei gondolat persze nem azt üzeni, hogy ölbe tett kézzel várjunk a megvilágosodásra, hanem azt, hogy akkor szólaljunk meg, amikor van mit mondanunk. Nyilvánvaló, hogy a publikálási penzum emelésével, s az érlelődési idő (jelzem, Horatiusnál ez kilenc év volt!) megvonásának következményeképp egyre több tudós kényszerül arra, hogy négy centiméternyi mondanivalóját négyméteresre mángorolja. Az idejétől megfosztott tudós ki se lát a témájából, leginkább szakirodalmat olvas, publikációs pontokat, hivatkozási számokat gyűjt, nem tapasztalatokat.⁷ Akár Brehm rendszerébe is katalogizálhatnánk, mint a teljesítménymérésre specializált százelekállatkát.⁸

Munkahipotézisként merült fel bennem az az elképzelés – s rögtön meg is osztom Önökkel –, hogy az egyetlen racionalitás tévképzeten alapuló egységes tudomány illúziójának elpárologásával, amikor (újra) világossá vált, hogy többféle tudományos kultúra létezik egymás mellett, a tudomány elveszett egységének helyére a tudományos *munka* egysége lépett. Jóllehet a munkamódszerek különbözők maradtak, de maga a munka, az eredmények közzététele, a tudományos munka rendezvényeinek szervezése és látogatása, a tudományos élet számlálrájának megmászása közös nevezővel kecsegtetett. E munka végzésének ellenőrzésében, az ellenőrzés metodológiájában, a hatékonyabb, a mérhető kritériumokkal dolgozó, eredményeiben a leginkább ellenőrizhető természettudomány lett a mintateremtő. A bölcsészettudomány verejtékeztve igyekszik az alkatától idegen elvárásoknak megfelelni, ha teljesítményében nem is, legalább a munkája révén fogadtassék el tudománynak. Csakhogy ennek az erőfeszítésnek egyfelől az lett a következménye,

⁵ Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon* (fordította Tatár György), Ikon, 1995, 20.

⁶ Ifjúkoromban, amikor a pucarájban a mosásra vitt ágyneművel vártam a sormra, kezembe akadt a *Patyolat* című lap, amiben meglepetten, egyben meghatottan fedeztem fel Tandori verseit. Ha még élne ez az újság és volna benne filozófiai rovat, azt a néhány dolgot, amit még szeretnék megírni, nekik ajánlanám fel. Talán gondolataim tisztaságáért is kezeskednének.

⁷ Érdemes egy pillantást vetni az antik „minőségbiztosításra”. Diogenész Laertiosz híradása szerint Platón az Akadémia vezetőjeként azt mondta tanítványairól, hogy Xenokratészt sarkantyúzni, Arisztotelészt zabolázni kell. Ez csak azért figyelemre méltó, mert arról árulkodik, hogy két iránya is lehet az optimumtól való eltérésnek, hiszen egyiküknek biztatásra, másikuknak visszafogásra volt szüksége. Hallottak már korunkban olyanról, akit esetleg túlbuzgósága, strébersége miatt állítottak pellengérré? Mintha ezt a hübriszt egyáltalán nem kellene oltogatni! Nálunk már kizárólag egyirányú skála van, s irány a csillagos ég! Lehetséges, hogy Platón számára azért létezett még a sok és a kevés, mert nem teljesítményt mért, hanem gondolatot mérleget? Hogy az egyedüli érdemi teljesítmény a gondolat? Platón feltehetőleg nem a törtétezt, a túlzásba vitt „teljesítményt” hányta Arisztotelész szemére, hanem azt, hogy a gondolatmenet kimunkálásában sietett el valamit.

Nekem úgy tűnik, a mai tudományos rangsorok elsősorban nem a munka minőségét hivatottak tükrözni – azzal minden szakma mindig is tisztában volt, és erre soha semmilyen befolyással sem voltak mennyiségi mutatók –, hanem a soron következő leépítéshez szükséges proskripciók lista állásáról tájékoztatnak.

⁸ Örömmel venném, ha a jövő akadémiái óvodájában így henegeznének a gyermekek: „Be-be-be, az én papámnak nincs is Hirsch-indexe!”

hogy a mindenáron való munka kedvéért feláldozta azt az idejét, amiből a legnagyobb szellemi erőtartalékát merítheti: a csendes figyelem, az olvasás, a tűnődés idejét. Ismeretes, hogy Rutherford azt mondta, a tudomány a fizika, a többi bélyeggyűjtés. Nos, most a bélyeggyűjtőket is katorgába vitték, elvesztették az idejüket, de fölöttébb kérdéses, ezen az áron tudós vált-e belőlük. Másfelől a normák észszerűtlen növelésével csak azt érték el, hogy a „végtermékek”, a tanulmányok valamilyen hosszú futószalag végén egy olyan mély kútba zuhantak bele, hogy a csobbanásukat sem lehetett hallani. Magyarul: nem váltak beszélgetés témájává, lényegében olvasatlanul tűntek el a semmiben. Visszhangtalanság persze korábban is volt, sok írás nyilván rá is szolgált erre, de ez nem alkotta a termelési koncepció integráns részét. Mára abszurd módon egyedül az elvégzett munka igazolása számít, a többit rögtön elállasztja az idő. Ilyképpen az történik, hogy a tévesen semmittevésként értelmezett haszontalanság fölszámolására bevezetett teljesítmény-elv termeli a valódi haszontalanságot. Ezzel együtt ellenkezőjére fordul a munkaidő (*ponosz*) és az önmagunkra fordított szabad-idő (*szkholé*) közötti klasszikus hierarchia is.⁹

A tudományos munka kultúrájában bekövetkező fordulatot már Hannah Arendt naplójegyzetei jelzik: „Az előállított szövegek tömege megfojtja a tudást és az eredetiséget. A »publish or perish« (publikálj vagy takarodj!) jelszava először csak komikusnak és ostobának tűnt; mára egyértelmű veszélyt jelent minden mélyreható erőfeszítés számára.”¹⁰ Hangsúlyoznom kell: Arendt feljegyzése több mint ötven éve, 1968-ban született! Az ehhez fűzött első megjegyzésem a bevezetőben mondottakat visszhangozza: a legmegrázóbb a tudomány – és az egyetem – átváltozásával kapcsolatban az, hogy jeles szerzők idestova másfél évszázada teljes hiábavalósággal húzzák a vészharangot. Eredményként legfeljebb azt könyvelhetjük el, hogy az ezzel foglalkozó szemináriumok felbuknának az egyetemi curriculumban, a tudományos sztemderdek betartása mellett pedig fokozatot lehet szerezni vészharang-kongatásból. A másik megjegyzésem azt veti föl, hogy a mi perspektívánkból Arendt iménti gondolata a történelem ismétlődésének marxi formuláját – mely szerint a történelem először tragédiaként, utóbb képtelen bohózatként, farce-ként játszódik le – új fénytörésre helyezi. Mintha így a jelenség inverze is a történelem mozgásához tartozna; hogy ami kezdetben otromba tréfaként bukkan fel, az később vérfagyaláló valóságként tér vissza. Mindebből az a keserű bölcsesség szűrhető le, hogy a történelem csodás-hátborzongató természetét nemcsak az jellemzi, hogy fordulatai előre nem láthatók, mint ahogy azt '89 után többen konstatálták, hanem az is, hogy amit groteszk, irreális vízióként látunk magunk előtt, az feltartóztathatatlanul be is következik.

Visszatérve az időre: ha igaza van Heideggernek abban, hogy a filozófia „a dolgok nehezebbé tétele”, hogyan vonatkozhatna rá a termelés-paradigma a maga időrezsimjével együtt? Mintha a tudományhoz nem tartoznának hozzá a kudarcok a maguk hiábavaló idejükkel, az unalom megszámlálhatatlan üres órái, melyek Friedrich Schlegel szerint egyenesen a filozófia kezdetének számítanak. Vagy éppen az az idő, amit a különféle szakos bölcsészek egykor filozófia-, irodalom- vagy történelem-olvasással töltöttek. Az időmegvonással a bölcsészek elvesztették legfőbb olvasóikat, önmagukat. Ezt azért is tekintem kruciális kérdésnek, mert az egyetem bizonyos fokig életforma is; a *lassú élet* utolsó menedéke, aziluma. Nem haszontalan felidézni, hogy az *a-sylos* fosztóképzős görög kifejezés azt jelenti: nem-kifosztott. Ilyen, a lassú életnek fenntartott helyből nem ismer többet a társadalom, talán az Aggok Háza az egyetlen versenytárs, s ahogy elnézem, a jövő neki dolgozik.

De az idő nyaklók nélküli pazarlásának, a megengedhetetlen lassúságnak a számlájára írható a haszontalanság is. A filozófia – örök mintaképhez, Szókratészhez hűen – feltűnően jól áll a nem-tudás területén, ha tetszik, ezen a téren túltermelési válságról is beszél-

⁹ Vö. A. J. Gurevics: *A középkori ember vilásképe* (fordította Előd Nóra), Kossuth, 1974, 186. sk.

¹⁰ Hannah Arendt: *Denktagebuch*, 2. kötet, Piper, 2016, 705.

hetünk. A tudományok hasznosságával szemben ez a nem-tudás mára szégyenfoltnak számít. 2012-ben az idős George Steiner szenvedélyes beszédet tartott az egyetem tulajdonképpeni eszméjének védelmében, ebben hangzott el a következő: „Az egyetem ott-hont és megbecsülést nyújthat az anarchisztikus provokációnak és a haszontalanság szenvedélyének (passion of uselessness). Melyik szenvedély vajon a legcsodálatosabb a világon? A haszontalanságé. [...] Úgy vélem, a haszontalanság az emberi tevékenység legmagasabb rendű formája”. Erre szinte rímel Heidegger zollikoni gondolata, mely így szól: „Ami leginkább a hasznunkra válik, az a haszontalan. Csakhogy a haszontalan megtapasztalása a legnehezebb a mai ember számára”. A haszontalanságban a szabadság ad hírt önmagáról, de nem a tetszőleges, az önkényes alakjában. A haszontalanságból nem gyarapodnak javaink, a haszontalan csak úgy önmagában van, ám ez a *van* rendkívüli erővel mutatkozik meg rajta, ebben tündököl leginkább Erősz hatalma.

Mindazonáltal nem vet-e rossz fényt a bölcsész tudományokra, ha reprezentatív képviselőjük, a filozófia, a haszontalanság apoteózisát készíti elő? Miként lehet egy ilyen céggel az egyetemnek önmagát hirdetni? A *ranking* korszakában, a kompetitív szellem diktatúrájában teremhet-e babér az ilyesfajta obsoletus, idejétmúlt ars poeticának? Különösképp akkor, amikor egyik élenjáró képviselője, Wittgenstein egyenesen azt állítja: „A filozófia versenyfutásában az nyer, aki a leglassabban tud szaladni. Vagy: azt utolsónak érzetik a célba”. (Az egyetem versenyszellemtől megszállott PR-szakemberei, ha híret vesznek ennek a kijelentésnek, akkor azt nyilván így fogják a reklám nyelvére konvertálni: „A mieink lettek az elsők az utolsó helyért folyó küzdelemben!”) Félő azonban, hogy az utolsóként célba érkezők már nem kerülnek adásba, a verseny ugyanis már rég nem róluk szól. Manfred Geier ezt így fogalmazta meg: „Wittgenstein és Heidegger a filozófia utolsó magányos alakjai közé tartoznak, mert mindketten egy olyan típust testesítenek meg, amelyik összetéveszthetetlen módon filozofál, s e filozófiáért saját nevével áll jól. Velük »az individuális tudáshoz és személyes reprezentációhoz kötött filozófiai gondolkodási stílus« (Habermas) a végéhez ért. Többé nem az olyan filozófia iránti egyéni, szenvedélyes lelkesültségre van szükség, amely csak a magányban található rá saját volta-képpeni erejére, hanem azon szakemberek nemzetközi együttműködésére, akik arra lettek kiképezve, hogy a tudományos ismeretek figyelembe vételével, argumentatív módon tárgyalják azokat a problémákat, amelyek – mindenekelőtt gyakorlati-etikai szempontból – aktuálisan megoldásra várnak.”¹¹ Sajnos látom a jeleit annak, hogy ezek a megfigyelések nem valami disztópikus látomás születtei.

Hahó, Kolléga úr! – kiálthatná valaki felém a hallgatóság soraiból. – Úgy látom, Ön megállíthatatlanul nyargal lefelé a kultúrkritika lejtőjén! Pedig, ha megállna egy pillanatra és visszatekintene, mondjuk, az előző, Geiertől idézett mondatokra, azt láthatná, hogy ezek bizony a világ megváltozásáról árulkodnak. Ön folyton a dolgok feje tetejére állításáról szónokol, mintha a dolgoknak valamilyen érinthetetlen eredetben kellene egyszer s mindenkorra fennállniuk. Kérem, vessen számot azzal, hogy az Ön értékei, melyeket, elismerem, fájdalmas lehet meggyalázva látni, mégiscsak egy meghatározott korszak értékei voltak, s ahogy minden a történelemben, idővel ez is megváltozik. Ki állította, hogy az egyetem intézménye olyan marad, mint kezdetben volt? Engedje meg, hogy Nietzsche-re emlékeztessenem, aki azt mondta, ami definiálható, annak nincs története. Ebből is látszik, hogy az egyetemnek nincs önmagában vett, idő feletti meghatározása, az lényegében csak a történeti formációk egymásutánja. Ezért szerintem egyáltalán nem beszélhetünk az egyetem haláláról, s ha veszi a fáradságot és körülnéz, Ön is meggyőződhet róla, hogy világszerte él és virul. Különben is, az Ön hangszerparkjában, úgy látszik, csak a végítélet harsonáinak jut hely. Nem gondolja, hogy végre tanulmányoznia kellene napjaink hárfá-irodalmát is?

¹¹ Manfred Geier: *Wittgenstein und Heidegger. Die letzten Philosophen*, Rowohlt, 2017, 396–397.

Ha látják majd ezt az urat, a következőt üzenem neki. Ami a kultúrkritikát illeti, ezzel a zsánerral nekem is van bajom. Az általa fölfestett hekatombák látványától megiszonyodva az embernek nem marad más hátra, minthogy felvágja az ereit. Ráadásul ez a gondolkodás kéjeleg abban, hogy mindent, ami a szeme elé kerül, azonnal beleforgasson az általános rothadás pépjébe, s miután minden jövődölését örökké beigazolván látja, a végén nincs más dolga, mint diadalittasan megállapítani: „summa cum naugye!”. Rossz kezekben könnyen élősködéssé válik; mintha a szerző az éjszakai hold fényében szeretne napozni.

De az apokalipszis bántó egyhangúságán – mint e narratíva korlátján – túl, a kultúrkritikának van egy nagy előnye azzal a beszédmóddal szemben, amit az úr képvisel. Nevezetesen az, hogy létezik a szótárában a pusztulás. Tudja, hogy az emberi dolgok nemcsak változnak, hanem el is enyésznek, s az enyészetre nem jön szükségképp tenyészet. Megtanulta Arisztotelésztől, hogy az egyszerű cselekmény csak *metabasis*, változás, míg a bonyolult esetében a változás során nem várt fordulat (*peripeteia*) következik be, mely a jó sorsról rossz sorsra vált át (*metabolé*). Az ilyen, nemcsak változással, de végzetes fordulattal járó eseményt nevezi a *Poétika* tragédiának. Nietzschevel szemben azon az állásponton vagyok, hogy a történet része lehet bizony a kiüresedés vagy a pusztulás is, ami meglehet, először láttatja meg velünk, mintegy retrospektív módon, a fogalom (esetünkben az egyetem) körvonalait. Változás (*metabasis*) persze történhet e körvonalak védettségében, de a *metabolé*, az átváltás bekövetkeztekor már az identitás megszűntével kell számolnunk. Figyelemre méltó, hogy csak akkor látjuk meg a fogalom sziluettjét, voltaképp akkor ismerjük fel (*anagnórisis*), amikor semmibe veszik, s ezzel mintha Spinoza nevezetes tételének megfordításához érkeznénk. *Omnis negatio est determinatio*. Minden tagadás (utólagos) meghatározás.

Kétségtelen, az egyetem mint épület, mint intézmény áll, s benne a tudomány malmai még örölnék, de ez nem mond ellent az agónia tényének, elvégre „a krízis nemcsak drámai összeomlásként jelentkezhethet, hanem a jól funkcionáló gondolatatlanság formájában is”.¹² A kiüresítés, az evakuáció – számos más intézményt, magát a demokráciát is érintő – tendenciája lényegében a név bitorlásának kérdéséhez vezet. Ez a folyamat jól megfigyelhető egyebek közt a főiskolák mirnix-dirnix egyetemre történő átnevezésében, miközben az egyetemek a tudomány alkalmazásának jegyében mindinkább az egykori főiskola felé közelednek. Az analógia kedvéért hadd emlékeztessem Önöket napjaink nagy port kavart eseményére: az öttusából törölni akarják a lovaglást. Kálnoki Kis Attila, a sportág világbajnoka ezt írta: „Az én ismert öttusám ezzel meghalt. [...] [B]ármivé is alakítják át, az már egy teljesen másik sportág lesz. Neveznék bárhogyan is.” Török Ferenc olimpiai bajnok pedig azt mondta, hogy a sportág szabályrendszerében korábban végrehajtott változtatásokat ugyan el tudta fogadni, de a lovaglással átlépték a Rubicont. A lesújtott sportolók tulajdonképp szintén a név, a fogalom határaitól beszélnek, az identitás megváltozásáról (elfogadható változások, *metabasis*) és megszűntéről (Rubicon átlépése, *metabolé*). Ha meg akarom nevezni, mivel lépték át az egyetem esetében a Rubicont, akkor röviden azt válaszolom: a *paideia* kitörülésével.

A *paideia* – illetve a hozzávetőleges német megfelelője, a *Bildung* (képzés) – a modern egyetem megszületésében mérvadó humboldti program meghatározó eleme volt. Jóllehet, alapos fogalomtörténeti bemutatásra itt nincs hely,¹³ szeretném legalább meggyűrizni ezt a fontos terminust néhány vonásának felvázolásával. Legegyszerűbb talán a *paideia*-t övező közkeletű félreértések felől közelíteni. Az egyik végletet az „objektivistá” változat kép-

¹² Dan Zahavi: *Husserl's Phänomenologie*, Mohr Siebeck, 2009, 132.

¹³ Valamivel részletesebben foglalkoztam ezzel a kérdéssel a *Paideia, mérték, igazság* című tanulmányomban. In: Schwendtner Tibor (szerk.): *Hatalom és filozófia. Hermeneutikai, fenomenológiai megközelítések*, L'Harmattan, 2016, 93–111.

viseli, amelyik a tudással és a műveltséggel azonosítja a paideiát. Eszerint az egyetem feladata az egykori humán-gimnázium klasszikus képzésének alapjaira építve az ismeretek lehető legszélesebb körének, tárházának, az egész humanista tradíciónak az átadása. Ezzel a tudásjavakra építő paideia-felfogással szemben Georg Kerschensteiner merész megfogalmazása így szól: „Bildung az, ami megmarad azután, hogy az ember minden tanult dolgot elfelejtett”, amivel persze nem azt sugallja, hogy a Bildung napja akkor virrad fel, amikor szellemünk végleg le hanyatlik, hanem azt, hogy szemléletünk, mértékvetelünk és megértésünk nem ugyanarról a töről ered, mint a műveltségünk, a tudásunk. S mintha már Szókratésznek a *Phaidónban* (107 d) elhangzott alábbi szavai is összekapcsolnák a paideiát egyfajta „lemeztelenedéssel”: „Mert a léleknek, amikor a Hadészba érkezik, nincs semmi egyebe, csupán a neveltetése és a kimunkáltsága (*paideia kai trophé*)”. A paideiát persze fölösleges és hibás dolog lenne szembeállítani a tudással, elegendő megkülönböztetni őket egymástól. A lényeg – s erről Hegeltől Gadamerig sokan értekeztek –, hogy a paideia a megértés tevékenységéhez, aktivitásához kapcsolódik. A paideia nem tananyag, tehát nem megtanulható, nem lehet automatikusan csatolni a legelőkelőbb diplomához sem, még a tanári karban is találkozhatni e téren teljes tudatlansággal, mégis: valójában a paideia az egyetem valódi eszménye. Gadamer ezt így foglalja össze: a képzett tudat (Bildung) „rendelkezik azzal a megtanulhatatlan és utánozhatatlan tapintattal, érzékkel, mely a szellemtudományok ítéletalkotását és megismerésmódját mint valami elem hordozza”.¹⁴ Megtanulhatatlan (ennyiben hasonlít az ízléshez), mégis azért járunk egyetemre, hogy elsajátítsuk.

A másik végletet a „szubjektivista” félreértés képezi, amelyik abban testesül meg, hogy a paideiát mint az önképzés valamely módját a privát szférába száműzi, mintha az teljességgel magánügy lenne. A tudomány szempontjából ugyanis teljesen indifferens, hogy valaki miként sáfárkodik az erényeivel, személyiségének melyik oldalát hogyan fejleszti, s inkább az önkény, a partikularitás veszélyének teszi ki magát, ha a habituális, személyes faktort belevegyíti az érvmenet logikájába. A paideia tagadhatatlan egzisztenciális vonását azonban kár lenne összekeverni valamiféle állandóan előtolakodó konfeszionális jelleggel. Nem a személyes élmények adják a paideia egzisztenciális karakterét, hanem a gondolkodás tapasztalatának munkája. Wittgenstein híres szavai tanúsodnak erről: „A filozófus munkája [...] legfőként önmagán végzett munka. A saját felfogásán. Azon, hogy miként látja a dolgokat.”¹⁵ Ezzel talán láthatóvá vált erről az oldalról is, hogy a paideia alapvetően a megértés művészete, s mint ilyen, eminens hermeneutikai fogalom. Mindebből az következik, hogy nem válhat szét az egzakt tudományos munka és a teljesen privátnak tekintett paideia, hiszen – mint az iménti Gadamer-idézetben láthattuk – ez utóbbi „a szellemtudományok ítéletalkotását és megismerésmódját mint valami elem hordozza”. Wittgenstein sem arról beszélt előbb az önmagunkon végzett munka kapcsán, hogy az egyszerűen az „önépítés” eszköze vagy erényeink kimunkálása, hanem arról, hogy ebből fakad az a mód, ahogy a dolgokat látjuk. Ezek szerint valódi, mélyebb dimenziókkal rendelkező tudomány csak a paideia alapján lehetséges. Az ezt szolgáló egyetem nem morális vagy terapeutikus intézmény, s főképp nem szakiskola, hanem a megértés kiképzésének színtere. A paideia elapasztása épp az egyetemnek a szakiskolára történő redukciójával ment végbe. A szakiskola nem képes tudomást venni arról, hogy a filozófia – s nyomában a bölcsészet – szókratészi értelemben vett erotikus tevékenység. Ez persze nem azt jelenti, hogy az „erotikus tudomány” valamiféle priapizmusban szenvedne, s örök mámor lenne az osztályrésze, csak azt, hogy eleven emlékei vannak arról, mit jelent a lenyűgözöttség, az elragadottság, s ha épp hiányt szenved belőlük, ha kietlen sivatagokban fulladozik, akkor is ezekhez méri magát.

¹⁴ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer* (fordította Bonyhai Gábor), Osiris, 2003, 45.

¹⁵ Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek* (fordította Kertész Imre), Atlantisz, 1995, 29.

Korunkban, amikor úgy fest, új paradigma, szellemi impulzus nem érkezik a filozófia felől a bölcsészettudományokhoz, különösen fontos lenne újra számot vetni a paideia szerepével és örökségével. Szellemi habitusunk kialakításának, a megismerés és tapasztalat regiszterei fölfedezésének lehetősége most is megadatik számunkra; előttünk van az a tradíció, amelyik ennek a nevelődésnek a vehiculuma. Heidegger a maga bonyodalmas nyelvvezetésén ezt így fogalmazta meg: „Gondolkodni a gondolkodó gondolkodásával folytatott párbeszédből tanulunk meg”. De talán nem is kell éteri magasságokba emelkednünk a paideia megértéséhez; elegendő felidézni, hogy a már tudott, a megismert mélyebb megtapasztalása milyen heurisztikus és innovációra számot tartó aktus.

Ebben a kontextusban új jelentésre tehet szert Démokritosz alábbi töredéke (B 180): „A paideia a szerencsések díszé, a szerencsétleneknek menekülés”.¹⁶ Ezt szívesen olvasnám ekként: az egyetem a paideia (utolsó) menedéke, mely szerencsétlenebb időkben is fenntartja számunkra a gondolkodás eleven tapasztalatának lehetőségét.

A figyelmes hallgatóban legkésőbb ezen a ponton felvetődhet a kérdés, hogy az egyetemet mint a paideia menedékhelyét nem tévesztettem-e össze véletlenül az Édenkerttel, az elveszett Paradicsommal? Nem – válaszolnám a legkevésbé meglepő módon –, mert ahogy az emberi közösség nagyobb intézményeiből általában, úgy az egyetemből sem lehet kigyomlálni a hiúság, a kisszerűség, az irigység, a törtetés és az árulás szellemét. Nem is ördögűzésre van szükség, ideális intézmény ugyanis nem létezik, s minden erre irányuló erőfeszítés – akarva-akaratlan – rövid időn belül a szabadság felszámolásához, a morális intézmények diktatúrájához vezetne. Csupán arra akartam emlékeztetni magunkat, hogy a tudományos, egyetemi élet gyarló hétköznapjainak is csak az ad értelmet, hogy tudásunk van a gondolkodás ünnepeiről, a megértés mélyebb dimenzióinak tapasztalatáról, s ennek belátásához nem kell lábujjhegyen pipiskedni, ájtatoskodni, vagy koturnusban deklamálni.

A paideia útja, azt hiszem, a lehető legtöbb, amit kínálhat az egyetem, ez a legtöbb ugyanakkor nem minden. Azzal a kijelentéssel, hogy a paideia nem minden, elérkeztünk a határhoz, ami bármiféle Édenkert-képzettől elválasztja. Ezt a határvonalat Hannah Arendt – számomra különösen fontos – kettős Heidegger-portréja segítségével szeretném megvilágítani. Joachim Festnek adott interjújában a következőket mondja mesteréről: „Heidegger tanított meg a világ meglátására és megragadására, és mindemellett ő alakította ki az érzékenységemet, ő vezetett el önmagamhoz. Ez egyaránt vonatkozik a gondolkodásra és az érzésre – valamint a számomra már akkor oly fontos megértésre. Heidegger ébresztett rá az életre minden értelemben. [...] Mindaz, ami vagyok, Heideggerre megy vissza; neki köszönhetek mindent!”¹⁷ Ebben a dicshimnuszban – amit nem kell a két filozófus közötti szerelmi viszonyra visszavezetni –, azt hiszem, nemcsak egy korszakos filozófus és emlékezetes tanár magasztalásával találkozhatunk, hanem tetten érhető benne mindaz, amit a paideia jelentőségéről gondolunk: a szellemi habitus kialakulása, a dolgok észrevételére és megragadására való fogékonyság, a létezés és a gondolkodás összetartozásának felismerése.

Az elragadtatót szavak hallatán sem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy ugyanerről a Heideggerről Arendt tudott nagyon lesújtóan is nyilatkozni. Heidegger Jaspershez intézett leveleit olvasván Arendt ezt írja férjének 1949-ben: „Az eredetiségnek és hazudozásnak, helyesebben szólva, gyávaaságnak ugyanaz a keveréke, mint mindig”. Jaspersnek Heidegger totális „jellemtelenségéről” beszél, a Fest-interjú szerint pedig Heidegger „személyisége sokkal gyengébb volt, mint az agya”. A döntő mozzanat, amit maga Arendt regisztrál, hogy e két aspektus egyszerre van jelen, hiszen a jel-

¹⁶ A paideiát, amit Jaap Mansfeld *Bildung*ként fordít németre, Daniel W. Graham *education*ként angolra, Sebastyén Károly pedig *tudomány*ként magyarra, meghagytam eredeti, görög formájában.

¹⁷ Joachim Fest: *Begegnungen*. Rowohlt, 2004, 188–189.

lemtelenség mellett mégis „olyan mélyen és szenvedélyesen él, amiről nem könnyű megfélekezni”.¹⁸

Lényegében véve Arendt problémája – hogy a legkifinomultabb paideia sem ad garanciát a cselekvés, az erkölcsiség világában való helytállásra – nem újkeletű. Legkésőbb azóta, hogy súlyos kételyeink támadtak az antik intellektuális etika hitével szemben, miszerint a tudásból következik az erény, szüntelen megbotránkozással szemléljük megannyi nagy gondolkodó és művész példáját, aki egyszerre tett tanúságot a mély és érzékeny gondolkodás, valamint a nyomorúságos és szánalmas gyakorlat és ideológia kettősségéről. Itt húzódik a paideia határa, s efölött nem lehet napirendre térni.

Mindazonáltal az egyetem a lehető legtöbbre, a paideiára kell, hogy kalibrálja magát. Nem tudom, visszatér-e ehhez az eszméhez. Első lépésnek az is megteszi, hogy felhagy a hazudozással, mert az – ahogy Plutarkhosztól tudjuk – a szolgák dolga.

(2021–2022)

¹⁸ Hannah Arendt – Karl Jaspers: *Briefwechsel 1926–1969*, Piper, 1985, 178.