IKAROSZ LEGENDÁJA

Mondják, hogy Daidalosz, Ikarosz apja figyelmeztette fiát: ne repüljön közel a tengerhez, mert a hullámok elnyelik, sem a naphoz, mert viaszszárnya megolvad és a mélybe hull. Ikarosz nem hallgatott a tanácsra, megbűvölte a nap, és ezért életével fizetett.

Daidalosz tehát figyelmeztette fiát, rábízta egész élettapasztalatát, amikor a középút felé terelgette, de Ikarosz nem hallgatta meg; így megsemmisült. Kérdés: joga volt-e Ikarosznak meghalni?

Ikarosz nem a halált akarta, tehát joga volt meghalni; mert az életet akarta, meg kellett halnia. Daidalosz bölcsessége nem volt elegendő Ikarosznak; a világ bölcsessége nem elég annak, aki a nap felé tör.

A bölcsesség – felhalmozott tapasztalat, a múlt magatartások leszűrt esszenciája, de nem a jövő magatartás-modellje. Aki magasra repül, az elveszíti a tényleges múltat, mert a jelen válik múlttá számára.

Ikarosz választhatott: vagy távol tartja magát a naptól, vagy meghal; és ő döntött. Döntésében Daidalosz csak a fiatalság szeleburdi meggondolatlanságát látta, ebben azonban nem volt igaza. Mert Ikarosz döntésével vénebbé varázsolta magát apjánál: időben a jövőt jelenné villantotta, megelőzte önmagát és apja létét.

Ez a döntés nem volt feltétlenül tudatos választás eredménye: sokkal inkább a megismerés vágyából fakadt. Mégis Ikarosz a nap felé röptében akaratlanul is megfogalmazta a filozófiai antropológia alapvető kérdését: *a kor objektív feltételei és az ember szubjektív lehetőségei közötti viszony problémáját.*

Ikarosz kirepült a viaszszárny korából, noha a kor bölcsessége óva intette, mégis több mint 2000 évvel közelebb repült a naphoz, mint ahogy a feltételek lehetővé tették: ezért pusztult el. A jövőt választotta; alábukott a magasból. De az életet választotta, nem a halált.

A választás problémája tulajdonképpen nem is az életre vagy a halálra vonatkozott, hanem arra, hogy elfogadja-e az apák bölcsességét vagy ne. A már kitaposott úton haladjon, vagy valami mást keressen, a napot, fényt a szürkeség helyett.

Ikarosz a sugarakat választotta. De joga volt-e mást akarni, mint amit apja kijelölt számára? Nem volt joga. Mert Daidalosznak kötelessége volt az élet, a biztonság nevében megszabni fia útját; a fiú jogát meghatározza az apa kötelessége.

Ellentmondott, magatartásával megsértette a szokások jogát, pusztulása azért büntetésnek tűnhet. De érdemel-e büntetést az, aki a napot választja a szürkeség helyett? Ez nem érdem kérdése. A kor büntet akarva-akaratlan, korlátai összetörik az alsó vagy felső határait megsértő tetteket-szárnyakat.

Érdemes volt-e Ikarosznak vállalnia a büntetést? Döntésében eleve benne volt a biztos büntetés, de ez nem befolyásolta válaszában; számára tehát érdemes volt. Nem verhetjük hát szemére tettét. Tisztában volt következményeivel, mégis a napot választotta. Pedig viaszszárnyai haza is vihették volna, aztán gyermekei születnek, akiknek továbbadja az apai bölcsességet. Mint apa, talán már magasabbra engedheti majd fiát, valamivel közelebb a naphoz, vagy mélyebbre, valamivel közelebb a hullámokhoz. De Ikarosz nem vállalta a nyugalmat. Türelmetlen volt, nem aggodalmas építő, hanem merész tervező. Ezért bukott el röptében.

Miért rohant Ikarosz a naphoz? Mert megérezte benne a szeplőtelen tisztaságot, és egyesülni akart vele, mert nem volt hajlandó kompromisszumra, elutasított minden megalkuvást. Tettével elvetette az erkölcsi mércét, a kor etikai normáit, és maga vált mércévé. Tette nem a jelené volt, hanem valami másé, talán a jövőé.

Ezért a talánért áldozta fel életét. Vajon megérdemli az áldozatot a talán? A bizonytalanság, a távolság homályos megsejtése? Nem dilemma, hanem mindig a cselekvés problémája; az elhatározásé, az emberben felvillanó cselekvési kényszeré. A gondolat és a megfontolás háttérbe szorul, és ismét elsődlegessé válik, mint az ősállapotban, a tett.

De Ikarosz saját tettében már nem ismert magára, az utódoknak kell Ikarosz tettében magukra ismerniük. Ha bár-

mikor is vállalja Ikarosz útját az ember, akkor a „talán-áldozat” érdemes volt. Ha Ikaroszban felismeri önmagát valaha az ember, akkor értelmessé válik pusztulása, széppé az, ami önmagában se nem szép, se nem csúnya: a halál.

Amikor a napba rohant, nem tudhatta, vállalják-e vagy nem, hogy érdemes-e vagy nem. Semmit sem tudott, cselekvése kényszer volt. Ikarosz maga az alkotó tett határtalansága; a fiú, akit szeretnek az istenek, ezért korán magukhoz emelik a fénybe.

Így megoldotta – egy különleges esetre – az antropológia egyenletét: a kor korlátait nem haladhatják meg a szubjektív lehetőségek, de a tett lerombolja a korlátokat. A cselekvések új normákat szabnak, Ikarosz válik új horizonttá. És ebben van Ikarosz tragédiája.

Nem, ez nem személyes végzet, hanem tragédia. Mert Ikaroszt sajnálták, noha nem volt sajnálatra méltó. Nem csodálták, nem követték, csak lassan, méltatlan vánszorgással, s közben nem vették észre, hogy őt követik. Tette nem vált nyílegyenes úttá, hanem kanyargó ösvényekkel felszabdalt mezővé, amelyen kényelmesen baktatva haladtak az utódok, és nap mint nap kifacsarták az életből kis kompromisszumaikat.

És mégis érdemes volt, mégis meg kellett tennie: Ikaroszból a tett visszahullott önmaga genezisébe, amikor az *érdemes* és a *kell* egyesül. Ikaroszban volt valami életképtelenség, ha az élet pusztán a létezés megőrzését célzó tevékenység, ha az ítéletek s előítéletek újabb és más ötvözeteinek előállítása az élet folyamata.

Ahhoz, hogy Ikarosz döntsön, előbb le kellett számolnia a belénevelt előítéletekkel. Apja, a nagy építész, éppen az előítéletek és kompromisszumok remekművét építette fel – Minósz király labirintusát, amelyben a szörny Minótaurosz sem élni, sem halni nem tudott. Mit is sugallhatott volna fiának Daidalosz! Ikarosz rohanása a nap felé az egyedüli esély volt kijutni a labirintusokból, valahová, ahol az előítéletek még nem rondították el a tettet, ahol a következmények még tiszták, és nem okoznak senkinek sem fájdalmakat.

Így vetette fel Ikarosz a filozófiai antropológia másik nagy problémáját: a tett és a tett következményei közötti viszony

kérdését. Ő életét adta tettéért, tehát levonta a végső konzekvenciákat. Nem volt többé felelős? Vajon az életnek lehet-e egyáltalán halál a konzekvenciája?

Egy élet igazolhat adott halált, de a halál nem igazolhat életet. Ikarosz tragikus konzekvenciája életéből fakadt, abból az életből, amely a csömör egész labirintusát belátta, s kiutat csak a napban talált. Nem lett öngyilkos, hanem megtalálta a számára egyedül lehetséges kiutat.

És ismét: nem volt többé felelős, mert éppen ezt a kiutat mutatta fel? Mert az egyén megoldása nem válhat értékké, csak akkor, ha benne kikristályosodik a felelősség. Ikarosz tettében maga a cselekvés, maga a változtatás igénye és nem a mikéntje sugározza a mindig időszerű felelősséget.

Mert voltak korok, amelyek labirintusba kényszerítették a cselekvést. Ikarosz mégis tudott tenni; mert mindig lehet tenni, ha nem is látványosan, de mindig lehet és mindig is kell. Felelősnek lenni annyi, mint változtatni, nem beletörődni, alakítani, módosítani, mást akarni. Ikarosz tudta ezt. Ő látta a labirintust. Tudta, hogy a labirintusban csak a Minótaurosz, az elvetélt sem-ember-sem-állat élhet; hogy az emberi lét csak emberi lét lehet, hogy a pondró léte csak pondrói lét lehet, s az igazság abban van: ne fogadja el az ember a pondró-létet. Ezért cselekedni kell, különben megtörténik a jóvátehetetlen átváltozás. Ikarosz tehát nem tehetett mást: nappá, fénnyé, példává változott. Az igazságot választotta.

Így ismét választ adott a filozófiai antropológia egyik problémájára: *a választás, amely az ember metamorfózisát előidézi, csak akkor hordoz igazságot, ha tendenciájában előre mutat,* ha az emberibb felé mutat. A választás tisztaságának kérlelhetetlen mércéje van: a szabadság.

Ikarosz a szabadságot választotta. Nem a köteléknélküliség abszolút lebegését, hanem az előre mutató tett szabadságát. Nem volt moralista, hiszen akkor lemondott volna a cselekvésről; egy moralista Ikarosz sajnálta volna apját, az előítéletekkel felduzzasztott rokoni könnyzacskókat. Sajnálta volna önmagát. De ő nem volt moralista.

Nem lehetett moralista egy olyan korban, amelyben az előítéletek emberei az ítéletet úgy semmisítették meg, hogy levágták a fejeket. Tudta: a szabadság, amit a halál nevében hirdetnek, az nem szabadság. Világosan látta: népek nem születhetnek más népek pusztulásából, nincs joga senkinek

sem ahhoz, hogy népeket a történelem trágyájának minősítsen.

Ikarosz tudta mindezt, és tiltakozott, a szabadság, a tisztaság, a fény nevében. Kora ennyit tett lehetővé számára. Rohanása egyetlen nagy tiltakozás volt: a reá villanó szemet utána nem lehetett többé gyengeséget rejtő gyávasággal a földre szegezni. Csak reá, csak felfelé.

Ikarosz bizonyított: van láthatár, van akkor is, ha a kor kegyetlen labirintusokkal zsúfolja tele a világot. A távlatot nem lehet elvenni, ha nincs más, akkor a szabadság a horizont, a magasra emelt fej, a tiszta létezés.

Daidalosz, az öreg, zseniális építész az élet nevében féltette a meggondolatlan ifjút: nem volt igaza. Ő maga biztosította nevét remekművével az utókor emlékezetében. Az utókornak azonban példákra is szüksége van, nemcsak remekművekre. A remekművekből megtanulta az időt legyőző emberi tehetséget tisztelni, de az idő legyőzését már nem.

Ikarosz a megtartás példája. Nem vethetjük szemére, ha annyira egyedül volt, ha csak egyedül tudott kiáltani. Kora a hibás. De szembe kellett néznie a kérdéssel: jogos-e elvont igazságok nevében embert pusztítani, jogos-e az ember munkáját az ember ellen fordítani?

És az az Ikarosz, aki már tisztában volt a labirintusépítés ostoba voltával, tudta, hogy a gyilkolásnak is van logikája, a sarokba szorított emberi cselekvés vergődését itt átlátta. Megfogalmazta magában a számára egyedül lehetséges választ: szembe kell állítani a pusztítás logikájával az élet jogát. A munkát alkotássá kell visszanemesíteni a példamutató tiszta tett jogán.

Az élet joga – a tett joga. A cselekvéstől megfosztott ember nem él. A cselekvés értelme a szabadság, az alkotás. Célja egy olyan társadalom, amelyben az emberi munkát nem lehet az ember ellen fordítani, az alkotást az alkotó ellen felhasználni, melyben az ember teremtményei nem állnak kérlelhetetlen idegenséggel szemben az emberrel.

Ikarosz így az elidegenedés elleni tevőleges kiállás egyik első példája. Ő volt az, aki talán először megfogalmazta az elidegenedés problémáját: miért van az, hogy a labirintus mint alkotás az emberi erő külsővé vált megnyilatkozása, idegen hatalomként tőrbe csalja az embert, aki tehát saját alkotásának áldozata lesz.

Ez lenne az ember örök fátuma? Nem addig van elidegenedés, amíg a társadalmi mezőben elhelyezkedő csoportok elzárják az egyén és társadalom közötti teljes és minden oldalú közlekedést, amíg a csoportok a maguk hamis tudatával áthághatatlan falat emelnek az egyén és a közösség egésze közé.

Ikarosz számára a nap reális humanizmus, az egyén és társadalom egységének a jelképévé válik. Tettével, a történelmet messze megelőzve, hidat épített az antagonizmusok fölé, ívként feszült a fortyogó és kavargó társadalmi mező fölött.

Tulajdonképpen tehát nem volt individualista, nem volt magába hulló, egyediségét abszolutizáló, csak önmagában és önmagáért létező gyerekember. Másfajta emberség villant fel benne: a tiszták kérlelhetetlensége, akkor is, olyankor is, amikor a teljesség, a humánum még csak utópisztikus vágynak tetszik csupán.

De nem volt utópista, az ideális messzeség ámokfutója sem, aki értetlenül csak átgázol korán, s az elérhetetlent hajszolja, Ikaroszban a még absztrakt lehetőség mutatkozott meg a koraszülött realitás formájában. Egy kissé a sors játéka az, hogy emberek, akiknek valamikor igazuk lesz, képviselőivé lesznek egy olyan kornak, amelyhez semmi közük, amely nem is értette meg teljes egészében őket. Korántsem azért, mert érthetetlenek, de mert minden tettük ellentmond a szokványnak, annak, amit várnak tőlük, van bennük valami távoli és a megrögzöttek számára megfoghatatlan, valami homályos. Ez nem a próféták sorsa, akik jövendöléssel akarnának jövőt teremteni, még csak nem is a váteszeké, akik haragosan, harsogva a jövő képét meg is teremtik. Ez az Ikaroszok sorsa, akik nem a szó, a kép erejére támaszkodnak, hanem a szót, a képeket teremtő cselekvést érlelik jelképpé.

Vajon hitt saját tettének erejében, vajon volt-e benne fájdalom az önmaga teremtette végzet láttán? Nyilván foglalkoztatta a pusztulás problémája, összecsapott benne a fájdalom és a hit. A halai az öve, az egyedi, átvehetetlen és átérezhetetlen véglegesség. A hit mások számára bizalom, a kiút fellelésének lehetősége. Meghalni a hit nevében? Nem, Ikaroszban nem volt semmi az elfogultságból: ő a szabadságért repült a napba.

Vajon milyen szabadságért halt meg Ikarosz? Elvont igazság-e a szabadság, vagy ha nem, akkor pusztán a lehetőségek teljessége, a maximum a kor korlátai között?

Nem, a szabadság nem lehet a felismerés és a korlátozott tettek egysége. A felismerés mindig távolra merészkedik, a tettnek is követnie kell. A szabadság: a korlátokat szétzúzó tett. Ha milliók éheznek, még inkább szükség van az ilyen cselekvésre, hiszen a korlátok kényszerítik térdre az embert, felemelni őt pedig annyi, mint meghaladni a kort.

Felemelni? Tudjuk, Ikarosz nem volt moralista: a felemelést nem megváltásként értelmezte, hanem élenjáróként, aki bebizonyítja, hogy a cselekvés lehetősége eltulajdoníthatatlan az embertől. S ha a lehetőség valóra váltásának határain szuronyok és tankok állnak őrt? Ne, ezt már ne kérdezzük Ikarosztól; hiszen az emberek évezredeken keresztül jutottak csak el ehhez a kérdéshez. De amikor megért az idő, akkor a tömeges tett útjára léptek. Addig növelték magukban az ikaroszi ellenállást, s amikor a kor hozzáérett a gondolathoz, akkor a tett szabadságáért tömegesen áldozták fel életüket.

Mégis Ikaroszban a labirintusokban elrettent idő magára talál, magával viszi, és így időtlenné varázsolja őt. Nem lázadásának formája, hanem leküzdhetetlen vágya a tisztaságra, a tett lehetőségébe vetett hite vált értékké.

Személyiségének olyan vonásai ezek, amelyek egésszé teszik, s választ adnak arra az antropológiai problémára is, hogy *mit jelent a teljes, az integráns személyiség.* Nemcsak tudást, mert a tudást szélességében amúgy is lehetetlenség birtokba venni; nemcsak a cselekvés korlátainak figyelmes becserkészését. Hanem a tettet, a korlátok döngetését. S ha nem érett a kor, akkor az előítéletek türelmes és mégis merész gyomlálását. S ha az előítéletek még nem érettek meg a gyomlálásra? Akkor a jövőbe vetett racionális hit kisugárzását. Ikaroszból ilyen hit sugárzott a jövő felé.

Mert Ikarosz maga is nappá vált: emberivé változtatta a kegyetlen tűzgolyót: megértette a belőle fakadó életet, hát egyesült vele. Nem számított már az sem, hogy az életébe kerül ez a végleges találkozás, mert ez volt az ő szabadsága.

Ikarosz nem a nap, a fény, a tisztaság Robinsonja. Ember, bizonyára homályos és talán tisztátalan vágyakkal. Bizony-

talan sejtelmekkel teleitatott kamasz: de abban a pillanatban képes volt az ember igazi lehetőségeinek értelmében cselekedni, nem úgy, mint máskor, amikor felülkerekednek a buzgón takargatott ferdülések és ficamba görbed a tett.

Daidalosz nem értette meg fiát: nem is érthette, mert maga sohasem kristályosította ki a tett teljességét. Fiába is csak a férfivá érés bizonytalanságát vetítette ki valamikor önmagából. Nem tudhatta tehát, hogy így is be lehet érni, ilyen váratlan pillanatban, a személyiség forradalmával.

Boldogtalan volt Ikarosz? A boldogság mint általánosság a pillanat életérzése, érzékek és a szellem különös egybehangolódásából fakadó teljesség-érzés. Amikor a nap felé emelkedett, Ikarosz minden bizonnyal boldog volt. Izmai engedelmesen röpítették fiatal testét, értelmében felvillant a labirintus-kötelékek ledobásának elégtétele. Akkor tehát boldog volt.

Boldog volt-e akkor, amikor már lefelé zuhant, bukásában? Akit felemelnek az istenek, majd kegyetlen könyörtelenséggel eltaszítanak, az bizonyára boldogtalan, hiszen nem önmagából bontotta ki a teljességet, hanem a vállaira rakták, kiegészítették vele. Ikarosz a teljességet tettével ragadta magához: önmagát haladta túl. Többé vált, mint ami volt, átlépte a félelem-előítélet-kényelem mindenki számára adott korlátait. Nem lehetett boldogtalan bukásában sem.

Mert bukásában sem lehet boldogtalan az, aki egy pillanatra is megtalálta az alkotó tiszta tett elégtételét. Van, aki csak készül erre egész életében, de azután a fásult közöny kiöli vágyát. Van olyan is, aki váratlanul ugrik elő saját árnyékából. Ikarosz bukásában magával vitte az elégtételt, nem lehetett boldogtalan. Boldog sem: a megsemmisülés nem lehet boldogság.

Az ember nem csak boldog vagy csak boldogtalan: számára ez nem két egymást kizáró lehetőség. Mindennapi tetteivel hol egyiket, hol másikat sikerül felerősítenie. Cselekvésével újrateremti teljességét, vagy kiüresíti, kifosztja önmagát. De ha egyszer is túllépett magamagán, benne marad hosszan az elégtétel zsongítóan boldog érzése. Ikarosz boldogtalan zuhanásában boldogság villódzott.

Nem lehet tehát az életérzés legáltalánosabb kategória-párjával jellemezni Ikaroszt; helyzetének sajátossága egy új élet-

érzés megteremtése, a régi tagadása. Alapvonása: a teremtés felszabadult ujjongása, amiben semmi sem emlékeztet a közöny savanyú áporodottságára, a megszokás fásult unottságára. Daidalosz nem érezhetett így; ez egyedül csak Ikaroszé volt.

Ha Ikarosz nem bukik a mélybe, az emberek sohasem tanultak volna meg másképpen érezni. Az életérzést a cselekvés határozza meg, illetve a cselekvés hiánya, felemás volta. Ikarosz tette kiszabadította csapdájából az ujjongást. Persze csak azok számára, akik utána indultak, akik követték, akik elindultak a nap felé.

Minósz király még a sötétséget is labirintusba záratta, de ezzel csak leszűrte a végső következtetést abból, amit másutt tapasztalhatott, ott, ahol szívósan törekedtek a világosság bekerítésére, következetesen a butaság és elfogultság szaporítására. Látta, hogy a tiszta sík tereket érthetetlen falakkal rakják tele. Vagy mégis volt értelmük az előítélet-falaknak?

Csak annyi, hogy mindenki árnyékot lásson a fényben, magából is csak árnyékot, és átitatódjon az alacsonyrendűség érzésével, a gerinceket eltörő, tehetetlen keserűséggel, émelygéssel a lét értelmetlensége miatt. Minósz csak a fordított próbát végezte el, nem újat alkotott, hanem a régi negatív formáját.

Ikarosz kitört a labirintusokból, és így megfejtette a filozófiai antropológia egyik sarkalatos problémáját: *elsődlegesnek minősítette a tettet az életérzéshez viszonyítva, és a lemondás kifinomult jelzői helyett ismét uralomra juttatta a cselekvést.*

Ez Ikarosz legendája.

1966

HUMANIZMUS ÉS STRUKTÚRA

Mostanában szinte állandóan vita zajlik a költészet, a líra problémáiról, de furcsa módon a költészeten belüli szakproblémák elmélyítése átvezet a költészeten kívüli területekre, s nem véletlenül éppen a filozófiai problémák világába. Úgy tetszik, minél többet akarunk tudni a líráról – nem a technikáról, a módszerekről, hanem az egészről –, annál inkább kísértenek a filozófiai jellegű kérdések.

A filozófia szemüvegén keresztül vizsgálni a művészetet manapság szinte kötelezőnek látszik. Persze ez nem kizárólagos „módszer", nem rekeszti ki a művészeten belüli értékítéletet, de immár szükséges kiegészítése annak. A marxista igényű kritikai gondolkodás Garaudy után nem engedheti meg magának azt a luxust, hogy eltekintsen a filozófiától, fumigálja az elvontságot.

Az *Utunk* „líra-vitájában" 1967-ben például a *humanizmus* fogalma körül alakult ki kisebb, de annál jellegzetesebb és igényeiben jelentős csatározás. Ez a fogalom a mai társadalmi gondolkodás egyik sokat vitatott problémája. Egyes marxista filozófusok egyenesen ajánlják megvitatását, mert e vita alkalmas lehet arra, hogy a különböző, a pozitív emberi értékeket nem tagadó ideológiák alkotó módon vonuljanak fel: valamilyen egységfrontban, az emberellenes eszmekörökkel szemben.

A humanizmus és elidegenedés fogalma, a strukturalizmus és egzisztencializmus vitája az antropológiáról szinte egyidőben bukkant fel a legkülönbözőbb hazai sajtótermékekben is. A *Lupta de clasă* 1967 júliusi számában, *A tőke* megjelenésének 100. évfordulójával kapcsolatban, Constantin Borgeanu *Humanista koncepció A tőkében* című írásában ismerteti és bírálja a francia marxista Louis Althusser álláspontját, aki a humanizmust pusztán a gyakorlat, a politika számára alkalmas ideológiai fogalomnak tekinti, de alkalmatlannak a tudomány számára. Althusser élesen szembeállítja az ideológiát és a tudományt, a filozófiai antropológiát nem tekinti a marxista filozófia részének, Marx fiatalkori mű-

veit pedig egészükben idealista problematikát hordozó írásoknak minősíti. *A tőke* – szerinte – a társadalom strukturális elemzésének példája, nem humanista fogantatású mű, hanem mint a tudomány általában, „antihumánus”, vagyis nem emberközpontú.

A francia marxisták közül az Althusser körül kialakult kört sokan közelítik Claude Lévi-Strauss etnográfiai fogantatású strukturalista iskolájához, és a strukturalizmust szembehelyezik a sartre-i baloldali egzisztencializmus emberközpontúságával.

Ebben a szembeállításban van is némi igazság, hiszen ma már kétségtelen, hogy az egzisztencialista gondolkodás e változatában az erkölcsi kérdésfelvetés eltakarja a szerkezetek objektív viszonyrétegződéseit, hogy dialektikája játékos módon kiüresíti a társadalmi szerkezetet, feloldja a reálisan összetartozó és feszítő elemeket, illetve szakadatlan konkrét összefonódásukat.

1967-es 5. számát szinte teljes egészében a strukturalizmus problémáinak szenteli a *Secolul 20.* Ebben olvashatjuk Bernard Pingaud interjúját Sartre-ral, amelyben a filozófus történelemellenességet vet a strukturalisták szemére, s valószínűleg nem jogtalanul, noha a történelemellenesség Lévi-Strauss és Althusser szerint sem volna helyes.

A strukturalizmuson belül máris legalább háromféle tendencia figyelhető meg: 1. Althusser gazdasági fogantatású, 2. Lévi-Strauss etnográfiai strukturalizmusa (amelyekben közös vonás a történelem „megmentése”), és 3. a Strauss körül gyorsan fellépő strukturalisták hangsúlyozott történelemellenessége, az általánosítások elutasítása. Mindhárom álláspontban azonos az, hogy az embert nem tekinti világközpontnak, hanem a társadalmi szerkezet részének, a XVIII. századi francia materializmus emberképének többé-kevésbé megfelelően.

Az álláspontok polarizálódása napjainkban végbemenő folyamat, mégis észrevehető, hogy a strukturalizmus mint módszer (nem mint a dialektikát helyettesítő, az „átkozott” történelmet feloldó új és üdvözítő általános módszertan) több területen is hozott és hoz új kutatási eredményeket: a nyelvi elemzésben, a modern matematikai szemlélet kialakításában (lásd Grigore Moisil esszéjét a *Secolul 20* említett számában)

és az irodalmi elemzésben is pozitívumokat mutathat fel, s úgy tűnik, napjaink gyermeklélektana is „strukturalista”.

Mindenesetre máris tanulhatunk valamit az új módszer gyors térhódításából: tűnőben van a verbalizmus létjogosultsága a társadalomtudományokban is. A marxista tudományok már régen megfogalmazták az egzaktságra vonatkozó elvi igényüket; most már aktuális feladat következetesen teljesíteni az igényből fakadó követelményeket is; ebben egyik eszközünk lehet a strukturalista módszer. Ha nem játsszuk ki filozófiaellenességnek, ha alkalmazása révén nem vetjük el *ab ovo* a filozófiai antropológiát, ha az etikumot beleértjük abba a szisztémába, amely belső rendként mutatkozik meg a társadalmi szerkezetben. Ha tehát megkíséreljük a folyamatosság és megszakítottság, a történelem és struktúra egységes értelmezését.

Az ember időkoordináták között él: az egymásutániságot minden nemzedék, minden kor, minden egyén megszakítja. A megszakítottság állapotát azután mint világállapotot értelmezi és viszonyítja a múlthoz, a jövőhöz: ebben a viszonyításban történelmi szempontot visz be a dolgok rendjébe gyakran úgy, hogy megfelejtkezik saját világának viszonylag zárt struktúrájáról.

A struktúra: rendszer. A dolgok olyan rendje, amelyben megszűnik az egyedi jelenségek szilárdsága, a dolgok csak viszonyaikban és viszonyaikon keresztül léteznek; nem képeznek tehát olyan szilárd pontot, amelyről szemügyre lehet venni a világ egészét, de annál inkább adott történelmi halmazállapot jellegzetességeit. Más az alma mint történelmi (természettörténeti) termék, és ismét más mint szerkezet, mint elemeinek kölcsönhatása.

Az ember struktúrája: társadalmi szerkezet. Marx mondja közismert téziseiben: az ember (társadalmi-gazdasági) viszonyainak összessége. Az ember nem etikai lény. Csak viszonyai után és viszonyai következtében az. Az ember nem Ember. Képtelen az lenni; az ember Emberré válik (persze itt nem a biológiai geneziséről van szó), mert cselekvésével, etikai értékű választásával és döntésével megvalósítja saját humánumának kikristályosítását.

A humánum: gyakorlat. Tett, cselekvés, de a kor határai-korlátai között végrehajtott aktus. A humánum nem az ember önszemlélete, hanem a lezártság megsemmisítése: nem a

létfenntartás taktikázása, hanem a változtatás stratégiája. Az etikai ember megelőzi a cselekvő embert, a cselekvő ember új etikai világot teremt. De az etikai ember a kor struktúrájának hordozója. Az ember így a mindig etikai burokban jelentkező tetteivel történelmivé változtatja magát és világát.

A történelmi ember humánus lény: etikájában az. Az ideológiai mozzanat az, ami az etikában a hit, az ember önmagába vetett hite. A hit: a legáltalánosabb eszmény. Az eszmény is ideológia. Az ember az ideológia burkában él, szüli az ideológiát, mert szüksége van rá akkor is, ha az ideológia gyakran csak illúzió, de az embernek kell az illúzió is, különben gyakran képtelen volna a jövőt jobbnak, szebbnek elképzelni; lefegyverezné így magát.

Az ember az egyetlen olyan lény – hívta fel erre a figyelmet az újabb időkben az egzisztencialista filozófia –, aki előbb létezik (él), és csak azután szerzi meg lényegét. Tegyük hozzá: az ember az egyetlen olyan (általunk ismert) lény, aki eszményeket termel. És képes még élni is ezekért az eszményekért.

Az ideológia – hamis tudat, állapította meg Marx fiatalkori műveiben. Erre hivatkozik Althusser is. Később Marx már nem használja ilyen pejoratív módon az ideológia fogalmát. Erre Althusser már nem hivatkozik. De mint hamis tudat is – kortudat. Jelenléte szükségszerű: tehát tanulmányozható a tudomány eszközeivel. Az a tudomány, amely az ideológiát tanulmányozza: a hamis tudat tudománya. De lehet-e tudománya a hamis tudatnak? Ha igen: akkor a hamis tudat, mint a tudomány tárgya, igazzá válik. Vagyis fából vaskarika azt állítani, hogy a humanizmus ideológiai fogalom, s ezért hamis, tartalmatlan vagy legalábbis tudománytalan jellegű.

A humanizmus mint ideologikum is tudományos jellegű, amennyiben kifejez, pontosan leír egy olyan reális tendenciát, amely jelen van az ember törtenelmében. De az ember mint strukturális lény tagadja az ideológiát, az illúziókat leleplezi, ráébred saját világára. Így már nem beszél többé Emberről, Humánumról, hanem emberségének reális összetevőit kutatja, világát, amelyben kérlelhetetlenül a láncszem, a csavar szerepét játssza. Azzal az eszménnyel felvértezve, hogy a jövőt majd úgy alakítja, ahogy azt jelenének kor-

látai lehetetlenné teszik számára. Vagyis a jelen illúziói helyett a jövőét alkotja meg.

Az ember mint strukturális lény sem szabadul meg az eszményektől: sokkal inkább az adott struktúrán kívülre tekint, mint a történelmi szemléletben kifúló ember, aki a célokat eszménnyé felfújva képtelen eszközeit a reális humanizmusnak megfelelően megválasztani. Mert a történelmet lehet siettetni, a struktúrát nem. A struktúra elemzése ezért nem igazolja ugyan az eszmények hiányát, de a korhoz kapcsolódó illúziók valódi talaját kimutatva, hozzásegít a világ meztelen felméréséhez.

Mondtuk már: az eszmény az ideológia köréhez tartozik. Még inkább az eszmény eszménye. Mi ez a meta- (eszményen túli) eszmény? Annak az eszménye, hogy kell az eszmény, szükséges, hogy eszmény nélkül minden létezés csak vegetálás. Persze ez a látszólag elvont feltétel minden korban feltöltődik pozitív és negatív tartalmakkal. A humanista eszmény nem az ember eszménye; ebben a formában az Ember fogalma tiszta verbalizmus, üres megállapítás, a konkréttól elvonatkoztatott szánalom: ideológiai a hamis tudat értelmében, abban az értelemben, hogy pusztán tartás nélküli illúzió. A reális humanizmus talajáról értelmezett ember-eszmény a kor pozitív tendenciáihoz kapcsolódik, mentes minden elvontságtól, és a történelem emberéhez fordul; kifejezi vágyait, törekvéseit.

A vágyak és törekvések kettős ellentmondást hordozhatnak: elszakadhatnak a kor lehetőségeitől, így utópisztikussá degradálhatják az emberi törekvéseket, másodszor: hamis, talmi célok felé törhetnek, amelyek nem szolgálják a társadalmi haladást, s ezzel együtt az egyén lehetőségeinek a megvalósítását sem. A humanizmus, az emberi vágyak és célok hordozója így társadalmi korrekcióra szorul. Strukturális korrekcióra, tudományos kiigazításra.

Egy ilyen korrekció feltételezi a kor reális „ahistorikus” elemzését is, a szembenézést, a módszerbeli szigorúságot, erkölcsi meggondolások gazdasági tényezőktől való függőségének tisztázását. Az emberközpontúság általánosságának helyébe az objektív folyamatok, a kölcsönös meghatározottságok feltárása lép. Tudomány. Ebben az értelemben mondta Althusser, hogy a marxizmus elméletileg „antihumanizmus”. Nem emberközpontú.

De a marxizmus mégis emberközpontú szemlélet. Abban az értelemben, hogy eszménye az ember. Nem *az* Ember, hanem a világ részecskéjeként értékelt ember, a világstruktúra, ezen belül a társadalmi struktúra embere. A konkrét ember. A marxista filozófia nem emberfilozófia, de az is. Nem humanista filozófia, de az is. Elméletileg nem ahumánus filozófia, de az is.

Mit jelent ilyen szempontból a humanizmus?

Ha elfogadom Louis Althusser szóhasználatát, akkor a reális humánum fogalmán a társadalmi mező olyan állapotát értem, amely lehetővé teszi az egyén és a társadalom egésze közötti szabad, antagonizmusoktól mentes közlekedést. A reális humanizmus tehát viszony: nem egyének viszonya, hanem a viszonyok viszonya. Akár az elidegenedés, a reális humanizmus ellentéte, a társadalmi mező antagonisztikus állapota.

A marxizmus megteremtette a következetes ideológia humanizmus-fogalmat: ennek lényege az, hogy nincs általános összemberi humanizmus a csoportok társadalmában: ahol elidegenedés van, ahol az ember képtelen áttörni az osztályok, kasztok, csoportok falait, ott az elméleti „antihumanizmus" a reális humánumért való harc eszmei feltétele. Az antihumanizmus azonban létezik a gyakorlatban is, a konkrét létezésben is!

Mi ez a reális antihumanizmus? Minden olyan tényező, amely gátolja az emberi képességek realizálódását. Az ilyen tényezők felismerését kísérő erkölcsi felháborodás befolyásolja vagy kiigazíthatja az ember gyakorlatát, de a gyakorlat koordinátáit nem határozza meg; az a gazdasági struktúra függvénye.

A struktúrát meg lehet változtatni – ha erre megértek az objektív feltételek –, a gyakorlat, a praxis, az ember sajátos élettevékenysége révén átalakítható a természet és a társadalom. A gyakorlat az objektív és a szubjektív tényező kohója: benne a célkitűzések, az eszközök összekovácsolódnak a dologi világgal, az ember teremtményeivel. De: humánus világot nem lehet felépíteni reálisan antihumánus eszközökkel; a célok nem szentesítik az eszközöket; a célokat mindig szembesíteni kell az eszményekkel, a struktúrán kívüliséggel.

Struktúra: rend, a rétegek meghatározott kölcsönviszonya; meghatározott funkciókat hordozó status quója adott egységnek, adott szisztémának, rendszernek. A megszakítottság állapota. A történelem a mozgásé, a folyamaté, az egymásutániságé. A struktúra nem feltételezi központi figuraként az embert, nem antropocentrikus; a történelem az. Mert a történelem az inga mozgása, a struktúra az inga ilyen vagy olyan állapota, adott momentumban. Mert az inga mindig adott állapotban van; szakadatlan mozgásban is van: történelme van. Hérakleitosz a vízre mondja, hogy itt is van, meg nincs is; mi talán mást, többet mondunk: mindig itt van, de mindig folyik. Más ez, mint a hegeli dialektika, a változások, átalakulások világa. Ez ittlét: elméleti szempontból a meglévővel való szembenézés követelménye.

A világot nem lehet feloldani egy tankönyvben, a mozgás dialektikája nem a megismerés non plus ultrája. A jelenlétnek is van egy konkrét dialektikája: egy mindig adott struktúra és funkcióinak dialektikája. Belenézni önmagunkba, világunkba, illúziók feladása árán felmérni tetteink rugóit – ez fontos számunkra.

Nemcsak a világ van értünk, de mi is a világért. Azért a világért, amely közömbösen folyik, távolodik tőlünk, amely nem ismer dilemmát, csak spontán tömegfolyamatokat. Amelyben nincsen meg az ember önmagát vizsgálgató egyedisége.

Az egyediség, az arc az a többlet, amit hozzáteszünk a világhoz. Nem létezésünk csupasz objektivitásával, hanem tetteinkkel. Ezeket kell tehát mindenekelőtt tisztán felmérni, cselekvésünk következményeit, eszményeinket, amelyek megszabják tetteink történelmiséget, erkölcsi töltését, humánumát is.

1967

A FILOZÓFUS: MARX

1. Ténytől a viszonyig. A logikán túl, a szavak szigorú rendje mögött, Marx műve a teljesség érzetét sugallja: az emberi szellem megpillant benne valamit, ami a részletek igazságán és szépségén felül körvonalainak megsejtésével is lenyűgöz. A teljességben magára, el nem ért, de sóvárgott önmagára villan a gondolat, az elvesztett egységes létre, amelyben a tárgy és az alany még nem vált külön egymástól, az alany nem növekedett önmagát és a világot elemző szubjektummá, amelyben a részletek és az egész nem szakadt el egymástól, és a rész birtoklása ölelkezés volt a végtelennel. Van ebben a műben valami, ami több, mint a kifejtett igazságok rendszere: a mű mint egész: a végesnek olyan megragadása, ami nem zárja le a horizontot, ellenkezőleg: a végesben – mert végességét kíméletlenül felmutatja – felfedi a végtelenre utalót, azt, ami a mű véges igazságait a végtelenre mutató struktúrába helyezi.

A gondolat nagy rendszerei mindig is a végtelen befogadását hajszolták, de mert a végtelenből indultak ki, eszközeik szükségszerű végessége a végtelent végessé zsugorította, s torzóvá tette a törekvést, a mű látványát pedig a szellemi kudarc szkeptikus ködébe burkolta. Marx nem a végtelenből indult ki. Marx a legkevésbé metafizikai metafizikus. Csak a végest fogadta el: ha a végtelent fogalmazgató általánosságokkal foglalkozott – ez írásaiból kitetszik –, valósággal szenvedett, dühös szórohammal bekerítette, gúnyos megjegyzéseivel kiátkozta, a konkrétság érzelmi viharában darabokra törte az üres spekulációt.

Ténnyé tisztította az önmagát kiüresítő általánost; s mert a tényeket semmire sem becsülte, a végtelenségben bolyongó gondolatot ezzel kegyetlenül kivégezte. Kimondta, hogy az üres spekuláció a gyakorlattól elrugaszkodott elemzés szeszélyes röppályája, amely nem hordozza a realitás tendenciáit, hanem csak egy meghatározott realitás feje tetejére állított, torzan tükröző mása. Tény: mert benne az adott helyzetben való elmerülés, a gondolat öntúlgerjesztése rögzítődik, látszó-

lagos szárnyalása csak a szellem védekező manővere, a lezártság elleni tiltakozás.

De Marx a tényeket semmire sem becsülte: számára csak viszonyok léteztek. A tények, mint a viszonyháló csomói, elvesztették külön-idejűségüket, egymásba rohantak, és eltávolodták egymástól, nem öntörvényük, hanem viszonyaik parancsa szerint. Volt számára így olyan tény, amely nem létezett, mert hamisan fejezte ki viszonyait, volt olyan tény, amely nem önmaga idejét élte, mert anakronisztikusan a múltat képviselte, volt olyan tény is, amely a látszólagos jelentéktelenség mögött a haladás tendenciáit képviselve, új jelentőséget nyert elemzésében.

Csak viszonyok léteznek: a tény, az van, de a tény nem létezés, nem mozgás, hanem csak lét, csak adottság. De a viszony mint tények kapcsolata: tény. Ha két vagy több vagy akár végtelen számú viszonyt *csak* viszonyként értékelünk, akkor tényként értékeljük a viszonyt. De a tényt Marx semmire sem becsülte. A tényként adott viszonyokat sem.

Mert tudta: a tényektől a filozófiáig eljutni nem lehet; a tények általánosítása nem filozófia, de még az általánosítások általánosítása sem az. Marx pedig filozófus volt: mint közgazdász is filozófus volt, sőt: mint filozófus is filozófus volt: nem filozófiaellenes filozófiát dolgozott ki, nem a filozófiai spekulativitás ellenelméletét alakította ki, hanem a pozitív, önmagát építő filozofikus filozófiát. A filozófiában ezért a végtelen, totális elméletét látta, nem a tények adott halmazának elméleti bogozgatását tűzte célként maga elé.

A tények bármilyen nagy halmaza, akár a viszonyok elképesztően kusza garmadája, még a legtökéletesebb elemzésben is csak a konkrét teljesség képét eredményezheti: a végtelen kimosódik belőle, vagy beleszárad a szám szerint talán végtelen, de a tendenciákat elfedő kölcsönkapcsolatok rendezgetésébe, méricskélésébe, skatulyázásába. Így nem lehet az igazi végtelenhez jutni, a jó végtelenhez, a tendenciák végtelenjéhez.

De szükséges-e egyáltalán a jó végtelen az ember számára, nem alkalmasabb-e az aritmetikai végtelen: az összege beláthatónak és beláthatatlannak? Kell-e egy ilyen fogalom, amely látszatra talán nem is támaszkodik a tapasztalati világra, és noha támasztéka, kapaszkodója, bizonyítéka van,

mégis nekirugaszkodás és bizonyíték nélküli lebegés is? Szükség van-e a felülkerekedésre, a szellem szuverén uralmára egy olyan világban, amelyben minden csak tény és konkrétum és végesség és minden csak kötöttség és meghatározottság?

Marx filozófiájának nagysága abban van, hogy képes volt megvalósítani a gondolat kötöttségének és lebegésének szintézisét. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban, aztán az Engelsszel közösen írt *Német ideológiá*ban találkozik először a filozófia történetében a tény és a végtelenbe kapaszkodó gondolat, itt alakul ki először a tényeknek egy teljesen újszerű látása: a tény itt már nemcsak önmaga, hanem más is, mint ami – a végtelent tendenciaként hordozó kötöttség: önmagát átszűrő lét: mozgás: létezés.

2. A személyiség. Polgár volt – származása, környezete, nevelése szerint. Volt benne mégis valami, ami megkülönbözteti a polgári világtól: a polgári kötöttségek megvetése, a szellem önállóságának nagyrabecsülése. De ez az önálló intellektus nem merült el a kultúra, a csillogó értékek értő bámulásában, mint annyi értékes szellem, amely az értéket önmagában, a tudást önmagáért csodálta csupán.

Agyának teljesen egyéni sajátsága még csak nem is a mindent átfogó intellektus. Befogadóképességének méretei bármennyire bámulatosak is, mégsem tették volna őt, Marxot azzá, aki ma számunkra: Marx. Ereje szintetikus képességében van, abban, ahogyan a tudást egybekapcsolja, ahogyan a kultúra értékeinek belső rendjét átlátja.

De ezért a látásért meg kellett küzdenie. Önmagával, a megtanult filozófiák szűrőjén látó, már kialakult nem-Marx Marxszal. Heroikus volt ez a küzdelem: önmagát kifosztó, kultúráját tagadó küzdelem az új világlátásért, a teljesebb gazdagságért.

Egyénisége: egy határozott mozdulat, amellyel elveti a hegeli filozófiát, elveti a filozófiát, elveti a tényeket és a tények kohóját, a filozófia kohóját kezdi vizsgálni. A gyakorlatot. A cselekvésnek és a gondolatnak azt a kohóját, amelyben a cselekvést megelőzi a gondolat, de amelyben a gondolat a cselekvés következménye: a gyakorlatot, az ember sajátos önteremtésének folyamatát.

Végiggondolta a gyakorlatot; ebben van Marx személyiségének egyik alapvető sajátossága. Nemcsak megtalálta, fellelte, jelentőségében felismerte, hanem végiggondolta; saját „eretnekségét” gondolta végig benne, vagyis úgy gondolta végig, hogy tudta: maga is csak a gyakorlaton belül maradva gondolhatja végig gondolatát.

Csatlakozott tehát a proletariátushoz: a *gyakorlat* társadalmi osztályához, a társadalmi kohót izzító kategóriához. Szervezte a proletariátust, maga is belefolyt a jövőt előállító tevékenységbe, legyőzte a kívülállásra késztető, belenevelt és átvett reflexeket; nemcsak intellektusát kötötte le, hanem tevékeny gyakorlati lényét is.

Éppen ebben, a kötöttség tudatos vállalásában van egyéniségének egyik meghatározó vonása; tudta, a kötöttséget vállalnia kell, mert a kötöttség vállalása nélkül nem magyarázható a tendencia, a jövő, a jövő ismerete nélkül nem érthető a jelen; mert a jelen sohasem múlt, csak jelen, és sohasem jelen: több, mert szakadatlan átalakulásában már nem az. Csak a mozgás, csak a tendencia, csak az élet valami, önmagában hordja elvét, mert mozgás, mert élet, mert tendencia. Spekulatív elv: axiomatikus előfeltevés.

A gyakorlat értelmezéséből, a gyakorlat vállalásából, a gyakorlat következményeinek a gyakorlaton kívül álló, de a gyakorlaton keresztül kívülre hatoló elemzéséből született a marxizmus; a marxizmus mint a cselekvés – az értelmezett cselekvés – dialektikája, és a marxizmus mint a gondolat – a kötöttséget végiggondolt gondolat – dialektikája. Marx marxizmusa. A világ megváltoztatásáért harcoló marxizmus, a mozgósító, a cselekvővé váló, tárgyiasuló marxizmus, és a cselekvést, a változást, a jelent értelmező marxizmus. A világlátó rendszer: a filozófia.

3. Viszonytól a struktúráig. A tények közötti viszonyok tehát: tények. A viszonyok viszonyai azonban a legáltalánosabb formájukban nem tények: mert a világban minden önmaga és más is, önmagában semmi sem önmaga, s a másban semmi sem más. Mi az, tette fel a kérdést önmagának Marx, ami ennek az axiomatikus elméleti feltételnek megfelel, vagy fordítva, mi az a társadalmi mozgásban, aminek tükre ez az elméleti modell?

Viszonyok viszonya – a legáltalánosabb társadalmi formában –: a szükségszerűség és szabadság, vagy fordítottja: a szükségszerűség és elidegenedés. Az első: a kettő átcsapása egymásba és egymásban való megnyilvánulásuk és önmagukba való visszatérésük, szakadatlan egymásra találásuk. Vagyis: a szükségszerűség mint szabadság, a szabadság mint szükségszerűség. Vagyis: az adottság, a kötöttség beemelése a szubjektumba és a szubjektum szabad cselekvése az asszimilált szükségszerűség birtokában. És a társadalmilag szabaddá vált cselekvés visszahatása az adottságra, a kötöttség megváltoztatása, átalakítása, új kiindulások lehetőségének létrehozása és e lehetőség valósággá gyúrása az összefogó kollektivitás megsokszorozott erejével.

A második: a szükségszerűség és elidegenedés: a mindig jelenlévő objektív meghatározottság a szubjektum tetteinek abszolút korlátjává válik, tudatát nem a cselekvésre, hanem a tett ellen fordítja, és az elidegenedett tudat mint szükségszerűség: a szubjektum képtelen önmagát realizálni, erejét a kollektivitásban megsokszorozni. Vagyis: a szükségszerűség elidegenedik – az elidegenedés a szükségszerűség formájában mutatkozik. Vagyis: az elidegenedés a szükségszerűség tartalmává – a szükségszerűség az elidegenedés formájává válik, s egymásban mutatkoznak meg, de a másikban szemben állnak önmagukkal, bezártak: nem önmaguk, sohasem önmaguk.

Marx kimutatta: a társadalmi ellentmondások filozófiai elemzésében a viszonyok viszonyainak tanulmányozásából kell kiindulni. A szükségszerűségből és abból, amit az ember létrehoz: szabadságából vagy elidegenedéséből. Az objektív és a szubjektív elem legáltalánosabb kapcsolatainak megnyilvánulásai ezek, de ebben a kölcsönviszonyban az objektív elemé a meghatározó szerep.

Mert: a tett, az ember sajátos önmeghatározása csak a *van*ból, az adottságból indulhat ki. Az adottságot kell elemezni tehát előbb, a *van*t, azután az adottságra szükségképpen reáfonódó, reátapadó, de alakító tevékenységet, azt, amit a cselekvés létrehoz.

Ezért írta meg Marx nagy elemző művét, *A tőké*t. Az adottság struktúráját s azt, ami abból következett: az elidegenedést. S az elidegenedés elleni harcot azért vezette, hogy egy új struktúrát hozzon létre: a szabadság rendszerét. Egy

olyan világot, amelyben a szükségszerűség tartalma a szabadságnak, de a szabadság is, szükségszerűséggé válva, képes önmagát újratermelni. Egy olyan világért harcolt Marx, amelyben a szabadság a társadalmasult egyén és az individualizált társadalom képét mutatja. Amelyben a társadalom és az egyén a cselekvésben, a teremtő tettben nem fordul egymás ellen, nem pusztítja e szembenállással önmagát.

Megtörni az elidegenedés világát: ez volt Marx életcélja. Vagyis eszménye, amelynek alávetette minden, a társadalommal kapcsolatos cselekvését. A mi eszményünkké pedig azzal vált, hogy e nagy vállalkozáshoz méltó célokat tudott kitűzni, nem csupán a maga, de a cselekedni akaró emberi közösség számára is. Az életeszmény és a mindennapi célok harmóniájában ragyog Marx élete, eszközeiben, amelyeket a cél-eszmény közelebbre hozásában felhasznált. Abban, hogy nem az eszményt közelítette az eszközök felé, hanem az eszköz-cél együttesét az eszmények színvonalára emelte.

Megtörni az elidegenedést és megteremteni a szabadság birodalmát csak cselekvés révén lehet, a mindennapi tevés-vevést kell alkotó cselekvéssé változtatni, tetté növelni. Csak a tett igazolhat életeket, mert az élet adottság, csak a haladó cselekvés visz bele emberi értelmet, valami maradandót, ami önmagává teszi, arcot ad az egyéni életnek.

Marx egyénisége azért néz ma is oly töretlenül kutatóira és tisztelőire, mert életét tetteivel és általában a tett, a gyakorlat értelmezésével – filozófiájával – önmagává, Marx alkotó életévé formálta. Marxizmusa is ezzel válik ismét és újra marxizmussá. Önmaga szakadatlan újratermelése – az lényege. Mert: hatni tud. És lényege: hatása.

4. Vissza a tényekhez. Hatásának elméleti magyarázata az, hogy Marx strukturális modelljének birtokában értékelni lehet a tényeket. Mert a struktúrában az egyedi jelenség, a tény invariáns, a kapcsolatok rendszere szempontjából rögzített, tehát az elmélet felől közelítve egészében megragadható valóság-darab. A mindig változó, önmagát a vizsgálat elől így eltakaró tény a struktúrában az önmagába kényszerült, az önmagába belemerülő tényező szerepét játssza. A megváltozott tény, az új tény a régi mellé kerül, az egymásutániság, a származás, a genezis nem fedi el az elmúltat, a voltat, az új tény pedig nem kerekedik a régi fölé.

Marx érdeme, hogy a tények egymásmellettiségének hangsúlyozásával a jövőt az elmélet jelenjévé tudta változtatni. Marx nem volt próféta: előrelátásának semmi köze sincs az előérzetekhez vagy látomásokhoz. Marx a jövőt mint tényt rendelte a jelen mellé, s tehette, mert a múlt–jelen kettős, a strukturális viszonyok szempontjából egymás melletti tényezőcsoport magába foglalja a jövőt is, mint jelent foglalja magába, mint annak tudomásulvételét, hogy ma is jövő van, mert a holnap is – ma.

Nem úgy beszél a kommunizmusról, ahogy manapság gyakran hallani: „ha kommunizmus lesz". Marx számára a kommunizmusnak jelenvalósága van. Azt mondta: „ilyen a kommunizmus". Mert Marx filozófus volt: a kommunizmus modelljét alkotta meg, és a kommunizmus modelljét azért alakíthatta ki, mert a kommunizmust mint tényt kezelte: mint az egymásmellettiség hármasának szükségszerű, harmadik tényét, a múlt–jelen kiegészítését.

A tényekhez visszajutott Marx alapgondolata: a tényeket csinálják: emberek csinálják, de a már kész tények határt is szabnak az újabb cselekvésnek. A tényt csak tény alakíthatja, ténynek tény szab határt: a cselekvés eredménye ezért mindig csak határkijelölés, sohasem tényfelszámolás. A viszonyok rendszerét, a struktúrát kell megváltoztatni, ha a világot akarjuk újjáformálni. Amikor azt mondta: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *magyarázták:* de a feladat az, hogy *megváltoztassuk"* – akkor a struktúra és nem a tény megváltoztatására gondolt. A tényeket egymás mellé rendelni egy *adott* struktúra megértéséhez szükséges ugyan, de adott struktúrán belül az új tény csak határt szab a réginek, az új nem semmisíti meg a régit.

A struktúrát kell megváltoztatni: átfogó és alapvető cselekvéssel a tények adott rendjét kell megsemmisíteni, új alaptényt kell létrehozni. Tömegcselekvéssel megváltoztatni a világot, tömegszolidaritással szétszaggatni az emberi szolidaritást akadályozó, az emberiséget atomizáló világot: Marx tudta: a tömegek szolidaritása: humanizmus. A humanizmus: alaptény: a kommunizmus alapténye. Kifejezi azt, ami a népekben, nemzetekben és egyénekben közös: a szolidaritást, az élet, a tett olyan érvényesülését, amely nem tör mások életére, nem teszi hatástalanokká mások tetteit.

Marx humanizmusa nem tudományos és nem filozófiai fogalom: számára a humanizmus az a tény, ami egy új társadalmi struktúra legáltalánosabb vonása: alapténye. Filozófiailag a humanizmus tehát az új struktúra tényeinek kölcsönviszonyát jelöli, a társadalomtudományi tanulmányok tárgya viszont a humanizmus mint a demokrácia konkrét megnyilvánulásainak módja. Mint a hatalom problémája, mint az ember konkrét lehetőségeinek problémája, mint a viszonyok gazdasági és politikai hordozóinak problémája. A filozófia számára a humanizmus egy új struktúra alapténye; a tudomány számára a humanizmus a demokrácia konkrét viszonyainak-tényeinek halmaza.

Marx filozófus. Mert amikor visszajut a tényekhez – sohasem a tényekhez jut vissza: egy új struktúra új tényeihez jut vissza. Visszajut: mert agyával becserkészte azt a valóságot, amely akkor még nem volt, létrehozott valamit, ami addig nem volt. Csoda-e, ha a valóság most azon igyekszik, hogy a marxizmusban előre felsejlő körvonalait megközelítse? Az objektív mozgás Marxban céltudatot kapott: csodálkozni kell azon, hogy igyekszik megvalósítani azt, amit Marxban kitervelt?

Vissza a tényekhez: ez Marx követelménye. Ébreszteni a tömegek cselekvését humánumunk gazdagításáért: az új struktúrát méltóvá tenni önmagához; ami ugyanaz: méltóvá tenni az embert önmagához. Népek, nemzetek, emberek – tények. Bennük kell felfedezni a tényeket, hozzájuk kell visszajutni a humánum nevében. Marx filozófus volt, ezért volt olyan kíméletlen azok leleplezésében, akik meghamisították a tényeket, akik elfedték a tények igazi arcát. Tele volt emberi szenvedéllyel: filozófus volt. Személyiségének egyik legvonzóbb vonása ez a filozófiai szintre emelt szenvedély: az, ahogy az elvont fogalmak logikai rendje mögül elővillan ő, az élő, egyedi ember – Marx.

1968

NÉHÁNY ÉSZREVÉTEL ALTHUSSER ELMÉLETI FELFOGÁSÁRÓL

Louis Althusser francia marxista a strukturális módszer tudatos alkalmazójaként vált ismertté. Törekvése, hogy *A tőke* gondolati rendszeréből kibontsa a marxista dialektika struktúráját, mindenképpen figyelemre méltó. Althusser a gazdasági szerkezet és a reá épülő politikai-intézményi felépítmény viszonyának elemzéséből arra a következtetésre jut, hogy a történelmi materializmus – tudomány és nem filozófia, vagyis a történelmi materializmus csak olyan objektív igazságokból építhető fel, amelyek zárt logikával leírjak az említett objektív viszonyokat.

A történelmi materializmus ilyen értelmezése szerintünk abból a rejtett, ki nem mondott spekulatív álláspontból – Althusser különben kifejezetten antispekulatív! – következik, amely szerint a történelmi törvény, illetve szükségszerűség úgy és abban az értelemben „természeti", vagyis objektív, ahogyan objektívek, az emberi akarattól függetlenek a természet törvényei. Ha ugyanis a történelmi materializmus tudomány csupán, anélkül hogy filozófiai jellege volna, akkor a szubjektivitással, az emberrel mint egyediséggel vagy az emberekkel mint a szubjektumok összességével nem foglalkozhat. Az ember törvényen „kívülivé" válik; csak annyiban törvényen belüli, amennyiben végrehajtja a struktúra követelményeit. Althussernél a *praxis,* a termelő tevékenységet folytató, illetve a termelés társadalmiságának megfelelő viszonyokat létrehozó ember szigorúan meghatározott gyakorlata csupán, és elveszti a fő és már reális társadalmi tendenciákon kívüli projektív jellegét a tervezésben, az akarati-célkitűző folyamatban rejlő szubjektivitást, viszonylagos önállóságát.

Az ember puszta közeggé válik, amelyen átmegy, átfolyik ugyan az objektív folyamat, de amely képtelen ezt a folyamatot befolyásolni: az ember személyessége, egyedisége jelentőségében lefokozódik, mint olyan tudományon kívüli, ideológiai jellegű tanulmányok tárgya lehet ugyan, de a történelmi materializmus kidobja magából az emberrel kapcsolatos fo-

galmakat, az olyanokat, mint amilyen a humanizmus, elidegenedés stb. Az objektív folyamat mint törvény Althusser-nél elveszíti oszcillációs jellegét, a véletlenek, amelyek a szükségszerűséget hordozzák, eleve elrendeződött szerkezetet mutatnak. Így a véletlenben mindig a szükségszerűség fő iránya érvényesül, s az egyedi ember szerepe pusztán annyi, hogy a szerkezetben a megfelelő irányba fordulva és a megfelelő helyen állva közvetítse tetteiben a törvényt, a predeterminált szükségszerűséget.

Althusser álláspontja, véleményünk szerint, a társadalmi idő végzetes félreértéséből fakad. Úgy tetszik, a társadalmi jelenségek és folyamatok egymásutánja egy merev és egyenletes időmedret váj magának, és ebben a mederben az új szakasz minden megszakítottság, előre meghatározott, a múlt, a megelőző szükségszerűség következménye. Álláspontja olyan benyomást kelt, mintha az idő függetlenítené magát a benne lejátszódó jelenségektől, mintha előre elkészített mederről lenne szó, amely akkor is létezne, ha az objektív társadalmi folyamatok nem is játszódnának le.

Vagyis Althusser, úgy véljük, abba a hibába esik, hogy a társadalmi objektivitást pusztán szükségszerűségnek fogja fel, a szükségszerűséget pedig egy predeterminált korlátnak látja. Az ember-problematika mint a véletleneket tükröző fogalomrendszer kívül reked szemléletének körén.

Althusser írásaiban mindig érződik egyfajta ingerültség az értelmiséggel szemben, ami együtt jár a marxista gondolkodás és a marxizmuson kívüli rendszerek közötti vita, illetve dialógus lebecsülésével. Ez az álláspont logikusan következik elvont kiindulópontjából: ha nincs helye az egyediségnek, ha nincs helye a szubjektum értéktermelő aktivitásának és csak a fő társadalmi tendenciák „előállítása” a „praxist” végző ember létdimenziója, akkor a vita felesleges külső beavatkozás a szükségszerű folyamatokba. Ha a társadalmi idő predeterminált meder, akkor a szubjektum bármilyen beavatkozása, az egyén aktivitása csak fellazítja szubjektív idejével az időben merev dologi világot.

Két merevség-dologiság találkozik társadalomfelfogásában: objektivitás és idő. Sem az egyikben, sem a másikban nincs helye a szubjektivitásnak. S ha van mégis szubjektivitás? Akkor rossz, gyanús, „ideológia”, leküzdendő, illetve a tudomány segítségével elkerülendő „mennyiség”. Ez a tudomány

tehát azzal válik tudománnyá, hogy elkerüli az egyediség magyarázatát, sőt az egyedieket összefűző jegyeket – a szubjektum közös társadalmi vonásait – is „kiejti” a tudomány köréből. A történelmi materializmus szerinte azzal válik tudománnyá, hogy „elméletileg antihumánussá” válik. De mi lesz a filozófiával, ha a történelem afilozofikus?

A filozófia visszahozza a szubjektivitást – a politika formájában. A filozófia – politika, mondja Althusser, vagyis a kozmikus létdimenziók helyett egy elszubjektivizálódott ontológiát kapunk, amelynek egyetlen előnye, hogy a szubjektív elem valamilyen tudományon kívüli, de filozófián belüli, nem túl szubjektív (politika a gazdasági koncentrált kifejeződése), de nem is objektív állapotban marad meg benne. A filozófiában szubjektivizálódik a tudományban megmerevített társadalmi élet, és ami elveszett a révnél, megtérül a vámnál: a homo politicus valahonnan kívülről, de megfigyelheti a homo practicust, amint éppen átszűri magán, vagy inkább átereszti magán az objektív folyamatokat.

Althusser azt a benyomást kelti, mintha a szigorú indukció talaján állva, az egyediből kiindulva haladna az általános felé: a gazdasági tényből kiindulva a gazdasági folyamatok értelmezése felé (tudomány), és ebből a politika irányába menne tovább (filozófia). A látszat ellenére azonban Althusser egy – nem lebecsülő, hanem történelmi értelemben vett – zárt, skolasztikusan deduktív világot épít fel: a gazdasági élet mint általánosság feltételezi a gazdasági jelenségek létrehozását, a gazdasági jelenségek feltételezik a politikumot, a politikum feltételezi az ember egyfajta jelenlétét.

Ami kimarad: a „középfogalmakban” tükröződő társadalmi különös, a társadalmi mező. A társadalom mint általános és az egyedi jelenségek (emberek) között létezik a társadalmi csoportok rétege, amely a maga különösségében viszonylag önálló helyet tölt be a társadalom életében, és vagy az elidegenedés, vagy a szabadság (illetve ezek fokozatainak) képét mutatja. Végül is az egyén–társadalom érintkezése, illetve organikus viszonya mindenképpen ezen a csoportmezőn keresztül érvényesül, és legalábbis két irányban: a társadalmi általános felől az egyén felé humanizmus (illetve ennek hiánya) és az egyén felől a társadalmi általánosság felé (személyiség, aktivitás stb.). A kettős út közül az egyiket le lehet

vezetni egy deduktív társadalomtudományból (ha ez a dedukció a többi társadalomtudomány induktív rendszerén és eredményein nyugszik), de a másik úthoz olyan tudomány szükséges, amely induktív, és más induktív tudományokon (például lélektan, etnológia, antropológia) alapulva új általánosságok birtokába jut. Véleményünk szerint, ellentétben Althusserrel, ilyen tudomány a filozófiai antropológia, az axiológia (értékelmélet) és etika, illetve ezek szintézise.

1968

AZ IDŐ A KASTÉLYBAN, AVAGY ADALÉK KAFKÁHOZ, AKI ÍGY JELLEMEZTE MAGÁT: „SEMMIM SE HIÁNYZIK, CSAK ÖNMAGAM”

Kafka problémája az egyedüllét: műve az önmagába belekorbácsolt, a saját magába hajszolt ember fenomenológiája. Hiányzik belőle minden szenvedély, minden érzelem. Nincs benne szolidaritás. Hatásában azért van valami kitapinthatatlan: megnevezhetetlen félelemérzést sugall. Ebben van emberi tartalma; a tudat olyan rétegét tudatosítja, amely kocsonyásan ott remeg mindenkiben, aki csak egyszer is összeütközött a külső világ hatalmával.

A körülmények hatalmába ütközik a cselekvő ember; a tett ebben az összeütközésben irányt kap, a körülmények pedig módosulnak: vagy-vagy. Vagy emberibbek, vagy embertelenebbek lesznek. A tett és a körülmények kölcsönviszonyában, az irány és a változás vonzásában és taszításában alakul ki az ember létdimenziója.

Egy viszony a lét tartalma. A viszony hordozóival, a tettel és a körülményekkel, összefonódásukkal és egymást el nem engedő, de egymást taszító jelenlétükkel a lét mégsem jellemezhető. Mert a tett és a világ viszonya önmagában is megálló, önmagát önállóvá görcsösítő struktúra. Kafka ezt a struktúrát írja le. Világa a tett esetlegességét és a körülmények hatalmát sugallja, vagyis egy olyan szerkezetet, amelyben a tett képtelen megvalósulni és a világ képtelen pozitívan módosulni.

Kafka a tett és a körülmények zárt viszonyát mint adott, kérlelhetetlen dolgot írja le, mint elmerevedett, végletesen önmagába süllyedt világot. Ez a világ csak látszólag mozog: a tett alkalmatlan az alkotásra, ami pedig lényege; a körülmények alkalmatlanok új viszonyok hordozására, ami pedig lényegük. A tett, amikor valamit létrehoz, csak a körülményeket erősíti, saját elfojtásának viszonyait termeli újra. A körülmények pedig, amikor megváltoznak, csak addigi hatal-

mukat képesek tovább merevíteni, még inkább korlátozni a tett hatókörét. A tett megsemmisül, s a körülmények a tett bekerítésének egyetlen funkcióját teljesítik, míg önmagukat is megsemmisítik: mert ha nincs tett, nincsenek körülmények sem.

A tett a merev körülmények termelőjeként önmaga ellentétében úgy mutatkozik meg, mint annak lényege; és megfordítva: ez a merev, tettellenes, tettfojtogató körülményhalmaz, önmagával ellentétesen, mint a tett lényege lép fel. A viszony most már dolog, ellenséges, idegen; akár a törpe kék fényű csillagok, amelyek önmaguk egyre erősödő gravitációs terébe dőlnek, amíg megszűnik bennük a belső mozgás, és már csak az önismétlő tehetetlenségbe zárva róják útjukat az égen. Azután felrobbannak. Halottan élni nem lehet.

Kafka világa az ellentétes lényegek egymás képében megmutatkozó és ezért önmagát pusztító világa. Az önmagát már nem is marcangoló, hanem a magamagát felfaló világ. Az elidegenedés világa. Az egyén számára a tehetetlenség világa, a szubjektum számára a félelem, a megnevezhetetlen elveszettség világa. Ami hordozza ezt a világot, a konkrét tett és a konkrét világ, vagyis kora történelme és eseményszövedéke, Kafka számára közömbös. Írásaiban innen van a kronologikus történelmiség hiánya. Mélyebb történelmet írt: az elidegenedés struktúráját úgy, ahogy ott és akkor, ahol és amikor élt, ez a szerkezet megmutatkozott.

A dolgoknak semmilyen jelentőségük sincs Kafka számára: csak jelentésük van. A dolgok, a tér tárgyai nem azok, amiknek tűnnek. Lényegük nem tárgyiságukban van, hanem abban a viszonyban, amit csomóba kötnek, hordoznak és megtestesítenek. Mélyebb értelmük van tehát, mint önmaguk jelentése: maga az elidegenedés. Ez a konkrét időben létező, önmaga konkrét idejét termelő, önmaga megsemmisülését hordozó dologgá vált viszonyrend. A tárgyak, a dolgok és terük, amit helyzetükkel megteremtenek, azt a feladatot kapják, hogy egy rejtett funkciót teljesítsenek: történetiséget vigyenek a struktúrába. De elidegenedett időt visznek bele, történelmietlen időt: a végtelenül keringő reménytelenség idejét és a konkrét, mindig megsemmisülő időtartamot.

Elidegenedett világban a tér és az idő helyet cserélnek, szemben állnak egymással. A tér a megvalósulatlan időt hordozza, az idő ezért irreális tárgyakban baktat az irány

nélküli folyamatosság útján. A tér, a tárgy elrabolja az idődimenziót az embertől, és magába zárja azt, amiben mozognia kellene, ha mozogna és létrehozná önmagát. De nem hozhatja semmi létre önmagát. Mindennek csak léte van, idegen vansága, semmi sem létezik … A tér felfalja az időt, az idő pedig mint tér csak egymásmellettiséggé lefokozott tartam. Iktassuk ide az idő összetorlódásának és irrealitásának egyik leírását *A kastély*ból: „Téged azonban [Fridáról van szó, aki épp elpártolt K. földmérőtől – B. Gy.] minden egyébtől eltekintve elszakítottalak Klammtól; nem tudom fölmérni, mit jelent ez az elszakadás, de valamiféle sejtés már van bennem, az ember csak támolyog, nem találja a helyét, s ha kész is voltam rá, hogy támogassalak, nem voltam mindig ott melletted, és ha ott voltam is, néha elfoglaltak az ábrándjaid, vagy elfoglalt valami még előbb: a kocsmárosné; egyszóval voltak idők, amikor elnéztél fölöttem, elvágyakoztál valahová a bizonytalanságba, szegény gyerek, s ilyenkor éppen csak oda kellett állítani a megfelelő embereket a tekinteted irányába, s máris rájuk felejtkeztél, s abba a csalódásba estél, hogy mindaz, ami csak futó pillanat volt, kísértetek, régi emlékek, tehát alapjában véve elmúlt és egyre messzebbre múló hajdani élet: mindez az igazi, mostani életed.”

A múlt belerohan a jelenbe és megszünteti a jövőt, és az így feje tetejére állított idő a tárgyakban, vagy ami sokszor még kifejezőbb: meghatározatlan szavakban, fogalmakban mutatkozik meg. Álló világgá változott a lét, és minden, ami a mozgásban-funkcionálásban kontúrt kapott, most elmosódik és homályos lebegéssel kísérli meg önmagát, egyedi lényegét kifejezni.

A tárgyak, szavak, közvetlen kapcsolatok tudatot kapnak, valami diffúz jelentést, szemben az emberrel, aki csak kifejezi a dolgok világát, és akinek tudatában fel sem merül az értékelés, a távolabbi megfontolás, a tett előkészítésének igénye. Az embernek nincs döntési joga, senkinek sincs döntési joga, senki sem választhat, mert a tárgyi a tudatos – az ember számára megközelíthetetlen, de tudomásul vehető módon tudatos –, az emberi pedig nem az. A tárgyak, a szavak döntenek az ember sorsa felett, aki így csak méltatlan áldozata a megnevezhetetlen sorsnak. A dolog (tárgy, viszony,

szó) önálló akarattal rendelkező, gonosz lény: magába zárja az életre képtelen, saját magát is elemésztő időt.

Tér és idő elidegenedésének ez a megérzése okozza a limeskonfliktust a kafkai műben: a limes- vagy határkonfliktus formájában írja le Kafka azt a világot, amelyben élnie adatott. A konfliktus kiindulópontja saját reális helyzete, amelyet így fogalmazott meg egyik kritikusa: „Mint zsidó, nem tartozott egészen a keresztény világhoz. Mint közömbös zsidó – mert ez volt eredetileg –, nem tartozott egészen a zsidókhoz. Mint német anyanyelvű, nem tartozott egészen a csehekhez. Mint német anyanyelvű zsidó, nem tartozott egészen a csehországi németekhez. Mint csehországi lakos, nem tartozott egészen Ausztriához. Mint munkásbiztosítási hivatalnok, nem tartozott egészen a polgársághoz... De a hivatalhoz sem tartozik, mert írónak érzi magát. Mégsem író, mert erőit családjának áldozza fel. De »családomban idegenebbül élek, mint egy idegen«“ (Günther Anders, Sükösd Mihály idézetében).

Ebben a helyzetben Kafka csak leírni tudta önmagát, de világát értelmezni már képtelen. Pedig azért szenvedett legtöbbet, mert erre képtelen volt. Szakadatlanul közelített ahhoz, hogy megtudja, megértse: ki is ő valójában, mit fejez ki saját létével. Mert tudja magáról, hogy ő valaki, Kafka, az író, aki leírhatja a világot, de a limes, a határ, *saját maga és a világ megragadása* csak illúzió az ő számára, mégis reméli – noha az ellenkezőjét tudja –, hogy a világ és saját maga megértése talán lehetséges az ő számára is.

A határt megragadni és belekapaszkodni – ennyit akart; azt is tudta – hiába. Mégis megkísérelte. A limes-konfliktus paradoxona ez: tudja, hogy hiába ostromolja a lehetetlent, mégis megkísérli. Három befejezetlen regénye tanúsítja. Az *Amerika* Karl Rossmannja az új világban egy, a látszatra emberileg érthető – áttekinthető –, elfogadható világ részeként kísérli meg fellelni önmagát. De Amerika, amely magát az emberi közösséget jelképezi, az egyén érintésére, közeledési kísérletére azonnal atomizálódik, és csak részmegoldások felemásságát kínálja számára. A csőd elkerülhetetlen. Csak egy nemlétező homogén emberi közösséget lehetne akármelyik oldalról meghódítani. *A per*ben az egyediség saját létének eredendőségében-elhibázottságában-bűntudatában keresi

önmagát: a létre ítéltetettség tőlünk nem függő, de bennünk kényszerré vált helyzetét kívánná megértve birtokba venni.

*A kastély*ban Kafka a társ- és szerelemkeresésben próbálja önmagát fellelni. A kör ismét szűknek bizonyul; a körülmények szétszaggatják a mikrokörnyezet szálait, erejük nagyobb, mint az egyéni érzelmeké. Erlanger, a titkár így szembesíti a szerelmesek elválasztását egymástól: „A következőről van szó – mondta. – Az ivóban ezelőtt egy bizonyos Frida nevezetű lány szolgált; csak névről ismerem, őt magát nem, nem is érdekel. Néha ez a Frida szolgálta föl Klammnak a sört. Most, úgy látszik, más lány van ott. Ez persze jelentéktelen változás, valószínűleg mindenkinek, Klammnak pedig egészen biztosan. De minél nagyobb valakinek a munkája, és Klammnak természetesen a legnagyobb, annál kevesebb ereje marad arra, hogy a külvilággal szemben védekezzék, ezért aztán a legjelentéktelenebb dolgok legjelentéktelenebb változása is komolyan zavarhatja. Minden zavarólag hathat, a legkisebb változás az íróasztalán, egy régóta ott levő kis piszokfolt eltávolítása éppúgy, mint egy új szolgálólány. Persze Klammot mindez nem zavarja, még ha mindenki mást akármilyen más munkában zavarna is; arról szó sem lehet, hogy Klammot zavarná. Mégis kötelességünk annyira vigyázni Klamm kényelmére, hogy olyan zavaró mozzanatokat is kiküszöböljünk, amelyek az ő számára nem azok (és számára valószínűleg egyáltalán nincsenek is zavaró mozzanatok), amennyiben megítélésünk szerint netán zavaró mozzanatok lehetnének. Nem őmiatta, nem az ő munkája érdekében küszöböljük ki ezeket a zavaró mozzanatokat, hanem a saját érdekünkben, a saját nyugodt lelkiismeretünk és nyugalmunk érdekében. Ezért kell annak a bizonyos Fridának azonnal visszatérnie az ivóba, talán éppen azzal fog zavarni, hogy visszatér; nos, akkor ismét elküldjük; de egyelőre vissza kell térnie. Mint hallom, együtt élnek; intézze hát el azonnal a visszatérését. Személyes érzelmekre közben nem lehetünk tekintettel, ez egészen természetes, ezért a dolog semmilyen további megvitatására nem vagyok kapható. Máris sokkal többet teszek, mint amennyit kellene, ha megemlítem, hogy amennyiben ebben az apróságban készségesnek mutatkozik, az alkalomadtán hasznos lehet a boldogulása szempontjából. Csak ennyit akartam mondani magának.”

A három regény az önkeresés trilógiája, s ennek torzó volta nem abból fakad, hogy Kafka egyiket sem fejezte be, hanem inkább egy negyedik könyv megírásának hiányából. A negyedik könyv az egyén–közösség viszony középső rétegének a problémáit tartalmazhatta volna, azt, amit Kafka képtelen fellelni; a közbülső rétegét: a szolidaritását, a harc hordozójáét. Kafka alapvető tévedése az volt, hogy az egyént közvetlenül az összemberiséggel szembesítette egy olyan társadalomban, amelyben a társadalmi csoportok antagonisztikus mezeje lehetetlenné tette egy ilyen kapcsolat létezését. Az *Amerika* első alkotói periódusának regénye. Sükösd Mihály Kafkáról írt rendkívül tartalmas dolgozatában az író életművének három korszakát különbözteti meg: „az első 1904-től mintegy 1912-ig terjed; a korai novellákat s regényei közül az *Amerikát* foglalja magába. A következő korszakot 1912-től 1918-ig számíthatjuk; az érett alkotás évei ezek, ekkor születnek a legnagyobb elbeszélések és *A per*. Végül a harmadik periódus 1918-tól Kafka haláláig terjed: ekkor írta *A kastély*t s a kései parabola-novellákat.” (Lásd: Sükösd Mihály: *Franz Kafka.* Gondolat, 1965, 88.) Tulajdonképpen utazó-utópia, a más keresése valahol távol, valahol az ismeretlenben. Az *Amerika* funkciótlan része vagy előhangja csupán a trilógiának. Az első kötet *A per* lehetne.

A kastély a meg nem írt, avagy félbemaradt, sohasem tervezett trilógia második kötete-darabja. K. földmérő – a limes-konfliktus hordozója ebben a műben – a teljesség megértéséhez az emberi mikroközösség (közvetlen munkatársak, család) oldaláról közeledik. Törekvésének sajátossága, hogy a bekapcsolódás, az érzelmi együttes kialakítása jelenthetné számára a hatalom, az emberiség, az általánosság megértését. És ez a mód, a megértés helyettesítése az érzelmi feloldódással, a határ-konfliktus elidegenedett formája a kafkai műben: a művész szubjektuma, érzelmei és rációja mintegy helyet cserélnek, s úgy cserkészik végig a világot, hogy közben önmagukat is elvesztik.

Kafka számára a tudatosság igazi formája az álom, az ihlet szent őrülete, az érzelmi kitörés. A tudatosság mint érzelmi állapot, az érzelmiség mint tudatosság: ez a limes-konfliktus helyzete Kafka életében és művében egyaránt. És fontosnak látjuk az élet és mű eme egységének hangsúlyo-

zását: Kafka nem kívülálló sem regényeiben, sem novelláiban. Minden műve önéletrajz is, pontosabban annak a rajza, ahogy Kafka önmagát keresi, lehetőségeinek és e lehetőségek kimerülésének, a keresés csődjének hűséges leírása. Az önkeresés kafkai változata, a világnak a hol szűkülő, hol táguló körzés formájában történő megközelítése azt sugallja egyes irodalomtörténészek számára, hogy művét a labirintus metaforájával szemléltessék.

Ez a metafora rendkívül érzékletesen írja le nem annyira a műveket, mint inkább azt a külső megfigyelő számára szembeötlő módot, ahogyan Kafka végigbotorkálja és végigszenvedi saját életét. De ha az író élete és műve egy pontban oly hűségesen fedi is egymást, a mű mégsem vezethető vissza teljesen Kafka életére: olyan öntörvényűség van benne, amit Kafka csak megálmodott, felépített, de végig nem élhetett; a mű több, mint írója, mert az is benne van, ami felé ő csak törekedett; a műnek valósága van, az írótól független élete. Ami abban csak negatívum volt, elszalasztott-elsikkadt lehetőség, itt már önálló realitás, ami az író életében csak érzelmi viszony, félelem, az önelhelyezés kísérlete és a feloldódás csődje, az – itt a műben – az érthetetlenség racionális valósága, ami ott ráció volt, vagyis az agyán átszűrt látszólag racionálisan befogott logikába ágyazott viszonyhálózat, az itt érzelmi csomóvá, feloldhatatlan és kusza érzelmi hálóvá változott.

A limes-konfliktus sajátossága ez Kafkánál: kivetíti magából az ideális célkitűzést, az eszményt, a világ leírásának-megértésének igényét, és azután ehhez már mint valami létezőhöz, mint valami önmagában megálló lényeghez közeledik. Az ideálisnak, a határnak ilyen felfogása kettős következménnyel jár. Egyfelől a valóságot alárendeli egy transzcendentális lényegnek, s így élete amolyan predesztinált mozgásnak mutatkozik, avagy, ami ugyanaz, valamiféle istenkeresésnek, amely mindent szükségszerűnek tüntet fel, kérlelhetetlen akarat hordozójának, a kegyetlen végrehajtás eszközének, az egyén akaratát, vágyait szétzúzó mechanizmusnak.

A második következmény kiegészíti és ugyanakkor konfliktusos módon tagadja, kizárja az elsőt. A dolgok reális világa azzal, hogy megtestesíti a reálisnak érzett transzcendentális határt, elveszíti realitását, mozgásában az irreálisból cso-

rog visszafelé, és lehetetlenné tesz minden közeledést a határhoz. A nemlétezőből rohan a létező felé, és előre felemészti saját mozgásának minden lehetőségét. A reális világ így önmagát falja fel: senki sem volt képes Kafkánál művészibb átéléssel, sejtéssel ábrázolni egy világ, egy embertelenséget parancsoló társadalom önelemesztését, senki sem tudta az önelvesztés folyamatát, lelkiállapotát olyan meggyőzően leírni, mint ő.

A labirintus-metafora talán alkalmas Kafka életének kritikai értékelésére, de a mű jellemzésére már kevésbé találó. *A kastély* problematikája sem egyértelmű példája a kétségbeesetten keresés szabálytalanul köröző-becserkésző labirintusosságának. Véleményünk szerint *A kastély* esetében a labirintus-hasonlat csak a külsőre, a felületre vonatkozik, és eltekint attól az iránytól, amely ugyan nem a realitás egyik vagy másik tendenciájának megragadásában mutatkozik meg, de mégis jelen van mint határérték, és mint irreális rendező elv önmaga felé vonzza a véletlenekben szertehulló eseményeket-történéseket. A rendező elv irrealitása egy-egy tárgy nagyon reális leírásának, pontosabban a reális történések reális leírásának formájában érvényesül. A kérdés tehát nem az, hogy mit *jelképez* a labirintus, inkább hogy mit *fejez ki,* milyen tendencia húzódik meg a formákban bolyongó emberi út mögött, mi az, amit a labirintusban keres az ember. Kafka ebben a vonatkozásban legnagyobb bizonytalanságban hagyja olvasóját: a földmérő egyszerűen a kommunikáció lehetőségét keresi. Nem egy konkrét valamit vagy valakit, hanem annak lehetőségét, hogy az, ami felé nyúl, valóban létezzék; megbizonyosodni a számára elérhetetlen létezéséről. Ennyi Kafka törekvése.

Camus *A remény és az abszurdum Franz Kafka, művében* című tanulmányában (A *Sziszifosz mítosza* című esszé függelékében jelent meg, magyarul lásd a *Mai nyugati filozófia* szöveggyűjteményben, szerkesztette dr. Simonovits Istvánné, Tankönyvkiadó, Budapest, 1963) pontosan érzékeli a kétszeres kafkai kettősséget: egyrészt a „természetes történés” és szimbolikus jelentés, másrészt a szimbolikus jelentés (az emlegetett labirintus) és a lehetőség-tendencia között (amit mi limes-konfliktusként értelmezünk). A történés–szimbólum viszonyról így ír: „Amint látjuk, nehéz szimbólumról beszélni egy elbeszélésben, ahol történetesen épp a természetesség a

legérzékelhetőbb jelenség. Vannak művek, amelyekben az eseményt természetesnek látja az olvasó. De vannak olyanok is (igaz, kisebb számban), ahol a szereplő találja természetesnek azt, ami vele történik. Különös, de evidens paradoxon, hogy minél rendkívülibbek a szereplők kalandjai, annál inkább érezhetővé válik az elbeszélés természetessége: arányos azzal az eltávolodással, amelyet egy emberélet különössége és a között az egyszerűség között érezhetünk, amellyel ez az ember azt elfogadja. Úgy tűnik, hogy ez a természetesség Kafkáé."

Az elsődleges hatás mechanizmusát ragadja meg itt Camus, azt, ahogyan a kafkai keresés formát talál magának. A második kérdésre, arra, hogy a szimbólum mit fejez ki – végső soron sokszor az író akarata ellenére is –, Camus válasza abban a meggyőződésben gyökerezik, hogy az egzisztenciális gondolat egyfajta istenkeresésbe torkollik: „A remény szó nem nevetséges itt. Ellenben minél tragikusabbnak mutatja be Kafka a helyzetet, annál merevebb és kihívóbb lesz_ ez a remény... Mindenesetre különös, hogy a rokon inspirációja művek, mint Kafkáé, Kierkegaard-é vagy Sesztové, vagyis röviden szólva az egzisztenciális regényírók és bölcselők művei, amelyek teljes egészükben az abszurd és annak következményei felé fordulnak, végső soron ebben a mérhetetlen reménykiáltásban végződnek ... Átölelik az Istent, aki felfalja őket. Az alázatosság az, amelyen át belép a reménység. Mert ennek a létnek abszurduma egy kissé bizonyosabbá teszi őket a természetfölötti realitásáról. Ha ennek az életnek az útja Istennél végződik, akkor van kiút. És az a kitartás, csökönyösség, amellyel Kierkegaard, Sesztov és Kafka elismétlik útjuk állomásait, különös biztosítékai a biztonság lelkesítő hatalmának."

Camus gondolatmenete egy spekulatív filozófiai előfeltételezést tartalmaz az abszurd helyzettel kapcsolatban. („Van az emberi állapotban – ez minden irodalom közhelye – egy alapvető abszurditás és ugyanakkor egy gyógyíthatatlan nagyság. A kettő egybeesik, amint ez természetes. Mind a kettő, jegyezzük meg újra, ott szerepel abban a nevetséges kettéhasadásban, amely elkülöníti lelki mértéktelenségüket a test mulandó gyönyöreitől. Az az abszurdum, hogy ennek a testnek a lelke az, amely oly mértéktelenül fölébe kerekedik. Aki el akarja képzelni ezt az abszurditást, párhuzamos ellen-

tétek játékában kell ezt megtennie. Így fejezi ki Kafka a tragédiát a mindennapival és az abszurdumot a logikussal.”) Vagyis az abszurd helyzetből kiút nincs, az élet ennek az elfogadása, az abszurd tudomásulvétele. Számára a kozmikus méretű kiútkeresés szükségképpen az irreális (isten) felé vezet, transzcendenciát, valóságfelettit feltételez. Ellenvetésünk Camus-vel szemben szintén csak egy általános filozófiai-etikai meggondolás lehet: vajon az abszurdnak tekintett lét (az író művében abszurdként felfogott lét) kizárja a nem-transzcendens, nem-irreális felé mutató kiutat?

Ha az általában vett létet azonosítjuk az egyedi létezések összegével, akkor véleményünk szerint valóban feltűnik, hogy ez az általános kifejezés értelmetlen, az egyedi magába foglalja az általános valamennyi lényeges ismertetőjegyét. Az ilyen általánosság valóban az egyedi lélek kozmikus magányát fejezi ki: ebben a magányban az élet csak esetlegesség, minden egyedi lét egyetlen biológiai ív (létív), és az ember csak annyiban különbözik a többi egyedi jelenségtől, hogy tudja: ő egyedi jelenség, lényege az, hogy ismeri létének korlátait, szabad, mert tudja, hogy nem szabad. Az emberek közötti viszony csak sorsok–biológiai ívek véletlenszerű érintkezése és az ebből, a közös egyéni sors felismeréséből fakadó szolidaritás. Az ember élete ebben a perspektívában mindig egy ember élete, az egyedi élet pedig abszurd, mert végső soron csak a tehetetlenség kifejezője, csak passzivitás. Ha a vallás az emberi aktivitás korlátozott lehetőségeit az isten abszolút lehetőségeiben fejezi ki, ha a vallásban az ember pozitív értelemben kompenzálja adott történelmi korokban reálisan meg nem levő lehetőségeit, akkor az Abszurdban, a megértett tehetetlenség mítoszában egy negatív istennel van dolgunk. Az abszurd istene a tehetetlenséget úgy fejezi ki, hogy még csak kompenzálni sem akar, hanem alternatívaként a semmit állítja az abszurd lét elé, és arra kényszeríti az embert, hogy szemét az űrre szegezve élje le egyediségben adott életét. A kiút így csak fikció lehet, egy transzcendens valóság feltételezése.

Camus-nek a maga spekulatív kiindulópontjáról egy logikailag kielégítő rendszert sikerült kiépítenie, a kérdés most már az, hogy ezt a kiindulópontot indokoltnak látjuk-e vagy sem. Számunkra Camus általában, a Kafkát értelmező Camus pedig különösen, éppen kiindulópontja miatt tűnik elfogad-

hatatlannak. Logikájának megejtő varázsa, az a hús-vér közeg, amelyen keresztül felépíti gondolatmenetét, igen sok hívet szerez számára azok közül, akik nem vizsgálják alapkérdését, azt a spekulatív axiómát, amelyből kiindul, és amelyre felépíti filozófiáját: mi éppen ezt az axiómát látjuk sebezhetőnek. Számunkra a lét mint *Lét* több, mint az egyedi sorsok összege: a lét mint olyan véleményünk szerint egy olyan lehetőséget hordoz, amelyet egzisztencia-tendenciának neveznénk.

Az egzisztencia-tendencia abban nyilvánul meg, hogy az egyedi jelenségek kapcsolódnak egymáshoz, az egyedi jelenség nemcsak önmaga, hanem egy reális összefüggés-struktúra része is, nemcsak egyedi sorsát hordozza, hanem a létstruktúra lüktetését, mozgásait, kapcsolódásait és feszültségeit is. Így az egyednek a maga egyéni sorsán kívül jelentése van a struktúra szempontjából: ebben a jelentésben most már az ember, az egyed saját magán kívüli útra, akaratmozgósító indítékokra talál. Egyedi létének abszurd voltát ellensúlyozni tudja a kapcsolódás tudatosságával, ha szabadságát, mint a közösségbe-kapcsolódás szükségességének felismerését veszi birtokba. A kiútkeresés – Kafkáé is – így egy reális lehetőség, amely kivezetheti az egyént önmagából, de nem a transzcendencia felé, hanem a földi szolidaritás, a kézzelfogható-elérhető kapcsolatok világába.

De az egyénnek tisztáznia kell ehhez a maga teljesen egyéni lehetőségeit: önmagára kell találnia, fel kell lelnie belső szabadságát; strukturális viszonyainak tisztázásához előbb kapcsolódásának alapját, saját magát kell ismernie. Az önmegismerés viszont csak a kapcsolódás révén, mások révén lehet teljes: a kör tehát lezárul, a kört valahol fel kell szakítani. A felszakításra irányuló szakadatlan erőfeszítés, a cselekvésben mutatkozó keresés, a kapcsolódásra, a szolidaritásra való törekvés az, amiben az ember a maga legsajátosabb lehetőségeit fellelheti. Kafka e törekvés egyik mozzanatát ragadja meg: az önmegismerésre való törekvést. De mert Kafka nem képes a szolidaritás-struktúra tudatos megértésére, az önkeresés nála szükségképpen eltorzul: befelé köröz, noha tudja, hogy önmagán kívül kellene kutatnia, magából magyarázza a világot, anélkül hogy önmagát a világból is magyarázná.

Éppen ez a sajátosan torz kafkai éleslátás a limes-konfliktus okozója: Kafka szakadatlanul önmaga körül köröz, állandóan saját magához közelít, tudja, hogy ő valaki, de azt már képtelen megérteni, hogy ez a valaki milyen lényeggel rendelkezik, vagyis – kicsoda. A limes időben (a keresés folyamatában) közelíthető meg, de Kafka azt is tudja, hogy ő alkalmatlan a határok megragadására: ha végtelen életet élne, akkor sem volna képes ezt megvalósítani. Kafka érzi saját kudarcát, ezért egyetlen heroikus művészi aktusban ostromolja a lehetetlent: a limest térbeli ponttá változtatja, és a limes felé vezető konkrét tárgyakkal-törekvésekkel-viszonyokkal-helyzetekkel megrakott út formájában térbeliséggé varázsolja az időt. Mert ha egyáltalán élni, hinni és tenni akar valamit, és ha tudja: önmagát, világát megérteni képtelen, akkor legalább abba kapaszkodik, ami van – a tehetetlen időt megköti, bezárja a tárgyi világba. Minden tárgy, minden viszony egy darabka torzan „mássá" merevedett idődarabka: a tehetetlenség és az önmagán való bosszúállás egybecsomózása. Az életet megragadni számára annyi, mint bosszút állani a tehetetlenségen: ideszögezni azt, ami belőle illékony, azt, amiben valahogy fel kellene lelnünk önmagunkat, azt, ami visszavonhatatlanul elveszi tőlünk még önmagunkat is: az időt.

Egzisztenciális értelemben az idő kafkai kezelése az „igazi" idő megragadhatatlanságát – a perspektíva teljes hiányát – és a reális idő tagadását fejezi ki. A lét értelmetlenségével szemben Kafka emberileg tehetetlen, művészileg viszont lehetséges ábrázolásával hajtja végre azt, amire a létben képtelen. Az ábrázolás most már önálló életet kezd, s Kafka, az író csodálattal szemléli azt, ami belőle szakadt ki: „... az elbeszélés, mint egy szabályos szülésnél, szennyel és nyálkával borítva szakadt ki belőlem ..." (1912. szeptember 23-án kelt naplójegyzete). A kész mű elriasztja szerzőjét: nem érti azt, amit leírt. Nem is értheti: a kafkai mű lényege az átélt meg nem értés, az érzelmileg konfliktussá érlelt megértése annak, hogy a megértés – lehetetlen.

A lehetetlennek ez a megragadott formája *A kastély*ban úgy jut kifejezésre, hogy a földmérő saját érzelmeinek tárgyát, Fridát is meg akarja érteni, és érzelmileg azért mond le róla, mert tudja: a megértésre, szerelme átlátására ő képtelen. Ha érzelmileg kielégítő viszonyt alakítana ki Fridá-

val, akkor boldog lehetne, de ő inkább a boldogtalanság negatív boldogságát vállalja, hiszen a boldogságért le kellene mondania a keresés, a megértésre való törekvés feszültségéről, arról, ami az utolsó igazán emberi vonása. Maradna az, ami már csak a boldogság legkevésbé emberi következménye, a nemiség: „a koitusz mint büntetés az együttlét boldogságáért" (Sükösd, *i. m.* 53.). Vagy másképp: ha az időt az érzelmekben meg lehetne ragadni, akkor a dolgok egymásutánisága értelmet, tendenciát fejezne ki, s egyszerre értelmezhetővé válna a világ. De Kafka tudja, hogy ez lehetetlen.

A boldogságérzet pozitív értelmezése egyet jelentene azzal, hogy Kafka elfogad valamiféle szubjektív időt vagy objektív társadalmi időt, amely az egyedi-szubjektív idők eredőjeként mutatkozik meg. Ez felbontaná Kafka alapszemléletét, amelyet Radu Enescu, legalaposabb román értelmezője (lásd kitűnő monográfiáját: *Franz Kafka.* Editura pentru literatura universală, Bucuresti, 1968) mint spinozai típusú mechanisztikus determinizmust jellemez éppen *A kastély* elemzésekor: „A boldogságot Kafka valahogyan lazítottnak látja. Nem örömként, mint a valóság igenlését, mint az egész emberi létet tagoló pozitív elemet. Hanem mint a nyugtalanság érzésének megszűnését, mint az aggódástól való eltávolodást. A boldogság negatív, a szorongás hiányos jelenléte (Heidegger!), a közömbösségnek az az állapota, amelyet a szabadság gyakorlásáról történő lemondás nyújt egy akármilyen – bármennyire is nyomorult és szerencsétlen – kikötőben való feltétel nélküli lehorgonyzás." (*I. m.* 116.).

Így a boldogság, az időben megragadott érzelem pusztán mint vágy van jelen *A kastély*ban, de maga a szerelem csak elidegenedett formákban, ismét csak térbeliségként mutatkozik meg. A térben a szerelem szubjektivitása csak undorító pörsenés, üres, nyomasztó szoba, óriási ágy, egy test lomhasága. Vagyis minden, ami az érzelmi áradást lemetszi az időágról és megsemmisíti az undorban. Nincs kiút a boldogságban, a szerelemben, semmilyen érzelmi harmónia sem fedheti el a világot, a világ világon-kívüliségét.

Túl az emberi dimenziókon ott lebeg a „Kastély", a reális térből irreális idővé változtatott szimbólum. A kafkai megfordítás csodája az, hogy a mű egészének paradoxonjaként a megsemmisített idő ebben a végső szimbólumban

egyetlen mozdulatával áthúzza a részletek logikáját, és idővé változtatja azt, ami csak tér, ami csak öncélú dolog. A kastély maga az abszolút, és ezért csak megközelíthető, de soha meg nem ragadható idő. A limes-konfliktusban önmagát elemésztő Kafka végső látomása: a kastélyt odavarázsolja a dolgok fölé, hogy az ellenséges tér-világ valamilyen ellenpólust kapjon, a kastélyt, ami a tehetetlenségnek valamilyen finalitását hordozza. A kastély, azzal, hogy az abszolút Időt jelképezi, tulajdonképpen az abszolút mozdulatlanságot mint reális tényt sugallja.

A limes-konfliktusban a határ maga az elérhetetlen eszmény, amely – éppen mert elérhetetlen – olyan, mint a sors, ami sors, az idegen hatalom, felettünk uralkodó, megérthetetlen és megragadhatatlan erő, az *maga az igazi erő,* maga az Élet. Az egyén élete a kafkai vízióban ezért válik az Élet tehetetlen függvényévé: a Kastély élőbb, mint aki oda akar jutni, élőbbnek érzi Kafka a Kastélyt, mint saját magát, aki csak keresi az életet. Keresi eszmény nélkül, illúziók nélkül, de óriási bátorsággal.

Legalább egy darabka időt megragadni, egy darabkát, amibe bele lehet kapaszkodni, egy darabkát, amely érthető-tiszta: ennyi volt Kafka egyéni életének átfogó törekvése. Boldogságot ugyan nem várhatott az, aki a tisztaságot kristályformákban kereste, akinek a szeme átvilágított az időre tapadó szennyen és mindenütt csak zavaros hullámokat látott. De nyugalmat talán igen? Nyugalmat sem kapott az élettől: napról napra újratermelte egyéni sorsát, a már groteszkbe hajló szenvedést. Műve: a kíméletlen szenvedés rögzítése. A mű értéke: ahogy szenvedését a dolgok világába kivetítette, és ahogy a dolgokból szenvedő, de szenvtelenül önmagukat elemésztő tényeket alkotott.

1968

ESZMÉNYEINK ÉS A VILÁG

Ajánlom Marx Györgynek,
a *Vár a Tau Ceti népe* írójának

Az élet – adottság: van. Tudatosan vagy tudat nélkül – de van. Eredeti formájában nem tartalmaz semmit sem önmagán kívül: asszimilált környezete is az, ami ő: ő is egy környezetével. Szükségessége tehát csak önmagában van. Semmilyen magyarázatra sem szorul: létezik, mert létezik. Logikája éppen az, hogy nincs benne semmi, ami nem logikus. El kell fogadni, mert nem igényel indoklást.

Ember születik: nem saját akaratából. Készen kap valamit, ami nem szorul magyarázatra, ami nem igényel indoklást; életet. Ebben az ember nem különbözik a természet más élőlényeitől: találmány, gépezet, életfunkciókat végző szerkezet. Önmaga számára élete nem jogi vagy erkölcsi kérdés: az életet választani vagy elutasítani nem lehet. Mert az élet – adottság. Az ember nem létezik előbb, mint amikor létezik: hordozza önmagát. Élete akaratán, értelmén, tudatán innen van.

De egyedi élete – nem emberi élet. Meghatározása: önfenntartása. Az ember önmagában képtelen fenntartani magát; megsokszorozza tehát erejét a kollektivitásban. Fennmaradásának ez az egyetlen lehetséges formája kezdetben és később is, amikor szükségleteit egyre inkább emberiesítette, ez teremti meg az új igények kielégítésének lehetőségét.

Vagyis fennmaradása követeli tőle: adja át lényegi erejéből azt, ami összekapcsolja a többi emberrel: vetítse ki magából – tetteiben – legemberibb lehetőségeit. Kivetítés: ez lényege. Anyagi és szellemi kivetülésében ismerheti csak fel önmagát: az egyedi ember magából azt látja csak tisztán, amit kisugárzott önmagából – másokén. Az ember fénye: sok-sok fénynyaláb metszési pontja.

Mi az, amiben az ember emberségének lényegét felismeri?

Tettei és mindenekelőtt eszményei, amelyeknek tetteit alárendeli.

Eszményeiben java-önmagát érzelmi-eszmei egységben maga előtt görgeti és követi, és ha valamit megragad belőle: ismét elveszíti. Eszményei a puszta adottságot, a születettséget értelmessé teszik: az ember lényege ebben átalakul a puszta lét elfogadásából a létezés milyenségévé.

Kivetítjük magunkat, és végigéljük a belőlünk kifutott életet. Ha eszményeink nem pusztulnák bele abba az életbe, amit céljaink és eszközeink mindennapjaiban hozzátapasztunk. Ha nem szűnik meg a sugárzás, ha a fényforrás tiszta marad. Ha méltatlan eszközök faricskálják létté az eszményt, akkor a sugárzás elveszti erejét; az ember már csak önmaga egyedi életét éldegéli, és remegve csak magát szemléli.

Voltak korok, amelyek megölték az eszményt. De valahol, az ember számára elérhetetlenül, mégis ott bujkált az eszmény: az eszmény utáni vágy eszménye: a felemelkedés reménytelen sóvárgása. Vannak korok, amelyekben az ember megvalósíthatónak tudja eszményeit, s akkor az eszmények furcsán tágulni kezdenek, magasabbra libbennek, áttetszőbbé válnak, mint valaha.

Korunkban sok eszmény körvonalai kézzelfoghatóvá váltak: bennük bizakodni már nem utópia. És mégis: ma eszményt keresni, megtalálni magunkban a tisztaságot, a sugárforrást, időszerűbb, mint valaha. Mert a földi távlatok mellett létünk a tudományos felfedezések hatására kozmikus távlatokat kapott.

A holdra utazó ember, az űrutazások embere, az atomerőt felhasználó ember látszólag pályája zenitjére emelkedett; erőforrásait óriási kollektív erőfeszítéssel egy-egy nagy cél megvalósítására tudja összpontosítani. Mintha eszményeink világa hirtelen a megvalósulás tömör mezejére érkezett volna – az ember elejti előremutató perspektíváit: a jelenben akarja kezébe ragadni, dédelgetni akarja önmagából a legjobbat: eszményeit.

Pedig csak most lőtte agyon egy tudatlan tisztecske az Orvost, Guevarát.

Martin Luther Kinget is, a Négert.

Vietnamban kiirtanak egy egész népet.

Dél-Amerikában, Indiában éhségjárvány van: tízmilliók pusztulnak el értelmetlenül.

És akkor ott vannak kozmikus perspektíváink: űrhajókázás a Marsra, zenés hétvége a Holdon, a Venuson nyaralni ó be jó, bucskázzon Ön is a Mont Everestről a Marianaárokba... és akkor ott vannak az üresre dagadt hasak, az ételüktől kipüffedő gyermekek, tarkólövések. Az élet mint adottság elveszti hitelét, reszkető, önmagát féltő létté degenerálódik, az eszmény pedig visszahull a létre, a létezés átfogó hogyanjából konkrét céllá: a fennmaradás, a továbbélés céljává változik.

Minden, ami az ember nagyságát hirdeti, a kielégülés mámora mögött a pusztulás felhangját hordozza. Acélként megemésztett eszmények éhes jóllakottság érzését keltik: specifikus éhség ez: aki naponként felzabálja eszményeinek egy-egy darabját, az egyre éhesebbé válik, és már hiába habzsol, hiába töm magába még többet – csak az marad.

Az eszmény-perspektíva: az ember lehetőségeinek átfogó érzése. De mint perspektíva, mindig ív is: a jelenből a jövőbe mutató haladás íve. A túlsó part bizonytalan bizonyossága nélkül nem lehet elindulni rajta, az innenső pillér bizonyossága nélkül sem. Ezt a pillért ma jól érzékelik a nagy, életbevágó tetteket végrehajtó népek. Viszonyaikat módosítva szilárd támaszt éreznek eszményeik számára, perspektívát a túlsó part felé.

De mi van a túlsó parton? Sokak számára csak életmód, csak bőség, csak az anyagi javak elérhetősége: ott valahol benzingőzös flekkenné „szublimálódik” az eszmény. Kimosódik belőle minden, ami szolidaritás, ami összekapcsol a többi emberrel a tisztaság vágyában, a kivetítés egymást erősítő sugárnyalábjaiban.

Pedig a túlsó partot meg kell pillantanunk, megéreznünk, tudnunk kell, hogy ebben a felsejdülésben nemcsak metafizikai misztifikáció van, hanem reálisan megközelíthető szolidáris találkozóhelye egyéneknek és népeknek egyaránt. Tudnunk kell, hogy nem álomködös utópia, nem hideg fény a túlsó part, hanem valóságos, csak még meg nem valósult világ. Tudnunk kell, hogy a lehetőségeket csomóra kötve **a** perspektíva-ívet híddá építhetjük.

Ezért a bizonyosságért van szüksége az embernek valamire, ami kézzelfoghatóan is felmutatja: a homo sapiens még nem jutott el teljesítőképességének határára, és rendeznie kell világát, ha többet akar, különben képtelenné válik előbb-

utóbb arra is, hogy perspektíváit megfogalmazza. Halott világgá változik, mint amilyenné Földünk néhány milliárd év múlva.

Igen: Földünk távlata: vagy 5–6 milliárd év. Akkor felrobban. 5–6 milliárd évünk van, hogy a sziklát görgessük, reménytelenül, vagy akár azzal a vigasszal, amit a gyenge kerékpáros érez a nagy körversenyeken: ha kibírja, már az is eredmény. Vagy akár azzal a vigasszal, hogy a sziklából mindig le lehet faricskálni egy darabkát, mindig könnyebb lesz, a végén már csak kis porszem marad, és akkor sétává válik a csúcs felé vezető út, két oldalán pihenő sátrakkal, büfékkel, autóparkkal és az igényesek szamára vándormúzeumokkal, amelyeket az autó ablakából táplálkozás közben lehet végignézni s kultúrával elbódítani a robbanást tudó agyat.

Igen: távlatunk, az időketrec, amibe fizikai valóságunk beleültetett, 5–6 milliárd év. Lehet 5–6 milliárd prométheuszi év is: szakadatlan tűzlopással felgyorsított idő. A hideg és közömbös űrben vágtató bolygónk más, ismeretlen életek felé való kivetülésének ideje. A bolygókat kell a miénkké tenni, különben elszalasztjuk utolsó esélyünket is arra, hogy fennmaradjunk.

Az egyén a maga pusztulását nem szemlélheti kívülállóként. Mindent megvizsgálhatunk kívülről: cselekedeteinket is, életünket is, beláthatunk kívülről saját indítékaink szövetébe: csak halálunkat kell kívülről végigélnünk. Saját bolygójának halálát is belülről kell végigélnie az embernek. A kérlelhetetlen belső végponthoz közeledve mindent kivetünk magunkból, ami tudás, ami érték; az alkotásban a biológiai-fizikai végpontot emberi-kulturális finalitásba öltöztetjük. Az egyéni lét vigasztalan végét tudatiunk kisugárzásával, alkotásban változtatjuk másoknak való létté. Bolygónk egyetlen esélye a fennmaradásra: kultúrává, alkotássá változtatni önmagát, hogy kisugárzásában fennmaradjon valami abból az élőlényből, aki megismételhetetlenségének felismeréséből nem az öngyilkosság konklúzióját vonta le.

Esélyünk: a kozmikus dialógus. A végtelen világban az élet végtelen lehetősége létezik – tudta már Giordano Bruno. És ebben a végtelenségben itt-ott valósággá vált a kultúra, tudattá barázdálódott az anyag. Ott valahol várják tőlünk az üzenetet: a logikává sűrített emberi tapasztalato-

kat; valamit, ami a téren át megépíti az információhidat, ha már időhidat építeni nem tudunk.

Értelmesebb lények, akik üzenetünket várják, mint mi, akik az ő értelmükben önmagunk számára kívánunk perspektívát. Agyukba már rég beépítették a megszerzett tudás összességét tároló memóriaegységet, alkotásra rendezték be világukat. Lehet, hogy a fejlettebb ember, mint belátható és elérhető eszmény, szolidárissá tesz bennünket itt, időnk ketrecében, a 40 000 kilométeres hajnal világában.

Ebben a 40 000 kilométerben kifejeződik életterünk maximális mérete is: ha körülrepkedjük is a Földet, a Marsot s Napunk többi bolygóját, nincs mód a tudományos megismerés mai álláspontja szerint arra, hogy valaha is elhagyhassuk a robbanás kritikus ideje felé zuhanó világunkat. Elegendő energiánk sincs, de a fény sebességét megközelítő rohanás sem elegendő arra, hogy egy másik lakható bolygót találjunk az űrben sok milliárd ember számára.

Meg kell hát találnunk a világegyetem értelmes lényeit, vagy segítségükre kell lennünk abban, hogy ők leljenek meg bennünket. Ki kell sugároznunk az értelem jeleit az űrbe, s szakadatlan keresésben várni a felénk forduló rádiójeleket. Hívni kell a világot már most: válaszúton szükségünk van saját jövőnk tapintására, bizonyosságra a túlsó partról, önző, de dolgainkat rendezni segítő bizonyosságra.

Bár értelmes lények küldöttei volnának a repülő csészealjak! Eddigi ismereteink szerint ez nem valószínű: amennyire hajlamosak vagyunk gőgünket szembesíteni mások tudásával, annyira kicsiny az esély arra, hogy más bolygók ismeretlen lényei megfigyelőiket az emberi gőg szemmel tartására küldték volna hozzánk. Az sem valószínű, hogy saját régmúltjukat figyelnék most zajló életünkben. A világegyetem képviselője kultúrát hoz és kultúrát akar vinni magával: ebben van létének, tudásának, erkölcsének értelme.

Ahol az erkölcsi megfontolás magatartássá válik, ott érik a világnézetet beburkoló optimista vagy pesszimista szemlélet. Amióta tudjuk, hogy a gondolat és a tett között, a tett és a tett elgondolt következményei között a teljes megfelelés illúzió, hajlamosak vagyunk az életet végletes szempontból megítélni. A létet a legjobb anyagi-szellemi körülmények megteremtésének távlatában optimistának nevezzük, az elmúlás gondolatának reáfonódását a tudatra hajlamosak

vagyunk pesszimizmusnak látni. Megfontolásainkat azután alávetjük az előre elkészített erkölcsi ítélet-sémának: a vagy–vagy álláspontjáról minősítünk, osztályozunk, skatulyázunk.

Az egyen élete – véges élet: véges az egyének summájának az élete is. A rációval megtoldott élet mégis termő lét, önmagát elfogadó lét. Mert úgy tetszik, van valami, ami több, mint a végek összege, van, ami a társadalmiság önálló, az egyediben élő, de attól különböző minősége: a társadalom kultúrája. Az, ami belőlünk nem egyedi lényeget, hanem viszonyaink racionális lényegét, lehetőségeink megvalósult, külsővé, anyagivá vált lényegét hordozza: értékeket, amelyeket nemünk sajátosságaként létrehozunk.

Ezeknek az értékeknek az összessége a kultúra: jelenlét. Az értékek asszimilálása – minden kor emberének önigényei szerint – és új értékek termelése. Jelenlét, amelyben a reális történelem anakronisztikusan történelmietlenné válik, kilép múzeumokból és tankönyvekből, hogy a mi képviselőinkké válva, talajt nyújtson lényegünk termelésére, újratermelésére. Ebben a jelenlétben válik a történelmi pesszimizmus, az elmúlás pesszimizmusa – igenléssé: hiszen az alkotás igenlés, az igenlés maga a pozitív jelenlét a világban.

Igenlésünk tehát perspektívaellenes: abban az értelemben, hogy igenlésünk nem a jövőben elérhető javak és szükséges elmúlások összege, hanem a jelen perspektívája: az alkotó cselekvése, amely a jelent önmaga múltjává változtatja a tettben, a múltat magába szívja, és önmagát szakadatlanul megszüntetve rohan a jövő irányába, hogy azt is megszüntesse, jelenné, ittlétté tegye.

Kozmikus perspektívánk így a jelen perspektívájává válik. És feladattá. Ha a perspektíva – ittlét, és ha az ittlét – alkotás, akkor a perspektíva feladat: az alkotás feltételeit biztosító körülmények megteremtésének mindig időszerű feladata.

A körülményeket kell megteremteni: a szolidaritást növelni, mélyíteni, tágítani. Tettekben is, meg abban, hogy másokat rádöbbentünk a szolidáris világ jelentőségére. Illúziókat kell rombolnunk: a szolidaritásellenes tett és szó világa nem szövetkezhet a szolidaritással. A nyájas mosolyok, demagóg szavak, egyeseket vagy kis csoportokat az emberek rovására megemelő cselekedetek nem kapcsolhatók be a

világot egyesítő áramkörbe. Tudomásul kell venni: szolidaritás – kiállás, szembenézés, harc a szolidaritás tagadásával!

Le kell számolni az egyediség abszolutizálásának mítoszával. Csak annyiban lehet mindenki önmaga, amennyiben tehetsége – az, ami belőle a legjobb – tudatosan szolidáris értékekben tárgyiasul. Önismeretünkben, úgy tetszik, ma már csak akkor haladhatunk, ha nem a befelé forduló, önmagába hulló egyéniségünket keressük a remény és a vigasztalanság egymásba fonódó kínjával, hanem akkor, ha a világba kifutó, magunkból kiszakadó magunkat érleljük személyiséggé. Önmagunkat vizsgálgató, elemezgető finom műszerből – önmagunkat megújító lénnyé kell lennünk: ha a személyiség forradalma a nagy alkotás, akkor az egyéniségé a személyiséggé érés.

Kozmikussá táguló, de nagyon is evilági, nagyon is aktuális eszményeinket a végletek feszültsége ma, igen gyakran, a hihetetlenség szkepszisével tölti fel. Ha nem akarunk lemondani önmagunkról, legjobb magunkról, ami belekapcsol az egyedi embereket összefonó szintézisbe, ha nem akarjuk kikapcsolni végleg és visszavonhatatlanul önsugárzásunkat, akkor tudomásul kell venni, s önerőnket megsokszorozva, tettekben, illúziók nélkül, cselekvésben csökkenteni ezt a feszültséget. Önmagunkká tevő, másokért való alkotásban.

Mítoszok, hitek, istenek és emberek hullanak el manapság, illúziók foszlanak semmivé: elmúlt a hozsannák és önmarcangoló lemondások kora. Óvjuk hát egyetlen megmaradt hitünk: az illúziótlan cselekvés, a szolidáris, a lehetőségeken alapuló, a lehetőségeken felülkerekedő cselekvésbe vetett hitünket. Az idő, a „most” – adottság, de mi teszszük holnappá a jelent: mává a mát. Higgyük el önmagunknak, az emberekből kisugárzó szolidáris fényeknek, hogy erre képesek is vagyunk.

1968

TEMETÉS ZSÖGÖDÖN

Mostanában sokat gondolok a székelyföldi kis népi gótikus templomokra: várat emelni reménytelen volt a kis halmon, amelyre felépítették őket, így hát ellenségeiket az ájtatosságban próbálták gyengének látni, s magukat ugyanabban erősnek. Valószínűleg sem építőik, sem utódaik nem érezték át a hiábavalóság kételyeit: bizalmukban van valami gyermeteg naivitás és persze elpusztíthatatlan életösztön is: mindenképpen az egymással való szolidaritás szükségességének hite. Emberek, akik a kételyt bevallják, többnyire türelmetlenek mások kételyeivel szemben: a kis népi gótikus templomok tövében sohasem alakult ki a laikus szemlélet, az emberek nem kételkednek cselekedeteik igazságában sem.

A zsögödi templom gyakran zárva van ugyan, de a kulcsot mindenki megtalálhatja a templomajtó melletti kereszt e célra készült kis tartólapján: a hivő ember, ha szörnyű álmok gyötrik, akár éjjel is odatalál istene elé. Számára természetes az, hogy emberi problémáit átruházza rá és ezzel eleget tegyen a szolidaritás parancsának. Istensége, akivel bármikor szót ért, nagyon emberi fenség: eredeti ábrázolásaiban csak emberfelettien erős, de sohasem transzcendens, a kételyektől mentes emberfelettiség minden bizonnyal inkább jellemzi, mint az átszellemült, testtől elszakadt lebegés az emberek és dolgok felett.

Ezt az istent nyilván nem rohanta még meg Jackson Pollock őrült vágya, az, hogy valami olyat öntsön ki magából, aminek homályos formáit csak rémült önkeresésének lázában pillanthat meg saját maga is. És mégis, ezekben a kis templomokban Pollockra kell gondolnom, nem tudok ellentmondásosabb érzést, de Pollockra gondolok: nem tudom ezt az isteni idillt másképp elfogadni, csak mint a megvalósíthatatlan békességre való vágyat, békességre, amelyről tudom, hogy illúzió. Vagy az is lehet, csak most gondolok Pollockra és a kis gótikus templomokra egyszerre, lehet, mert éppen most élem át a megnyugvásra való törekvés édes érzését, és valahogy a belső villanáshoz kívülről hozzátapasztok

akaratlanul egy másik érzést, amely az önmegnyugtatást tiszta illúziónak tekintő rációm átéléséből fakad.

Nem tudom, vajon Pollock megszabadult-e kínjaitól, miután kiöntötte magából látomásait: a kis gótikus templomok építői minden bizonnyal elfelejtették a kísértést, amikor végignéztek jobbik énjük kőbe faragott szigorú fenségén. Nyilván örök időkre építették: Istenre bízták, hogy a tiszteletére épített hajlékot megóvja a veszedelmektől: gyengeségükben rendkívül erősnek tetszenek, amikor vár helyett annak építenek templomot, aki már utolsó reményük. És ebben az építkezésben van talán egy kis furfang is: az Isten most már nem bújhat ki a felelősség alól, kénytelen nyáját védelmébe venni, ha az emberek őt tették utolsó bizalmuk letéteményesévé.

A kis népi gótikus templomok, úgy tűnik, arra is jók, hogy az emberek évszázadokig oda hordozzák boldogtalanságukat. E templomok funkciójához tartozik a vidék népének védelmén kívül a vidék csalódásainak összegyűjtése is; a szenvedések komor hombárja mindegyikük. A templomkertben általában régi sírok vannak: ezek is szenvedésekre emlékeztetnek: de valami olyanra is, ami megrázza a szemlélőt, ha csendes művészettörténeti nosztalgiáját egyáltalán képes még átitatni valóságelemekkel: a templomok a szenvedések hiábavalóságát legalább annyira sugallják, mint a reménykedését.

Reménytelenül szenvedni – a gyengék tudománya, avagy ismét egy illúzió: ha elfogadjuk ezt az álláspontot, máris becsaptuk önmagunkat; valamiből – a reménytelenségből – csináltunk az isteni megváltásra méltó dolgot. A reménytelenség és a remény egyaránt méltatlan a munkás életből fakadó tanulsághoz. A Csíki-medence kegyetlenül hideg színei is a reménytelenség hiábavalóságát hangsúlyozzák: aki lemond, az nem él; a lemondás intellektuális luxus, az az ember, aki a földet kínozza, amellyel szinte eggyé válik, nem tud lemondani: nincs miről lemondania.

Éppen ezért van ezeknek a templomoknak valami bájosan játékos jellegük is: becsapják Istent, elhitetik vele, hogy legalább a reménytelenségben hisznek: noha metafizikai igényt fejeznek ki, attól a néptől, amely ide hordozza bánatát, mi sem áll távolabb, mint a fájdalomban való tehetetlen elmerülés. Ez a nép minden bizonnyal többre becsüli az életet,

mintsem a metafizikai kínokat: az űr, a semmi érzése, úgy tetszik, elkerülte a múltban is, a jelenben is. Az élethez való ragaszkodás olyan erős, hogy ez az évszázados vidék, amely gyakorlatilag elkerülte a jobbágysors mélységeit is, szinte nem rendelkezik műemlékekkel templomain kívül. A jelen érzése mindig kiszorította a jövőbe vetett esztelen bizalmat.

Meglepő a permanencia ilyen erős átélése: a rettenetes történelmi tapasztalatok és a kegyetlenül követelőző természeti viszonyok alakították ezt a népet ilyenné. Se vissza, se előre nem foglalkozik önmagával: létezni akar, erőszakosan, mint maga a természet: csak a Hargita fenyői tudják tudattalanul ezt a titkot: kapaszkodni, a lehetetlenbe fogózni, megfoganni és élni még akkor is, ha nincs termőföld, csak szikla van. A fenyők tanulsága az, hogy aki erősen kapaszkodik, az a sziklából is talajt porlaszt, s ha kidől, akkor sorsa nem a lassú haldoklás, hanem a hirtelen és végleges halál.

Ezen a vidéken a halál is a permanencia jegyében zajlik le, akár az élet. Halottaikat megrázó mélységgel siratják, de gyászuk gyors és ellobban a munkában, az életben. A kívülállót talán meglepi a kifinomult vallásos ájtatosság és a barbár nemtörődömség sajátos vegyüléke: a pap központi személyiség a temetőig, de utána a nagy gonddal elkészített toros vacsora már átmenet a feledésbe, vagy ami ugyanaz, az életbe, amit élni kell a halottak nélkül és oly sokszor, miért ne mondanók meg, a halottak ellenére. Szokások, családi szerkezetek, az életalakítás megszokott struktúrája hajlott a sírba: de élni kell.

Templomaikon látszik: élni tanulnak hagyományaik szerint is. Ezermesterek: egy kicsit mindenki az ősi önellátás ügyességeit hordozza ujjaiban. Kevés nép lehet a földön, amely a modern civilizáció körülményei között annyira a kezével gondolkodnék, mint éppen ez. Amit elképzelnek, azt azonnal kivitelezik: az absztrakciók kissé életidegennek tűnnek ebben a környezetben, az azonnali feladatok elnyomják a nagy általánosítások igényét. Ez a típus éppen ebben az azonnaliságban kerül olyan közel a pollocki eszményhez: a spontán önkinyilvánítás, a kéz gesztusain keresztül megkerüli a magasabb elvonatkoztatásokat, és elmondja a fogalmakon kívül cselekvésben mindazt, amit az életről csak tud.

De mi sem áll távolabb tőlük, mint a pollocki szubjektivitás: nem akarják egyéni érzelmeik formáját még csak sugallni sem; cselekvéseikben van valami az objektivitásra, a személytelenségre való fichtei törekvésből. Énjük én akar maradni, de személytelen én, nem kavargó egyéni vágyak-érzelmek-akaratok énje, hanem a valamit mindig létrehozó, egyedit teremtő én, objektivitás a szubjektivitásban, önmegnyilvánítás önmegnyilvánulás nélkül. Még temetőikben is több a csín, a rend, mint nosztalgia. Papjaikat inkább közéleti embernek látják, mint isten szolgáinak: az élethez való ragaszkodás bűneit az élet nevében gyónják meg, nem átszellemülten transzcendentális vágyak vezetik őket a gyóntatószék elé.

A népi gótikus templomok abban a rendíthetetlen, enyhén tömzsi állhatatosságukban, ahogy a falvakra tekintenek, a bűn bizonyosságára figyelmeztetnek. Aki nagyon akar élni, az sok bűnt követ el: ezek az emberek, akik annyira ügyelnek vallási törvényeik betartására, viszonylag kevésre becsülik az egyszerű erkölcsi normákat: intenzív ittlétükben gyorsan nyúlnak bicskához, a kegyetlen verekedés is elég mindennapi még baráti körökben is. Nem tudják elviselni, ha bármi is korlátozza érzelmeik közvetlen áradását, amelyre amúgy is oly kevés idejük marad. Dühük pusztító és esztelen, van valami állati vadság bennük: miután megnősültek és ezzel az élet fenntartása vált alapfunkciójukká, hirtelen lecsendesednek, és most már megértő cinkossággal nézik és ítélik meg a fiatalság tomboló életkedvét.

Kétszer halnak meg: először akkor, amikor lemondanak ifjúságukról. Minden átmenet nélkül, minden lázadás nélkül fognak új életükbe: házat építenek, mesterkednek, és talán eszükbe sem jut az önkikívánkozás szubjektív őrülete, hideggé válnak, fehérré és az emberi szenvedélyektől mentessé, mint amilyen gótikájuk külseje a domboldalakon. Arcuk elmerevedik, és a temetéseken célszerű fekete-fehérbe öltöznek: soha nem láttam még olyan egységesen cifraság nélküli temetést, mint itt. Az emberek hallgatagon mennek, nincs bennük sem pátosz, sem jajveszékelés, csendes beszédjükben nem esik szó a halott túlvilági sorsáról, inkább tetteiről, olyan egyszerű, gyakorlati dolgokról, hogy mennyire szerette a kertet, mennyire házias volt, mi mindenhez értett.

A halottakból csak az élet marad meg: ezek az emberek, akik már beletemetkeztek egyszer az életbe, nem tudják, mi a halálba való temetkezés: nem ismerik a halálfélelmet, mert nem élnek a halál árnyékában. A táj, amely jobbára a kegyetlenség folyamatosságát sugallja, minden bizonnyal hatással volt az itt élő emberek lelkivilágára is: a medence két oldalán a szinte kézzel fogható hegyek, meredek oldalaikon élesen meredező sziklákkal, vízmosások és tiszta csobogók semmit sem mutatnak a termékenység kövéres örömeiből. A termékenység jelképe itt nem a formáiban a világból önálló teret kihasító gömbölyű asszony, hanem valami szikár kőszentség, amelyben nincs sem öröm, sem fájdalom, csak keménység van, élet van. A szüret öröme, az eltespedt vágynélküliség éppen úgy hiányzik belőle, mint a szüret vágya, a be- és feltöltődés állati beteljesedésének, az elfittyedt szájú jóllakottságnak az igénye. Aki tudja, hogy egy egész napig kapaszkodnia kell a kaszálóig, és a begyűjtés után egy egész napig kell tűrnie a leereszkedés izomgyötrő fáradalmait, annak nincsenek nagy félelmei: annak nincs ideje félni.

A népi gótikus templomokban nincs semmi a félelmetes nagyság önvizsgálatára ébresztő kontrasztjaiból. Egyszerűen és természetesen kicsiny templomok ezek, emberi méretükkel egy kis közösség igényeit elégítik ki: ha a közösség elszaporodik, akkor újabb templomot építenek; a monumentális nagyságot nem álmodják meg, nem versenyeznek a hegyekkel. Ebben van valami megalkuvás: csak a világon felülkerekedni akarók építenek a természetet túllicitáló épületeket: aki elfogadja a világot, abban nem támad fel a méretmonumentalitás vágya. Az itteni emberek megalkusznak az élettel: ebben van minden erényük és hibájuk, és mert eszményeiket nagyon szorosan hozzákapcsolták létfenntartási ösztöneikhez, létükben van valami szorongató: az azonnaliság sürgetésében a kitekintés perspektívái lerövidülnek, és nagy eszményeik egyéni célokká zsugorodnak.

Így válnak a kis népi gótikus templomok a hiányérzet kifejezőivé: egy nép valahol mélyen tudja vagy sejti magáról, hogy nagy perspektívájú eszmények híján lerövidül élete, és az ilyen eszmény hiányát templomával – hitével, ezzel a csonka hittel akarja pótolni. Ezt is, azt is sajátos történelme magyarázza, mint ahogy azt is, hogy kétségbe-

esetten ragaszkodnak ehhez a hithez: vadul hisznek abban, hogy hinniük kell. Ebben az egyoldalúságban mégiscsak benne van a metafizika utáni vágy: az után sóvárognak, amit kipusztítanak magukból: a permanenciát megtoldani perspektívával – ebben van hitük titka.

A halott körüli teendőket azonnal elvégzik a legközelebbi hozzátartozók: nincs megindítóbb látvány, nincs az életnek mélyebb titka, mint amikor a most megözvegyült asszony megborotválja azt, aki már nincs többé, a szeretetnek és szolidaritásnak a kihűlt reményét, önmaga emberi kiegészítőjének ezt az utolsó és immár elvesztett lehetőségét. Az özvegynek nincs ideje még felfogni veszteségét: mindent ő tart kézben: a temetés, a tor, a ravatalozás és a hivatalos formalitások elrendezése, a halotti jelentés megfogalmazása, kinyomtatása és széthordása, a ház elrendezése az ő ellenőrzése alatt folyik. Közben odaszállingóznak a sirató asszonyok: torkukban az a vinnyogó jajveszékelés, ami az özvegyből csak akkor tör majd ki, amikor a temetés és a tor után egyedül marad.

A gyász egyéni ügy: a szertartás idejére csak néhány könnycsepp jár, a temetésen részt vevő tömeg pedig megnyugvással veszi tudomásul, amit az özvegy szokásból is híven teljesít: jól tartja magát. Közben mindenki tudja, hogy az özvegy néhány óra múlva összeroppan: ő is meghalt, amikor egyedül maradt, és ő is, a tömeg is tudja, hogy ez az élet most végleg puszta vegetációvá süllyed, a hátralevő évek már csak a halálra való tökéletes berendezkedés elégtételét nyújtják számára. De a rendteremtő pepecselés mögött van valami egészen sajátos fatalizmus: az egyedül maradt ember csak félember, aki elvesztette életrevalóságát; az ilyen ember erkölcse már a halál: ezen a földön az özvegyek még utánahalnak hitvesüknek: ősi, természeti kérlelhetetlenséggel, minden külön megfontolás nélkül ők is elkorhadnak, zokszó nélkül hanyatlanak le, sorsuk nem tölti fel őket a lázadás dühével, nincs bennük semmi Pollock elkeseredéséből.

Pollock dühe az önmagába mélyen belegabalyodott ember rend utáni nosztalgiáját és a számára elérhetetlen rend esztelen pusztítását fejezi ki; a népi gótikus templomok is a rend békességét idézik, csak a lázadás teremtő-pusztító szándéka nélkül, a megnyugvás és belenyugvás rendjét. Pol-

lock rendje erőszakos és céltudatos, az önmagát kereső ember tehetetlensége; az itteni embereké inkább beleolvadás a természetbe: templomaik is inkább a tájhoz tartoznak, mint hozzájuk, akik szintén a tájhoz tartoznak, mert belőle nőttek ki, és nem tesznek semmit, hogy elszakítsák ezt a köldökzsinórt; amikor csendes méltósággal elvonulnak a ravatal előtt, van bennük valami a természet ősi rendjéből: nem panaszkodnak, hiszen a hegyek sem panaszkodnak.

Ez a természetes rend vagy legalábbis megvalósításának szakadatlan igénye benne van minden cselekedetükben: ritkán borítják fel családi életüket, rendkívül kényesek házuk tisztaságára, a csín náluk belső követelmény. Egész nap tevékenykednek, rendeznek, gyomlálnak, mesterkednek, s ha látszólag már minden rendben van, akkor szépítenek, fúrnak-faragnak, rendigényüket a szépségigényig fokozzák. A szép és a praktikus itt olyan szintézisre talál, amelyet, úgy gondolom, csak igen kevés helyen érhetett el: a szépet nem vásárolják, a szépet előállítják, mint mesterséget, ki-ki a maga ízlése szerint szépet teremt. Ízlésüket a természet közelsége határozza meg, a célszerű harmónia és a tiszta színek. Nagy művészek is a harmónia legendáját teremtették meg, mítosszá változtatták népük alapvető lelki vonásait.

Mert mítosz csak ott születik, ahol a teremtő tevékenység önmagát kozmikus eszményekért akarja viszontlátni: a munka, amely itt még a természet és az ember ősi egymásrautaltságát fejezi ki, a szolidaritás mítoszát sugallja saját nagyszerűségének érzékeltetésére. Ebben a szolidaritásban semmi sincs a természetbe kirándulók csodálkozásából, azokéból, akik a természet nagyságán és az ember kicsinységén ámuldoznak, nincs semmi az idegenség érzéséből, sokkal inkább az azonosulás vágya jellemzi, a megértésig fokozódó találkozás az ember és a természet között. A mítosz a természetet is értelemmel ruházza fel, az emberhez méltó rációval: találkozásuk egyenrangú felek párbeszéde, amelyben az ember a természeti és a természet az emberi. A mítosz forrása a heroizált munka, amely nem hozza az ember győzelmét a természet felett, hanem az élet diadalát, a folytatódás egyszerű örömét, az önmagunkra találás verítékes, kínok árán kivívott nyugalmát.

A részvétnyilvánítók mormogásában nincs kiszámított világiasság, inkább némi zavar teszi befejezetlenné az elsut-

togott mondatokat: valahogy nincs mit mondaniuk: mit is lehetne mondani ott a ravatal előtt vagy a sírgödörnél, mit is lehetne mondani, ami ne lenne banális. A leggyakrabban talán azt hallani: „Ha szüksége van valamire, tudja...” Ezek az embereik a szolidaritás kifejezéseit keresgélik ott, a halott mellett, olyasmit, amiért Pollock kiált festményeiben: „Emberek, itt vagyok, ilyen vagyok, szükségem van reátok!” A népi gótikus templom bölcsessége az, hogy oda épült, ahol mindenki elérheti, hogy nem magasodik fel elérhetetlenül, ott van, ahol mindenki egyformán láthatja, ahol mindenkit egyaránt figyelmeztet emberi kötelességeire, a szolidaritásra.

Mítosz születik itt, egy olyan nép körében, amelyből nagymértékben hiányzik valódi történelme reális összefüggéseinek tudata, amely nem emlékszik úgy saját múltjára, mert kiámították belőle. A madéfalvi veszedelem, Gábor Áron és még egy-két esemény, egy-két név: Tamási Áron és a festő Nagyok, és még egy-két név, és kész; valahol ez a nép nem vehetett tudomást saját magáról, nem tudja tudatosan eredetét, száz évekig üres lap a múltja. És ezért megteremti a mítoszt, múltját a szolidaritásban kozmikussá növeszti, valahol a reális és az irreális határán itt, ma, mesebeli erővel éli át azt, amiről oly keveset tud. Nincs illúzió, amely olyan reális erővel hatna, mint ez a történelmi önteremtés, az az óriási feszültség, amellyel ez a nép még saját múltját is létrehozza. Ebben van szükségük egymásra, és mindenkire: szolidaritásuk szinte emberfeletti igénnyé növekszik: vendégszeretetükbe, segíteni akarásukba el lehet sorvadni, szívességeikben a jóindulat már szinte öncélúvá válik.

Az özvegyet körülveszik az ismerősök, barátok, rokonok: mindenki segíteni akar. Egy csoport asszony egész éjszaka kalácsot süt, pálinkát kever, mások tyúkokat hoznak, és egész nap főzik a húslevest, saját kezükkel készített bordáslaskát tesznek bele, az egyik rokon lovakat kér a közös gazdaságtól a halottaskocsi elé, az autós egész nap szolgálatban van, felveszi és továbbítja a koszorúrendeléseket, a szalagfeliratokat, az özvegy barátnője összeírja a halotti jelentések címzettjeinek listáját, a többi rokon a távolabbról érkezőket fogadja, a sírásóknak üzennek, halotti bizonyítványért rohannak a néptanácshoz, mindenki tesz valamit,

és közben a szolidaritás vágya belemossa a halottat a névtelen múltba, amelyből kihozni többé már nem lehet. A szolidaritás érzése, a tettekben megnyilvánuló érzelmi híd elviselhetővé teszi a halál különben elviselhetetlen tudatát.

Mítoszaikban a halál után az élet megdicsőülése következik: bennük a lelkek nem emelkednek az égi szférákig, hanem a testek emelkednek a lelki tisztaság birodalmába: végre elérték azt, amit oly hosszan kerestek: a teljes azonosulást önmagukkal és a világgal, amelybe beleolvadni csak a teljes ember tud: a mítoszaiban önmagát teljessé tevő ember. A tételes vallás itt panteizmussá alakul: megszállottnak tűnő tanítók, akik egész életüket itt a természetes emberek és az emberes természet találkozási pontján élik le, a réteken kószálnak, egy-egy virágot órákig néznek, és felfedezik benne a bölcsességet, a növények és élőlények szolidaritását. Nincsenek metafizikai hajlamaik: de az életben elgyötrődött öregek mániákusnak tetsző következetességgel tarisznyával felszerelve bolyonganak a havasokban, asszonyok kilométereket gyalogolnak borvízért, mindenütt a természet törvényét keresik önmagukban.

A törvénnyel azonban önmagunkban nem tudunk azonosulni. A törvényt fel kell lelni a világban: lázadni saját tehetetlenségünk láttán: egyoldalú lázadás, inkább önmegsemmisítés, mint lázadás: a világ ellen kell lázadni, amelyben a tehetetlenség kényszer, a magunk felé fordító indítékok pedig cselekvésünk, szolidáris, kapcsoló, önkereső tevékenységünk díszes kalitkája csupán. Pollock önmaga tehetetlenségét kuszálja csillogó hálóvá képein: a kis népi gótikus templomok a cselekvés lehetőségét, az önbizalmat sugallják. De vajon nem történik-e meg, hogy a székely templomok küszöbét Pollockok lépik át, akik a szolidaritásban nem találják meg az élet koordinátáit, és ezért megfenyegetik a naiv isteneket az őket kárhozatra ítélő emberi sorsért?

Az életnek nincs igazsága: az élet adottság, úgy tartalmazza önmagát, mint a táj a népi gótikus templomot: és mégis mindig lesznek emberek, akik magát az életet ostromolják, akik racionálissá akarnák tenni, akár a tetteket, akik nem hiszik, hogy rációjukat egy puszta adottság hordozza, az élet, amely nem fejez ki önmagában semmit, még csak az igazság határait sem. Az igazságot az emberek hoz-

zák létre, ha tetteik rációját a világra vetítik, ha megvilágítják a törvényt és alkalmazzák tetteikben meg rációjuk alakításában; és hányszor tesznek erőszakot magán az életen, amikor az adottság habzsolása helyett az igazságot keresik. Pedig tudják, hogy igazságukat legyőzi az adottság: minden halott egy darabka elpusztult igazság: csak a szolidaritásban, a kapcsolódásban adható tovább a mások racionalitását alátámasztó igazság. Több nem lehetséges: vigasz nincs: ez igazság.

Most már lefoszlottak róla az emberi kicsinyességek, tetteinek másoknak fájó kinövései, sértődései és sértései értelmetlenné váltak, önzése pedig nevetséges ragaszkodásnak ahhoz, amit most váratlanul és tehetetlenül elvesztett. A gyászoló menetben mindenki tudja, hogy sorsa biztos élőképét látja: az emberek görnyedten merednek a sírgödörre. Amikor eljönnek megadni a végtisztességet, akkor meghajolnak a sors előtt: azután az életre oly jellemző mozdulattal kibújnak a végzet szorításából: letagadják a sorsot, tudatuk melyére lökik vissza, és már nem a kiszámíthatatlan előtt tisztelegnek, hanem a halottnak adják meg, ami életéért jár neki, csak a halottnak, ennek az egyedi embernek, aki kiszakadt a szolidaritás láncából, akiben nem szabad jelképet, a sors valamilyen intését látni. Minden általánosítást kerülnek: ebben van erejük: tulajdonképpen nem hisznek a Halálban, csak az egyes emberek halálában látják a végzetet, az Életben sem hisznek, csak az egyes emberek életében. Ezért árad szolidaritásuk minden ismerősre, minden megismert emberre.

A kis népi gótikus templomok láttán gyakran Pollockra gondolok. Tudom, hogy ez a két világ nagyon elüt egymástól, mégsem szabadulok összetartozásuk nyomasztó élményétől. Itt, ahol a táj és az ember oly közel van egymáshoz és a szolidaritás mindig cselekvő segíteni akarás, itt találkoztam magam is az együvétartozás érzésével, de a rációm itt élte át ennek az együvétartozásnak a korlátait is. Ott voltam a temetési menetben: lázadozásom a tehetetlenség kiáltása volt. Mellettem mentek akkor azok, akik életté változtatják a szorongást, és én mégis Pollockra gondolok. Talán mert nem hat rám az ottani emberek munkájának szikár céltudata s a közvetlen szolidaritásnak a rációt ellankasztó érzése, vagy ellenkezőleg, talán az utólag viszonzatlannak

tűnő érzelmeket szeretném – ki tudja – talán egy pollocki tettben bizonyítani. Tudom, most hiába lázadozom: hiába akarom önmagam kiöntésével újra létrehozni a megbomlott kapcsolatokat: ismét el kell mennem arra a tájra, magamba szívni az élet érzését, a mítosszá nemesedett azonosulás érzését. Nincs felmentésem: a szolidaritásban élni kell, azt szemlélni nem lehet: tenni kell. Ezt tanultam a népi gótikus templomok világában, az emberektől és a tiszta rétektől meg a fenyvesektől, hegyektől.

1968

LAOKOÓN, A NÉMA

Laokoónban nem volt keserűség, amikor meglátta a trójai falovat, pedig tudta, a sorsa beteljesedett. A sorssal szemben csak azok éreznek tehetetlen haragot, akikre váratlanul tör a végzet. Akik számolnak vele szembenéznek vele. Az elkerülhetetlennek, ha emberek mérik emberekre, sebezhető pontja van: a szembenézés. Ilyenkor a reánk rohanó végzet elveszti hatalmát, butává és értelmetlenné válik – értelmünk teszi azzá –, s már mi uralkodunk rajta akkor is, ha megsemmisít, mert rációnk akkor is megmarad, példa lesz, de a végzet megsemmisül, elég.

A keserűség érzelmi világunkhoz tartozik, s ha kiárad is az emberből, befonva a világ tárgyait: példa nem lehet. A keserűség az űrben lebegő ember burka, elszigetel az emberektől, és csak vastagszik, minden új benyomás csak erősíti, azzal, hogy mindent befon – mindentől elválaszt. Laokoónban, aki szembenézett sorsával, ezért nem volt semmi keserűség; tudta, a faló az ő végzetét is hordozza – s ő vállalta sorsát.

Laokoón, Apollón áldozópapja ismerte az istenek akaratát. Mégis vállalta azt, amit azok reámértek. Tudta és mégis vállalta. Talán menekülhetett volna. Ösztöneiben szürkén remegett a menekülés feszült ingere. Rohanni a végzet elől, valahová, ahol a tárgyaknak nincsen sarka, ahol egyszerű szerkezete van a dolgoknak, minden kimért és átlátszó, ahol a leselkedő indulat és a kéjsóvár bosszú elveszti hatalmát. Rohanni, nem vállalni semmit, hátat fordítani a kérlelhetetlennek.

Hátat fordítani a sorsnak? Nos, Laokoón azt is tudta, hogy menekülni nem lehet a sors elől, mert a menekülés megadás; aki megadja magát, az elfogadja a sorsot. A sors lényege, hogy megadjuk magunkat; mi tesszük sorssá: vak végzetté, ha megadjuk magunkat – ha menekülünk. Ki kell mosni a sorsból a vak végzetszerűséget, meg kell nevezni a sorsot, kikiáltani, rámutatni s hívni s üvölteni, hogy mindenki tudja, mindenki lássa: nem vak végzet a sors,

hanem settenkedő akarat; reá kell borítani nevének burkát, hogy elveszítse kiszámíthatatlansága látszatát. Lázadni ellene akkor is, ha lázadni nem lehet.

A tehetetlenség lázadása – ez a végső emiberi tett; az elkerülhetetlennel szembeállítani valamit, ami mások tetteit tudatossággal tölti fel – ebben van értelme; hiszen önmaga már nem mehet át reális cselekvésbe, csak megnevez, rámutat, hogy tovább élje már névtelen, de másokban meghosszabbított életét a lázadó ember. A tehetetlenség lázadása – ez a végső emberi tett. Taglóból a sorsot emberi akaratokká, érdekekké változtatja vissza, a végső tettet pedig első tetté teszi, kiindulássá minden újabb cselekvés számára.

Laokoón, aki Apollónt szolgálta, tudta, mi a kötelessége: áldozni Apollón oltárán, az isteneit szelídségét ébresztgetni az istenek akaratából. Mert Apollón hiú volt, mint ahogy a sorshordozó mindig hiú. Nem a benne lévő érdekek és a szembenézők elleni bosszúvágy számára rendel oltárt, hanem a kielégült szeszély fáradt ernyedtségét a szelíd jóindulat köntösében parancsolja tisztelgésre. A parancs mégis elárulja: a kényszer szelídségében az emberek felismerik a szelídség kényszerét; őket kényszeríti Apollón megadásra, őket teszi áldozattá. Megadásukban saját kérlelhetetlenségét bámultatja.

Az áldozópap Apollónt szolgálta; mást, mint áldozni az ő oltárán – talán nem is tehetett; pedig tudta: szertartása – saját maga feláldozása is. Amikor elkötelezte magát Apollónnak, akkor már felmerült benne döntésének jelentősége: ő Apollónt szolgálja ugyan, de az emberek nevében, s noha számadással immár csak neki tartozik, felelőssége az emberekhez kapcsolja. Mi a jó neki, mi az embereknek, s mi Apollónnak? Pap volt, élete az összeegyeztetések diplomáciájában telt el. Rakott és nyújtott és vágott és a tetteket csomagolta kicsinyben és nagyban, mindenkinek adott – embernek, istennek és magának is.

Két fia volt. Az istenek ravaszul jelképpé változtatták családját is: ő, a bölcs pap két fiút kapott, három férfiban a *sors,* az *emberek* és az *egyed* egyetlen és visszavonhatatlan élete kapott formát. De ebben az egyetlen életben, Laokoón életében, a tudatosság találkozott fiai spontán, még formálatlanul kavargó világával. Tudatosságáról nem tudtak

az istenek; ha tudtak róla, akkor sem akarták. Féltek volna Laokoón szemétől. Laokoónt istenné tette szeme, egyenrangúvá Apollónnal, sőt Zeusszal, sőt többé tette át, mint minden istenek, mert az istenek önmaguk rabjai, de Laokoón szemében ott volt a világba rohanó, áradó sugár tudatosságának sugara. Laokoón több, mint önmaga, mert másokban lesz igazán önmaga; tudásában több van tehetetlen fájdalomnál – tudásában cselekvés van, mások tudatos cselekvése; pusztulásában élet van; az istenekben csak élet van.

Csak élet? Igen, a „csak" életben nincs irány. Szeszélyes lobogás, embertelen lobogás az istenek hatalma. Laokoóné a pusztulás tudata. Az élet tudata – a pusztulás tudata, annak a tudata, hogy mindent el kell végezni, mindent át kell adni: a pusztulást látni kell ahhoz, hogy az élet irányt kapjon. Laokoón átruházza mások életére a maga tudatosságát, a tanulságokat, a sors megnevezésének lehetőségébe vetett hitet, a sors legyőzhetőségébe vetett hitet, s ezzel a változtatás akaratát.

A laokoóni tehetetlen szembenézésben a változtatás akarata izzott: amikor az óriási tengeri kígyó szorítását lazította utolsó, reménytelen erőfeszítéssel, a trójaiak részvétlen szeme láttára, akkor is a szembenézés akarata izzott benne. Fiai tört fényű szeméből vádat, a trójaiak áttetsző szeméből legfeljebb közömbösséget, az istenek diadalmas szeméből gúnyt olvashatott ki az a szem, amelyben az élet már egyetlen akarattá lazult: a szembenézés izzó akaratává. Szeme: visszaemlékeznek rá a megtizedelt trójaiak – szeme, Laokoón szeme látó volt.

És szava? Bizonyára volt szava is, csak benne rekedt. Valahol mélyen benne volt a szó, csak nem tudta kimondani, nem tanították meg a szó kimondására, nem tanították a gondolkodásra sem. Laokoón néma volt, kényszerű néma. A trójaiak szeme ezért áttetsző maradt, amikor a vízikígyó szorításában ő már tusáját vívta. Nem értették meg áldozatát. Mert áldozat volt az is, hogy az igazat mondta, de amit mondott, az az istenek akarata volt, ő néma maradt, mert ha megszólal – hazudni kénytelen.

Soha nagyobb és méltatlanabb csapás, mint amit sorsa Laokoónra mért. Az igazat kimondani rendelték az istenek, és az emberek nem hittek neki, ha hittek volna, akkor

Laokoón isteni tudásával elhomályosítja az egeket. De ő csak ember volt. Nem hittek hát neki. A trójaiakat tőrbe csalták az istenek azzal, hogy igazat mondtak, és ezt az igazat Laokoónnal mondatták el nekik. A némával. Azzal, akinek nincs saját szava. Aki így mindig csak más volt, magamaga sohasem.

Ha megszólal – mit is mondhatott volna? Hogy nincsenek istenek, nincsen sors, nincsenek emberek, csak ő van, a vergődő Laokoón? Mit mondhat a vergődő ember a világnak? Fájdalmát, tehetetlen vívódását, mindig csak maga vájkálta önmagát? Mit tehet a néma? Kiáltani csak magát tudja; de ki érti szavát, a felbugyborékoló vijjogást, a hadonászó hangokat? A némaságnak adója van: a befelé köröző szenvedés.

Mint Laokoóné! Aki tudta, hogy igaza – hazugság. Hazugság, mert féligazság. Amikor szembenézett sorsával, tudta, áldozata hazugság, mert igaz ugyan némasága, de hallgatása hazugság. Kettőssége fiaiban talált jelképre, de a fiúk áldozatát joga van-e elfogadni az apának? Az apa élete – féligazság, a fiaké is az; az életben a teljesség csak törekvés marad, apák és fiúk, és ismét apák és fiúk a teljességet csak becserkészhetik. De az apáknak tudniuk kell, Laokoónnak is tudnia kell, hogy igazsága csak féligazság. És meg kell mondania fiainak, ki kell mondani saját korlátait.

Laokoón fiai egy bölcs apa – Apollón papja! –játszi gyermekei voltak. Serdültükben apjuk mindentudása világmagyarázó elvnek tűnt számukra. Néha-néha már istennek képzelték apjukat, aki nem csupán bölcs, de bölcsességének, a világnak teremtője is. Apjuk befullasztotta gondolkodásukat, szépek voltak, és szépnek látták a világot, és nem is sejtették, hogy a tökéletesség esztétikai látványa mögött az igazságok szigorú rendje majd vallomásra kényszeríti őket. A rend látványa mögött kegyetlen és kérlelhetetlen a világ szerkezete: embernek nem engedi át magát, istennek nem nyújt cselekvésre teret; amit a hódítónak mégis kénytelen magából megmutatni, az csak féligazság, mindig csak az. Vallani kényszerít a féligazság, amikor felfogtuk, hogy féligazság.

Vallani – kitagadni Laokoónt, aki nem mondta meg azt az egyetlen teljes igazságot, aki néma volt. Fiai megtagadják ezt a némát, s ha tehetik, elmennek valahová, ahol

nincsenek néma bölcsek, ahol csak fecsegő fiúk találkoznak, és a tilalom már szamárbőrben, pojácáként lebeg, mint a részeg karnevál jelképei; elmennek valahova, ahol az élet kilép az általánosságok medréből, és visszatér az értelmetlen pillanathoz, a habzsoló örömökhöz. Laokoón fiai nem féltek a tengeri kígyótól; aki a pillanatban csak az öröm ürességét látja, az nem fél.

Félni a tudatosság előjoga. Csak az félhet, aki a pillanatból pillanatba lép, telítettségből telítettségbe. Az űrtől nem lehet félni, az úr maga a félelem. Nincs benne mit elveszíteni, mert ha féldimenzióvá alakult, kimosta már magából a félelmet, ahogy Laokoón fiaiból is, akik nem féltek, mert nem volt vesztenivalójuk. Csak undorodtak: a kígyótól meg apjuktól, aki sohasem beszélt velük a kígyóról, a tenger mély, ismeretlen hatalmairól, arról, amit nem tudott, de nem is tudhatott.

Undoruk és a menekülésvágyuk szánalmat keltett a trójaiakban. Laokoón pusztulását részvétlenül nézték, fiaiét lázadó részvéttel. Éreztek valamit magukból a fiúk fájdalmas vergődésében. Értelmetlen pusztulásnak, igazságtalan büntetésnek tűnt haláluk. Laokoóné nem, a sors idézője csak saját sorsát mutatta nekik: színjátékot, amelyben a színész meghal és feltámad, ahogy a szerző előírja, hogy a nézőkben erkölcsi tanulságokat ébresztgessen, de ami önmagában mégiscsak játék, az élet erkölcsi képe, de nem az élet.

Laokoón tudta: főszereplője Apollón játékának, ismerte az istenek akaratát, s mégis vállalta, amit reámértek. Nem lépett ki szerepéből, nem szólalt meg a saját hangján, nem volt képes a színpadról az életbe menni: Mert félt, vesztenivalója volt és mentsége is. Vesztenivalója – hitele az ember előtt, akinek el kellett volna mondania: ő igazat mond, de nem az emberek, hanem az istenek igazát; és mentsége, mert ő igazat mondott. Nem lépett ki szerepéből, már maga volt a szerep; az emberek csak ezt várták tőle, és az isteni játékot: kígyót, amely halálra öleli, izmainak görcsös ellenállását, anatómiai leckét, halált, amely erkölcsileg nemesíti a nézőt.

Halálát várták a trójaiak. Neki ez volt a szerepe, amit vállalt, s más szerepbe önmagaként talán el sem fogadták volna. Amit vállalt, Apollón szolgálata, most megakadályozta, hogy másképp viselkedjék: ő azzal lett Laokoón, a

bölcs pap, hogy vállalta szerepét, előnyeit és kockázatait egyaránt. Mást nem mondhatott, mint amit mondania kellett, minden szavát kánonok írták elő, s ő időtlen idők óta ismételgette azt, ami Laokoónná tette, szerepévé azonosította át magát. Ha hazudik, akkor is igazat mond, mert szerepében a hazugság elveszti negatív értékét, mint ahogy igazsága is kiüríti pozitív töltését; már nincs semmi különbség kijelentései és léte között, már megtörtént az átalakulás. Laokoón nincs többé, csak szerepe van, már nincs ítélő ereje, csak előírt szövege van. Pusztulása nem emberi többé szenvedése sem az, hanem búcsúfellépés; s a színfalak mögött már ott az új jelentkezők versengő hada.

Az istenek is csak Apollón papjaként ismerték. Számukra egyetlen tulajdonsága létezett: a közvetítőé, akaratuk tolmácsolójáé. Ha egyszer is eltorzítja a reábízott üzenetet, akkor kérlelhetetlenül elpusztítják. Az istenek nem tűrték volna, hogy egy földi lény keresztezze szeszélyes játékaikat. Csakhogy Laokoónra ebben a játékban, az istenek akaratából, amúgy is a pusztulás várt. Választhatott pusztulás és pusztulás között; de ördögi és áttörhetetlennek tetsző a kör: ha hazudik, vagyis nem az istenek által reábízott igaz üzenetet továbbítja, az emberek, trójaiak, akkor sem hihetnek neki, s neki pusztulnia kell, mint ahogy pusztulás várja akkor is, ha elmondja az isteni üzenetet. Mert az igazság és hamisság már fölötte és alatta volt, kikerüt ellenőrzése alól. Pusztulása elhatározott dolog. Az istenek benne az embereket akarták büntetni: becsapni őket az igazsággal, tőrbe csalni a szóval, a játékkal megölni bennük a cselekvés vágyát, a tett lehetőségeibe vetett bizalmat.

Laokoón tehát tudta: mikor a trójaiak megkérdezik tőle, hogy a faló milyen büntetése az isteneknek, s ő a görögök cseléről fog beszélni, az elrejtőzött harcosokról, a bosszúról, amely nemsokára felégeti a várost, akkor már készülődik az istenek nagy manőverének eszköze, a kígyó, hogy a tengerből kiemelkedve megbüntesse őt, Laokoónt azért, mert látszólag hazudott. Tudta, az istenek megfordították az áldozati oltárt: őt áldozzák fel, hogy ravaszságaikat emberi akaratnak tüntessék fel, s megőrizzék tisztaságuk látszatát. Mert az istenek szerepe a látszat; a kívülmaradás, a szemlélődés, a be nem avatkozás fitogtatása; azt sugallják, hogy Laokoón a bűnös, s ha őt már feláldozták, akkor majd a

trójaiakra fognak lelkiismeret-furdalásokból bánatárt zúdítani – önvádból, az emberek mea culpájából szövik látszattisztaságuk nimbuszát.

Laokoón ezt is tudta. Bölcs volt. Ismerte az emberek természetét, bűnbánatukat, a nagy esélyt arra, hogy valamit tanuljanak hibáikból, és tettekben vonják le tévedéseik tanulságait. Ezért a lehetséges tanulságért vállalta, hogy az absztrakt féligazságért pusztul el, az istenek szándékainak megfelelően. Ezt a pusztulást vállalta, nem a kegyes hazugságot, mert hazugságból nem születhet építő tett, hazugságból csak hazugság lesz, a hazugság felfújja magát, öngerjesztő ballonként dagad, és saját határain túl is csak mértéktelenné kívánkozik, amíg szétveti magát és mindent eltemet.

Az absztrakt féligazságot vállalta, a néma pusztulást. A trójaiak közömbösen szemlélték játékát, műélvezők voltak, túlságosan természetesnek tűnő vonaglása nem ébresztett esztétikai örömöt. Inkább valami borzongást. A színpadi naturalizmus elrettenti a nézőt, nem emeli fel, nem tölti be azt az erkölcsi űrt, amiért a színházat az ember kitalálta. Az emberben mindig van erkölcsi űr, mert a pozitív erkölcsi vonások csak arra a szerepre vonatkoznak, amelyet az emberek magukra vállaltak, de amelyben, mert a szerep szereppé teszi a játszót, már idegennek érzik magukat, mást akarnak, vagy ha nem is akarnak, de keserűbben adják magukból azt, ami már más, mint ők: szerepük.

Vacuum morale: az emberből az, amivé az ember lehet. Pozitív vagy negatív lehetőségeinek, máslétének jelképe; az igazi emberi tartalom, a haladó tett lehetősége vagy a bestiális pusztítás lehetősége. Űr – még mindent lehetővé tesz: méla ábrándot, tettvágyat, a változtatás akaratát. Csak irányt nem. Az irányt kell megmutatni, nemcsak az űr létét bizonyítani kényszerített kényszerítéssel, korbács-cselekvéssel, nem az ember kicsinységét kell bizonygatni, hanem nagyságát, cselekvésének önálló lehetőségeit, azt, hogy képes magát feltölteni pozitív akarattal, olyan tetteket végrehajtani, amelyek egy új szerep, emberibb szerep felé viszik őket.

A színház az erkölcsi űr műfaja: az esztétikai formák az űr mágnesfalaként lehetővé teszik, hogy a katarzis a falak érintése nélkül ott lebegjen, mint az űr tanalma, an-

nak az űrnek tartalma, aminek nincs is tartalma, csak űr, és éppen ez a tartalma, az erkölcsi felemelkedés pedig annak tudomásulvétele, hogy az űr jelen van, és cselekedni kell, mert az űr feltételezi a hiány kiküszöbölésének vágyát. Az emberi létet semmi sem jellemzi jobban, mint a horror vacui: a félelem az űrtől; ez ösztökéli a lehorgonyzásra, a kapcsolódásra, ebben van a cselekvés akarati kiindulópontja.

De a tettnek irányt kell szabni, különben a tett önmagát falja fel, saját lehetőségeit is elpusztítja. Laokoón tudta, hogy a tett a cselekvés halála is lehet. Előbbre látott, mint a trójaiak. Magára vette csoportja igaz célkitűzéseit, azokat is, amelyekben a trójaiak pillanatnyilag még nem ismerték fel sajátjukat. Előbbre látott, mint ők, de az igazi célok és a közvetlen személyes kis megfontolások között nem tudta megteremteni a tettek kiinduló hídfőjét: megvádolták hát, mert akiből dudás lehet, de nem cselekszik, annak is pokolra kell menni, pokolra, a megvetettség poklára, ahová a népek taszítják a tehetetlen bölcseket, akik némák, mert nincs *saját* szavuk, ahová a trójaiak taszítják Laokoónt – közömbös szemsugarukkal.

Irányt szabni a tettnek – egy eszmény nevében – ez lehetett volna Laokoón menekülése a csendes megvetettségből a tisztaság birodalmába. Nem, életét nem menthette meg, de a halál csak konklúzió és a tettek medrének kiszabása tisztességes befejezése lett volna életének. De a számára adatott egyedi létet vajon úgy élte-é végig Laokoón, hogy a végszámadás egyáltalán tisztességes lehetett? Nem, Laokoón elhibázta életét. Nem az embereket szolgálta, hanem az isteneket, s bűne volt ez akkor is, ha az emberek fenntartották az istenszolga státusát, ha hitték is, hogy szükségük van rá papot állítani Apollónnak. Önmaga, gyávasága áldozata volt. Jó eszköz az istenek kezében.

Bölcsessége elszakadt a cselekvéstől, cselekvése az eszménytől, eszményei az emberektől; kiürült belőle embersége, szenvedése ezért maradt közömbös az emberek előtt. Az istenek tudták, hogy az emberek nem hihetnek Laokoónnak, ezért áldozták fel, s azért is, mert egy kicsit szadisták voltak, azt kínozták legjobban, aki nem állhatott ellen nekik, aki az övék volt, s akinek a helyére amúgy is mindig találhattak jelentkezőt. Bizonyára unták is már Laokoón képét, a bölcs gondbarázdálta, meghasonlott arcát. Az is-

tenek nem szeretik a gondokba hullott beosztottakat. Joviális mosolyt várnak tőlük, az elégedettség teliszájú röhejét, csapongó hangulataikra gyors reagálást.

Az emberek pedig emelkedettséget, átszellemültséget vártak Laokoóntól. Kevesen voltak, akik eszményeik megfogalmazását kívánták tőle, még kevesebben, akik tetteik megszervezését követelték volna. Mégis a trójaiak tömegében,- ahogy álltak némán és közömbösen, ott élt a tisztaság utáni vágy. Hétévi háború után, kegyetlenségekben, vérben, cselekben és becsapásokban, hétévi értelmetlenségben eltöltött idő után, amikor létük legalacsonyabb fokán már csak becstélenségben gondolkodtak és csak árulásban cselekedtek, hétévi átok után ott lobogott bennük, mélyen és rejtetten, erősebben, mint azelőtt: a tisztaság utáni vágy.

Régi eszményeiket meggyilkolta a háború, céljaik hamisnak bizonyultak, eszközeik kegyetleneknek és véreseknek. Élt bennük a tisztaság vágya. Féligazságok csaptak össze fejükben, agyuk zavarosan és tompán kiutat keresett, s amit gondolkodásuk fogalmakban kifejezni még nem tudott, azt távoli vágyakban kezdték megformálni.

Ebben a zavaros válságállapotban, a düh és az elkeseredés ernyedtségében csak egy pillanatra váltak közömbössé a trójaiak: a holtponton átlendülve építeni vagy pusztítani fognak; pusztítani – vadul, értelmetlenül, vergődő dühvel –, akár saját magukat is, vagy józan számítással, legjobb énjüket kivetítve terveznek majd, s hittel új világot építenek. A holtponton, az ösztönök feszülésének pillanatában, eszményre, pozitív hitre van szükségük, tisztaságból fogant célokra. Laokoónra van szükségük, mellettük és előttük álló Laokoónra, aki beszélni tud, aki tenni tud, s hisz bennük, az emberekben, a trójaiakban..

Ők már nem hittek magukban. Már beengedték volna a városba a görögöket, már elegük volt a háborúból, Laokoónból, az istenekből, torkig voltak az értelmetlen vérontással. Jobbik énjüket iszaptenger takarta el – nem hihettek magukban. Szükségük volt valakire, akiben hihetnek, aki mindig ott volt közöttük, vállalta őket és a mocskot is, de aki tovább lát, mint az érzések zavaros hullámtaraja. A trójaiaknak emberre volt szükségük: saját jobbik énjükre. Nem megváltóra, hanem igaz emberre; igaz emberre, tiszta emberre.

Ha az ember erkölcsi létének alapvonása az űr, akkor a tisztaság utáni vágy teszi ezt az űrt emberivé; példa lesz a trójaiak számára az, aki tiszta tudott maradni, a haladó eszményekért élő ember, aki tetteiben következetesen közeledik eszményeihez, de eszközeiből a meglévő lehetőségeknek megfelelően csak azokat használja, amelyek nem okoznak másoknak fájdalmat, amelyek nem csorbítják mások emberségét. Laokoón nem tudott tenni: némasága bepiszkította emberségét. Jó szándéka mit sem változtathatott azon, ahogy őt a trójaiak látták; mert tisztának lenni annyi, mint tenni.

Szándékok, jóakaratok, az, ami az emberekben csak belső indulat – rejtett lehetőség csupán. Nem érték. Érték csak az lehet, ami külsővé válik; a remetének nincs értéke, az aszkétának sincs, érték csak emberek között van, csak a megtestesült érzés és gondolat lehet érték, ha tárgyiságában az emberek magukra ismernek, ha igazi, korhoz kötött, de a koron túlmutató emberségük mutatkozik meg benne. A trójaiaknak elegük volt Laokoón jóslataiból és áldozataiból és minden istenséghez fonódó kapcsolatából, kiutat kerestek, nem a bennragadás magyarázatát. Új értéket kerestek: pozitív eszményt.

Laokoón tragédiája az volt, hogy nem egy pozitív eszményért pusztult el, hogy így áldozatában nem volt semmi tragikus. Vannak korok, amelyek azért tragikusak, mert hiányzik belőlük a tragédia; akkor a pusztulás értelmetlensége már tömegtragédiát termel: a meg nem értett hős komor játékát felváltja az önmagát nem értő tömeg tragédiája. Laokoón nem volt hős, maga is csak áldozat, példát nem mutathatott, mert maga is csak kora szemléltető leckéje maradt.

Ki kell szakadni a korlátok közül – a korlátok dicsőítése korlátolt dicsőítés marad. Lesújtó látvány a heroizált korlát. Aki olyan feladatot vállalt, mint Laokoón, nem várhatott másra, mint ő: dicsőítést, amiben nincs őszinteség, magasztalást, ami mögött ott sompolyog a megvetés, hajbókoló tiszteletet, amely a gerinctelenek bohóckodó kiváltsága. Laokoón Apollón magasztalása közben végleg elejtette a bölcs emberek egyik legfontosabb eszközét: saját bölcsességük szkeptikus szemléletét.

Laokoón jelene, az itt és most, elvesztette rugalmasságát, mert az itt és most az mindig másnap is, a következő pil-

lanat is, mindig kilépés és sohasem bennragadás. Mindig csak jelen van, a jövő is jelen, ha nem ragadunk bele a tehetetlen dicsőítésbe, ha bölcsességünk eléggé szkeptikus saját korlátainak felismerésére. Laokoón bölcs volt, tudjuk, de pap volt, csak saját maga papja. Aki nem lát túl önmagán, az csak saját maga papja, aki benne ragad a tunya tehetetlenségben, az csak saját maga szolgája, még akkor is, sőt még inkább akkor, ha tunyaságát mások szolgálatába állítja, a mások parancsára tunya.

Tusájában ráébredt tévedésére. Szemében már ott volt a lázadó óriás, áldozatában pedig a megbánás. Nem azért, amit tett, hanem azért, amit valamikor tehetett volna. Késő volt. A tengeri kígyó összeroppantotta, és az istenek tapsoltak, és emberek értetlenül bámultak. Késő volt. De halálával mégis elkezdődött valami: az utolsó jelenet, a közömbösek büntetése – Trója pusztulása.

Akik megmaradtak, emlékeznek Laokoón szemére. Ő maga példává nem válhatott, de sugallt valamit a lehetséges példából: a tiszta tett lehetőségéből. Az érzékeny emlékezők építeni kezdték az elpusztított várost. Kevéske eszközzel, kevesen, de tisztán. Fényes világot már nem teremthettek, de nem is gondoltak nosztalgiával a valamikor oly gazdag és pompás városra. A jelenre gondoltak, mert a trójaiaknak jelenük volt, ma is, holnap is jelenük volt, mert csak építkeztek, és senkit sem akartak legyőzni vagy megsemmisíteni: szerény eszközeik tiszták voltak, és bennük a szolidaritás.

S ha egyesekben a dicső múlt utáni nosztalgia mégis elnyomta a mindigjelen örömét, akkor kivezették a városból, oda, ahol Laokoón és két fia elpusztult: tanulságot múltjuk fényéből nem, de a nagy csapásokból kihajtó érzelmi és értelmi erő felmérésével merítettek. Ezzel a múltat jelenükké tették. Azt, ami rossz volt belőle, ami fájdalom, azt értékelték, hogy elkerülhessék a hibákat: mert új érték csak a korlátok felismeréséből születhet, a jelen a múlt korlátai ellenében jön létre, s belőle az az igazi jelen, ami nem múlt. Laokoón nem volt a jelené: a jelen Laokoón ellenére lett azzá, ami.

Mert Laokoón volt: vállalta sorsát, de végzetét nem nevezte meg; tiszta lelkű volt, szolidáris, de csak önmagával, s mert Apollónt szolgálta, nem szolgálhatta az embereket

is. A tiszta szándék és a félbemaradt tett feszültsége felmorzsolta. Nem hittek neki az emberek és az istenek is bosszút álltak rajta. Mártír volt, vagy csak áldozat? Ki tudja ma már. Laokoón ember volt: mást akart, s ezért volt ember, mert jobbat akart: kötelességét teljesítette, s szemében fájdalom, mert így teljesítette.

1968

KRONOSZ, A KEGYETLEN

Kronoszt az istenek bűntudata hívta létre, és ezért amíg csak idő létezik, mindig szenvednie kell. Bűntudatként kell léteznie – tudnia kell, hogy létezik. Kronosz maga az idő – a magát felismerő idő. A méltatlan pusztulást, a tudatok temetését hordozó és átélő idő. Az istenek benne önmaguk paradicsomi naivitását büntetik. Ha Kronosz nem volna, az istenek nem tudnák, hogy halhatatlanok, nem uralkodhatnának a végtelenség tudatával agyukban a múló dolgok, emberek és világok fölött.

Kronoszban az időben örök lét halhatatlan létezéssé változott, de ő ezért az átalakulásért nagy árat fizetett. Minden pillanatban kénytelen önmaga számára időmedret vájni, kénytelen a halhatatlanságért minden pillanatban elpusztulni. És tudja, hogy időteremtő cselekvése – őt magát is elpusztítja. Kronosz önpusztítása a létezés vergődése a lét szorítójában: míg lét mindig van, a létezés nem önmagában van, hanem hordozójában, az alkotásban; a lét angyali nyugodtságában örök, a létezés állandóan elpusztítja önmagát, hogy az alkotásban fennmaradhasson. Az öröklét a világ kozmikus magánya, a létezés maga a sors.

Az idő: sors; a dolgok és világok és emberek sorsa az idő; de az időt a dolgok és világok és emberek teremtik. Azért dolgok és világok és emberek, mert azok – amik, önálló arccal rendelkezők, saját maguk életét élők, nemcsak vannak, hanem léteznek, és léteznek, mert tesznek, tesznek, mert lényegük a cselekvés, és azért lényegük a cselekvés, mert léteznek, s léteznek, mert ők azok – amik, nem tehetnek róla, megszülettek, élniük kell, és ez nem tőlük függ. Mert vannak, hát élniük kell.

Kronosz, akarata ellenére, a sors hordozójává vált: az istenek tehetetlenségének szimbólumát, a létet, amelyben a tehetetlenség maga előtt görgeti a számára elérhetetlen aktivitást, sorssá tette az egyedi létezés, Kronosz létezése. A lét sorssá válik, amikor önmagát tudomásul veszi. És a tudomásul vett lét: tett és a szembenézés a tettel.

A tett: sors. Halandó és halhatatlan, tiszta és szennyes, igaz és hamis a tettben hozza létre önmagát. Az idő a sorshordozó látszatát kelti. Kronosz is a Sors látszatát kelti, de az idő nem maga a sors, Kronosz sem az. Kronoszt is, az időt is a tett hozta létre. Mozgás nélkül, cselekvés nélkül nincs idő. De Kronosz és az idő önmagát teremti – ha tudomást vesz magáról. És akkor sors is.

Önmaga sorsát teremti a sorsot hordozó Kronosz. Ebben van tragédiája. Szakadatlanul összeütközik benne a világ és önmaga, a lét és létezés, a tisztaság és a szenny, a naivitás és tudás, az idő és az idő tudata: a teremtés és a pusztulás. Kronosz, az eleven bűntudat ezért kegyetlen. Önmagával és a világgal szemben is kérlelhetetlen. Kronosznak, az időnek nincsenek erkölcsi meggondolásai, mert tetteiért ő felel ugyan, de tetteit korlátozták, megnyergelték azok, akik őt teremtették: az istenek.

Az istenek Kronosz cselekvését, idejének teremtését. önteremtését a féltudás, a részleges tudás fátylába burkolták; ha Kronosz mindent tudna, ami a teremtésben lapul, akkor Kronosz erősebb volna, mint az istenek, legyőzhetné, igába hajthatná őket; felforgathatná az istenek hierarchiáját, a világ kialakult rendjét. Vagy ami még rosszabb: Kronosz, ha belátná a világot – elpusztíthatná önmagát, hiszen a tettben Kronosz amúgy is szakadatlanul elpusztul, miért ne törhetne a végleges pusztulás igazságára, miért ne vállalná a semmibe hullás végleges megoldását?

Ha Kronosz elpusztul, meghal a létező világ. Az istenek tökéletlenné degradálódnak, mert a tökéletességnek tudomásul kell vennie önmagát, különben már nem az. Isten csak Kronoszban van. Rajta kívül nincsen létezés, csak lét van, kozmikus hideg.

Kronosznak élnie kell, és tudatlannak kell maradnia, pedig maga a tudatosság. Tudásának létjogosultsága a nemtudás. Tudása: a jelen tudása; nemtudása: a jövő távlattalansága; a ma Kronoszé, a jövő az isteneké. A jövőt fenntartották maguknak a ködbe burkolózó hatalmak, ezzel akarnak többnek látszani, mint az, akiben tudatosságuk testet öltött. Az istenek mindig belopóznak a jövőbe, hogy Kronosz, amikor megrágja jelenét, megkóstolja a jövő észvesztő ízeit is: az istenek ravaszul belecsempésznek vala-

mit a jövőből a jelenbe, hogy Kronoszt a holnap felé ámíthassák.

Amikor tudomásul kellett vennie, hogy csak a ma az övé, és hogy az istenek szakadatlanul megcsalják, akkor Kronosz, aki csak az istenek tudatosságának hordozója volt – saját létének tudatára ébredt. Immár nemcsak a tudatos idő egyszerű közege, akin az istenek átvillantják akaratukat és a tartam hordozójává teszik, nemcsak a világritmus önálló hordozója, hanem maga is ütem, saját időt teremtő metronóm, aki tudja, hogy ezt a ritmust rákényszerítheti arra a tartamra, amit az istenek kiszabnak neki.

Pályáját kijelölték az istenek: kemény anyagokból kegyetlenül medret gyúrtak a kronoszi élet számára. De ezzel csak a múltnak kölcsönöztek formát, mert a mát Kronosznak adták, Kronosz jelene – Kronoszé, senki sem veheti el tőle, és ő tudja, hogy ő maga a jelen idő, az aktuális jelen.

Saját jelenének tudatában Kronosz az életet habzsolja, mert aki számára csak ma van, saját körének, szűk világának apróka eseményhalmaza, az csak habzsolhat, az csak a látszatokat élheti, nem az igazi jelent. Az istenek pedig cinikusan gyönyörködtek a megvadult Kronoszban. Tudták, őket amúgy sem pusztíthatja el, hagyták, hadd tomboljon a bolond, zabálja fel a világot, saját gyermekeit is, pusztítson kedvére, s élje a maga mindennapjait. A mában eltévedt Kronosz a sorsra bízta így a jövőt, az istenek biztos menedékét. Hiszen a múltat azért szabták szigorú mederré, hogy a jövőt maguknak tarthassák, a jelent önálló sorsra azért vetették, hogy láthassák azt, ami számukra a halhatatlanság tudata: a pusztulást, az esztelen időhöz-tapadást, a habzsolásban kimerülő teremtő erőt.

Ravaszul elbántak Kronosszal. Neki adták a mát, hogy ellopják tőle; aktuális jelent adtak neki, hogy a virtuálist ne láthassa meg. Csak a múltból, a tegnapból fakadó jelent kapta az istenektől, hogy a jövőből is csak múltat vehesse észre. A medret, a korlátokat, a terhet. Kronosztól elvették a tiszta jelent, mert ha tudomásul venné igazi jelenét, akkor túllátna a mán. Ma és jelen két világ: a ma az a múlt ölelése, a jelen a múlttól elszakadó, önmagát építő világ, amely önmaga mer lenni – az önmagával szembenéző világ.

Csak a ma Kronoszé. Csak múltja van, istenadta meder, amelyen végigvonszolja a mába fúló testét; jövőjét miért keresné hát saját magában? Az istenek a ma feláldozásával kipusztították belőle a jövőt. A jövő nem Kronoszból fakad, a jövő valami külső, tőle független prófécia, felette terpeszkedő hit, homályos és megragadhatatlan mákony a mából kicsömörlő, ritkán józan Kronosz számára. Mert beleragad a mába, sorssá válik jövője is: tudatlan, kérlelhetetlen, felette uralkodó hatalommá. Megszűnik számára a jelen: a ma csak a múlt mába nyúló csápja; a jövő valami más kell hogy legyen, gondolja, és tombolásában már csak a sorsra veti szemét; visszatér könyörgésében az istenekhez.

A mában vesztette el jelenét, de tudja, hogy a mában fel is falja jelenét. Józan pillanatában mindenki tudja, hogy a mában megemészti jelenét. Megemészti a jelent: önmagát. S ha tudja, akkor a tiltakozásban keres kiutat, kétségbeesése pedig az önpusztításban megnyugtató megoldást. Kronosz tudta, a mából csak az öngyilkosság szabadítja meg. Döntött, de elhatározásában nem mutatott semmi bölcsességet. Az időt nem lehet elpusztítani, s ha a tudatos idő keres menedéket a tudatlanban, a. tudat nélküli ismét meg újra tudatot hoz létre: öngyilkossága csacska fecsegés, játék a változtathatatlannal.

És Kronosz bután döntött, noha tudta, hogy bután dönt. Az istenek megadták neki a saját cselekvése feletti ítélkezés és látás jogát. Döntésének igazi rugóit felismerte, csak éppen letagadta önmaga előtt is. Mert Kronosz nem a jelent akarta, nem a szembenézést a gondolattal és tettel, hanem csak a mát, az esztelen élést, önmagát elpusztítani sem akarta, tudta, hogy önmagát el nem pusztíthatja, csak hazudott, önmagának is hazudott, önmagát is becsapta, de tudta, hogy önmagát is becsapja, amikor öngyilkosságról beszélt. Aljas indítékait belátni nem meri, mert hitványságának tudatában erkölcsi undora volna magától, s akkor nem élvezhetné a mát. Aki csak a mában él, aki nem akar a jelenben élni, aki nem akar szembenézni a világgal, aki csak hazudik és taktikázik, az nem rendelkezik erkölcsi tudattal. Kronosz hazudott önmagának, nem akart öngyilkos lenni – gyilkolni akart.

Uranoszt, saját apját a teremtés, a jelenlét istenét akarta megölni; az istenek reá rótták az undok feladatot: tegye

terméketlenné apját, az örökké tevékeny, teremtő, értékalkotó Uranoszt. Uranosz halhatatlan, létét elvenni nem lehet, de termékenységét, nemzőerejét kiirtani annyi, mint megölni a jelent. A ma megöli a jelent, a tudatos idő, Kronosz ideje a jelen ellen fordul, ha üresen csak a mában akar járni, ha letagadja maga számára is, hogy ő nem önálló malma a világnak. Mert az ő ideje a víz, a szél, a gőz, az áram malma: a dolgok ideje, az értékek ideje, és ha tud is magáról, ha szabadon jár és kel, akkor sem ő az, aki magában lép, hanem a dolgok, az értékek idejének tudata cselleng benne szabadon.

Kronosz megcsonkította Uranoszt. Elvette tőle lényegét: nemző-teremtő erejét. És nem remegett bele a világ a becstelenségbe. Az istenek cinkosan hunyorítottak, az emberek pedig, amint annyiszor azóta, hogy Uranosz megteremtette őket, hallgattak. Magukban az istenekre hárították a felelősséget, a sorsot átkozták, az idő kérlelhetetlenségét szidalmazták, és sopánkodva feltalálták az időszámítást, hogy ezentúl ne az időt, hanem az órát szidhassák balsorsukért – nehogy az istenek megharagudjanak reájuk. Kronosz elérte be nem vallott célját: az idő tudatából kiölte a jelenlét tudatát, az értékalkotó vágyat, a teremtő erőbe vetett hitet. Úrrá tette a mát a világ fölött.

A Ma gyakran erősebb minden jelenlétnél, mert érzéki vonzássá változtatja a dolgok szürkén bágyadt fényét. A vonzásban a tudatot felülbíráló rációt élveteg hullámok borítják be, és ezek kiölik az Énből az autonómiát, az alkotással együttjáró felelősségtudatot, az erkölcsi tartást. A ma becsapja az embert; látszatvégtelenné duzzasztja a pillanatot, hogy aztán nyomtalanul elégesse; a múltat glóriával veszi körül, hogy az ember mámorát semmi se zavarja, a jövőt könnyűvé és távolivá teszi, nehogy az állandóság vágya a holnap felé vonzza az embereket. A ma: kerítő. Kerít a múltnak és a jövőnek, nehogy a jelenlét igénye feltámadjon, nehogy a realitás valódi képe tettre késztesse a mába hullott lényeket.

Szabadon engedték Kronosz pusztító dühét az istenek, de mert nekik is sorsuk van, tettük visszaütött érzelmi szerzőire. Kronosz a jövő, az isteni birtok ellen fordult, mert még a végtelenség megsejtése is zavarta elmerülését a múlt-

ban. Ha apjában a teremtő erő ellen fordult, akkor fiaiban a jövőt rabolta el: születésük után felfalta gyermekeit, gyomrába zárta azt, ami jobb volt belőle, mint önmaga. És most teljessé válhatott mámora. Előre nem kellett többé néznie, számára nincs többé jövő, szabadon tombolhatott, mert testi lényébe zárta a tudatot, biológiai változásokba, emésztésbe züllesztette a holnapot.

Istenek hibája volt, hogy ezt megtehette, de az istenek nem tanultak az erkölcsi leckéből. Pedig erkölcsi leckében ritkán részesít a sors; az erkölcsi leckét többnyire önmagunknak adjuk fel, ha képesek vagyunk tetteinkkel szembenézni. Sorsunk ugyan hozzásegíthet cselekvéseink következményeinek belátásához, de a leckét mi adjuk fel és mi tanuljuk meg – a következtetés joga is a miénk. Ha egyáltalán tudunk következtetni, ha ítélni tudunk, ha szembenézünk tetteinkkel. Ha van mivel szembenézni. Ha van tettünk. Vagy legalább hallgatásunk. Azzal is szembe lehet nézni, az is tett lehet; sivár tett, de legalább a becsületes önelítélésre méltóan sivár. Valami, amivel szembe lehet nézni, mert cinkossá tehet ugyan a sors, de a cinkosságot meg lehet mérni, csak az aljasságot nem. Annak nincsenek fokozatai.

Az istenek abban hibáztak, a maguk szempontjából, hogy Kronoszt jövő nélkülinek teremtették. Az időtudat, bármennyire bölcs is, a jövőből csak egy homályos ívet láthat, megtévesztően egyértelmű tisztaságot, a végtelenbe futó önvigaszt, de erre a vigaszra – szükség van. Kronosztól elvették a vigasz lehetőségét, amikor megtagadtak tőle a jövőt. De eltakarták előe a jelenlét, az alkotás lehetőségét is. Az alkotásban végleg elsorvadnak az istenek, el kellett rejteniük hát, mást nem is tehettek.

A jelenlét megszünteti a jövőt; a holnapot mává változtatja, mert az alkotásban, az önmagát újrateremtő értéktermelésben a holnap is jelenlét: a holnapba nem vihet át más, csak a mában való jelenlét. Az alkotás visz a holnapba, a felelősségteljes tett. Itt és most ma, és holnap is ma, és holnapután is ma, ez a jelenlét.

A jelenlét nem egysége múltnak és jövőnek. A jelenlét – mindenekelőtt – önmaga. A holnapot holnappá nem a ma teszi, hanem önmaga válik azzá, ha nagy alkotásokat, je-

lentős tetteket szül. Az élet lényege nem a biológiai ív, nem a nemzedékek egymásutánja, hanem az értékek önálló egymásutánja, amelyben minden kor létrehozza a maga idejét. Az időt kvantummá csomósítja a tett, tetten kívül nincs tudatos idő. A múlt és a jövő egymás mellé sorakozik, és mint párhuzamos értékrend mutatkozik meg. A tudatos élet az egyidejűség értékrendje.

Kronosznak nem volt időtudata, de tudta, hogy nincs neki; a reménytelenség elborította, mert a jövőtől megfosztották, s a mát kapu csak – jelenlét nélkül – az istenektől. Tompa eszelősségében képtelen volt megérteni: a jövőt ő csinálhatja, ha szembenéz a mával. Szembenézni nem akart. Gyermekeiben gyűlölte a mában élők egyetlen vigaszát: a folyamatosság lehetőségét. Ha alkotni nem tudott, legalább az élet menetébe belekapcsolódhatott volna. Az életteremtés az alkotás újabb lehetőségeit hívja világra; az ember belekapaszkodhat fiainak, unokáinak világába, a jövőbe. Kronosz erre is képtelen volt.

Léha unalomban teltek napjai, tétlensége kizárta önmaga idejéből, hordozta a tudatos időt, de nem volt saját ideje. Igaz, a világ, a tudatos élet menetén önmaga erejéből nem változtathatott, de saját idejével mégis viszonylag szuverén módon bánhatott volna. Az egyénnek is vart önálló ideje: véges és meghatározott, de mégis saját idő. Képlékeny és önálló ütemre változtatható. Az egyén is csinálhatja a maga idejét: időt csinálnia muszáj, mert él, és ami él, az időt csinál magának, de az már jószerint tőle függ, hogy milyen lesz ideje, milyen lüktetésben tölti be a nem tőle függő tartamot. Életével együtt az egyén egy időzsákot, egy mágneses térben elhelyezett üres tartamot kap ajándékul. Mindenképpen tele kell töltenie az idő terét, de hogy milyen teret szab idejével, az már az ő dolga, lehetőségeinek és felelősségének megértése. És tettei – neki adják saját idejét.

Saját idejének megragadása: az egyén nagy esélye, hogy önmaga kortársává válhasson. Kronosz kívül maradt saját idején, mert nem cselekedett, nem vált önálló egyéniséggé, elfogadta önmagát is úgy, ahogy az istenek akaratából világra jött. Új anyagi és szellemi teret kellett volna teremtenie ahhoz, hogy saját ideje legyen. Az időt térré kell bogozni a tettben, az alkotásban, az alkotás asszimilálása pedig az új teremtések terévé lesz az idő számára. Az idő

mint a lehetőségek mezeje, a tér mint a valóságé mutatkozik meg az alkotó egyén számára. De megfordítva is: a tér mint az idő valósága, és az idő mint az új tér lehetősége teszi egyénivé a világot. A négy elemből egy a holnapé: az új tér lehetősége; egy a múlté: a tér valósága; kettő e jelenlété: az idő mint a teremtés lehetősége és az idő mint az alkotás valósága. Az idő a miénk. Mi teremtjük: időt mindenképpen teremtenünk kell, de mi teremtjük. Magunkévá tesszük, mert mást nem tehetünk, mert a mienk, adottságunk, bennünk van, mert mi a világban vagyunk, de mi tesszük önmagává, profilt adunk neki, gyúrjuk, alakítjuk, jelenlétünk eszközévé változtatjuk.

*

Kronosz elszalasztotta ezt az esélyét is. Még egyszer hazudott önmagának, most komolyan és konok meggyőződéssel, ahogy csak az önmagukat megcsalók tudnak hazudni. Elhatározta, hogy elrabolja a múltat. Ravasz tervet szőtt, részletesen előkészítette a jelen csapdába ejtését. Először fiat nemzett, Zeuszt, azonban úgy tett, mintha nem is tudna felesége állapotáról. Az ijedt asszony titkos helyen, egy barlangban szülte meg fiát, nehogy Kronosz felfalja, akár a többi gyermekét. Zeusz nevelését Kronosz úgy irányította, hogy fiában megszülessen a lázadás vágya: maga ellen ingerelte, hogy a nagy összecsapásban legyőzhesse a jelent, igájába hajthassa az isteneket, az élőket, és azokat is, akik valamikor élni fognak. A múltat a mára ültetni, a múlt nevében kormányozni – ez volt a terve.

Amikor Zeuszban nagyra nőtt a lázadás, és felidézte az isteni erők nagy összecsapását, akkor Kronosz, aki tervének beteljesedését látta, megidézte a múltat: Thanatoszt, a halál istenét hívta, vegye birtokába a világot, őt és Zeuszt is, mindent, ami életet akar. Thanatosz ölni nem tud, csak birtokba venni, az életet megfordítani, és nem az életbe, hanem a halálba vezetni; életet nem tud semmivé tenni, de az életet egykiterjedésűvé tudja tenni – az élettől a halál felé fordítani az eszmélő élők szemét. Thanatosz mindennek egyetlen értelmet kölcsönöz: a halál felé való közeledését. Az élet, amelyet ő vett birtokba, kiesik a jelenből és belerohan a mába. A múlt is a mába szakad. A thanatoszi egyirányúság azért fonja be a jövőt, mert a múltat kívánja elrabolni;

aki halált idéz elő, az a halált hívja a múltból – a végpontok dialektikája szerint.

Elterpeszkedik a múlt a jelenen – ezzel rabolja el a mából a jelenlétet. Önmagát láttatja egyetlen értéknek, kincseiből bőven aggat a mában élők testére, de az alacsonyabbrendűség hitetlenségével béklyózza a tettvágyat. Pedig a múlt semmit sem igazol: minden csak önmagát igazolhatja, minden azért lesz azzá, ami, mert ki tudott lépni a múltból, önmagává mert és tudott lenni. A múlt mint egy másik jelenlét valamikor önmaga volt, és éppen ez az, ami a jelenben értékké teszi, s nem az, hogy belekapaszkodik a jelenbe, hanem saját teljessége teszi méltóvá önmagához. Múltat a jelen nem igazolhat, ahogy a jövő sem azért lesz az, amivé válni tud, mert itt és most jelen van. A jelent nem igazolhatja a múlt. A mát igen. A tétlen tetteket, az üresjáratú cselekvéseket, azt igen, de az újat alkotást, a jelenlétet nem.

Kronosz kegyetlen bosszút állt a tudatos világon, amikor a mát a múlt és a jövő rabszolgájává kényszerítette. Mert azzal, hogy a múltat uralomra szabadította, a jövőből is kiűzte az isteneket, de ki az embereket is; a ma világának csak múltja van, sem jelene, sem jövője. Mindent belep, kocsonyásán – megfoghatatlanul: semmi sem önmaga, minden más, minden csak hordozza a neki juttatott múltadagját. Még a ma is múlttá válik, a dőzsölés vidámságát is szomorú roskadtság váltja fel; Kronosz diadalmaskodik, de már csak siratni tudja embertelen győzelmét, már önmagát sem tudja elviselni, tervének terhét képtelen tovább hordozni. És váratlanul feladja a harcot. Mert önmagát elpusztítani nem tudja és tervének sikerét vállalni képtelen. Tudatát önálló ritmus teremtésére felhasználni alkalmatlan volt, sorsa most már az élettől megfosztott tartam sorsa: a szikla, a tenger vagy a csillagok sorsa – ők sem tudják, milyen az idő, ők is csak vannak.

Az istenek beteljesítették Kronosz sorsát: a föld gyomrába zárták, ahol lázadni többé nem lehet, csak tudni az elszalasztott nagy alkalmakat. Végigszenvedni minden pillanatban a perc halálát, tehetetlenül pusztulni és tudni, hogy a tehetetlen pusztulás időtartamban végtelen. És miközben Kronosz, a kegyetlen, mérhetetlenül szenved, fia, Zeusz uralkodik a világ felett, Zeusz, a derűs homlokú, a haragvó akaratú isten, aki magában hordozza a kronoszi értetlenségből azt, amit

a fiúk oly gyakran örökbe kapnak szüleiktől: a mában élés konok vágyat, az értetlenséget a jelennel szemben.

Pedig Zeusz is tudja már a titkot: saját maga kell legyen ahhoz, hogy jelen lehessen a világban; s ha a világot magához akarja hasonlítani, akkor jómaga is belehull a ma csapdájába. Tudja a titkot – de nincs mit kezdenie vele. Nem meri kimondani: fél. Fél, hogy a tudatosan élők kicsúsznak hatalmából. Zeusz lényege pedig: Zeusz hatalma. S azért nincs hatalma – mert fél. Látszatvilágot kormányoz csak, az igazi világ a saját jelenlétén dolgozik, és kaján mosollyal figyeli Zeusz tehetetlen erőfeszítéseit.

Az emberek is élnek. Istenek harcai, Kronosz és Zeusz küzdelme, meg annyi más esztelen csatározás megviselte ugyan őket, de élnek, és ott, ahol a tér és az idő vonalai valaki számára egyedi és megismételhetetlen életet adnak, ott tett születik, alkotás és érték. Az emberek, akik részt vettek az istenek harcaiban, bölcsebbnek bizonyultak, mint a halhatatlanok – mert ők nem halhatatlanok. Nekik előbb-utóbb le kell szűrniük a tanulságokat: ha nemük fenn akar maradni, akkor az egyediséget jelenlévővé kell tenniük; sem múltat – önigazolásként –, sem jövőt – tehetetlenségükért – nem idézhetnek. Ez van, ez adott számukra, ez az egyetlen lét, amelyet el kell fogadniuk, mert nincs más, ezt kell magukévá tenniük.

Más esélyünk nincs, csak az alkotás. Minden, ami önmagunkká tesz. És csak az tesz önmagunkká, amivel hozzájárulunk korunk arcának kialakításához. Ami összekapcsol bennünket a világgal, azokkal, akik tettben túlmutatnak habzsoláson, telhetetlen önösségeken, akik a teremtésben összekapcsolódnak, mert nemcsak a mát akarják, hanem mérhetetlenül többet.

1969

KENTAUROK DILEMMÁJA

Kettős lény a kentaur: az egyetlen a létezők között, aki képes volt akaratát testére erőszakolni és külsőleg is kettőssé tenni önmagát. A Kentaur az egyetlen olyan lény, aki belső mivoltát testének akart kettősségében külsőleg is tökéletesen kifejezi.

A Kentaur döntése tudatos elhatározásból fakadt, s mint ilyen, a szabadság megnyilvánulása volt. Átváltozását külső körülmények nem akadályozták, a közeg, amelyben végrehajtotta, nem mutatott ellenállást, ezért a tettében felvillanó szabadság reális szabadság, nem egyszerű szubjektív szabadságillúzió, nem pusztán tudatában-akaratában kiépített belső autonómia. A külső körülmények egyenesen kedveztek átváltozásának: múltjukból maguk is kettősséget hoztak; a Kentaur átváltozásának így történelmi támasztékává váltak. Az ember ugyanis kiszakadt a természet világából, de nem szakadhatott el a természettől, környezetétől – ebben volt kettősségének gyökere. Bonyolította a helyzetet az is, hogy az ember és a természet különben szükségszerű érintkezését valósággal lehetetlenné tette a közöttük uralkodó ellenséges viszony. Az ellenséges szembenállás nem külső formában mutatkozott meg, hanem ami még súlyosabb, az emberben meglévő ösztönös természet szembefordult az ember tudatos társadalmi létével, és megfordítva, az ösztönösen élt társadalmi lét is ellentétbe került a törvényeit tudatosító természeti lénnyel.

A viszonyokban adott kettősséget a Kentaur testi kettősségében akarta kifejezni, s azzal, hogy a természetet eredeti formájában ismét magába szívta, éppen szabadságát erősítette: a körülmények hatalmát a szabadság feltételévé változtatta. Mert a körülményeket mindig a szabadság feltételévé kell változtatni, különben a tettben születő világ a cselekvő ember ellen fordul, s az, amit szabadságának megnyilvánulásaként létrehozott – szabadsága börtönévé válik. A világot semmilyen szabadsággal sem lehet megkerülni, mert korlátait – mindig meglevő történelmi korlátait –, szabad-

ságának hiányát tudatosítania kell ahhoz, hogy szabadságát az alakító tettben létrehozhassa.

A Kentaur döntése – átváltozása – tehát látszólag sokoldalúan megalapozott szabadság megnyilvánulása: tettet végrehajthatta, hiszen szándékainak megvalósítását semmi sem akadályozta, és cselekvésének belátható következményei sem látszottak ellentmondani szándékainak. Nem látszottak ellentmondani, mert az új valóságot, cselekvésének majdani következményét természetesen nem láthatta egészében át, csak fejében méricskélte ki a lehetőségeket; abból indult ki, ami van, hozzátette a világhoz önmagát, de a jövő realitása kicsúszott még ellenőrzése alól. Lehetőségek és szándékok voltak cselekvésének kiindulópontjai, s szabadságának egész rendszere egyelőre a belátható következmények formájában mutatkozó lehetőség volt csupán.

Belátható következményekkel számolni – többnyire elegendő perspektíva a cselekvés számára. De a belátható perspektíva szubjektív dimenzió az egyén számára: beleülni az időbe úgy, ahogy az idő *most* a jövőt látszik idézni. A reális idő azonban nem követ szubjektív logikát, csak önmagáét, nem abba az irányba visz, amely felé számomra most mutat, mert nem belőlem fakad. Az idő nem visz, az idő mindig a dolgok ideje, a dolgok csinálják; az idő nincs kész, az idő nem előregyártott épületeleme a világnak. Idővel számolni annyi, mint számolni a dolgokkal, a jelen, a most dolgaival.

Ő is, a Kentaur is a mostból indult ki, amikor végrehajtotta metamorfózisát. Önmagát átalakítva jutott új idődimenzióhoz. Csakhogy a Kentaur nem volt egészen következetes önmagához, mert noha kentaur akart lenni, mint Kentaur már nem önmagával számolt, hanem azzal, ami nem következett ebből az állapotból: az maradt, ami akkor volt, amikor kitervelte az átváltozást. A múlt akart lenni Kentaur jelenében: ellentmondott saját idejének. Mint *nem*-Kentaur következetes volt, de mint Kentaur – már anakronisztikus. Mert jelenében a múltat képviselte, azt a múltat, ami nem következhet a jelenből, mert a múlt önmaga volt, akkor az övé volt, de elvesztette, amikor átalakult. A múlthoz következetes maradni annyi, mint a jelenhez következetesnek lenni: vagyis a jelent átalakítani, a jelent faragni, szembenézni vele mint adottsággal, és kilépni belőle, mert kilépés

nélkül a jelen csak anakronizmus, önmaga múltjává ráncosodó időkvantum.

Kentaur akart lenni – Kentaurrá változott. Vajon mi késztette erre az elhatározásra? Úgy tűnik, a teljesség vágya. Ez a törekvés talán az élet legtermészetesebb vonása: az élet, még inkább a tudatos élet, mindig kilépés, lebegés, de a világhoz, a környezethez kötött lebegés. Éppen a kötöttség tágítása, az egyre adekvátabb alkalmazkodás a totalitásvágy forrása: elnyelni mindent, akár az amőba, körülvenni a világot, bekebelezni; megszüntetni a lebegést úgy, hogy véget érjen a kötöttség korlátozó, leigázó állapota. A Kentaur magába szívja a természetet, hogy önmaga lehessen, nem más, ne a világ, a természet, hanem csak ő, maga a teljesség.

Kentaurként több akart lenni az embereknél. Mást akart, de a másban már mindig csak éppen az lenni, akinek a sorsát vállalta. Mindig csak Kentaur akart lenni. Döntésével minden új elhatározást a gondnélküliség ketrecébe zárt. Mert döntése, a más vállalása egy olyan új helyzet elfogadását jelenti, amely már nem kíván alapvető döntéseket, csak a beilleszkedés kis elhatározásait. Az új helyzet: automatizmus nagyrészt. De döntés nélkül elérhető-e a teljesség?

A Kentaur, amikor valami újat vállalt, példává magasult környezetében, és tette mellé állította az embereket, akik benne látták a teljesség megszerezhetőségébe vetett hitük igazolását: A metamorfózisban felvillan a Kentaur számára is a teljesség. Mert mi volna a teljesség, ha nem a tudatos döntés és a változtató tett, vagyis maga a szabadság, amelyben a tehetség egészében realizálhatja magát: új világot teremthet új döntések, új tettek számára.

Helyzetét alakítva a Kentaur szembetalálkozott saját történelmének problémájával; nem genezisének történelmével, hanem azzal, hogy metamorfózisa miképpen viszonylik a haladás szempontjából előző állapotához. Vagyis egyéni cselekvése a sajátos struktúra mellé történelmi dimenziót kapott. A történelmi dimenzió – a következmények dimenziója. Nern a perspektíváké. Mert a perspektívát csak a múlt és a jelen kölcsönviszonyából lehet értelmezni. A perspektíva így inkább visszatekintés: nem múltba merengés, hanem a múltba helyezkedés, kiindulás a voltból a van felé, és a van, a jelen meghosszabbítása a jövő irányába. A ma, a most azonban kétszeresen jelen van ebben a műveletben: a Ken-

taur ma, most létezik, innen helyezkedik a múltba, ebből a struktúrából fogalmilag vetíti vissza magát, eszményeit viszi magával visszafelé, de létét mindig csak most, éppen most változtathatja meg. Miután múltjába csempészi magát, onnan, a fogalmilag helyreállított struktúrából néz vissza a reális jelenbe, és, éppen ezt az erővonalat hosszabbítja meg a jövő felé, a még nem létező struktúra irányába. Ez a Kentaur perspektívája.

Haladásának tényét így, minden látszat ellenére, jelenéből nem olvashatjuk ki: az az erővonal, amit kibont jelenén keresztül, a ma struktúrájából fakadó eszme múltba helyezése a múlt struktúrájának helyreállítása révén, tulajdonképpen csak megkülönbözteti történelmének szakaszait, de nem szolgáltat objektív mércét a haladás felmérésére.

A Kentaur mégis úgy vélte, hogy léte már önmagában is haladást jelent az emberekéhez képest. Már-már felsőbbrendű lénynek képzelte magát,, holott csak Kentaur volt**,** nem is csak, hanem Kentaur, mint ahogy az ember is nem *csak* ember, hanem ember. Múltja nem igazolja jelenét, jelene sem önmagát. Az idő önmagában nem kritérium: következmény. A cselekvés következménye.

A lét mércéje – saját létének más volta –, amit a Kentaur kiválasztott a lehetséges mércék közül; hamis eszköznek bizonyult. A lét összevetése más létekkel nem dönti el a struktúrák közötti fejlettségi viszonyt, mert a lét és a létek között pusztán mennyiségi különbségek vannak, a mennyiségi sor pedig nem hordozza a végtelent. Egy struktúra mindig hordozza a végtelent, a struktúrák sora azonban mint aritmetikai sor – rossz végtelen, hamis végtelen, véges végtelen. A Kentaur a végesség világába ragadt, mert létét vetette egybe az emberek létével, és félsőbbséget olvasott ki abból, ami erre egymagában még alkalmatlan: a különbségekből.

Sem az egymásutániság, sem a különbözőség – de akkor mi volna haladásának kritériuma? Cselekvésének hatékonysága, amellyel a Kentaur Kentaurrá változott. Csakhogy Kentaurként cselekvése hatékonyabbá vált, mint az emberi tett? Nem, semmiképpen sem. Cselekvése, tette hatékony volt ugyan, de csak abban, hogy valami mást hozott létre, alkalmasnak bizonyult a változtatásra. A változtatás még mindig nem haladás. A tett igazi hatékonyságát nem a tetten belül kell keresni, önmagában minden csak a lét kritériuma

lehet, de nem a történelemé: a hatékonyság akkor bizonyul haladás-mércének, ha újabb haladó és hatékonyabb cselekvéseknek teremt teret. A tett kritériuma a belőle fakadó következő tett. Vagyis a következmény a tett mércéje. Tett és következmény, ismét tett és ismét következmény: ez a Kentaur történelme.

De a Kentaur nem érthette meg saját történelmét, mert a tett hatékanyságát önmagában vizsgálta, kritériummá nemesítette saját metamorfózisát. A hatékonyság nála öncéllá változott, kimosódott belőle minden emberség, de nem öltött magára kentaurt dimenziókat sem. Mert kentauri dimenziók nincsenek: a Kentaur nem önmaga; csak félig önmaga. Éppen ez a Kentaur dilemmája; hogy teljesen önmaga lehessen, mássá kell lennie, s ha más lett, Kentaur lett, csak akkor lehet önmaga, ha ismét más, kentaurabb kentaur lesz. De ő a mást kentaurságában véglegessé merevítette. Látszat az, hogy így önmaga, Nem, ő nem önmaga, ő Kentaur.

Elvesztette a hatékonyság kritériumát, mert elvesztette emberi dimenzióit: a tett a hatékonyabb tett felé vezető útján egy mezőn halad át: az emberi létek mezején. Ha letipor, ha megsemmisít a tett, akkor nem lehet hatékonyabb, mint a kevésbé hatékony, de emberibb tett. A hatékonyság fokozásának egyetlen értelme lehetséges: a tett hatékonyabb, ha következményei nem ütköznek bele mások létébe, nem rontja le a többi, szintén hatékonyságra törekvő haladó tett lehetőségeit. A mások létét megsemmisítő tett, az esztelenül felhalmozott cselekvés vajon kielégíthette-e Kentaurt? Héraklész életéből elrettenve olvashatta ki a sorsként élt cselekvéskényszer következményeit.

*

Héraklészt arra ítélte sorsa és Héra álnoksága, hogy szakadatlanul új helyzetekbe kerüljön, hőstetteket hajtson végre. Benne így maga a cselekvés öltött testet. De Héraklész szemben állt a természettel és az emberekkel is, sohasem találkozott baráti erőkkel, mert nem alakítani akart, hanem csak tenni. Hős volt, de lassan kihűlt benne minden, ami emberi. Eszménnyé szublimálódott, pedig hús-vér embersége a konkrét világ szereplőivel fröcskölte tele életét.

Héraklész mindenkit letiport, aki rohanó tettvágyának útját keresztezte. Földi módra volt részeg, szeretett és szeretke-

zett, gyűlölt és elismerést sóvárgott, barátságot kért és adott, mégis mindig átlépte emberségét, kilépett az emberi törvények közül. De nem alkotott új törvényeket, hanem vakon csak isteni rendeltetését hajtotta végre. Ennek nevében pusztította el barátját, a kentaur Kheirónt is.

Kheirón a legbölcsebb kentaurnak számított, mert a legkentauribb kentaur volt: felemásságát tudatosan kiélezte, valósággal szembeállította egymással azt a két világot, amelyet létével megtestesített. Táplálékában, szerelmében, pihenésében és cselekvésében egyaránt állati ösztöneinek engedelmeskedett, de fejében szakadatlanul értékelt, felmért, mérlegelt: gondolatilag szembenézett cselekvésével. Etikai normák nem kötelezték, mert ösztönös lénye csak önmagát szolgálta. Gátlásai sem voltak. Kompromisszumokat sem kötött, mert megtestesítette a kompromisszumot.

Egy alkalommal Héraklész összeveszett a kentaurokkal, és őket üldözve berontott Kheirón barlangjába. Kheirón éppen töprengett: saját állati teste foglalkoztatta, az, ami benne más volt: kentaursága. Szemlélődését nem zavarta a kentaurok hozzá menekült csapata: Kheirón csak önmagával tudott törődni, ezért volt a legbölcsebb kentaur. És az összevissza kiáltozó megrémült kentaurok között a nyugodt Kheirón volt a legállatibb lény: a többi kentaur félelme emberi reszketés volt, annak átlátása, hogy Héraklész ellen nem lehet harcolni, mert Héraklész maga a sors, a kérlelhetetlenség, amely nem hallgat érvekre, nincs belátása, csak nyila van és a hidramérge. Kheirón hallgatása nem vett tudomást a világról, önmagára összpontosult, látása kimosta belőle a közösség érzését, „bölcsessége” az egyediség szenvtelen hatalma volt.

Héraklész vaktában lőtte ki nyilát: a vessző surranásában maga a szükségszerűség lapult: Kheirón térdébe fúródott. Kheirónnak meg kellett halnia. Pedig ő barátja volt Héráklesznek. De barátság vagy más érzelem nem befolyásolhatja a szenvtelenné vált tetthalmaz szükséges következményeit: a cselekvés, ha csak önmagát tekinti, ha nem szembesíti magát a világgal, akkor kíméletlenné, embertelenné válik. Héraklész barátsága nem menthette meg Kheirónt, mint ahogy Héraklészt sem Kheirón barátsága.

A Hőst, aki most találkozott a cselekvés és következmény dilemmájával, emberfelettivé növelt embersége kérlelhetetlenül sodorta a tragédia felé. S mindez azzal járt, hogy Hérak-

lészt saját kíméletlensége semmisítette meg: nem volt annyira emberi, hogy a, magasztos eszményre emberi eszközökkel törjön. Persze Héraklész halála nem morális szükségesség volt. Pusztulnia kellett, mert az egymást kiegészítő tevékenységek, a kölcsönösségek hálóját úgy szétszaggatni, hogy közbe maga az élet is veszélybe kerüljön – büntetlenül nem lehet. A struktúrától elszakadni nem lehet olyan eszközökkel, amelyek ellentmondanak a közösség alapvető funkciójának, az emberi lét sajátos fenntartásának. A változtatás nem pusztán előrelépés a történelmiben, vagy nem csupán kilépés az adottságból a történelembe. Hanem a történelem megtagadása is.

A haladó eszmény előremutat, de az eszköz, az eszmény megvalósításának módszere nem perspektivikus jelenség. Az eszmény – eszmei, az eszköz – reális. Az eszmény és az eszközök ellentmondásában őrlődött fel Héraklész: eszményei túlmutattak az adott világon, korán, de céljai benne ragadtak. Eszközei ezért alkalmasnak csak a pusztításra bizonyultak.

Héraklész dilemmájában az embertelen eszközök és az emberfeletti célok tűztek össze: a célok elhomályosultak, az emberek nem ismertek többé benne magukra, eszményeikre, vágyaikra: a hősök hőse egyedül maradt, akár az istenek, akik magukhoz vették.

De a Kentaur dilemmája Héraklész felőrlődésében, esztelen és emberfeletti csatározásaiban végletes formában mutatkozott meg: vagy emberi embernek lenni, vagy természeti lénynek – íme a két lehetőség. Választani kellett. A Kentaur úgy látta, hogy egyetlen kiútja maradt: a remetamorfózis, az újra visszaváltozás.

*

Az ősi kor óta azonban sok idő telt el, s a visszaváltozott Kentaur az időtől kivetve oda hullott, ahonnan valamikor elindult: a primitív állapotba. A megtértnek ismét egyetlen lehetősége maradt: felépíteni önmagát a cselekvés sodrában, beemelni érzelmi és értelmi életét a megváltozott világba. Szerepe többé nem a példaképé, hanem a példaképet keresőé, és hogy ismét dönthessen, előbb bele kell nőnie saját helyzetébe. Ismét teljességre törekedett: az akkor elérhető teljességre, emberi teljességre. De milyen is az emberi teljesség?

Kentaurságában nem lehetett teljes, mert elvettek tőle va-

lamit, ami csak ő volt, s amikor a többi kentaurban megpillantotta önmagát – elszörnyedt. Szerepe, amit bennük felismert, mozdulatlan prototípussá változtatta, örök felemásságra késztette. Ebbe a szerepbe nem tudott megnyugodni, mert ő kentaur is – márpedig számára a teljesség a mérce.

Tévedése az volt, hogy totalitásigénnyé merevítette teljességre irányuló törekvését! Pedig a totalitás néni lehet az egyén sajátja, a totalitást nem sugározhatja ki magából egyetlen egyed sem. A totalitást az egyedek felépítik: azzal, ami a kapocs, a közös bennük, azzal, ami a világhoz kapcsolja őket. Az egyén felépíti belső autonómiáját, önmaga teljességét: ha cselekszik, és cselekvésében összekapcsolódik a haladást hordozó közösséggel. A teljesség sohasem adottság, hanem mindig a változó tett következménye és feltétele.

A teljességet újra meg újra még kell szerezni. Mások révén részesülni belőle nem lehet. Amikor a Kentaur észrevette, hogy ő is felemás, mint a többiek, hogy sorsukba beletörődött kentaurok veszik körül, hogy ő közöttük a legbölcsebb, vagyis sorsát a leginkább elfogadó lény, akkor érlelődött meg benne a változtatás kényszere. A változtatás a kentauri tökély felé végleg az öntudat nélküli természetbe vezette volna vissza, tehát a remetamorfózist, az emberré válást választotta.

Immár tudta, hogy helyzetét csak a cselekvéssel alakíthatja, s tettei felépítik benne azt, amit egy meghatározott korban az ember egyáltalán elérhet. Mert minden ember új világot teremthet: önmaga világát, ha a világot nemcsak magába szívja, hanem alakítja is. Az alakítás igénye, a tettben megnyilvánuló eltökéltség, a struktúra funkcióinak szívós tágítása, a gyökeres változások előkészítése – ez az egyén történelmi szerepe, amit a közösséghez kapcsolódva elvégezhet.

Így önmaga számára teremt történelmet az ember. A struktúrát készen kapja, de helyét tudatosan alakítva alkotja histórióját. Mert az idő nem pusztán készen kapott kvantum: az is. Mint társadalmi idő – a struktúra ideje: úgy, ahogy a rétegek egymást befolyásolva, mozgásukkal előállítják. De az időt emberek is csinálják: cselekvésükkel csomót kötnek a mozgásra, megragadják és felgyorsítják, s persze lassítják is: a tartamot tudatossággal ruházzák fel.

A történelem ideje – az ember ideje is. Paradoxális módon a struktúra az ember nélkül elképzelt keresztmetszet, a mozdulatlanságban lefényképezett társadalmi mechanizmus –

időtlen jelenség, nem a most, nem az éppen megragadott pillanat. Nem idő, hanem időnkívüliség. De ezt az időnkívüliséget is az ember teremti, nem a világ. Mert a társadalom élete mindig mozgásban lévő struktúrát jelent, a mozgás maga az emberi cselekvés, vagyis időbeliség. Csak a történelemben, a cselekvésben megrekedt ember feltételezheti az időtlen idő létezését. A tudatosan cselekvő ember ritmust ad a tartalomnak, felgyorsítja a mozgást, s így tágítja idejét a határtalanság felé. Hatékonyságot jelent tehát a ritmus: az idő tartama annál inkább tágul, minél gyorsabb ütemet diktál neki az ember cselekvése.

Amikor a Kentaur visszaváltozott, tulajdonképpen felgyorsította saját idejét. De ezzel csak dilemmából dilemmába esett: az idő lüktetése figyelmeztette véges, halandó voltára, egyediségének kérlelhetetlen tragikumára. Mert a tudatosság felnyitja az objektív időt, és szubjektív szegmentumot hasít belőle: a végesség megérzését. A végtelen és tudattalan mozgás megemészti a maga idejét, és szakadatlanul és szükségképpen újraszüli: a végesség viszont tragikummá változik, ha saját tudatára ébred.

A végesség tragikus tudatát ellensúlyozni lehet a kétségbeeséssel: de a kétségbeesés – beletörődés, benne rekedés a pillanatban, a cselekvéstől elszakított időben. A végességgel szembehelyezni csak a végtelenséget lehet, vagy valamit, ami utal a továbbra, arra, ami meghosszabbítja a végest, irányt, vagyis kiutat sugall, többet, mint a szemlélődés adta nyugalmak csendes egymásutánja. A cselekvést.

Noha a tett mindig végleges és visszavonhatatlan, mégis mindig túlmutat önmagán, mert következménye van. Ezt a következményt kell megragadni, a végességnek ebbe kell belekapaszkodnia, mert ha a tragikum súlyát nem is csökkenti, de elviselhetőségének valószínűségét növeli. Meg kell keresni – tudta a visszaváltozott Kentaur – a kívüllét állapotát, de nem úgy, hogy belülről kívülre sandítva veszi tudomásul önmagát, hanem kívülre helyezkedve kell meghosszabbítania a tudatát. A végességből kitörő cselekvés révén.

Elszakadni önmagunktól, felülvizsgálni önmagunkat, visszatérni saját magunkhoz – ez az egyéni cselekvés szubjektív koordináta-rendszere. De az elszakadást, a kívüllét állapotát csak akkor lehet elérni, ha ezt a mozzanatot ráfűzzük az objektív koordinátákra, ha cselekvésünkben ahhoz kapcsoló-

dunk, ami a korban, a körülmények hatalmában képes a haladó változtatásra.

Újabb dilemmájába a Kentaur talán nem zavarodott bele, mert aki átment a kentauri lét felemásságán, és ismét vállalta az emberi állapotot, az megtanult hinni a cselekvés, a haladó tett erejében. A Kentaur hitt a cselekvésben, még akkor is, amikor visszaváltozásában valahol a lét perifériáin találta magát, mert tudta, hogy megsokszorozza erejét az emberek törzse, amelyhez immár tudatosan kapcsolódott.

S persze, amióta a Kentaur visszaváltozott, azóta nincsenek kentaurok; csak felemásságuk emléke kísért azokban, akik vállalják a kentaur szerepét anélkül, hogy testét vállalni tudnák. Nincsenek kentaurok, mert kentaurok csak addig léteznek, amíg egyikük emberfejében felhalmozódik az utálat az állati végtagok láttán, és cselekvésével visszavezeti fajtáját az emberek közé. Vagy felhalmozódik önszeretete az állati tagok láttán, és cselekvésével végleg visszahull a természeti létbe. Nincsenek kentaurok, mert örökké nem lehet kentaur a kentaur: ez már az emberek természetéből következik.

1969

ÉLET ÉS GONDOLAT*

Akik D. D. Roşcát mint Hegel-szakértőt ismerték meg, nem kis meglepetéssel olvashatják fiatalkori szintéziskísérletét, a harmincöt év után most végleges kiadásban megjelent *Tragikus lét* című művét. Ismeretes, hogy Hegel mennyire lenézte a „gyakorlati filozófiát", a cselekvésre-etikumra vonatkozó következtetéseket: Roşca, aki a franciák számára felfedezte – doktori tézisében – Elegei hatását Taine-re, és később Hegel fordításával és kommentálásával a román filozófiai kultúra egyik legmonumentálisabb tettét hajtotta végre, a *Tragikus lét*ben a gyakorlati filozófia területére lépett, és olyan világra villantotta szemünket, amely eddig jórészt tabu volt az elvontságot és a rendszert abszolutizáló filozófiák számára. Ez a gyakorlati filozófia azért eredeti, mert a kozmikus ontológia racionális bírálatából kiindulva fut el az egyéni magatartásra vonatkozó következtetésekig, és nem az egyéni magatartások közös vonásaiban keres ontológiai talajt magának, ahogy ezt manapság például az egzisztencialisták gyakran megteszik.

Roşca nem duzzasztja kozmikussá az Én-t sem mint világteremtő szubjektumot (Fichte), sem mint akaratot (Schopenhauer), sem mint alkotó erőt (Nietzsche), hanem relativizálja, s mint megisrnerő-alkotó és erkölcsi lényt iktatja be a kozmikumba. És ez a világ mint kozmikum, mint végtelen totalitás Roşca számára nem maga a tökéletes (racionális) gépezet, amely a maga dicsőségére egy szükségszerű, oksági lánc révén hozta létre az embert, hanem maga a spontán kiszámíthatatlanság, az önmagát is szakadatlanul átalakító őserő; az embert létrehozó vagy elpusztító spontaneitás. A relativizált ember és a relativizált világ találkozását írja le a filozófus, aki e kettős transzformációban építi ki filozófiai modelljét, az emberi magatartásra vonatkozó gyakorlati filozófiáját. A kettős transzformációnak megfelelően művének

* D. D. Roşca: *Existenţa tragică. Încercare de sinteză filozofică.* Ediția definitivă. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.

első három fejezete *Az objektív tapasztalat* összefoglaló címet viseli, míg a zárófejezet *A metafizikai magatartás* címmel válaszol az előbbi hívására. Látni fogjuk, e kettősséget Roşca hiánytalanul ötvözi ellentmondásos egységgé; szintézisének egyetlen vitatható pontja talán abban van, hogy a metafizikai magatartás az Én túlzott relativitása miatt egyéni magatartás és nem csoportválasz a lét kihívására, bár a tudatosan értéktermelő értelmiségi kiállása a lét spontán provokációjával szemben.

Ahogy rövid előszavában megemlíti, művének általános vonalát 1928–1933 között dolgozta ki, a XX. század legnagyobb gazdasági (1929) és politikai (1933) válságának időszakában, a polgári értékek teljes devalvációjának korában, és a fő polgári filozófiai áramlatokkal, az irracionalisztikus filozófiákkal szemben egy racionális, a valódi értékeket mentő magatartásmodellt alakít ki a józan és haladó értelmiségi számára. A rációját tudatosan felhasználó emberhez szól, aki végső erkölcsi meggondolásait a spontán léttel – Roşca jellemzően az irracionális jelzőt használja – szembeszegülő vállalásban, döntésben, cselekvésben találja meg, más szóval a felelősség hősiességéből meríti. Az ember és a világ viszonya szinte mitikus birkózássá válik két olyan ellenfél között, akik kilátástalanul egymáshoz tartoznak, és mégis örökös harcra vannak kárhoztatva. A világ magába foglalja a természet és a társadalom spontán és meg nem ismert erőit, magát az embert is, akinek egyetlen esélye van a világgal szemben: az értékteremtés.

A kultúra, a szellemi értékek összessége így kifejezi az ember sajátos minőségét, társadalmiságát, emberségét, a tett pedig az ember önteremtésének egyetlen eszköze: a szemlélődő önmegismerés nem célja az embernek, csak eszköz a tudatos értékteremtő, megismerő ember számára. Vagyis Roşca elkerüli az emberközpontú filozófiák egyik alapvető veszélyét, a moralizáló befeléfordulás kísértését, a szemlélődés piedesztálra emelését és az egyéni aktivitás lehetőségeit, körét hangsúlyozza és írja le, egy egyéni aktivitást, amely az önmegismerésből erőt merít az alkotáshoz, a tetthez. A filozófia ezzel óhatatlanul embertájolásúvá válik: a kozmikus ontológia mellett az emberi feltételek általánosítójává lesz. Ezt az álláspontot vallotta D. D. Roşca harmincöt évvel ezelőtt, s ma, amikor a marxista filozófiát már két évtizedig behatóan tanulmá-

nyozta, más talajról, de változatlanul így látja a filozófia tárgyát. 1969 áprilisában, az Echinox 3. számában így vall erről: „Abban a mértékben, ahogy a valódi filozófia – az egzisztencialisták álláspontjától eltérően – az objektív lét, a tárgy elmélete és nem csupán az én elmélete, a filozófiai gondolkodás valóban a reális világ lényegi meghatározottságait tükrözi, de mi több, a kultúrateremtő ember szellemi szükségleteihez, eszmei törekvéseihez *viszonyítva* tükrözi azt."

Eszméihez való hűségét lehetővé teszi számára az a racionális-humánus talaj, amelyről elindulva sem akkor, sem a háború alatt nem vált az emberellenesség hívévé, másrészt, mert szintézise nem a materializmus ellen irányult, a *Tragikus lét* a mechanisztikus determinizmus cáfolatából indul ki, de nem a materializmust támadja, az irracionális mozzanat létezését elfogadja ugyan, de nem fordul a ráció ellen, az egyén tragikus szabadságát írja le, de ezt nem állítja szembe a népek szabadságával, az egyén lehetőségeit vizsgálja, de nem dicsőíti a személyes tettet a kollektív tett, a forradalom rovására, az értéktermelést tartja az emberi nem legsajátosabb tevékenységének, de a szellemi értéket nem abszolutizálja a civilizációs értékek számlájára, az értékben az alkotóerő megnyilvánulását látja, de elkerüli a transzcendens lényegről beszélő axiológiák idealista-misztikus magyarázatait.

A könyv első része három filozófiai princípiumot elemez, és kimutatja, hogy ezek olyan egyoldalúságot rejtenek magukban, amely akadályozza a filozófiaikig megalapozott emberi cselekvést. Az első fejezet *Az integrális megismerés eszméje,* a hiánytalan filozófiai dedukció korlátait mutatja ki: teljes dedukcióval nem lehet levezetni a lét különös, még kevésbé az egyedi megnyilvánulásait, az egyéni ember kívül reked így a deduktív filozófiákon. Roşca itt a hegeli gondolkodás egyik alapvető problémáját feszegeti, azét a Hegelét, aki a „... lét megszakítás nélküli deduktív láncban való teljes levezetését elvileg, minden fenntartás nélkül, a filozófiai dedukció legfőbb eszményének minősítette" (36.).

A lét egyetlen deduktív láncban való levezetése olyan eszmény, amely már Descartes-ot is megkísértette, de – noha paradoxálisnak tűnhet – ez az eszmény nem idegen a pozitív tudományoktól sem. A pozitív tudományok képviselőit és a deduktív filozófia korifeusait összehangolja az az előfeltevés, az a posztulátum, az a végletesen optimista hit,

hogy „... a valóság, a világ, az univerzum, vagy hívják, ahogy akarják, racionális, megérthető *teljes* lényegében” (49.). Minden természetkutatás abból indul ki, hogy az ismert és a nem ismert világ racionális, hiszen „az ember ösztönösen hiszi, hogy saját gondolkodása és a külső valóság között alapvető és teljes megegyezés létezik” (50.).

De, mondja ki határozottan szerzőnk, ezt a posztulátumot senki sem tudta demonstrálni, ez a posztulátum demonstrálhatatlan. Semmi bizonyítékunk nincs arra, hogy amikor az eszmék megérthető világának struktúráját a külső világnak tulajdonítjuk, akkor helyesen járunk el. Sőt, amikor a nagy gondolkodók így jártak el, akkor a valóságot mint rendszert egy rendszerbe zárták. Az eszmék rendszerének kivetítése a világra az oksági viszonynak a logikai szükségszerűséggel való azonosítása útján történik: „Ha két (vagy több) oknak és okozatnak nevezett jelenség viszonyát úgy fogjuk fel, hogy az »ok« magába zárja az »okozatot«, akkor kézenfekvő módon, viszonyukat *ipso facto,* mint szükségszerű jellegű viszonyt kezeljük: akárhol legyen jelen az ok (A), jelen lesz az okozat (B) is, mert B magának az A-nak egy része, és így A nem képes elszakadni saját magától; nincs többé hely A és B között egy másik tény számára, amely elválassza őket, hiszen A és B egy és ugyanazon dolog két megjelenési formája.” (58.)

Roşca a mechanisztikus deduktív lánc ellen azért tiltakozik, mert ez nem hagy rést a harmadik számára: pedig a harmadik maga az alkotás, az idő mint realitás, a történelem mint az új létrehozása. Könyvének második fejezetében *(A teljes racionalitás mítosza)* szerzőnk mintegy helyet csinál az alkotásnak, az időnek, a történelemnek, azzal, hogy a deduktív dialektika mítoszát lerombolva bevezeti a racionalitás ellenfogalmát, az irracionalitást. Az irracionális roşcai felfogása csak ebben az ellentétezésben érthető meg, számára az irracionalitás nem az emberi megismerő képesség racionalitásának a tagadása, hiszen, mint láttuk, a megismerő észnek nemhogy a lehetőségeit nem tagadja, inkább azzal vádolja, hogy reális adottságait rávetíti még a világra is, racionalizálja azt is, ami nem az, ami nem racionális. Az irracionális elem az, ami a többlet, ami több, mint az oksági sor, ami a valóság „viselkedésében” kiszámíthatatlan, ami véletlen, ami ugrás az új létrehozása felé.

Az irracionális ilyen értelmezése lehetővé teszi, hogy leszámoljon a teljes racionalitás mítoszával, és egy valóban „kényelmetlen” – így jellemzi saját filozófiáját – filozófiát fogalmazzon meg. Kényelmetlen filozófia ez azok számára, akik a teljes racionalitás illúziójában úgy vélik, hogy – idézzük ismét Roşcát –: „A Világ nem abszurd, vagyis a Világnak van egy utolsó célja, amely felé tart. A Létnek értelme van.” (64.) Ami érték a világban van, az csak szellemi lehet: „mindannak, amit mint felfoghatót, ésszerűt, érthetőt, nemabszurdat fogunk fel, annak az Univerzum strukturális alapjában kell kielégítő önigazolást nyernie” (66.), és hogy mindaz, ami cél, eszmény, törekvés az igazságosabb élet felé, tulajdonképpen a Világ örök kifejeződése és nem reális harc és nem reális változás és nem reális történelem...

Mivel igazolható az irracionális jelenléte a világban, mi az, ami szétfoszlatja az előbb említett illúziót és a reá épülő egész optimista mítoszt? Roşca érvei itt a filozófiában gyakran használatos logikai eljárásra támaszkodnak. Azt bizonyítja, hogy a teljes racionalitást nem lehet bizonyítani: a teljes racionalitás logikai tautológia. „Ez az egyetemes ítélet: »a lét racionális«, a tapasztalat előzetes totalizálását feltételezi időben és térben. De tudjuk, hogy ezt a totalizálást nem végezték el, és nem is végezhetik el sohasem. A lehetséges tapasztalat korlátozott, az idő és a tér pedig végtelen.” (70.)

A tapasztalat Roşca szerint azt bizonyítja, hogy a világ racionális és irracionális, ésszerű és abszurd, és a racionálisnak éppen az ad értelmet, létét éppen az határozza meg, hogy létezik irracionális. A lét teljes racionalitásának nagyszerű európai eszméje tehát sohasem válhat axiómává, szükségképpen posztulátum marad, induktív úton bebizonyíthatatlan relatív bizonyosság. Ebben a vonatkozásban – mutatja ki szerzőnk –, ha a pozitivizmusnak (Hume) egyéb érdeme nincs is, feltétlenül fontos szerepet játszott egy olyan világkép felmutatásában, amely nem a teljes racionalitásból (egyetemes determinizmus) indul ki, és ezzel bebizonyította, hogy a tudomány képes e filozófiai posztulátum nélkül is új eredményeket elérni.

Persze a pozitivizmus úgynevezett *tiszta tapasztalata,* akár Bergson közvetlen tudati *tényei* vagy a német fenomenológia áthatolhatatlan és egymástól független *lényegei* nem visznek közelebb a világ megértéséhez, mert elfedik az objektív való-

ság reális összefüggéseit, megszüntetik a tudat és a világ kapcsolatát, elzárják egymástól a belsőt és a külsőt. Ha a mechanisztikus determinizmus végletes és ezért alkalmatlan a világot teljesen megmagyarázó elvként működni, akkor a pozitivizmus (és elméleti követelményei) az ellentétes előjelű filozófiai dogmatizmusban szenved: így vagy úgy elvi választófalat emel a megismerés és a világ közé.

Roşca kitűnő filozófiai érzékkel veszi észre, hogy a Heisenberg bizonytalansági relációja nem *a* determinizmus, hanem a mechanisztikus determinizmus csődjét jelzi, és a maga részéről már harmincöt év előtt eldönti azt a vitát, amely a filozófiában és a fizikában az 50-es években oly hevesen fellángolt, és amelynek utóhullámai máig gyűrűznek. Látja, hogy a statisztikai törvények elismerése a determinista világképet finomítja, sőt követeli, hogy az úgynevezett szellemi természet tudományai, az erkölcsi és történeti tudományok (persze ez a fogalomhasználat tartalmában és formájában is elavult, túlhaladott ma már) egy olyan sajátos okságfogalmat dolgozzanak ki, amely lényegében különbözik a mechanisztikus okságfogalomtól.

E fejezet konklúziójában Roşca kimondja: „a komolyan felfogott fejlődéseszme ... amelyet nem kennek el preformista hipotézisekkel, magába foglalja az *alkotás* eszméjét. Azt a fogalmat, amellyel szemben a hellén kezdetektől mindmáig mély ellenségességet tanúsított a pozitív tudományokat létrehozó gondolat.” (93.) Az alkotó fejlődés általában és különösen az alkotó tevékenység minden esetben szigorúan individuális eredményt hív életre, ezért az alkotás nem vezethető le általános típusokból és törvényekből; a történelmi jelenségek és az egyéni emberek egyaránt önmagukban vannak, s nem valami általánosság megnyilvánulásai. „Minden egyén itt egy sajátos »irracionális«, bizonyos értelemben abszolút kezdet lehet, aki megzavarja és megszakítja az okok és okozatok láncának folyamatosságát.” (95.)

Roşca hangsúlyozza, és ez nagyon fontos mai, marxizmusban jártas olvasói számára, hogy távol áll tőle a történelmi, erkölcsi vagy pszichológiai tények determinizmusának a priori tagadása. „Valószínűleg létezik – de csak valószínűleg – itt is egy determinizmus. De ez, ha mégis létezik, nem tudjuk még, hogy milyen természetű. Egy dolgot tudunk biztosan: hogy nem lehet mechanisztikus természetű.” Világos: a filozó-

fus a társadalmiság igényét egy olyan korban közelíti meg, amikor a marxista gondolkodásból a dogmatizmus az ökonómiai determinizmus abszolutizálásával kiűzte a szubjektív tényezőt, másrészt az irracionális filozófia száműzte az objektivitást, így az ő spekulatív racionalizmusa az elfogulatlan értelmiségi keresve-vizsgálódó álláspontját fejezte ki. Mai kutatásaink számára sem közömbös az a filozófiai álláspont, amely az Egésznek az elsőbbségét hirdeti a résszel szemben, azt, hogy az Egész több, mint a részek summája, mert az egész mindig alkotó szintézis a társadalomban és az egyéni életben egyaránt. Az általános törvény nem magyarázza kielégítően az egyedi jelenséget: az egyedi önmaga is, új is, ismeretlen is, a Lét nem egységes, nem teljesen racionális, hanem más is, irracionális, abszurd is.

A valóság teljes racionalitása mítosz, de a kutatás számára hasznos mítosz. Egy mítosz azonban nem alkalmas annak a megmagyarázására, ami új, ami alkotás. Az alkotás kérdéseit Roşca a *Természet és civilizáció* című fejezetben tárgyalja: nem elemzi, hanem problematikusságában veti fel.

Az anyagi és szellemi tényezők közötti ellentmondásból kiindulva Roşca a szellemi értékek viszonylagos függetlenségét hangsúlyozza, anélkül, hogy a korban divatos civilizáció–kultúra szembeállítást elfogadná. A szellemi tényezőt az anyagiból vezeti le, de mivel a gazdasági tényezők jelentőségét még nem látja át, az anyagi nála maga a biologikum, illetve a mindennapi anyagi élet. A gondolat, melyet erre az alapra felépít, így nem az „emberi lényeg” marxi felfogását közelíti meg (az ember – a társadalmi viszonyok összessége), hanem inkább az embernek mint egyednek az interpretálása úgy, ahogy ezt például, jóval később, Sartre-nál (*A dialektikus ész kritikájá*ban) láthatjuk. Kétségkívül ez a megközelítés érdekes megállapításokat tesz lehetővé, még akkor is, ha gondolati megalapozottságát részlegesnek-hiányosnak is ítéljük. Mértéktartására jellemző, hogy elítéli az anyagi konfort kultuszát, de azt a kispolgári előítéletet is, hogy az alkotót serkenti a szegénység, állítja az alkotó alapvető létigényének jogosultságát, de leplezi a kultúra kommercializálását, s folytathatnók még a példákat, de a mértéktartás igényének hátulütőit is- szeretnők megemlíteni: az ellentétek hellyel-közzel egymásba mosódnak vagy olyan helyen is előbukkannak, ahol a

szerző esetleg nem is akarja, noha kénytelen a mértéktartás játékszabályainak megfelelően feltételezni.

Mégis: a kultúra értékeinek féltése csendül ki e fejezet minden sorából. Roşca látja: a közvetlen hasznosság elve háttérbe szorítja a szellemi értékeket, az „erős” társadalom keveset törődik a kultúrával; a szellemi értékeknek be kell bizonyítaniuk tehát létjogosultságukat, anélkül, hogy a társadalmi élet önkonzerváló (biológiai) érdekeivel konfliktusba kerülnének, anélkül, hogy a szellem elszakadna attól, aminek folytatása: az eleven élettől. Etikai szinten a szellemnek a saját létéért folytatott küzdelme egy illúzió feladását követeli meg; azét az illúzióét, amely szerint a szellem képes volna az anyagi tényezőt teljesen a maga hasonlatosságára átalakítani. Mert: „... abban a pillanatban, amikor a szellem a saját szükségleteiről kezdett gondolkodni, vagyis abban a pillanatban, amikor öntudatossá lett, meghirdette nagy és következményekkel teljes óhaját az egész lét átszellemítésére. Hogy megvalósítsa erkölcsi eszményeinket a külső (anyagi) világban. Hogy átmoralizálja a világot... De ez az igény magába foglalja azt a szilárd hitet, hogy az anyagi világ át hagyja így alakítani magát.” (117.)

Roşca világosan beszél: biológiailag egészséges és szükséges optimizmusunk a Létre vetítve intellektuális rövidlátáshoz, ahhoz a naiv hithez vezet, hogy a világban a jó, az igazság mindig legyőzi a Rosszat. Abból, ami „van”, nem lehet levezetni azt, aminek „lennie kell”: „A külső világ határozott ellenállást tanúsít azokkal az erőfeszítéseinkkel szemben, amelyekkel eszményeink képére és hasonlatosságára akarjuk átalakítani. Eszményeink közül egyesek az energia és a szellem óriási pazarlása árán megvalósíthatónak bizonyultak. Mások, a legtöbb, csak test nélküli álom maradt.” (119.) A megvalósult eszmények egy részét elpusztította az ember, az a társadalom, amely, akár egy nagy biológiai test, az értékek felfalójának bizonyul. Roşca, azt hisszük, ez már a „végleges változat” Roşcája, a kapitalizmusban, annak elnyomó-kizsákmányoló, illetve háborús természetében látja a fő veszélyt, amelytől meg kell védenünk az alkotást.

Amióta a homo sapiens „megszületett”, az ésszerű és abszurd, a rossz és a jó, az értelem és a véletlen állandó és kibékíthetetlen harcot vív egymással: de egyik csak a másik révén létezik, kiküszöbölni ezért egyiket sem lehet. A civi-

lizációt ezért nem szabad az anyagi világ és a szellem eleve meghatározott, harmonikusan összekapcsolódó tendenciáiból levezetni, mint ahogy a szellemi kultúra és értékei sem tekinthetők az emberiség végleges vívmányainak. A világot totalizáló két hipotézis közül egyiket sem lehet a szigorúan vett tapasztalat érveivel bizonyítani: a két hipotézis, az, hogy a létnek értelme van, illetve a második, hogy a létnek nincs értelme, egyaránt igazolhatatlan, és tegyük hozzá, a totalizálás egyik vagy másik princípiumának egyértelmű elfogadása magába foglalja a másik tagadását, vagyis annak az állítását, ami nincs. Így a totalizálás eleve önmagát korlátozó, vagyis detotalizáló eljárás: úgy összegez, hogy feltételezi azt, ami nem létezik, esetünkben a másik hipotézist, amit azzal, hogy tagad, tulajdonképpen mint nemlétezőt tekint létezőnek.

Milyen *Metafizikai magatartás* (az összegező második rész címe ez) következik filozófusunk meggondolásaiból, a világot megértő féltéssel vizsgálgató értelmiségi számára, aki sokszor romantikus antikapitalizmusa ballasztjától egy pozitív társadalmi erőhöz való csatlakozással szabadulni egyelőre még nem tud, de mégis a vállalás, a kiállás, a harc mellett dönt, a beletörődést, a szemlélődést pedig a cselekvő ember számára méltatlannak tudja? Roşca leszögezi (és az előző fejezetek analitikus igényét itt a spekulatív építkezés váltja fel, amelyben a tapasztalat csak kiindulópont): „...nem hiszszük, hogy a tudományra jellemző szellemi magatartás szellemi életünk vesztesége nélkül helyettesíthetné az esztétikai, erkölcsi vagy filozófiai magatartást” (157.), és hogy „...az erkölcsi szenvedély, az esztétikai magatartás és a metafizikai spekuláció legalább olyan nagy értékalkotó, mint a tudomány, és a létezéshez való joga pontosan annyira nem előírás kérdése, mint a tudományos magatartásból fakadó értékeké” (158.). A teljes szellemi egyéniség csak az lehet, aki képes ezeket a magatartásokat egy belső „ ... szintézisben összebékíteni” (uo.), és képes megszabadulni minden babonától, még a tudományban való hit babonájától is.

Szükség van a filozófiára, mert a világ, ha nem igyekszünk egyetemességében felfogni, ha tehát nem tesszük hozzá a világhoz az általánosítás rendszerét, a filozófiát, akkor széttöredezett, atomisztikus marad számunkra, úgy, ahogy a tapasztalatban, a tudományban részlegesen megmutatkozik. A neopozitivizmus, mutat rá Roşca, minden kapálódzása elle-

nére sem képes az általánosításoktól, az ész hozzáadásától szabadulni: az ész hozzátesz a világhoz valamit: magát, logikát, általánosításait, olyan szellemi értékeket, amelyek többé, mássá teszik a világot, mint amilyen az önmagában, ember nélkül, teremtő szellem nélkül. A „hozzáadás” azt jelenti, hogy nem tükrözzük passzívan a világot, hanem felmérjük azt, vélekedünk róla. Megértjük a világot, mert megismerjük, megismerjük, mert éljük (ahogy Gramsci mondja: praxist végzünk), amikor éljük – értelmezzük, vagyis a velünk való viszonyukban fogjuk fel a dolgokat. „Ám a létítélet: »ez a dolog létezik« feltételez egy előzetes értékítéletet: »ez a dolog reám vonatkozik, érdekel«.” (168.)

Döntéseink azonban nem változtatják meg a világ (nem a társadalmi élet, hanem a világ egésze az, amiről a filozófus beszél) végső alapjait, a filozófia, a tudomány, az erkölcs ilyen szempontból illúziók: „»illúziók« lévén, egyikük sem képes a lét vak brutalitásból álló alapjait megváltoztatni. De idealizáló köntösükbe öltöztetve ... az emberi élet elviselhetővé válik: írként szolgálnak a fájdalom ellen, amelyet az élet okoz azzal az egyszerű ténnyel, hogy olyan – amilyen.” (176.) Ne totalizáljuk tehát a létet, ajánlja a filozófus, sem úgy, mintha *csak* értelme, sem mintha *csak* abszurditása volna, és nézzünk bátran szembe a léttel, amely semmilyen biztosítékkal nem szolgál a jó, az igazságos végső győzelemre vonatkozóan. Az élet tragikus voltának érzése születik ebből a felfogásból, s kérdés most már az, hogy a reménytelenség vagy a küzdés útját válasszuk.

Ha következetesek vagyunk, mindent elkövetünk az emberi lét, az értékek megőrzéséért, aktív szabadságot vállalunk és nem a sors elleni egyszerű tiltakozás végső elemzésben tettbénító tartását: „... hősi, kockázattal telített szabadságot, nem a »bölcs« óvatos szabadságát” (185.). A tett az, ami emberségünket igazolja, az építő nonkonformizmus az egyedüli értékőrző magatartás. A bizonytalanság, a kockázat érzése arra kényszerít, hogy szakadatlanul éber, belső feszültségben éljünk, készen legyünk a szakadatlanul változó és mindig előreláthatatlan helyzetekre helyesen reagálni akkor is, ha kételkedünk cselekvésünk lehetőségeiben és tetteink kimenetelében. Ez a lét tragikus voltának átlátásából fakadó hősi magatartás.

D. D. Roşca szintéziskísérlete a német filozófiai spekuláció

és a francia praktikus filozófia eszközeivel olyan kérdéseket feszeget, amelyek jóval utána kísértik meg Camus-t, majd korunk filozófusainak és tudósainak lelkiismeretét. Eredményeik nem homályosítják el a kolozsvári gondolkodó következtetéseit. Mennyire közép-európai jelenség Roşca: mindent tud, ami a kor gondolkodását jellemzi; a két nagy nyugati gondolkodás-stílust hazai talajon eredetien összeötvöző gondolatairól azonban nem vesz tudomást az a nyugati kultúra, amely a maga szellemi prioritásainak büszke tudatában még csak nem is feltételezi, hogy itt, ezen a tájon a Gondolat önmagát ilyen erővel képes a világhoz hozzáadni. Mégis: gondolkodni, filozófiát művelni lehet és kell: saját magunknak és magunkért van szükségünk filozófiára. S ha illúzióink nincsenek is, akkor is szükségünk van rá: ez Roşca könyvének tanulsága. Üzenete pedig: a humanizmusért, az egyéni magatartás humánumáért, az önalkotó emberért való következetes kiállás. Korszerűsége ebben van.

1969

VÖRÖSMARTY UTOLSÓ VERSEI

A költő kétszer hal meg; és amikor nem tudja többé a képek logikáján elmondani üzenetét, akkor inkább. Mert tudja, hogy halott. Vörösmarty költőlénye Világos után látszólag elpusztul, így tudta ő is magáról: fizikai lénye hat év múlva utána halt lelkének. Aki ezekben az években látta, elszörnyedt a zavaros szemű embertől, kifejezéstelen arca, elpüffedt teste, gyűrött ruhája nem vallott többé Költőre. És nemcsak mások látták ilyennek. Ő maga is halott költőnek írta le magát:

Fogytán van a napod,
Fogytán van szerencséd.
Ha volna is, minek?
Nincs, ahová tennéd.
Véred megsürűdött,
Agyvelőd kiapadt,
Fáradt vállaidról
Vén gunyád leszakadt.

Gyulai Pál, aki ezt a töredéket, Vörösmarty utolsó torzóját, a költő iratai között megtalálta és először közölte, már megérez valamit e sorok jelentőségéből. „Töredéknek látszik, de mégis elég bevégzett arra, hogy mint utolsó költeménye e kiadásban helyet foglalhasson” – írja *(Vörösmarty minden munkái,* II. kötet, Pest, 1864, 314.). Valóban, ha formai szempontból töredék is ez a vers, költői jelentőségében rendkívüli; mindaz, ami romantika volt, leszakadt a költőről, akár a vén gúnya: nincs többé szerep, nincs többé póz; a halott költő tükörben nézi magát, s tudja, hogy halott.

A költői realizmus ebben az önarcképben már minden lehetőségét felvillantja: a külső kép („Vén gunyád leszakadt”) a fizikum belső helyzetének leírásával („Véred megsürűdött, / Agyvelőd kiapadt”) fonódik össze úgy, hogy közben valóságos lélekrajzzá áll össze. Nincs egyetlen olyan szó sem, ami ne volna

teljesen egyértelmű módon kétértelmű. Minden sor – minden gondolat – a következő sorral – gondolattal – úgy találkozik, mint külső a belsővel, s ebből a kettősségből születik meg a világ és a szubjektum metszéspontjában a költő reális arcképe. „Fogytán van a napod”, tehát „Fogytán van szerencséd”: kivül kifogysz, belül kikopsz. „Ha volna is, minek?” hiszen: „Nincs, ahová tennéd.” Ismét külső elem (Ha volna is...), de most már feltételesen, hogy a következő gondolatban már tényként zárja le azt a világot, amelyből kiszakadt, amely eltemette költőlényét.

De belső világa is kipusztult, és lelkének leírása ismét a külső-belső pólusain keresztül történik: „Véred megsürűdött” – ez külső ehhez képest: „Agyvelőd kiapadt”, és végül a legbelsőre vonatkozó következtetés: „Fáradt vállaidról / Vén gúnyád leszakadt.” A vers belső logikájában ez a látszólag külső megjelenést festő kép a legbelsőbb valóságot idézi úgy, hogy közben a nyomorúsággá lett világ és a költő képét egyesíti. A végpontokat egymásba játszva a költő megvalósítja a teljes realitást, amelyben egyesül külső és belső, ember és világ.

A költeménynek ez a belső lejtése teszi, hogy a központozás némi megváltoztatásával visszafelé olvasva sem veszít értelméből és a „Fogytán van a napod” éppen olyan konklúzió, mint a „Vén gúnyád leszakadt.” A vers belső gravitációja így mindenképpen a mélységek felé vonz, az egyik gondolat a másikat mind mélyebb rétegek felé taszítja, miközben önmaga is befelé hull – megállíthatatlanul. A helyzet, amit így érzékeltet, nem statikus, hanem mozgó állapot: minden a végső statikum, a pusztulás felé rohan.

„Ha volna is, minek?” – kérdezi a költő, s ebben a kérdésben a tragikus alaphelyzet verődik vissza: ha a tett lehetetlen, az élet elveszti értelmét; ha a költői tett lehetetlen, a költői élet elveszti értelmét. Az, aminek nincs értelme, az, ami logikaellenes, az, ami elveszti alapszerepét, azt, hogy a világban aktivitásként részt vegyen – az halott. A költői tett halála – a költő halála. Vörösmarty, a költői valóságérzék birtokában, kimondja a teljes illúziómentesség ítéletét; az élet értelme a küzdelem, tett nélkül nincs élet, csak halál van. Már nem akar álmodozni, reményékkel játszani, csak élni, vagyis ugyanaz: tenni.

Mire virradsz te még,
Szegény magyar költő,
Van-e még reménység?
Lesz-e még hajnalod?
Férfi-napjaidban
Hányszor álmodoztál,
Büszke reményekkel
Kényedre játszottál! ...

Egy élet kulcsa van ebben a kettős kérdésben: „Van-e még reménység? / Lesz-e még hajnalod?” A következő sorokból kiderül, hogy a remény többé nem az álmodozások lehetőségére vonatkozik, ez már más valami. A költői hivatás addigi felfogását – a nemzet hivatott poétájának szerepét – ez az új reménység, ha egyáltalán lesz – már nem tartalmazhatja. Mi a költő igazi hivatása? – ezt kérdezi a póz nélkül való öregember, aki embereit és hiteit önmagával együtt temeti.

Egész életében vívódott a hivatástudat problémáival, minden nagy verse egyfajta válasz erre a kérdésre. A vívódás pillanatai tették nagy költővé; amikor úgy érezte, hogy megoldotta alapdilemmáját, amely a tett, a tett lehetőségei és a költői szerep között feszül, akkor a vállalt szerepbe belemeredve jobbára közepes verseket írt. Ahol romantikus – ott szerepe torzítja el költészetét; ahol realista – ott költő. Mi ez a realizmus? Semmiképpen sem leírás, semmiképpen sem valami tipikusnak a keresése, más, nem a helyzet és az egyén viszonyának mérlegelése, inkább döntés, inkább etikum. A Költő minden írásában dönt, vagy megismétli, újraírja programját, azt, amit már eldöntött. A kérdés az: vajon egy döntés, egy program mentesíthet-e az újabb döntések felelőssége alól. Egyáltalán felelős-e a Költő?

Vörösmarty felelősnek érezte magát, elkötelezett ember volt és elkötelezett költő. Jellemének és tudatának, költői világának egysége sem lehet vitás. Egyik első versében írja e két remek sort: „Oh! a remény nem biztat immár / Amikor elragad a valóság.” *(Sok vész riaszt)* Vagyis az alapdilemma adva van: remény vagy valóság között választania kell; s harmadik fennmaradt versében már világossá lesz elkötelezettsége a remény mellett és e remény tartalma is: magyarsága. „Hová rohantok átkozott gonosz fiak? / Mi készt ezekre? büntetlen / Fog hát az undok visszaélés bennetek / Te-

nyészni, gyáva fajzatok? / Az ezredes veszély alatt nyögő hazát / Midőn serényen ébredez, / Imez fajultak átkosan kelő hada / Alázza, dúlja, dönti meg" – írja a nyelv pusztítóiról *A korcsokhoz* című versében.

Döntése egyértelmű: szerepe, amit vállal, a nemzet szónokának-bajnokának-prófétájának szerepe. Ebben az általános keretben a költő már eldöntötte hivatását. De egy életre szól-e a döntése? Az *Előszó*ban – utolsó költeményei közül való – írja: „A vész kitört. Vérfagylaló keze / Emberfejekkel labdázott az égre, / Emberszívekben dúltak lábai." És arrébb: „Most tél van és csend és hó és halál, / A föld megőszült; / Nem hajszálanként, mint a boldog ember, / Egyszerre őszült meg, mint az isten, / Ki megteremtvén a világot, embert, / A félig istent, félig állatot, / Elborzadott a zordon mű felett / És bánatában ősz lett és öreg." Talán nincs a magyar lírában a reményvesztettségnek még egy ilyen leírása. Mert ez a remény elvesztésének fenomenológiája: nemcsak a helyzet képe, hanem az úté is, amely ehhez vezetett. De mi lett a szereppel, a vállalttal, a döntéssel? „Majd eljön a hajfodrász, a tavasz, / S az agg föld tán vendéghajat veszen, / Virágok bársonyába öltözik. / Üvegszemén a fagy fölengedend, / S illattal elkendőzött arcain / Jókedvet és ifjúságot hazud: / Kérdjétek akkor azt a vén kacért, / Hová tevé boldogtalan fiait?"

Hol van itt remény? Csak kacérság, hívság, álhaj és üvegszem; csak szerep a remény. Csak élet van, és halál van. Csak harc van, és csend van. Más nincs. És, furcsa módon, a remény elvesztése nem jelent, nem sugall reménytelenséget. A remény, ha elszakad a világtól, akkor puszta illúzió; csak a puszta illúziók szférájában lehetne a költő reménytelen vagy, ami ugyanaz, pesszimista. A költő nem pesszimista. Ahhoz reménytelenség kellene, de a költő nem remél, tehát nem lehet pesszimista sem. Csak illúzióit vesztette el: s most már kénytelen úgy nézni a valóságot, ahogy az van.

Az illúziók világával, avagy a mindennapi élet illúzióival, az ábrándokkal Vörösmarty már több alkalommal szembenézett: ez teszi nagy verssé *A merengőhöz* című költeményét. A döntés verse ez; de nem a költő saját magára vonatkozó döntéséé, egy nő helyett dönt, Laura helyett dönt, és éppen saját magát, az öregedő embert kell elfogadtatnia egy fiatal nővel, saját magát kell becsempésznie az ábrándok he-

lyére: „Ha van mihez bizhatnod a jelenben, / Ha van mit érezz, gondolj és szeress, / Maradj az élvvel kínáló közelben, / S tán szebb, de csalfább távolt ne keress, / A bírhatót ne add el álompénzen, / Melyet kezedbe hasztalan szorítsz: / Várt üdvöd kincse bánat ára lészen, / Ha kart hizelgő ábrándokra nyitsz.” S mi ez a jelen, amit Laurának nem szabad eladnia álompénzen, ki ez a jelen: „Maradj közöttünk ifjú szemeiddel, / Barátod arcán hozd fel a derűt: / Ha napja lettél, szép delét ne vedd el, / Ne adj helyette bánatot, könyűt.”

A fordított dilemma, vagyis a dilemma elvetése szinte bántóan ingerli a különben megejtő szépséget befogadó olvasót. Szerb Antal jogosan jegyzi meg: „A fantáziát, amennyire lehetett, háttérbe szorította, sőt, mintegy túlzó kompenzációképpen, legismertebb költeményében már csaknem költőietlenül tiltakozik az elvágyódás és a képzelet ellen: Ábrándozás az élet megrontója... Különös iróniája a nyárspolgári igazságoknak, hogy ezt a legnyárspolgáribbat is a magyar költészet legnagyobb fantasztája mondta.” *(Magyar irodalomtörténet.* Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1959, 328.) Gyönyörű sorok között valóban filiszter tartalom bolyong: az illúziók helyébe egy új illúziót ültet a költő: a jelen illúzióját az ábrándoké helyett. Elégtétel-e egy élet számára a jelen megragadása? Vörösmarty tudja, hogy nem, és most mégis erre biztat. Szerepe megengedi a szeretett nő megnyerését ezen az áron is: legyen ábránd helyett a költő szolgája, lássa meg benne azt, amit a költő sohasem vállalna: a jelen kézzelfoghatóságának illúzióját. Már nem sokkal *A merengőhöz* után Vörösmarty ismét saját reményeinek talajáról szól reá a nemzetre *Kölcsey* című epigrammájában:

Meg ne ijedjetek, a hazaföldnek szíve dobog fel
Kölcsey sírjától keble örökre sebes.

Gondolatnak: remény és illúzió; költészetnek: telitalálat. Remény, hogy a költőre való emlékezés magára döbbenti a hálátlan nemzetet, s illúzió, hogy a költő a nemzet lelkiismerete, reményeinek megfogalmazója, akire ha hallgat, nem lesz oka lelkifurdalásra. Különben egyik legszebb epigrammája. Első sora önmagában egy felkiáltás, figyelmeztetés: „Meg ne ijedjetek” – s már tudjuk, valami döbbenetes ese-

mény történt. A mondatnak általános alanya van: egyikünknek sem szabad megijedni, vagyis, pozitív értelemben mindannyiunknak figyelnünk kell. „A hazaföldnek szíve dobog fel”: az általános alany konkretizálódik egy újabb – eddig rejtett – és szintén általános minőségében: hazafiként kell figyelnünk, a hazával történt valami. Az első sor egyetlen kép, de ezen belül központi helyet kap a „hazaföld szíve” megszemélyesítés. Általános alanyiságunk – emberi minőségünk – egy alapvető kapcsolatot, szolidaritást fejez ki, egybeolvadásunkat a szülőfölddel. Érzelmi kapcsolat ez, s erről az oldalról nézve a „meg ne ijedjetek” az értelmünkhöz szól, nemzeti tudatunkhoz. Az első sor tehát az értelmi és az érzelmi közötti feszültségbe helyezi a második sor mondanivalóját.

E költői telitalálat születését bizonyos vonatkozásban nyomon követhetjük Gyulai Pál jóvoltából, aki a költő iratai között az epigramma két másik változatát is fellelte; érdemes ezeket idéznünk:

Első nem közölt változat:

Nap vala értelmed, jó szíved csillagok és hold,
Egy nagy természet fényköre hunyt le veled.

Második nem közölt változat:

Dél vala értelmed, jó szíved csillagos éjfél
A hon egén egy szép nap köre hunyt le veled

Közös mindkettőben, hogy nem apellál bennük a nemzet lelkiismeretére, hanem romantikus hasonlatokat halmozva a természetet minősíti vesztesnek Kölcsey eltűnése miatt. Az érzelem és a szív ellentéte itt is felbukkan, de primer formában, s így persze alkalmatlanul a rejtett esztétikai áramkör bekapcsolására. A hasonlatok erőtlensége abból fakad, hogy Kölcsey egyéni vonásait hivatottak megeleveníteni a természet egy-egy jelenségére (nap, csillag, hold) való közvetlen rámutatással. Végül is erőtlen ez a két változat mindenekelőtt azért, mert hiányzik belőlük a felelősség, az etikum, a döntés. Az elsőnek közölt változatban van legalább remény és illúzió. Itt nincs. De realizmus sincs.

Utolsó költeményei közül *Az ember élete* visszacseng ezekre az illúziókra, hiszen „Férfi-napjaidban / hányszor álmodoztál...” – írja a nagy elszámoláskor! Ezt a versét Gyulai tanúságtétele szerint „az 1854-ben Párizsban meghalt gr. Batthyány Kázmér emlékére írta, ki barátja és pártfogója volt”. (*I. m.* 314.) Az adat, ha filológiailag pontos is, talán nem fedi a teljes valóságot: a költemény egy-két olyan szakaszt tartalmaz, amely esetleg nem Batthyányra vonatkozik. A hatodik szakasz így szól: „Míg más kincset sóvárg, / ő boldogságban élt, / Ha felsőbb vágyakért / Adhatta életét”. Lehetséges, hogy a forradalomban elveszett barátra utal itt, talán Petőfire gondolt.

De milyen bölcsességet nyújt *Az ember élete?* Miért érdemes és kell élni? „Önzetlen áldozat / Volt tiszta élete, / Az embereknek üdv / Magának dús köre” – írja mintegy összefoglalva romantikus hitét a költői hivatásról. Mert jogosan vagy jogtalanul azonosul Batthyány életével ő maga is, benne egy kicsit a költősorsot is megénekli az utolsó hónapjait élő Vörösmarty. („S ha lelke húrjait / Az élet megüté, / Oly kedves volt e hang, / Mint a legszebb dalé”.) Tehát: áldozat az emberekért – ezért kell élnie, s ha így él a költő, akkor tiszta marad. Az idézett szakasz kulcsfogalma az erkölcsi tisztaság, Vörösmartynak ez nyilván a romantikában fogant eszménye. Mint ahogy a fentebb idézett szakaszt záró negyedik sor („Magának dús köre”) szintén romantikus abban az értelemben, hogy az első három sor verbális túlburjánzásából, nem tartalmi vagy belső formai igényből született.

Az emberiségért tenni kell valamit, az egészért, mindenkiért vagy legalább a nemzetért, az egészért, *a* Nemzetért. Petőfi is így írt 1846-ban: „Sors, nyiss nekem tért, hadd tehessek / Az emberiségért valamit!”; és arrébb: „Meghalni az emberiség javáért, / Mily boldog, milyen szép halál!” (*Sors, nyiss nekem tért...*) Adni, adni – ez Vörösmarty programja; ha lehet, akkor a halállal is szolgálni – ez Petőfié.

De ez így tiszta illúzió, avagy a teljes, az abszolút tisztaság illúziója csak: romantika – realitás nélkül, még akkor is, ha sorsuk látszólag valóságos talajt teremtett utólag a romantikus program számára. Abszolút tisztaság nincs: csak mindig megújuló törekvés a tisztaságra; adni csak úgy és annyit le-

het, ahogy és amennyit a kor és a korból való közvetlen kitörés egyáltalán lehetővé tesz. Ha áldozattal, önzetlen tettekkel a világ egyáltalán megváltható volna, akkor az abszolút áldozat, az abszolút tett volna csak elég hatalmas a világot végleg tisztává tenni. De nem a halál! A halál nem tiszta tett: mert végleges. Az abszolút tiszta tett nem zárulhat le: végtelennek kell lenni, mindig fel kell támadnia és mindig élnie kell! Krisztus bibliai sorsában logikailag a következetesen végiggondolt abszolút tett útját járja be, a költő viszont megáll a félúton, mert a Megváltó sorsát, halandó lévén, nem vállalhatja.

Tiszta, önzetlen életet élni csak akkor lehet, ha lemondunk az abszolúttal kacérkodó programokról, és vállaljuk azt, ami van, szembenézünk vele, teszünk és döntünk, és döntünk és teszünk, és tudomásul vesszük: az élet küzdés, nem remény, nem áldozat, nem romantika, hanem küzdés, s az eredmény sohasem az abszolút tisztaság, hanem a tisztább, amelyhez képest mindig lesz tisztább és még tisztább. Vörösmarty kevésbé sikerült verse *Az ember élete,* mert egy illúziót énekel meg benne, amely nem fűti át őt magát sem. A döntés motívuma hiányzik belőle, az itt és most mindig megújuló dilemmája. Még az utolsó versszak őszinte és jogosnak bizonyult reménye sem változtatja meg a mellékvágányon haladó költemény egészének jellegét: „S idő és a világ / Bevégzik a művet, / Mit véghez jutni sors / S élet nem engedett.”

Az illúziókba fúló gondolat lehorgonyzása a korban, a nemzet céljaiban és az önösségbe fúló egyéni tett társadalmi lehetőséggel való feltöltése a költő alapproblémája, és ahol ezt a dilemmába torkolló problémát végleges, abszolút válaszokba oldja, ott költőileg is csak dadogni tud. A dilemma szükségképpen újrateremti magát, mert alacsonyabb vagy magasabb fokon az ember mindig korhoz kötött lény, a tett és az erkölcs kapcsolja egyéniségét a világhoz, a külsőhöz és a belsőhöz egyaránt. A költő feladata, hogy ezt a dilemmát mindig újrafogalmazza, ne megváltó legyen, hanem eszköz önmagunk lehetséges megváltásában. A költő a szépben a jót sugallja, üzenete pedig a vívódás, a szembenézés, a döntés. Vörösmarty a döntésért küzd meg nagy verseiben. Költői tehetsége itt válik illúziómentes új valósággá. Mert a nagy

költemény új valóság, tett, amelyből a küzdelem felelősségét szívja magába az olvasó.

A nagy vers ezért a dilemmáért magáért küzd, és nem a dilemma megoldásáért. Jó példa erre a heroikus önmarcangolásra a látszólag oly könnyed hangú, sok szatirikus elemet is tartalmazó verse, a *Mit csinálunk?* Kortársait kárhoztatja benne, de a versszakok refrénje mintegy külsődleges járulék módjára, a renyhe-tunya-szájhős világnak odaveti a problémát: s mi lesz, ha cselekedni kell? „És hogy aztán / Majd ha ember kell a gátra, / Gyenge-gyáván / Ne maradjon senki hátra". Persze a cselekvésre való felszólítás nem jelenti a dilemma felismerését, de annak feltétlenül előfeltétele. A *Mit csinálunk?* nem érhetett nagy költeménnyé, mert a tett–tunyaság ellentétpár nem két különböző minőségre vonatkozik, hiszen a tunyaság csak a tett hiánya, amelyhez képest a tett még nem a gondolatilag megharcolt, végigvitt és szükségszerűen újra felmért, újra megharcolt gondolat–tett dilemmája. A vers így nem mondja ki azt, ami a legfontosabb, tehát verbális felszólítás marad, szemben például a nem sokkal később létrejött *Gondolatok a könyvtárban* című költeményével, amelyet a valódi dilemma megfogalmazása révén tesz naggyá a költői zseni:

Ez hát a sors és nincs vég semmiben?
Nincs és nem is lesz, míg a föld ki nem hal
S meg nem kövűlnek élő fiai.
Mi dolgunk a világon? küzdeni,
És tápot adni lelki vágyainknak.
Ember vagyunk, a föld s az ég fia ...

A szembenézés logikája vezeti a szolidaritás-képlet megfogalmazásához is: a küzdelem közössége az, ami értelmet ad az egyéni életnek. Vörösmartynak ez a gondolata mentes azoktól az utópisztikus-illuzórikus felhangoktól, amelyek a szolidaritásban csak etikai tartást látnak, és az emberiségért vagy másokért végzett tettekre redukálják, vagyis a „többiekhez" kívülről való csatlakozásban látják a szolidaritás fő megnyilvánulását. Az abszolút jótékonyság odaadásával-önfeláldozásával-krisztusi önmegtagadásával szemben Vörösmarty szolidaritás-eszménye a *Gondolatok*ban a részvétel: a közös győzelemnek és közös vereségnek illúziómentes kapcso-

lata, a sorsépítés közössége: a vég nélküli küzdelemben az egyed számára szükségképpen mindig véget érő harc vállalása. Kimondása annak, hogy *mégis,* a pusztulás ténye ellenére, az ábrándok-illúziók hiábavalóságának tudata ellenére – *mégis* vállalni kell az életet, a harcot.

Hogy a legalsó pór is kunyhajában
Mondhassa bizton: nem vagyok magam!
Testvérim vannak, számos milliók;
Én védem őket, ők megvédnek engem.
Nem félek tőled, sors, bármit akarsz.
Ez az, miért csüggedni nem szabad.
Rakjuk le, hangyaszorgalommal, amit
Agyunk az ihlett órákban teremt
S ha összehordtunk minden kis követ,
Építsük egy újabb kor Bábelét...

A közös küzdelem vállalása („Mi dolgunk a világon? küzdeni, / Erőnk szerint a legnemesbekért”) nem tartalmazza az előrehozott, már most megálmodott sikerélmény eufóriáját: nem a siker, a harc a biztos, nem előre látható kimenetele kovácsolja össze a szolidáris közösséget, hanem a küzdelem maga, a férfimunka, a tett, amely ha néha kilátástalannak tetszik is, de önmagában hordozza a legmagasabb emberi eszményt, az emberi sors tudatos vállalását. Vörösmarty a *Gondolatok*ban a harcot elsősorban eszmei küzdelemnek látja, a harc irányát a nemzeti felemelkedésiben jelöli meg, de mondanivalója átfogóbb, és történelemfilozófiai általánosítások irányába mutat. A konkrét helyzetben a konkrét feladatok megjelölése egyrészt, másrészt a történelemfilozófiai ajtónyitás kettős tanulságot sugall olvasójának: az emberi sorsot vállalni annyi, mint vállalni a küzdelmet; a küzdelmet vállalni pedig szembenézés a konkrét helyzettel-feladatokkal.

Vállalás, szembenézés, küzdelem; ábránd nélkül, a siker biztosítéka nélkül, a lázadás öröméért („jó mulatság”): ez „férfimunka”. A dilemma alapformáját megérző-megfogalmazó Vörösmarty a küzdelem tartalmát kora haladó mozgalmaiban jelöli meg. A küzdelem vállalása a harc konkrét feladatainak, az előremutató célok megvalósításának formáját ölti fel. Nincs ebben tehát semmi nihilizmus, semmi pesz-

szimizmus. Úgy gondoljuk, hogy Tóth Dezső kiváló Vörösmarty-monográfiája a gondolati versek értékelésében a sok remek felismerés mellett éppen a dilemmavállalás vonatkozásában marad adósa egy nem egészen realista történelemszemléletnek, amikor pesszimista kicsengést vél ezekből kihallani. Nem hisszük, hogy Petőfi konkrét vállaláslírája nevében akár egy árnyalatnyira is elmarasztalható volna Vörösmarty dilemmavállaló gondolati költészete. Tóth Dezső így ír: „Ez a gondolati líra az, amely tartalmánál és formájánál fogva a legszembetűnőbben különbözteti meg Vörösmarty művét a reformkori irodalomban. Az ő költészetén belül ennek a történelmi dilemmának az átélése sok tekintetben legnagyobb alkotásait hozta létre. Nem így Petőfinél ... Petőfi a történelemformáló nép mindenkori optimizmusával lírailag túl tudott nézni a végső emberi igényeket meghazudtoló valóságon, meg tudta látni a tragikus és a kiábrándító jelenségek mögött a jövőnek a nép számára ígérkező kibontakozását. Benne a történelem által feltett dilemma, az aggodalmak sohasem mélyülhettek az emberi előrehaladás tartós vagy tényleges kétségbevonásával, nem adhattak számára igazi mély, belső élményt, az ő költészetének nem volt, nem lehetett csúcspontja a küszködés és vívódás lírája.” (Tóth Dezső: *Vörösmarty Mihály.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1957, 392–393.).

Nem hisszük, hogy Vörösmarty gondolati lírája az emberi előrehaladás (tartós vagy tényleges) kétségbevonásával volna jellemezhető, bár csak bizonyos oldaláról is. Az optimizmus–pesszimizmus ellentétpárja az alkotásra különben sem alkalmazható, mert az alkotás *maga* ellentmond a lemondás igénytelenségének, az alkotás maga az élet, az értékteremtés maga a történelem folytonossága. Ha az illúziómentes-ábrándmentes küzdelemvállalás, ha a sikerburok nélküli jövőlátás pesszimizmus, akkor az alkotásban megnyilvánuló igenlés mindig optimizmus, az ellentétpár így éneimét veszti, és csak az ideológiában marad helye. De Vörösmarty nagy emberi-költői érdeme éppen az, hogy kora viszonylag haladó ideológiáját is képes bírálni vízióiban, amelyek így valahol összekapcsolják a kora konkrét világát az emberi nem alapvető sorskérdéseivel. Realitásuk is ebben van: nemcsak valóságleírások, hanem történelemfilozófiai igazságok is. Többek a tények leírásánál; az emberi felté-

telek fenomenológiája is felsejlik bennük. Vörösmarty utolsó versei is tanúi ennek a nagyságnak. Ezekben ismét megharcol a vízióért, ismét megfogalmazza, minden eddiginél magasabb költői szinten azt, amiért egész életében küzdött: a dilemmát *A vén cigány*ban.

Vörösmarty 1849. október 10-én írta *Emlékkönyvbe* című költeményét, „ugyanis a világosi napok után Szatmár megyében bujdosott s Bajza Józseffel együtt Csanády János gebei birtokos vendégszerető házánál töltött pár hetet" – írja keletkezésének körülményeiről Gyulai (*I. m.* 313.). A költemény önmagában inkább egy lelkiállapot dokumentuma, mintsem művészi teljesítmény; mégis idézzük, mert felbukkan benne *A vén cigány* néhány motívuma is. Az első szakasz egyetlen pesszimista átok, a teljes reményvesztettség képe, az utolsó pedig a költői megalázkodása, aki visszakönyörgi magát a remény kegyeibe: „Setét eszmék borítják eszemet. / Szivemben istenkáromlás lakik. / Kivánságom: vesszen ki a világ /Se földi nép a legvégső fajig" – írja az elsőben. Az utolsóban pedig így szól: „Koldulni járnék ily remény- s hitért, / Megvenném azt velőm- és véremen. / Imádkozzál – te meghallgattatol – / Az tán segíthet ily vert emberen."

Ezután írja a *Mint a földmívelő* című verses moráliáját egy „hányt-vetett papírszeletre" (Gyulai). A mértéken kívül talán semmi mesteri sincs benne, csak lemondás és talán a halvány önvigasz, hogy a sír mindeneket magába fogad, mindenkit egyenlővé tesz a halál:

Mint a földmivelő jól munkált földbe magot vet
S várja virúlását istene s munka után:
Úgy a sírokkal felszántott földbe halottit
Hordja koronként a végtelen emberiség,
És haloványon a dús, a szegény és a koronás fők
Mennek alá, víg, bús, mogorva vegyest.

Ha nem írja meg utolsó költeményét, akkor alászállásában csak a megtört öreg végvágyát kellene látnunk, e versében pedig a sír csendes nosztalgiáját. Ha csak erre futotta volna, akkor egyetlenegyszer hal meg. De Vörösmarty kétszer halt meg, s mint Költő is végigélte életét. Mert megírta *A vén cigány*t.

A költemény az érzelmi feszültség egyetlen hatalmas íve. Az indulat mind erősebb lesz benne és az átokvilág ereje mind átfogóbb. Az első szakasz exponálja az érzelmi állapotot: „Mindig így volt e világi élet, / Egyszer fázott, másszor lánggal égett”. Az átok csúcsán a hetedik szakaszban torpan meg és dilemmába oldja a reményvesztettséget. Megérzi: a reményvesztettség csak a remény fordítottja: ismeretlen isten. A remény tehetetlenségét kompenzálja, a valóság hiányából faragja ki az elérhetetlen eszményt, elfordít tehát a világtól. Az eszményt pedig, amiért élni érdemes, ebből a világból kiindulva kell kigyöngyöznie a tetteket követő ás a tetteket előkészítő agynak. Élni kell a világban, hogy magunkévá tehessük, és magunkévá kell tennünk, hogy átalakíthassuk. Magunkévá tenni és átalakítani, állítani és tagadni – olyan ellentmondás, ami állásfoglalássá teszi számunkra a létet. A létet nem lehet befogadni mint egy dolgot, mint a táplálékot, mint a fényűzést, a létet tudatos létté az állásfoglalás és a tett, ismét és újra a dilemmába oldódás teheti. A költő az érzelmek és a gondolat metszéspontjában áll, figyelmeztet, vágyat, akaratot sugall, rendbe szedi érzelmeinket, hogy a gondolat biztosan induljon kutató útjára, új talajt villant fel a megrekedt akarat számára: mert dilemmába oldja a létet. De a dilemmába oldódást a dühödt, tehetetlen átkozódásnak, a leszámolásnak kell megelőznie:

A vak csillag, ez a nyomorú föld
Hadd forogjon keserű levében,
S annyi bűn, szenny s ábrándok dühétől
Tisztuljon meg a vihar hevében,
És hadd jöjjön el Noé bárkája,
Mely egy új világot zár magába.
Húzd, ki tudja meddig húzhatod,
Mikor lesz a nyűtt vonóbul bot,
Szív és pohár tele búval, borral,
Húzd rá cigány, ne gondolj a gonddal!

Az élet elveszti tartalmatlan járulékát – az ábrándokat –, s marad a bűn és szenny, és marad a harc a tisztaságért, a küzdelem vállalása, minden kockázat vállalása. A kiút, a reális perspektíva hiányában a dilemma egyik ol-

dala átjátszik az utópiába, de a harc kérlelhetetlen vállalása szorosan kapcsolódik a valósághoz. Noé bárkája az Igazakat menti át az új világba, amelynek partjai ugyan még nem látszanak, de a vállalásban már benne érezzük lehetőségét, azt, hogy az új világot majd mi teremtjük meg. Az új világ saját tetteink jelképe: nincs aki készen adja, csak a felelősségvállalás hívhatja életre. Vörösmarty ezt még nem fogalmazhatta meg, nem tehette költészetté a tettet, ahogy József Attila jó 80 év múltán helyette is elvégzi: „Én istent nem hiszek, s ha van, / ne fáradjon velem; / majd én föloldozom magam; / ki él, segít nekem”. *(A bűn)*

A vállalás *A vén cigány*ban átmenti az embert a puszta átkozódás magányából (az *Emlékkönyvbe* írója még ott topogott az űr szájánál) a küzdelem szolidaritásába. A költő már nincs egyedül, mert költészete híd a harcot vállalók felé. S ha ez a híd még nem is létezik, a dilemma megértői és vállalói majd megépítik a költő tervei nyomán. És amíg építkeznek, sohasem felejtik el, hogy az érzelmek és az akarat útját mutató foszforcsík – a költészet nyomjelzője a világban, és a költő is tudja, hogy nyoma ott marad a világban. *A vén cigány* utolsó szakaszában az öröm hangjai a kimondott és ezzel a költő számára megoldott dilemmát ünneplik: „Húzd, de mégse, – hagyj békét a húrnak. / Lesz még egyszer ünnep a világon; / Majd ha elfárad a vész haragja, / S a viszály elvérzik a csatákon, / Akkor húzd meg újra lelkesedve / Isteneknek teljék benne kedve.” 83 év múlva milyen hasonló József Attila öröme: „S mégis bízom. Könnyezve intlek, / szép jövőnk, ne légy ily sivár! ... / Bízom, hisz, mint elődeinket, / karóba nem húznak ma már. / Majd a szabadság békessége / is eljön, finomul a kín – / minket is elfednek végre / lugasok csendes árnyain.” *(Ős patkány terjeszt kórt…* kezdetű verse.)

Itt a harcot oldja örömmé a dilemma vállalása; nem a remény, az ábránd, hanem a bizalom – bizalom a küzdelemben. A küzdelem az egyetlen biztos talaj, minden öröm forrása az ember számára. Vörösmartyból a vállalás kimosta a hitért könyörgő átokbizonytalanságot, és az *Emlékkönyvbe* írójából a vállalás *A vén cigány* költőjévé avatja. A tisztázódás eszmei és formai vonatkozásban egyszerre zajlik le: ez a költemény igaz és szép, nem azért igaz, mert szép, és fordítva, nem azért szép, mert igaz. A kiapadni látszó köl-

tői véna gazdagon buzog fel benne, a dilemma a költészetbe oldódik és csomózódik, mert a külső és belső formai elemek saját logikájuknak megfelelő rendeltetésre találnak benne.

A vén cigány belső formája szerint hangulat-ív: a görcsös érzelem fokozatosan kiterjeszkedik a világra, elnyeli a világot, azután egyetlen mozdulattal kidobja magából, és ismét az egyéni szubjektum belső körébe tér vissza. Az érzelmek amőba-mozgását a költői ellentétek egymásra szabadításával éri el: a világ fázik és lánggal ég, a vér forr – a húr kemény, mint a jég verése, zivatar tombol – a sír reszket, valami dörömböl – valaki zokog. Az érzelmi fokozás korbácsmozgásában az ellentétek közül az egyik, a láng, a forró vér, a zivatar, a dörömbölő sors, erősebbnek bizonyul, mint ellentétpárja; a felülkerekedésben pedig a világ érzelmi elemésztése zajlik le folyamatosan. Az ötödik szakaszban az ember kínjai már elnyelték a világot, a szenvedés tovább nem fokozható:

Mintha újra hallanók a pusztán
A lázadt ember vad keserveit,
Gyilkos testvér botja zuhanását,
S az első árvák sírbeszédeit,
A keselynek szárnya csattogását,
Prométheusz halhatatlan kínját.
.....

Az érzelmek közül csak egyetlenegy maradt, a kín, mert a világgal együtt az érzelmi gazdagság is felemésztődött. A kínba fúlt világ már csak a halált fogadhatja; vagy a tisztulás felé fordul, vagy elpusztul. Az érzelmek íve a csúcsra, vagy ami ugyanaz, a pokol legmélyére hajlott: a sors megfeneklett, elpusztította önmagát. Most jöhet az ember, hogy sorsa urává legyen. De elég erős az ember e feladat végrehajtására? Láttuk, Vörösmarty bízik benne.

Az ötödik versszak a mítoszteremtés csodája a magyar költészetben. A keresztény mitológia egyesül benne a görög jelképpel, és közben a reális pusztulás mitikus képévé válik. Sajátossága a képnek, hogy látszólag csak néhány megállapítást sorol egymásutáni rendbe, de a felsorolás módjában az idő természetellenesen visszafelé fordul, és negatív irányba rohan. Előbb a lázadt ember vad keserveit halljuk, utána

a gyilkos testvér botja zuhanását és az első árvák sírbeszédeit, és már nincs senki, csak az ősjelkép, csak a kezdet: Prométheusz és a keselyűk, a természet, amely ismét önmagába falta azt, amit kínok árán magából hozott létre, az embert, aki most végső kínjaival törleszti a kölcsönt. A megfordult idő torpan meg a hatodik szakaszban, visszanyeri emberi értelmét, s ezzel a bizalom érzelmi lehetőségét is. A mítosz azzal teljesedik ki, hogy a kínok poklában az ember bízni kezd: az érzelem dialektikája szerint gátlás következik – megtorpanás a halál előtt, a kín gátlás alá kerül, és az értelem ismét felülkerekedik. Az ember nem halhat meg, mert természete az, hogy éljen. Értelmesen éljen: életének értelme küzdelmében van.

Történelemszemlélet, erkölcsi világkép és a költői egyéniség közvetlen jelenléte teremti meg *A vén cigány* költészetzuhatagának fénygazdagságát. Tóth Dezső monográfiájában olvashatjuk: „A haza és az emberiség nagy kérdésein vívódva – az emlékkönyvbe írt sorokat (1849) kivéve soha egyetlen szót, utalást magáról nem ejtett Vörösmarty, egész lényével, minden idegével szinte azonosult az emberiséggel, maga mintegy átvette, átélte a történelem megrázkódtatásait, de nem adott jelt a maga személyes, individuális helyzetéről, lelkiállapotáról... *A vén cigány* azonban a legteljesebb közösségi részvét mellett valahogyan megjeleníti az öreg Vörösmartyt is – *A vén cigány* nemcsak csúcsa a *Gondolatok, Az emberek,* az *Előszó* képviselte költeménysornak – egyben kezdete is egy új lírai magatartásnak, amely már képes a közösségit is valamely pregnánsan személyes ötvözetben megformálni.” (*I. m.* 566.)

A történelemszemlélet, erkölcsi világkép és a költői egyéniség hármas egységét a cigány hordozza a költeményben: az első szakaszban a költői mámorvágy és a csak húrokon kifejezhető érzelmek egyetlen személyben olvadnak össze, a másodikban a kezdeti egység felbomlik, és a cigányhoz beszélő kerül előtérbe. (Amint Tóth Dezső megjegyzi, e mozzanatra először Szauder József figyelt fel egyetemi jegyzetében.) A költő felszólító módban saját lelkiállapotát írja le, de egy kicsit a kívülálló módján, mint aki látja ugyan magát, de elégedetlen saját érzelmi reakcióival. Mintha a magát szemlélő költő nem tartaná elég erőteljesnek saját tiltakozását a szörnyű sors ellen: a nagy döntések a teljes rész-

vételt, minden kicsinyes külső reagálás elhagyását követelik tőle. „Véred forrjon mint az örvény árja, / Rendüljön meg a velő agyadban”, mert: „Odalett az emberek vetése”. A harmadik szakaszban: „Tanulj dalt a zengő zivatartól”, mert: „Háború van most a nagy világban”. A cigány kiszorul e két szakaszból a refrén perifériáira, a költő maga a nemzet énekese, akit a sors megértése hajszol a döntés felé.

A költemény negyedik és ötödik szakasza már teljesen történelemfilozófiai: a dalnok költő maga is a refrénbe húzódik, és helyt ad a sorsnak, a tomboló törvénynek, az emberi akaratokat, nemzeti vágyakat nem ismerő szükségszerűségnek. A hatodik szakaszban, mint már említettük – döntés születik. A költői vízió és a történelemfilozófiai állásfoglalás illúzióktól mentes erkölcsi világkép megfogalmazásához vezette el Vörösmartyt. De milyen áron! „Húzd, de mégse, – hagyj békét a húrnak” – írja le a magyar költészet legkeserűbb sorait, mert ha ünnep lesz a világon, az már nem lesz az övé, az ő napja már fogytán van, s ha bízik is nemzetében, saját sorsát már lezártai. A várás, a hallgatás bizalmáért önmagából azt is feláldozza, ami a legértékesebb belőle, a költőt, magát az életet.

Ebben az önmagát feláldozó költői magatartásban nemcsak a rezignált öregség megnyilvánulását kell látnunk, sőt még csak a romantikus halálvágy felbukkanását sem, sokkal inkább Vörösmarty költői habitusának sokszorosan átalakult, de mégis mindig jelenlévő vonását. Szerb Antal idézi Vörösmarty két jellegzetesnek tartott sorát:

Mit tudtok ti hamar halandó emberek,
Ha lángképződés nem játszik veletek?

és a következő, rendkívül élesszemű – noha talán ebben a formában nem a teljes igazságot kifejező – következtetést vonja le: „Ebben a két sorban benne van, ami Vörösmartyban a legfontosabb: az állandó halál-tudat és a halálon is diadalmaskodó fantázia.” (Szerb Antal, *i. m.* 316.) Szerb Antal Vörösmarty költészetét a feladat–fantázia viszonyában értelmezi, és e viszony alakulása szerint megkülönböztet benne három korszakot. Ifjúkorában a „szabad fantázia” uralkodott, de még nem találta meg az eszközöket képzeletének kifejezésére, férfikorában „a szándék erősebb

volt a fantáziánál, amelyet visszafojtott magában, mint beteges jelenséget". És végül – számunkra most ez a legfontosabb –: „Öregkorában, elborult elmével, már nem tudott tovább uralkodni lelkének gyönyörű szörnyetegein, előtörtek és győzedelmeskedtek a félig halott fölött, aki ekkor írta legcsodálatosabb alkotásait." (*I. m.* 319.)

Vörösmarty költői géniuszát Szerb Antal a képalkotás lélektana felől közelíti meg, és ezért fogadja el természetesként a lelke „gyönyörű szörnyetegeit" szabadjára engedő öreg költő megőrülésének legendáját. Elborult volna elméje? Képei, asszociációi egy beteggé vált képzelet nagyszerű és váratlan szülöttei? Ha utolsó verseit ebben a lélektani vonatkozásban vizsgáljuk, akkor sem adhatunk igazat a legendának. Csak az *Előszó* egy-két képe és *A vén cigány* váratlan átcsapásai tanúskodnak a „gyönyörű szörnyeteg" settenkedéséről. De Vörösmarty a képek racionális logikáján át száll mind mélyebbre saját lelkébe. A szörnyeteget sohasem engedte teljesen felülkerekedni; csak kacérkodott az őrülettel, a menekülő, a sorsproblémákat megoldani nem tudó ember szinte kéjes vágyával topogott saját agyának-képzeletének végső dilemmája előtt: sohasem oldotta őrületbe tehetetlenségét. Sőt éppen *A vén cigány*ban van a lelki szempontból legmeztelenebb, de társadalmi vonatkozásban a legracionálisabb problémafelvetés: a vállalás.

A költő élete: találkozás a világgal és önmagával. Alkata, tehetsége a találkozást szintézissé emeli, amelyben valahol megvalósul az az ősi egység, az a kozmikus egymásra találás, amit az ember bontott meg, amikor rációjával rátelepedett a világra és önmagára is. Vörösmarty kora nemzeti költőt kívánt: Vörösmarty a nemzet koszorús költője lett. De a nemzet még akkor is, amikor látszólag csak dalnokot óhajt erényeinek és hibáinak megéneklésére, amikor tehetségeiből koszorúzásra alkalmas szobrokat farag – a nemzet akkor is érzi, hogy nem erkölcseinek pozitív leírására van szüksége, hanem létdilemmáinak felfedésére, dühös átokra, elkeseredett haragra, önkorbácsoló rációra; az igazán nagy tehetségekből a nemzet mártírt csinál, mert befogadni ugyan nem tudja, de érzi, hogy szüksége van reá, és ezért ki is izzadja magából.

Vörösmarty költészete e kettős nemzeti igénnyel magyarázható, ha alkatában-tehetségében csak lehetőséget látunk

a reális szellemi-művészeti igények megvalósítására. Ifjúsága a dilemma keresése, dele a dilemma látszólagos megoldása, estéje a dilemma újrafogalmazása költészetében. Ez a költészet nem vezethető tehát vissza arra a két tényezőre, amelyre Szerb Antal a szellemtörténeti irány hatása alatt megkísérelte: be kell vezetnünk az értékítéletbe a dilemma-keresőt, a világ és az ember viszonyát költészetté varázsoló tehetséget. A dilemma-keresés igénye Vörösmartynál alkati kérdés is, de mindenekelőtt a korigények betörése egy erkölcsileg önmagát felelősnek érző tudatba.

A dilemmával járó vívódás egyik oka az, hogy a költő a maga eszmei világképét nem tudja egy autentikus hazai filozófiai világkép keretei közé helyezni: kénytelen megvívni tehát azt a szellemi csatát is, amelyet az értelmiségi erők fejlettebb munkamegosztása esetében a filozófusoknak kellett volna végigküzdeniük. Vörösmarty költészete kompenzálja a filozófia hiányát, ezért gondolati költészet, de a költészetben kompenzálja, ezért túlkompenzálás: kifutás az absztraktumok tiszta világa felé, de a fogalom önálló létének elismerése nélkül, tiszta logikum, de a következtetések logikai rendszere nélkül, a lét általános problémáinak feszegetése egy általános léttan összefüggései nélkül: filozofikum filozófia nélkül. Helyette rohanás a költészetbe. Az általános fogalom nála megjelenít, a logikum önmagát közvetíti, *a* lét pedig a konkrét lét vonásaiban ismer magára. A túlkompenzált filozófiahiány – megszünteti a filozófiát, és a filozofikus gondolatok bűvkörében eltemeti a filozófia utáni vágyat is.

Vörösmartytól kezdve a magyar költészet már tudatosan pótolja a filozófiát, és ezzel olyan gondolati és költészeti feladathoz jut, amely – és ez a helyzet Kelet-Európában eléggé általános – a nemzet önkifejezésének privilegizált tudatformájává változtatja azt. Negatív oldala a feladatok ilyen átvállalásának az, hogy a filozófia egészen a legutóbbi időkig kénytelen saját emancipációját a költészettel szemben kivívni, és ez a filozófiát is többnyire esztétikai kiindulópontú, költészettel tarkított közéleti gondolkodássá oldja. A tiszta absztraktum nem talál helyet; ha szerepe a feloldódás, sorsa a közöny.

Vörösmarty alkati adottságainál fogva fordul a filozofikum felé: metafizikai félelemérzete keres benne kiutat-

megoldást. Ifjúságában ez a félelemérzet a dilemma egyik oldala, amely a másik oldalt keresi: önmagát csak akkor tapinthatja ki, ha van egy másik oldal, önmagát csak akkor írhatja le, ha van egy másik oldal, félelmeit-démonjait csak és csak akkor kényszerítheti költészetté, ha dilemmahordozóvá, így legyűrhetővé, kordában tarthatóvá változtatja; a démon különben csak az önmegsemmisítés eszköze: a metafizikai félelemben elvész az, aki képtelen dilemmává növeszteni egyéniségének-alkatának túlhalmozódását. A fiatal Vörösmartyt költővé tette az, hogy félelemérzetét az egyéni sorsban dilemmává emelte, és szabadság és szerelem viszonyának költészeti metafizikájában kiutat kísérelt találni ebből a dilemmából. 1826-ban keletkezett e vívódás megrendítő dokumentuma, a töredéknek maradt *A délsziget.*

Második korszakában alkata találkozik korával, a feladatvállalásban látszólag megoldja dilemmáját. Mégis igazán nagy költeményeiben ismét és újra kapu nyílik a lét nagy problémái felé, de most már a történelemfilozófiai következtetések formájában. Vörösmarty dele a leplezett vívódások kora. A beért művészben ott settenkedik egy elégtelen kor minden sorskérdése, s amikor az aggodalom költészetté szublimálódik, akkor a sok-sok agyoncsiszolt költőfeladat közül kirobban a feladattá érett költemény.

Estéjén a filozofikummá lett alkat méri fel a világot: vállalja az illúziómentességet. Mert a költő tudja, megtudta már, hogy nincs remény, csak harc van. Küzdés. Az élet küzdés. Ez a tartalma. És döntés. Mert az ember küzdelme mindig döntés. Felmentése nincs, döntenie – kell. Egyik döntése sem ment fel a következő, a másik, az újabb, a mindig másik és mindig újabb döntés alól. Mert az ember gyakorlati és etikai lény is – küzdenie ha kell, hát döntenie is kell. És a költő mindezt tudja már. Hiszen végleg a tiszta és hideg kékségbe szakadt.

1969

LENIN, AVAGY A TELJES MAGYARÁZAT ELVE

Ha Lenin filozófiai tevékenységét vizsgáljuk, úgy tűnik, hogy a filozófia totalitás-elvét ki kell egészíteni a teljes magyarázat elvével, mert ha csak a metafizikai igényt tekinthetjük filozófiainak, akkor igazságtalanul, de mindenképpen kiiktatjuk a fogalom köréből a filozófiai igényű kormagyarázatot.

Lenin talán sohasem került a metafizika bűvkörébe, és ismét csak igazságtalanok lennénk, ha minden ténybeli bizonyíték nélkül alkati tényezőkkel magyaráznók a totalitás-igény hiányát egy olyan koponya esetében, amely állandóan és kitartóan a teljes magyarázat megragadására törekedett. A teljes magyarázat különben empirikus igény; a gyakorlat igénye, szemben a szintetikus mozzanatot mindig magába foglaló totalitás-igénnyel, amely a tények teljes magyarázatán túl az egészet mint egészet, mint önálló minőséget ragadja meg, tehát a gyakorlathoz képest mindig elvont marad.

A kérdést még így is megfogalmazhatjuk: vajon minden korban adva vannak-e az elvont totalitás-igény megvalósításának feltételei, és ha az ilyen feltételek hiányoznak, lehetséges-e egyáltalán a filozófia jellegű elméleti tevékenység?

Úgy tűnik, hogy nem minden kor teszi lehetővé a filozófiai világkép kimunkálását, nemcsak azért, mert bizonyos koroknak nincs szükségük egy ilyen magyarázatra, hanem azért is, mert gyakorlati „telítettség” miatt nem lehet átlátni a kor fő tendenciák, márpedig a filozófia valahol a fő tendenciák (társadalmi, tudományos, kulturális tendenciák) átlátásán túl kezdődik. A gyakorlat korának az elméleti gyakorlat felel meg, vagyis az empíriákat közvetlenül elmélettté oldó gondolkodás, amely a cselekvés (gyakorlati vagy elméleti) számára ismét csak közvetlen indítékrendszert tartalmaz. Az elméleti gyakorlat mindig ideologikus, mert a kor fő erőihez, fő érdekviszonyaihoz kapcsolódik, de az elméleti gyakorlat mégsem pusztán ideológia, ha eleget tesz

a teljes magyarázat elvének, és az objektív igazságok rendszerét is általánosítja. A totalitás-igényt viszont inkább egy kor hiányai ébresztik fel; a szellem a metafizikában kompenzálja a gyakorlat hiányait, amit az elméleti gyakorlat korlátai révén ismer fel. Egy ilyen – az elméleti gyakorlat hiányaiból kiinduló, de annak általánosításait is felhasználó– kompenzálás szükségképpen túlnő az objektív igazságok rendszerén, és az ideológián is, mert a hiány mindig a kor egészének hiánya, és az objektív igazságok rendszere – a relatív igazságok rendszere ez – azzal, hogy a kor ismereteit rögzíti, egyúttal a megismerés adott korlátait is felmutatja. A totalitás elvének megfelelő filozófia így átcsap a kortudaton, a kortudat elméleti megfogalmazásain, és a kortudat mintegy kívülről „szemlélve" az öntudatban megszüntetve őrzi meg. A filozófia így csak saját logikájának felelős, igazsága a filozófia logikájának igazsága: a totalitásra vonatkozó kijelentések mércéje a totalitásra vonatkozó kijelentések logikai rendszerének koherenciájában van.

De: ez a tagadás, a filozófia kiindulópontja, mint a kortudat, az adott objektív igazságok, az ideologikum tagadása – maga is ideologikus. A logikai rendszer princípiuma, a spekulatív előfeltevés mindenképpen ideologikus: legalább egy elutasító elméleti mozzanatot vagy a kompenzatív funkció ilyen vagy olyan bélyegét hordozza. Egy ilyen kiindulópont viszont *elégtelennek tűnik* a gyakorlat korszakaiban, az elmélet és az élet közvetlen kapcsolatának korszakaiban.

Ismételjük meg most a már feltett kérdést: vajon a metafizikát elutasító korokban lehetetlen-e a filozófiai igényű gondolkodás? Kétségtelen, hogy a kérdés ilyen megfogalmazása eleve bizonyos kétségeket ébreszt a metafizikát komolyan vevő olvasóban: vajon a „filozófiai igényű gondolkodás" azonosítható-e magával a filozófiával, vajon nem hibás-e a kérdést egyáltalán így feltenni? A „filozófiai igényű gondolkodást" számunkra a teljes magyarázat elve képviseli, ennek az elvnek a megvalósítását látjuk Lenin elméleti tevékenységében, és ennek jelenlétét szeretnénk egy lenini mű struktúrájának leírásával bizonyítani, hogy azután ismét felvessük a teljes magyarázat elvének és a totalitás elvének problémáját. A mű: *Kik azok a „népbarátok" és hogyan hadakoznak a szociáldemokraták ellen,* 1894-ben keletkezett, és Lenin első fontos elméleti munkája.

A *Népbarátok* egy polémia frontjainak felvázolásával indul: N. Mihajlovszkij harcot indít az orosz marxisták ellen, cikkei szerint Marx csupán az addigi közgazdasági elméleteket értékelte újra, anélkül, hogy néhány általánosító frázison túl valóban kidolgozta volna a társadalom általános elméletét. A polémia lényege tehát: bebizonyítani Marx társadalomszemléletének forradalmi jelentőségét az elméletben, szemben a szubjektív szociológia teoretizálásával.

Lenin egy Marx-megállapításból indul ki („Álláspontom... a gazdasági társadalomalakulat fejlődését természettörténeti folyamatként fogja fel"), majd azt vizsgálja, hogy milyen módon dolgozta ki Marx ezt az alapeszmét: „Úgy dolgozta ki, hogy a társadalmi élet különféle területei közül kiemelte a gazdasági, a társadalmi viszonyok összességéből kiemelte a *termelési viszonyokat* mint alapvetőket, elsődlegeseket, valamennyi többi viszonyt meghatározókat." *(Kik azok a „népbarátok" és hogyan hadakoznak a szociáldemokraták ellen.* V. I. Lenin összes művei, Kossuth Könyvkiadó, 1963. I. kötet, 129.) (A továbbiakban minden idézetet e kiadásból veszünk, ezért csak az oldalszámot jelöljük.) Másutt megjegyzi: „Már önmagában ez a gondolat – materializmus a szociológiában – zseniális gondolat volt. *Egyelőre* természetesen csak hipotézis, de olyan hipotézis, amely először teremtette meg a szigorúan tudományos állásfoglalás lehetőségét a történelmi és társadalmi kérdésekben." (125.)

Mint az idézetből kitűnik, Lenin megkülönbözteti a marxi gondolatmenet 3 mozzanatát: gondolat – hipotézis – tudományos állásfoglalás. A gondolat (a termelési viszonyok objektív volta) a társadalom egészére vonatkozó előfeltevés. A hipotézis az előfeltevés logikai következményeinek egyetlen koherens modellben való megfogalmazása. A tudományos állásfoglalás a modell funkcióinak és a tényeknek az összehasonlítása, egybevetése. Számunkra, a felvetett kérdés szempontjából, e három mozzanat közül a hipotézis szerepe a legfontosabb. A hipotézis ugyanis mindig modell, s a kérdés az, hogy a marxi hipotézis milyen irányban nyitott a tények és igazságok számára, és tegyük hozzá: milyen igazságok számára.

Marx hipotézise a szociológiát tudománnyá változtatta, mert: 1) kimutatta, hogy „az eszmék menete a dolgok menetétől függ"; 2) „A materializmus tökéletesen objektív kri-

tériumot szolgáltatott – a fontos jelenségeknek a nem fontosaiktól való megkülönböztetésére –, amikor kiemelte a *termelési viszonyokat* mint a társadalom struktúráját, és lehetővé tette, hogy alkalmazzák ezekre a viszonyokra az ismétlődésnek azt az általános tudományos kritériumát, amelynek a szociológiára való alkalmazhatóságát a szubjektivisták tagadták"; 3) „...a társadalmi viszonyoknak a termelési viszonyokra s ezeknek a termelőerők fejlettségi fokára való visszavezetése teremtette meg a szilárd alapját annak, hogy a társadalmi alakulatok fejlődését természettörténeti folyamatnak fogjuk fel."

Lenin elemzése szerint tehát a marxi gondolat a hipotézis megfogalmazása révén megteremti a tudományos társadalomfelfogás lehetőségét: a történelmi materializmus ezek szerint tudomány és nem természetfilozófia; tudomány, amely alapvetően különbözik az „apriorisztikus, dogmatikus, elvont konstrukcióktól", mert „az efféle elméleteik hasznavehetetlenek már puszta létüknél fogva, hasznavehetetlenek alapvető módszereiknél, merő és sivár metafizikai szellemüknél fogva" (129.). De a történelem ilyen felfogása teszi lehetővé azt is, „hogy a társadalmi jelenségek leírásáról (és az eszmény szempontjából való elbírálásukról) áttérjenek a jelenségek szigorúan tudományos elemzésére" (126.), vagyis azt, hogy az ideologikus mozzanatot a történelemszemléletből kiküszöböljük.

Úgy tűnik, hogy a spekuláció, az előfeltevések-elvek és a belőlük fakadó következményrendszer semmilyen szerepet sem kap ebben az elemzésben, a filozófia pedig teljesen kívül marad a marxi szemlélet körén. De ha felfigyelünk az elméleti kifejtést kísérő polémia néhány megállapítására, akkor kiderül, hogy a marxi hipotézis maga az az elméleti kiindulópont, amely a filozófiai előfeltevés szerepét betölti. Lenin írja: „Mihajlovszkij úr olvasta »A filozófia nyomorúságá«-t, és nem vette észre, hogy Marx itt materialista szempontból elemzi Proudhon szociológiáját, hogy a legkülönbözőbb történelmi kérdések Proudhon javasolta megoldásának bírálatában a materializmus elveiből indul ki..." (129.). Arrébb *A tőké*ről szólva: „Ha a materializmus alkalmazása ennek az egy [a tőkés társadalomról van szó] társadalmi alakulatnak elemzése és magyarázása során ilyen ragyogó eredményekkel járt, akkor egészen természetes, hogy a materia-

lizmus a történelemben már nem hipotézis többé, hanem tudományosan ellenőrzött elméletté válik ...” (132.)

Kitűnik, hogy a materializmust hipotézisként kezeli, amely éppen módszertani funkciója révén válhat tudományosan ellenőrzött elméletté, miközben mint elmélet elveszti „metafizikai” jellegét, ugyanis csak alkalmazott formában marad meg. A filozofikum Lenin felfogásában nem maradhat fenn tiszta formában, nem futhat ki a végtelen felé; a filozofikum egy – materialista – elv, egy hipotézis és egy alkalmazás. Az elv egyetlen szerepe a hipotézis motorjának beindítása; az elv egy bizonyos meghatározott irányba, a tények irányába tájolja be a hipotézist, és az információk egyetlen csatornáját nyitja meg a tények és a hipotézis között. Ezzel a hipotézis már csak módszertani funkcióját őrzi meg, és egyetlen feladata az marad, hogy a tények fényében tudományos elméletként fogadja el önmagát. De a hipotézis, amint említettük, modell is: a kérdés az, hogy ez a modell, a marxi modell, honnan, milyen meggondolásból származik. Egy zseniális gondolatból, mondja Lenin; vajon az a „zseniális gondolat” filozófiai-metafizikai jellegű vagy a megismert valóság teljes átlátásából származik, s ha az utóbbi eset érvényes, akkor vajon ez a gondolat eleve nem filozófiai?

Úgy gondoljuk, nem kell bizonyítani azt, hogy a marxi gondolat lenini felfogása – Lenin felfogása, hogy a teljes magyarázatra való törekvés a teljes magyarázatot láttatja Leninnel Marxban is. Nem véletlen, hogy Lenin nem hivatkozik a „spekulatív” Marx-művekre, sőt az sem, hogy a „zseniális gondolat” mozzanatát nem elemzi, hanem eleve mint a teljes valóságmagyarázat elvét kezeli. A teljes magyarázat elve: spekulatív elv, de az általános mozzanat ebben a spekulációban nem a dedukciót, hanem a részleges indukciót implikálja. Indukció ez, mert a tényekből kíván kiindulni, és ezt a követelményt teljesíteni is tudja, de részleges, mert a deduktív mozzanatot teljesen kiiktatni nem tudja (a „zseniális gondolat” a tények előtt van), és a tények kiválasztása is dedukciós igényű, vagyis az általános elv (a materializmus) szerint megy végbe. Az elv úgy válik módszerré, hogy a „tényeket” az elv szerint választjuk ki az események diffúz halmazából: az ilyen „tény” már nem tény önmagában, hanem egy összefüggésrendszer eleme, az

ilyen „tény” lényege többé nem saját minősége, hanem az, amit az összefüggésrendszer tényezőjeként megtestesít. Az elv (materializmus) itt átmegy a dialektikába mint módszerbe; de ez a dialektika az összefüggésrendszert *eleve* olyan fejlődésrendszerként értelmezi, amelyben a tények rendezettek; amint láttuk, a teljes magyarázat elve a világot megismert világnak veszi, amelyben a tények rendezett, végül is egy irányban perdülő elemek módjára viselkednek.

Nyilván itt kell keresnünk a teljes magyarázat elvének filozófiai jellegét: a tudat a világhoz tapad, és mint rendezett világot fogja fel; az elv, amit megfogalmazott, a szemlélet módszerévé válik, vagyis a világot valóban rendszerezi, hatékonysága ugyanis abban van, hogy a tudatot a cselekvés tudataként a változtatás eszközévé teszi. A tudat a metafizikai filozófiával szemben itt nem önmagára irányul, hanem a világra, amelyből kinőtt, de amit mint a világ része, mint egy tény, a változtatás gyakorlati formájában nemcsak értelmez, hanem el is sajátít. Ebben az elsajátításban mégis tudatként nyilvánul meg: spekulatív mozzanatokat hordoz. Elve: spekulatív; módszere – szintén az: „A szociológiában dialektikus módszernek... Marx és Engels semmi mást nem nevezett, mint a tudományos módszert, amelynek lényege az, hogy a társadalmat élő, folytonos fejlődésben levő szervezetnek tekintjük...” (151.), de ez a spekulativitás a korra irányul, tehát nem hoz létre totalitás-modellt, metafizikai filozófiát, nem válik a tudat öntudatává, hanem a kortudat öntudataként nyilvánul meg. A teljes magyarázat elve kizárja a totalitás-elvet, de viszonyuk mégsem tekinthető a filozófia és a non-filozófia viszonyának: a teljes magyarázat mint elv csak abban különbözik a totalitás-elvtől, hogy ellenkező iránya van, vagyis a végtelen helyett a konkrét valóság felé irányul.

Bármennyire furcsának tűnjék is, de a két elv egyaránt tartalmaz etikai mozzanatot is: a hit etikai mozzanatát, a fejlődésben való hitet, a világ és a gondolkozás törvényei azonosságának, a világ megismerhetőségének hitét, illetve a világ, a társadalom megváltoztathatóságának hitét. Különben még a legegzaktabb tudomány sem mentes a filozófiai és etikai mozzanattól, miért volna mentes tőle éppen a társadalomtudomány?

Ferdinánd Gonseth *Einstein* elméletének elemzése során kimutatja, hogy a kutató mindig kénytelen dönteni, választani az „evidenciák között, kénytelen értékelni egy sor körülményt és következményt". „Látni kell, hogy mit érdemes megőrizni és mit kell kiküszöbölni; ebből egy elvet is fel lehet állítani, az optimális kedvezés elvét. Ami engem illet, ezt inkább az *optimális idomítás* – alkalmasság – elvének nevezném..." „Ám egy olyan kutatás, amely egy időben a vizsgálat szabadsága és a tapasztalatok felé való nyitottság mellett döntött, egy olyan kutatás, amely vállalja a feladatot, hogy ezeket az optimális idomítás érdekében összeegyeztesse – az ilyen kutatás már e tény által metodológiai autonómiát szerzett. Az ilyen kutatás visszautasíthat minden filozófiát, amely nem belőle indul ki... Mi több, hogy következetesen végigvigyük a gondolatot, azt mondjuk: az a kutatás, amely magáévá teszi ezt a módszert, magára vállalja a filozófia központi intencióit is, azt, hogy megismerésünk minél jobb legyen, jó legyen a lehetőség teljes mértékében." (Lásd *Ştiinţa şi sinteza* c. kötet, E. P. 1969, 33–44.)

Véleményünk szerint a teljes magyarázat elvében megmutatkozik a filozofikum és az etikum is, sőt ez az elv eleve metodológiai-filozófiai igényt fejez ki abban az értelemben, ahogy ezt Gonseth megállapításában láttuk. Vajon éppen az a társadalomtudomány ne rendelkezne egy ilyen metodológiai érvénnyel, amelynek „tudományos értéke az, hogy felfedi azokat a különös (történelmi) törvényeket, amelyek valamely adott társadalmi organizmus keletkezését, fennállását, fejlődését, pusztulását és egy másik, magasabb rendű organizmussal való felváltását szabályozzák"? (153.) Vajon nem fakad egy filozófiai értelmű metodológia abból a döntésből, amit ez a kifejezés: „magasabb rendű" – rejt magában; hiszen ez a „magasabb rendű" még nem létezik, és mégis ennek a nevében válogatják ki a tényeket, fogadják el, vagy teszik zárójelbe az evidenciákat? A döntést persze nem lehet tiszta etikai mozzanatként értékelni, szerepe van benne a kutató tapasztalatainak, intellektuális intuícióinak, és nem kevésbé, sőt gyakran túlnyomóan, az ideológiai-világnézeti mozzanatnak is. Lenin esetében a teljes magyarázat elvének alkalmazását az ilyen mozzanatok egész sora

határozza meg, de opciójának talaja a proletariátus történelmi küldetésébe vetett hite; és Lenin esetében ez a hit korántsem azonos valamiféle utópisztikus hittel, a jövőbe vetett hittel, ez a hit nála egybeesik a harc szükségességének tudatával. Így ír: „... a *Tőke* – a tudományos szocializmust kifejtő legfőbb és alapvető mű – a jövőt illetően a legáltalánosabb célzásokra szorítkozik, csak azokat a már meglevő elemeket fürkészte, amelyekből az eljövendő rend kinő." (170.) Ezért az a kérdés, hogy minek kell lennie, meddő kérdés; a teljes magyarázat elve a jelenre irányul, ebben van filozofikuma, abban tehát, *ahogyan* a jelent kezeli: ahogyan a jelent mozgó struktúraként, egy magasabb rendű struktúra felé való elmozdulásában látja.

*

A filozófia egyik jellegzetessége az, hogy az elmélet meghaladja benne a gyakorlati tevékenységet, és a gyakorlatban csak mozzanat formájában meglevő újat már valami készszel, a megalkotott totalitás-modellel helyettesíti. Az így létrehozott modell, a gyakorlattal szemben, sohasem mozgósító jellegű, mert a pozitív mozzanattal egyetemben egy negatív mozzanatot, a befejezettséget és az ezzel járó vagy inkább a befejezettséget sugalló zártságot is hordozza. A gyakorlat viszont nyitottságot követel: önmaga belső igazolása az, hogy nem a pozitív mozzanattal, hanem a negatívval, vagyis a célkitűzéssel méri fel magát, azzal, ami emberi irányt biztosít számára. A gyakorlat így mindig magába foglalja a célkitűzésen kívül a cél irányát is. A gyakorlatra éppen ez a kettősség jellemző: jelen van benne az aktív mozzanaton kivül egyrészt a cél, a tevékenység eszmei rugója, másrészt a cél iránya, vagyis egy eszményi, egy megvalósíthatónak tekintett mozzanat, egy olyan elem, ami felé a célt irányítani kell, vagyis ami már legalább ideális formában adva van. Ez belső ellentmondás: egyrészt teleológia, másrészt finalitás, egyrészt folyamat, másrészt annak lezárása. A gyakorlat úgy oldja fel saját belső ellentmondását, hogy *visszafelé,* a feltételek szempontjából önmagát mint meghatározott gyakorlatot fogja fel, és a realitást szembehelyezi saját teleologikumával és saját finalitásával. Vagyis a gyakorlat kénytelen egy külső ellentmondással helyettesíteni belső ellentmondását még akkor is, ha a realitás mint

ilyen a maga kész mivoltában tagadja a folyamatot, a változást, vagyis magát a gyakorlatot. Ha ezt a tagadást most már ismét csak finalitásnak nevezzük, akkor kiderül, hogy a gyakorlati tevékenység egy pozitív (a jövőben megvalósítandó, de eszmeileg adott) és egy negatív (a múlt által adott) finalitás pólusai között lejátszódó teleologikus tevékenység, amely lényege szerint kétfelé is nyitott marad.

A filozófia talán éppen e kettősség egyfajta megszüntetésének eszköze, és finalitása szintetikus finalitás, amely megszünteti a pozitív és negatív finalitás kínzó kettősségét; de végül is negatív módon szünteti meg azt. Ezért kerül háttérbe a történelem nyitott korszakaiban. A filozófia az eszményit, vagyis a jövőt és a meghatározottságot, vagyis a múltat azzal szünteti meg, hogy a totalitás-modellt kiragadja a pólusok köréből, az objektív igazságok köréből, és azokat a totalitásra vonatkozó kijelentések logikájával helyettesíti. De ez a kiragadás a filozófia hátránya a gyakorlattal szemben: az emberek élni akarnak, átélni világukat, és ezért valahol megtagadják a metafizikát.

Ez a filozófia szempontjából negatív mozzanat pozitív értéket fejezhet ki, ha nem tudatlanságból származik. A tudatosan átélt kor az élet teljességének érzését ajándékozza a harcosoknak: a kétely, amely a filozófia statútumának velejárója, nem hatja át a cselekvést, és a tett duzzadó önbizalommal vizsgálja önmagát. Ebben van értéke: hatékonyságában, abban, hogy önmagát újratermeli, vagyis nem csupán kételymentes, de hiányzik belőle a rombolás tébolya is; a tettet építő tett nem semmisítheti meg saját létfeltételeit. A tudatosan átélt kor, a gyakorlat, a cselekvés kora megteremti a maga „gyakorlati filozófiáját". Ha nem félnénk már lejáratott vagy elkoptatott kifejezések használatától, akkor „életfilozófiát" mondhatnánk. Az életfilozófia a kor tudatában magát a filozófiát helyettesíti, s ha a filozófia fogalmát nemcsak a metafizika értelmében használjuk, akkor nyugodtan így mondhatjuk: a filozófia egyik formája jut uralomra a filozófia másik formája felett, ám az is igaz, hogy az a bizonyos „másik", az a bizonyos metafizikai törekvés potenciálisan jelen van már, hiszen a kor korlátait már mérni kezdi a gyakorlatban elmerült emberi tudat.

Így felbukkan a „tiszta" filozófia igénye: ismét létre kell hozni az Egész képét, a totalitásnak, az egésznek azt a

modelljét, ami több, mint egy kor, minden tudásával és sejtésével egyetemben; a kortudaton túl a filozófia a tudat öntudata: a filozófiában a kortudat megpillantja azt a finalitást, amit elérni és megragadni ugyan sohasem képes, de ami negatív mozzanata ellenére pozitív: hiszen maga a teljesség. És ha egy kortudat lemond saját öntudatáról, az valóban a filozófia végleges csődjét jelenti, ha viszont eleget tesz a teljes magyarázat elvének, csupán azt jelenti, hogy a kor reális megváltoztatásának követelménye a gyakorlatot állítja előtérbe, és a kortudat a finalitás helyett a teleologikum felé fordul, önmagát csak mozgósító-elméleti szerepben tudja elképzelni, és ezért kénytelen megtagadni saját elméleti lényegét, a filozófiát. A filozófia hiánya ezért kortünet, és mint kortünet: átmeneti tünet. És nagyon jó dolog az, ha egy ilyen korban a kortudat kielégítő magyarázóra talál: Leninre, aki felismeri a realitás reális igényeit, rendszerezi az alaptörekvéseket, és eleget tesz a teljes magyarázat elvének is. Mert a teljes magyarázat elve valahol empíria ugyan, de minden totalitás-modell az elméletté szerveződött empíriából indul ki: önmaga nem tudja megadni a teljes magyarázatot, mert akkor maga is empirikus maradna. Így a filozófia hiányának a kora mindig a filozófia igénylésének a kora is: a köztudat sohasem olyan éhes a filozófiára, sohasem követeli annyira a filozófiát, mint ilyen korokban. Ez az igény azután, előbb vagy utóbb, létrehozza kielégítésének eszközét is: azt a „másik” filozófiát.

1970

IDEOLÓGIA ÉS KRITIKA

Az ideológia fogalmán általában az osztályérdekektől meghatározott képzeteket, nézeteket, eszméket értjük. Újabban az ideológiára is alkalmazzuk a társadalmi tudat mélységi szerkezetével kapcsolatos észrevételeket: az ideológia fogalmába besoroljuk az osztályérdekekből fakadó, az osztályérdekek által kiváltott érzelmeket, akaratokat, vágyakat, vagyis egy sor pszichikai mozzanatot.

Nyilvánvaló, hogy az osztályérdekek fogalmának tisztázása nélkül az ideológia fogalma is homályos marad. Ezért szóljunk hát néhány szót az érdekekről is, noha ez a fogalom ezúttal érdeklődési körünkön kívül esik. Az érdek mindig bizonyos szükségletek kielégítésével kapcsolatos: persze a szükséglet lehet reális, a létből fakadó igény, vagy lehet szubjektív kívánás, amely csak látszat szerint szükséglet.

Az osztályérdek, de általában minden csoportérdek a politikában a stratégia és a taktika fogalmában tudatosul. A taktika az azonnali feladatok kijelölését (a mindennapok harcait), a stratégia a távoli célok kitűzését jelenti. A taktikát – elvileg – mindig a stratégia irányába kell betájolni, vagyis mindig egy olyan irányt kell a cselekvésben felvenni, amely a cél felé mutat.

Így az ideológia fogalmában, ha azt a csoportérdekek kifejeződésének tartjuk – és nincs miért nem annak tartanunk –, három réteg különböztethető meg: az érdek a maga köznapi formájában, a perspektivikus vagy végső érdek, és végül az a mód, ahogyan az érdekek megvalósításáért folyó harcok a tevékenységeket befolyásolják az utóbbi irányában. Ahhoz, hogy ilyen betájolás egyáltalán elképzelhető legyen, szükséges a végső célt, ezt az ideális mozzanatot reálisnak, megvalósultnak tekinteni és a taktikai harcokban ezt a meg-nem-valósultat adottnak minősíteni.

Az ideológia így a realitásnak egy olyan kifejeződése, amelyben a meg-nem-valósult munkál, amelyben az eszményi a reális rendező elve. Ez különben a realitás átideologi-

zálásának magyarázata: egyszerű és banális tények az ideologikus szemléletben olyan jelentést hordozhatnak, amely különben idegen tőlük. És ezért van az is, hogy az ideológia a hamis tudat formájában jelentkezhet.

Csak fokozza a nehézséget az, hogy az ideologikus szemléletben a múlt eseményei is perdületet kapnak: egyértelműen a jelent létrehozó lineáris kronológia formájában sorakoznak fel. A meg-nem-valósult a múltat is „rendezi", beleviszi a történelmi konfliktusba biztos megoldásának *utólag* konstituált tudatát, amely az eredményt igazolja. A *már* megvalósultba egy olyan elemet magyaráz bele, amely a *még* meg-nem-valósultat teszi egyértelművé. A látszat az, mintha a történelemnek kötelessége volna létrehoznia az így előregyártott jövőt. A jelen a múlt és jövő egységeként tűnik fel, és így egy hibrid-ellentmondás formájában nemcsak befolyásolja, de nagymértékben megszabja az emberek cselekvésének irányát.

Az ideologikumban munkálkodó meg-nem-valósultság a stratégiát (a végső érdeket, azt, ami betájolja a cselekvést) mint megvalósultat veszi fel, és ezért a taktikát tekinti a cselekvés egyedül hatékony céljának. Itt azután végbemegy a lényegnek az a cseréje, amely, mint említettük, a cselekvést nagymértékben meghatározza.

A cselekvésnek mindig vannak *kor-korlátai,* vagyis a kor lehetőségei által megszabott keretei-határai. A cselekvés jellegzetessége ugyanis a hatékonyság, mint ahogy a gondolkodás jellegzetessége is ugyanaz. A hatékonyság viszont a meglevő eszközök (a meglevő tudás) kihasználásának fokában nyilvánul meg; a kor-korlátok az eszközökkel végrehajtott cselekvés hatékonyságának határai.

Ám a cselekvésnek mindig vannak *kor-kordái* is, vagyis a kor lehetőségeinek a *tudat* által megszabott keretei-határai. Ez már ideologikum: az emberek, érdekeiknek megfelelően, így, avagy úgy mérik fel a lehetőségeket, és ilyen vagy olyan eszmei korlátot szabnak meg a cseleikvésnek.

A lényegcsere két nem egyenértékű, de két egyformán nagy hatóerejű tényező között megy végbe: a taktika tűnik végső célnak, és óriási hatékonysággal mozgósítja az embereket az azonnali végrehajtásra. A realitás a végső győzelmek színterének formájában kívánja magát látni. A reális vereségek természetellenesnek minősülnek, olyan erő tevé-

kenységének, amely ellentétes érdekből gördít akadályokat a hatékony cselekvés elé.

A lényegcsere révén álszintézis jön létre: a meg-nem-valósuk eszmény és a megvalósult cél egységében az ideális mozzanat tűnik reálisnak, a reális, a megvalósult pedig ideálisnak; a szintézisben pedig a harmadik mozzanat helyett az egyik, az eszményi fogalmazza újra magát mint célt. De tudjuk: ez a cél ismét csak taktikai.

Az álszintézis persze meghatározza létrehozásának eszközeit is. Ezek nem lesznek válogatósak, hiszen az azonnaliság olyan önmagát sürgető út, amely kiiktatja a perspektívát, az eszközöket megszűrő eszményit. Az eszköz most önmagát igazolja, s úgy tűnik, mintha az eszköz minden esetben szükségszerűen azonos volna azzal, amit éppen felhasználnak. A cél azonosul az eszközzel, és ezzel egy újabb keletkezik.

Az eszközök célok formájában jelentkeznek: ez a roppant tartalmi elem ideálisnak minősül, saját realitását a „legjobb" formájába rejti. A cél, ez a roppant formai mozzanat, az eszköz realitását követeli, és önmagát az eszközben megvalósultnak ünnepli. Az ideológia ezekben az esetekben a meg-nem-valósultat képtelen a maga mozgásában nyomon követni; képtelen erre, mert a realitást és az eszményit szembeállítva nem ragadhatja meg az eszményi objektiválódását és a reális ideologizálódását. Az átmenetek hiányoznak: az ideológia vagy csak a közvetlennel, az adottal foglalkozik, vagy valami távoli és megragadhatatlan után sóvárog. Az ideológiának ezt az állapotát le kell küzdeni: ez célja is, feltétele is a haladásnak.

Persze ide kívánkozik az, amit Hegel mond az ún. boldogtalan tudatról, hiszen a fent vázolt helyzet nagyjából a tudatnak ezzel az ellentmondásos megnyilvánulásával azonos: *„A boldogtalan tudat* a magáról való tudat mint a megkettőződött, csak ellentmondó lényről. Ez a *boldogtalan, magában kettévált* tudat tehát, mivel lényegének ezt az ellentmondását *egyetlen* tudatnak érzi, kell hogy az egyik tudatban mindig bírja a másikat is, s így mindegyikből közvetlenül ismét kiűzhessék, amikor úgy véli, hogy győzött és az egység nyugalmához jutott. De igazi visszatérése önmagába, vagyis kibékülése magával az élővé vált és egzisztenciát kapott szellem fogalmát fogja mutatni, mert már magában

foglalja azt, hogy mint egyetlen osztatlan tudat kettős. Ő maga *valósággal* az egyik öntudat bepillantása egy másikba, s ő maga *valósággal* mind a kettő, s a kettőnek egysége saját lényege is...” Most azonban számára még „mind a kettő egymásnak idegen lényeg; ő maga, mivel tudata ennek az ellentmondásnak, a változó tudat oldalára áll, s a lényegtelen a maga számára; de mint a változatlanság vagy az egyszerű lényeg tudatának egyúttal arra is kell törekednie, hogy megszabaduljon a lényegtelentől, azaz önmagától... Ezzel harc folyik olyan ellenség ellen, akivel szemben a győzelem inkább alulmaradás, s egy siker elérése inkább annyi, mint elvesztése ellentétében.” *(A szellem fenomenológiája,* Akadémiai Kiadó, Bp. 1961, 113–114.)

A leküzdés módja: az állapot tudatosítása. Még akkor is, ha a meg-nem-valósult szükségszerűen a valóságosnak a formájában jelentkezik. A meg-nem-valósult ugyanis azzal, hogy jelen van, lehetővé teszi a kutató értelem számára a hiány felfedését, azt, hogy az önmagát reálisnak tudót mint a realitás hiányosságát leplezze le. Ez a leleplezés az ideológia számára létkérdés: a marxizmus legjobb képviselői mindig az ideológia kritikusainak tekintették magukat.

1970

AZ ERKÖLCSTAN KÖZELÉBEN

Érthető világra van szükségünk: érthetővé tesszük hát a világot. Az érthetetlen világot is érthetővé tesszük: érthetetlenségét minősítjük sajátos jellemzőjének. Érthető világra van szükségünk, s ha még nem tudjuk megérteni, akkor egyetemessé duzzasztva metaforába bújtatjuk, mintha valóban megértettük volna. Ilyen metafora a Jó és a Rossz metaforája. A magát egyetemesnek akaró gondolat ősformája ez: a mitikus-mitologikus gondolkodás a Jó és a Rossz harcában ábrázolta a világ egyetemes tendenciáit. De ebben az ábrázolásban nem volt semmi bizonyosság: a tapasztalatok nem mondottak ellent a metaforának, de egyetemes formájában nem is igazolták azt. Mégis egy ilyen metafora alkalmasnak mutatkozott arra, hogy az ember megnyugtatóan belehelyezkedjen a világba s mint racionális lény simuljon bele az ellenséges természeti környezetbe.

Az ősmetafora mint a mindennapi erkölcsi világkép tapasztalati alapelve mindmáig fennmaradt. Minden elméleti meggondolás ellenére, az absztrakt logikai-filozófiai világkép kidolgozása ellenére is fennmaradt; a filozófia kétezeréves harca az emancipációért nem volt elegendő ahhoz, hogy megszabaduljon a metafora nyűgétől. A logikum határain a filozófia dadogni kezd, s amikor fogyatékosságán rajtakapja magát, akkor megbocsátóvá válik a metaforikus közgondolkodás láttán is. De nem fogadja el – természetével ellenkezne az, ha elfogadná – az elméleti gondolkodás hiányában tetszelgő magatartást. A tiszta fogalmiságra törekszik: a metaforán túl a totalitás logikai elvét keresi.

Gyönyörű nyűg a metafora; s amikor a filozófia az érzékiség felé húzó terhektől kíván szabadulni, gyakran maga is megfürdik a metafora esztétikai szépségeiben. Mert, például, milyen elvont sorsfogalom tudná helyettesíteni a sors ábrázolását úgy, ahogy mondjuk Bulgakovnál olvashatjuk: „Istenek, isteneim! Milyen gyászos az estébe borult föld! Milyen sejtelmes a köd a láp felett! Aki bolyongott ebben a ködben, aki sokat szenvedett halála előtt, aki repült föl-

dünk felett, erejét meghaladó terhet cipelve, az tudja mindezt. Tudja az, aki megfáradt. És sajnálkozás nélkül hagyja el a föld ködeit, mocsarait, folyóit, könnyű szívvel adja magát a halál kezére, mert tudja, hogy csak a halál fogja őt megvigasztalni.” *(A Mester és Margarita).*

A logikai elvek kajtatása többnyire nem népszerű feladat, a Jó és a Rossz logikai megalapozása talán a legkevésbé az. Az elvek keresésekor eltűnik a Jó a maga empirikus formájában, és már csupán jó, a Rossz is csak rossz, és a jó többé nem azonos azzal, ami a szubjektív vágyaknak, a boldogságvárásnak megfelel, s a rossz sem a vágyakat romboló, a boldogtalanságot okozó tényező. A megnyilvánulások helyén erkölcsi tudatunk marad, az erkölcsi tudat mögött pedig az ember erkölcsi statútuma.

Erkölcsi lényünk hozzáteszi magát a világhoz, és már azt keresi magában, ami összeköti a végtelen világegyetemmel, ami az erkölcsi lényt természeti lényként eggyé teszi a világgal. A dolgokhoz csak az kapcsolhat bennünket, ami maga is egy dolog, egy tény, minőségében a többi jelenségtől elválasztó, de mint „természeti” minőséget a világba ágyazó tény jellemzi az emberi nemet. Rációnk – nem szólunk most a rációt formáló tevékenységről mint szociológiai tényről –, csak rációnk az a tény, amely elválasztva hozzákapcsol bennünket a dolgok és tények ráció nélkül való világához. Rációnk egy dolog. Azok a dolgok vagyunk, amelyeknek rációjuk van, és amelyek azzal válnak akikké, hogy van egy olyan vonásuk, amit rációnak nevezünk. A külső világ, a társadalom, a többi emberek kényszerítenek arra, hogy erkölcsi magatartásunk legyen: a Más jelenléte és én, csak mi tudunk erkölcsi lények lenni. Mert van tudatunk, ahol ezt a viszonyt mint erkölcsi viszonyt éljük át, és van rációnk, amely mint ráció reánk rója az átélés örök penitenciáját.

Megfordíthatnánk a viszonyt, mondhatnánk, hogy a magatartás, az erkölcsi lényként való megnyilvánulás a társadalmi-gazdasági lét követelménye – s ha ezt mondanánk, igazunk lenne. Az erkölcs genezise szempontjából. Mert a Más-hoz való viszonyom valóban elsődleges e viszony tudatához képest, a rációhoz képest, amely ezt a viszonyt a logikum törvényeire vezeti vissza. De a genezis, a keletkezés mozzanatán túl az erkölcs racionális viszonyként funk-

cionál: vagyis az erkölcsi eszmény nevében megkövetelhetjük tőle, hogy racionális tényként működjön.

Az erkölcs a van mellé teremti a kellést, a van-t kelléssel oltja be: és amíg a kellés csak elvont követelmény, addig antagonisztikus az erkölcs, tudathasadásos az erkölcs, a ráció pedig idegen eszményként álmodja meg a racionális erkölcsi tartás törvényét. A mindennapok erkölcsi magatartása és az erkölcsi eszmény között elméleti viszony van; ennek elemzése az, ami nem népszerű.

Már Kant is tudta, mennyire nem népszerű ez. „Mert ha szavazatokat gyűjtenénk arra vonatkozólag – írja a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*ben –, hogy a minden empirikustól megfosztott tiszta racionális megismerést, vagyis az erkölcsök metafizikáját vagy egy népszerű gyakorlati filozófiát részesítenek-e előnyben, akkor eleve kitalálhatnánk, merre billen a mérleg. A népszerű konceptusokhoz való leereszkedés természetesen dicséretre méltó, ha ezt megelőzően felemelkedtünk a tiszta ész elveihez... De teljességgel abszurd dolog ennek – a népszerű fogalomnak – átengedni az elsőséget. Nemcsak azért, mert ez a módszer sohasem tarthat igényt a valódi filozófiai népszerűség igen ritka érdemére, hiszen nincs abban semmi művészet, ha mindenki megért, mert lemondunk minden mélyebb megismerésről, de azért sem, mert ilyenkor a véletlenszerűen összegyűjtött megfigyelések és félig-meddig racionális elvek ködös keveréke jön létre, amellyel az üresfejűek szórakoznak, hiszen igen hasznosak a mindennapi szófecsérlésben ...”

Kant mégis vállalta a feladatot: megoldásaival vitatkozni lehet és vitatkozni kell. De elfogulatlanul kell vitatkozni s tudni azt, amit a kriticista Kant minden műve oly egyértelműen sugall: a tiszta ész, a minden tapasztalati mozzanattól megfosztott (a priori) ráció, a kanti filozófia „leghidegebb” fogalma tulajdonképpen a „legmelegebb” fogalma a filozófiának: összemberi, egyetemes emberi érdeket fogalmaz meg. Azt, hogy az élet, a látszatok minden zavarossága ellenére is rendeznünk kell a tapasztalatot, vagy ha ezt nem tudjuk elvégezni, akkor hinnünk kell abban, hogy elvégezhető, hogy a tények rendezhetők, hogy a ráció öntörvényei valahol a világ öntörvényei lehetnek.

Mert akkor az erkölcs törvénye – világtörvény. Nem óhaj, nem vágy csupán, hanem a szükségszerűség ismérvével

rendelkező tendencia. Hinni abban, hogy van egy ilyen tendencia, annyi, mint a legfilozofikusabb tételt, a tiszta ráció öntörvényű működésének törvényét a metaforikus eksztázisig felfokozva megszüntetni. Semmi sem igazolja ezt a metaforát, csak az igazolhatná, ha növényként szenvednénk el a természetet. Az ember nem növény, vagy mégis az, csak öntudata van? Akkor a ráció is a növény metaforája, akkor csak metafora van.

A népszerű erkölcstan pozitív normákban írja le a magatartásban visszaverődő világ igényeit, de mit sem tud a világban visszaverődő ráció kínjáról, amit saját tehetetlenségének láttán érez. Az erkölcsi metafizika ezért nemcsak hogy a népszerűség híján való, de kínos dolog is. Talán mégis szükségünk van rá.

1970

MÍTOSZ? FILOZÓFIA?

A mítosz az egyetemesség emberi formája: a világ és az emberi sors találkozója a mítosz; maga az emberi sorssá zsugorított végtelen. Az embersorssá lett végtelen erkölcsi formában az ember belső tulajdonává válik; s azután ráárad a világra, erkölcsivé teszi a végtelent. A mítosz az egyetemesség emberi formája: a megsejtett egyetemesség erkölcsi vízióra ébred, a világ önmagával találkozik, és érezni kezdi önmagát. A mítosz az egyetemesség emberi formája: a mítoszban a világ anyává változik, a dolgok és emberek élő és vergődő és pusztuló teremtőjévé lesz.

Az antik mítosz valószínűleg a ráció filozófia előtti állapota. Ha az állapot kifejezést abban az értelemben használjuk, ahogy például ebben az összetételben is előfordul: a mozgás – állapot. A mítosz az értelem és az ész közötti mozgás állapota: az értelem erőfeszítése, hogy az érzékiségben felvillanó egységességet, az ész számára még megragadhatatlan teljességet egyetlen átfogó képben átélje. A mítosz szerkezete: a kép logikája; az átélésben megragadott világ a kép egységében sugallja a világ szerkezetét.

A filozófia: logikai világkép. A mítoszon túl, de nem a mítoszból, hanem a mítosz ellenében azért jön létre, mert a ráció az érzékiségtől mentesen fogalmakban kívánja megragadni a világot. Mert tudja, hogy a végtelen érzékileg megragadhatatlan: az érzéki mindig meghamisítja az általánosságot, a fogalom viszont általánosság. Az általánosság csak általánosság révén fogható be a rendbe: a filozófia a fogalmak általános rendjében akar a végtelenség – egyetemesség hordozójává lenni.

De: a filozófia a ráció kívánságában mint óhaj, vágy maga is erkölcsivé válik, a logikai sugallatban maga is metaforává szelídül, a logikai fogalmak szűk körében maga is képpé, mítosszá alakul. A ráción túl ismét csak mítosz van: de ez már nem antik mítosz, nem erkölcsi sorsmítosz, hanem a megismert világ és a logikai világ határain túl magának

a határnak, a határ létének érzékelése: modern mítosz, a káosz racionális leküzdése.

Ebben a leküzdésben van a modern mítosz morális ereje. A modern mítosz nem moralizál, mert eleve morális: a megragadásban a határ, az örökké mozgó, örökké más „végső tények" mint a végső tények hiánya, mint a határok határtalansága a meghaladásra való igényt sugallja. Ebben a sugallatban az utópikus elem mint a meghaladás lehetőségébe vetett hit van jelen. A mítosz eleve morális, hiszen a megnem-ragadottat az utópikus hitben birtokába veszi: az antik mítosz közvetlenül a sors rangjára emeli az egyetemességet, a modern mítosz az egyetemességhez hozzáteszi a megragadhatóság, a rend hitét; az antik mítosz a filozófia előtt van, a modern mítosz a filozófia után, de mindkettő az emberi egyetemesség formája, eddig talán az egyetlen formája.

Minden nagy emberi mítoszban történelmileg változó formában és történelmileg meghatározott alakzatokban az ősdilemma fogalmazódik újra: képes-e ez a nem, az emberi nem, befutni a maga útját, képes-e megvalósítani a benne rejlő lehetőségeket? A mítosz mint struktúra az emberi nem történelmileg feltételezett lehetőségeinek a modellje; a konkrét történelmi helyzet, a konkrét történelmi perspektíva az a forma, amely elsődleges tartalomként az emberré válás aktuális fordulatait rögzíti.

A mítosz embertelen kín: a konkrét történelmi helyzet hideg sorssá lesz benne, a sors pedig a történelemben felforrósodott egyedi emberi életté. A meghosszabbodás, a továbbnyúlás, az egyediségből való kitörés lehetőségének mítosszá vált sugallatában minden kor embere a magakeresés indítékait találja meg; a konkrét történelmiségben a rend, a lehetőségek fellazulásának lázító példáját látja. A mítosz két dimenziója: az egyetemesség az Örökben, a Sorsban meglátott világ és az egyénben véget érő Egyetemes. A két dimenzió ellentmondása elméletileg feloldhatatlan, ellentmondásos összhangjuk megteremtése: művészet.

A mítosz belső harmóniája a harmónia hiányának művészi kifejezése: a művészi kifejezés harmonikus, amit a mítosz kifejez, az a harmónia hiánya. Kompenzáció a mítosz, de mint művészi kompenzáció szimbólum csupán, az antagonizmusoktól terhes élet szimbóluma. „Három mozzanat egye-

sül a mítoszban – írja Ernst Fischer *Művészet és koegzisztencia* című könyvében –: nagy képekben a *természetről* szól; felejthetelen helyzetekben és alakokban elbeszéli az emberi nem *történetét;* a természet és a történelem *példázat* az ember születéséhez és növekedéséhez, a meghasonláshoz és halálhoz. Természetnek, történelemnek és emberi egzisztenciának ez az összefonottsága, ez a mélységesen *szimbolikus* jelleg – ez az alapja a mítosz hatalmának, és ebben rejlik nélkülözhetetlensége."

Az „összefonottság" maga a szimbólum, ebben van a mítosz „örök kép" mivolta, ahogy azt Kerényi Károly állítja, ellentétben azzal, amit Fischer vele szemben, és saját – előbb idézett – megállapításához korántsem hűen állít, amikor a mítoszban „az ember valóságos történetét" keresi. A mítosz nem sűrített és emelkedett módon elbeszélt történelem: a mítosz az *emberi* lét struktúrája, ahogy ez a lét az egyetemesség küszöbén átéli a maga lehetőségeit és korlátait.

Ebből fakad a mítosz olvasóinak az a pszichikai érzése, mintha a szimbólumot mint saját sorsának jelképét már átélte volna, a szimbólum maga válik az átélés közvetlen tárgyává. A mítosz megszünteti a tudatban a történelmet, és az egyetlen csomópontba sűrített össztörténelmi folyamat eleven részességének érzését sugallja. Ha a szimbólumot az olvasó „már átélte", akkor a múlt és jövő egyetlen képben egyesül, tudatában a mítosz a „jövőről szóló emlékké" (E. Fischer) válik. A létstruktúra így a tudat struktúrájává lesz, a két struktúra létrehozza az ember és a világ találkozását.

A mítoszban az ember egyesül a világgal: de a világ a szimbólumon túl objektíven és hidegen csorog, nem tudja, hogy megragadták, nem tudja, hogy nem tud. A mítosz halála: az élet, a káosz, az objektív véletlenek halmaza. Mint ahogy a mítosz szükségszerűsége is ez. Ha a filozófiai szükségessége abban van, hogy egyáltalán van filozófia, vagyis abban, hogy a ráció filozófiai fogalmakban képes megragadni valamit, ami csak így ragadható meg, a mítosz szükségessége is csak a mítoszban van. Mint ahogy a filozófia a megismert véges világról a meg nem ismert végtelenre következtet azon az áron, hogy a filozófiailag megragadott végtelent a fogalomban megszünteti, úgy a mítosz is megszünteti a káoszt, az ember és a világ antagonizmusát, azzal szünteti meg, hogy leírja és művészi harmóniába oldja.

Mint ahogy a filozófia azért képes az ismertről (a végesről) az ismeretlenre (végtelenre) való ugrást végrehajtani, mert logikailag következetes, úgy a mítosz is azért képes létrehozni a harmóniát, mert képi építkezésében következetes. Ahogy a filozófia a fogalmak rendjében érzékelteti a végtelent, úgy a mítosz a szimbólumban elnyeli és ábrázolja a világot. Ahogy a filozófia egy axiómán alapszik és mint ilyen igazsága logikai igazság, úgy a mítosz egy konvención alapszik és igazsága az ábrázolás igazsága.

Ezek persze csak analógiák, sőt gyakran egyszerű párhuzamok. A filozófia és a mítosz a ráció levésének különböző formái. Ugyanaz a ráció a tudományban, a mítoszban és filozófiában egyaránt a szükségszerűség képében mutatkozik: fontos azt tudni, hogy a ráció nem lehet meg egyik nélkül sem. A ráció létezési formái ezek: nem tehet róla, hogy ezek az ő létezési formái. Ez az ő természete: ilyen.

1970

A NYELV ÉS AZ ERKÖLCS

1. A nyelv, erkölcsi szempontból, valószínűleg az eredeti és a végső kísértés: a „kell”, a fogalmakon túl, benne van a nyelvben; a nyelvben mint a kifejezés-rámutatás-közlés eszközében. A „van” és a „kell” különbsége a nyelven jön létre. Ahol nincs nyelv, ott nincs „kell”. A „kell”-t meg kell fogalmazni.

2. A nyelv eleve erkölcsi mozzanatot tartalmaz. A közlés csak annyiban megy végbe, amennyiben a „kell” mint előfeltétel jelen van. Egy olyan egyszerű mondat, hogy „én vagyok”, eleve kellést tartalmaz. Vagyok: mert vagyok, nem azért, mert lenni akarok, hanem mert lennem kell. Itt a kell látszólag felesleges: sőt látszólag a „vagyok” mozzanatot erősíti. Ám a lennem kell – a „vagyok” tartalma – a lét vállalását is tartalmazza. Lennem kell: mert vállalom a létet, ha nem vállalnám, akkor nem vagyok. De a „nem vagyak” – abszurd kifejezés. Tartalma ismét csak a *kell:* nem kell és mégis vagyok. Vagyis az „én vagyok” a „nem vagyok” kulcsa. Lennem kell: vagyok.

3. A „lennem kell” nem külső kényszer. Vállalás. Minden vállalás tartalmaz egy teleologikus mozzanatot. Valamiért vagyok. Vagyok valamiért.

4. A célom: a „vagyok”. De a *hogyan, miképp* vagyok már egy pragmatikus elemet rejt magában.

5. A pragmatikus elem: „azért vagyok, hogy...” a kellést az erkölcs határán túl taszítja. Azért vagyok, hogy legyek. Ez biológiai mozzanat. A biológiában nincs erkölcs.

6. Vagyok: mert vagyok. Célom van; ha nincs célom, akikor a célom az, hogy nincs célom; célom van, vállaltam valamit. Ez erkölcsi mozzanat.

7. Az erkölcsi mozzanat célja az, hogy erkölcsi mozzanat legyen. Csak annyiban van erkölcsi mozzanat, amennyiben a célja az, hogy erkölcsi legyen. Nem azért van, mert van. Ez nem lenne meghatározás. Az erkölcs meghatározása a „kell”: a „kell” eleve életet, mozgást tartalmaz; a mozgás,

mint emberi levés, célt tartalmaz. Az erkölcs célja már a nyelv tényében is benne van: a *kell* nem külső elem.

8. Magamra mutatok: kiválasztom magam. Én, a kiválasztott; ez két mozzanat. Megkülönböztetem magam: én vagyok, mert megkülönböztetem magam. A gesztus is nyelv: az emberi gesztus erkölcsileg is emberi nyelv.

9. A megkülönböztetés szükséglet. Egy viszony kifejezése: ez a viszony társadalmi. Benne van a fennmaradásnak a célszerű tevékenységben kifejezett szükséglete. Ám a megkülönböztetés: erkölcsi mozzanat. Én és Te között egy viszony van. Ez a harmadik: a Harmadik. A társadalmiság. Nyelvi formában ez a viszony csak akkor jön létre, ha magamra mutatok. Gesztusomban erkölcsi tény van: ebben a viszonyban kell lennem. A viszony most cél: el kell érnem, hogy legyen a viszony, másképp nem vagyok. De a „nem vagyok" abszurd kifejezés: ebben is cél van. Negatív formában: nem vagyok, ha nincs a Harmadik. De a Harmadik van, különben nem lehet kimondani, hogy nem vagyok.

10. A Harmadik: a viszony. Csak akkor van, ha a nyelv is van. Objektivitása egyelőre csak nyelvi formában létezik. A Harmadik előírja, hogyan kell viselkednem, hogy ő, a Harmadik realizálhassa önmagát, a viszonyt mint levést.

11. Én vagyok, a Veled való viszonyban vagyok, létem csak adottság, de levésem a lényegem: másképp nem lehetek. Levésem a viszony: a viszony csak a nyelv révén lehetséges; a viszony már benne van gesztusomban, ahogy magamra mutatok: én vagyok.

12. A Harmadik: az emberek között mindig létrejövő általános és szükségszerű kapocs. Általánossága önmagában nem integráló: csak *genus*. Mindenütt jelen van, anélkül, hogy jelenlétének általánossága túlmutatna a „van" határain. A Harmadik egyesíti magában a létezés tényét és az emberi létezés tényét, mint erkölcsi tényt. De a lét önmagában, ez a kettős lét önmagában még banális tény. Én vagyok: ebben a kijelentésben és megkülönböztetésben csak egy banális tény rögződik. Így semmit sem mondok a Harmadikról. Léte, amely a levés, itt merev és negatív. Csak az integrált általánosság nyújtja a levés valódi képét. A kapocs, mint erkölcsi mozzanat, csak akkor pozitív, ha egy konkrét totalitásban mint élő jelenség létezik.

13. A társadalom konkrét totalitás: az erkölcs számára a társadalom normákat állapít meg, így integrálja az „Én vagyok” kijelentésben már jelen levő Harmadikat, a viszonyt mint erkölcsi mozzanatot.

14. Az erkölcsi norma önmagában elvont igény: csak a nyelvben válik elevenen ható integráló tényezővé.

15. „Én vagyok”, ez az egyszerű kijelentés mint társadalmi-erkölcsi mozzanat most normává válik: én vagyok, mert a társadalom csak akkor van, ha én vagyok.

16. A cél most külső: társadalom. A célt meg kell valósítanom, magatartásom lényege, hogy a célt megvalósítsam. De csak úgy valósíthatom meg, ha belsőként asszimilálom. Ám a cél bennem van: erkölcsi lény vagyok, mert vagyok. A belső mozzanat tiszta elvont lehetőség, az erkölcsi lét lehetősége. A külső a pozitív mozzanat, de tiszta kényszer, norma. Az erkölcs realitása a külső és a belső szintetizálása. A szintézisben a külső mozzanat belsővé lesz, de mint konkrét norma nem képes birtokba venni a belsőt, csakis szintetizálja azt. A belső viszonylag önállóan mindig kidolgozza az erkölcsi perspektívát.

17. Az erkölcsi perspektíva nyelvi tény. Negatív: mert nincs létezése, de mint nyelvi tény mégis létezik, és ebben a létezésben az egyetlen tartalmi elem: a tiltakozás.

18. A normákra mondott nem: az elvont erkölcsi mozzanat pozitív tartalma. De ez a pozitivitás nyelvi eredetű.

19. Az erkölcsi norma mindig egy integrált közösség konkrét követelménye. A „nem” így mindig konkrét. Egy adott közösségben egy adott formában lehet csak kimondani.

20. A „nem” csak úgy, abban a nyelvi formában van, ahogy kimondták, és úgy mondják ki, ahogy egyáltalán ki lehetett mondani. Ez a „lehetett” nem a külső kényszerre vonatkozik: a „nem” csak úgy mondható ki, ahogy egy közösség konkrét nyelvi struktúrájában mint egy meghatározott nyelvi közlés megfogalmazható.

21. A nyelv erkölcsi léte az, ahogy a nemet kimondjuk. A nyelv erkölcsi léte abban a formában nyilvánul meg, *ahogy* a „nem” kimondható, abban a keretben és olyan korlátok között, ahogy kimondható. A „nem” tartalma mindig a norma, amelyre rámutat. Nincs más élete, csak a norma, de más, mint a norma.

22. „Én vagyok”, ez az egyszerű kijelentés tartalmazza azt az erkölcsi mozzanatot is, hogy célom van, célom pedig vagy egybeesik, vagy nem esik egybe az erkölcsi normával.

23. Én vagyok: ez dilemma; erkölcsi dilemma. Eldöntöm, hogy célom egybeesik a normával, vagy nem esik egybe azzal. Döntök az erkölcsi fogalmakban megfogalmazott, de integráló tényezőként már reálisan létező igény és egy nyelvi realitás között. Ha nem mondom ki, akkor nincs ez a nyelvi realitás. De ez is döntés. Esetleg nem tudatos döntés. Ha a nyelv nem szól, akkor nincs mit mondjon. Csak a kimondott szó létezik.

24. A „nem” kimondásában realizálódik az erkölcsi autonómia.

25. Az „igen” kimondásában realizálódik az erkölcsi heteronómia.

26. Az erkölcsi autonómia lehetséges, mert minden Én eleve megkülönböztetés, tehát társadalmi tett, vagyis minden ember, minden Én eleve erkölcsi lény.

27. Az erkölcsi heteronómia lehetséges, mert Én és a többi ember között történelmileg strukturálódott társadalmi viszonyok vannak, a struktúra megőrzésének, rendezésének elvei mint erkölcsi normák is megfogalmazódnak.

*

(Minden erkölcstan fő problémája az erkölcsi autonómia és heteronómia – az erkölcs öntörvényűségének és alávetettségének, más törvényeknek való alávetettségének – problémája. Ha az erkölcs öntörvényű, akkor az erkölcstan önálló tudomány lehet, ha oka nem önmagában van, akkor nem lehet önálló tudomány. Ha az erkölcs autonóm, akkor az erkölcsi parancs fogalmát magának az erkölcsi parancsnak a fogalmából kell levezetni, ha az erkölcs heteronóm, akkor az erkölcsi parancs fogalma mint egy külső, meghatározó ok fogalma eleve adva van. Az első esetben az erkölcsi parancs tisztán formális elv, a másodikban az erkölcsi norma tisztán formálissá teszi magát az erkölcsöt. Az első esetben az erkölcsi parancs megvalósítása az akarat feladata, amely szabad, ha megvalósítja a parancsot; a másodikban az erkölcsi parancsot meg kell valósítani, és a „kell” azt jelenti, hogy

a szabadság a parancsnak megfelelő magatartásban van, illetve e szükségszerűség felismerése már eleve maga az erkölcsi szabadság. Az első esetben a szándék a döntő, a másodikban a következmény. Az első „metafizikai” probléma, a második szociológiai. A két mozzanat ilyen megkülönböztetését Somló Bódog már 1910-ben, az *Aleander Bernát Emlékkönyv*-ben, közölt tanulmányában elvégzi: „Hogy nem cselekszem erkölcsösen, pusztán azáltal, hogy egy parancsnak bármiért eleget teszek, világos. Hozzá kell járulnia annak az autonóm elemnek is, hogy a helyeset akarjam tenni. Sem a helyesnek akarása egyfelől, sem az egyszerű engedelmesség másfelől nem teszik ki az erkölcs fogalmát... Ha a helyesként előírottat akarom, mégpedig csak azért, mert a helyeset akarom, akkor ez az akaratom erkölcsös.”)

*

28. A nemet én mondom ki, az igent ki *kell* mondanom.

29. Az erkölcsi konfliktus mint fogalmi konfliktus jelentkezik.

30. A fogalmi konfliktus mindig megfogalmazott fogalmak konfliktusa.

31. A megfogalmazott fogalom: adott nyelvi közegben megfogalmazott fogalom, az erkölcsi tett (magatartás) mindig adott gazdasági-kulturális közösség konkrét, történelmileg kialakult struktúrájában végrehajtott tett. Ha a helyesként előírottat akarom, akkor az adott közösség által éppen így helyesként előírottakat akarom, s amikor csak a helyeset akarom, akkor a helyeset mint éppen ebben a nyelvi formában megfogalmazott tartalmat akarom. A helyesen előírtak akarása azt jelenti, hogy a helyes előírás kritériumát mint szándékom helyességének kritériumát fogadom el.

32. A helyesen előírt norma helyességének eldöntése: állásfoglalás. Vagy elméleti, vagy gyakorlati állásfoglalás. Ha elméleti: akkor vagy a logikán, vagy a hiten alapuló állásfoglalás, ha gyakorlati, akkor vagy a norma kényszerének mint kényszernek az elfogadása, vagy a kényszernek teljes meghaladása. Az elméleti állásfoglalás radikális, ha logikus; logikus, ha egybeesik a történelem logikájával. A gyakorlati állásfoglalás radikális, ha megvalósítja a történelem logikáját.

Az állásfoglalás: mindig szó. Az elméleti magatartás csak kifejtett formában létezik, a gyakorlati magatartás pedig minden elméleti kifejtés tartalma.

33. A gyakorlati magatartás szóvá lesz, mert csak a szóban válhat normává. A szóba nem foglalt gyakorlati magatartás csak elszigetelt egyedi tett lehet, amely nem valósítja meg a Harmadik követelményét, nem hordozza az Én és a Más társadalmi viszonyát.

*

(Robinson látszólag ilyen egyedi tettet hajtott végre; de Robinson visszatért az emberek közé, különben nem tudnánk, hogy Robinson valóban Robinson volt, tetteinek nem lehetne erkölcsi tartása, ha nem foglalta volna szóba tetteit. A teljesen elszigetelt emberi lény – csak önmagának erkölcsi lény: de ez abszurdum, mert mint láttuk, az erkölcsi mozzanat emberek közötti viszonyokat feltételez.)

*

34. A szó a maga önállóságában: maga a Harmadik. Mint ilyen, modellálja az erkölcsi magatartást. Úgy, abban a formában modellálja, ahogy egy meghatározott formában kimondják. Ez a forma a nyelvi környezetté szublimálódott földrajzi-történelmi-társadalmi környezet kifejeződése.

35. A nyelvi forma mint a magatartást modelláló tényező: tartalmi tényező. Tartalmiságának kulcsa önállóságában van. Az erkölcsi parancsban a szó mint egységes, strukturálatlan mozzanat strukturálja a magatartást. A „légy becsületes” kifejezés erkölcsi parancs. De Én vagyok becsületes, úgy, ahogy éppen Én vagyok becsületes, ahogy Én mint konkrét lény, adott közösséghez tartozó lény, éppen ennek, az éppen így elhangzott parancsnak, ennek az ismét konkrét meghatározottságú parancsnak eleget tehetek.

36. Én mint adott nyelviségben kifejeződő, önmagát megfogalmazó lény, mint egységes „tömb” strukturálom az erkölcsi parancsot. Helyesnek vagy helytelennek minősítem, tartalmilag így vagy úgy értelmezem. A parancs szempontjából az Én variáns, az Én szempontjából a parancs variáns, vagy másképp: a parancs invariáns az Énhez viszonyítva, az Én pedig a parancshoz viszonyítva.

37. Az erkölcs mint nyelvi dilemma hordozza a szándék és a következmény konfliktusát. A dilemma csak megfogalmazott formájában létezik.

38. Minden kijelentő mondat egy dilemma kifejeződése.

39. A mondat struktúrájában az állítmány egy meghatározott hit kifejeződése. A tárgyra való vonatkozásban ez a hit rákényszeríti magát egy konkrét elemre, hozzátesz valamit, feldúsítja azzal, hogy a hit részesévé teszi. „Én – én vagyok”: ez az egyszerű kifejezés tartalmazza azt a hitet, hogy én valóban én vagyok. Én ebben az állításban az az én vagyok, aki hisz abban, hogy én pont ilyen vagyok.

40. Minden dilemma erkölcsi, mert hitet tartalmaz.

41. Nincs olyan állítás és nincs olyan tagadás, amely ki tudná küszöbölni a hit és a valóság dilemmáját. Még a matematikai logika sem képes erre, ezért ilyen szempontból a matematikai logika is hordoz egy erkölcsi mozzanatot.

*

(Bertrand Russell írja *Filozófiai fejlődésem* című munkájában: „Egy kijelentő mondatot kimondhatunk akár azért, mert a beszélő hisz benne, akár azért, mert abban reménykedik, hogy az a hallgatóból valamiféle cselekvést vagy érzelmet vált ki. Mint már említettem, ha egy színész azt mondja: »Én vagyok Hamlet, a dán«, senki sem hisz neki, de senki sem gondolja, hogy hazudik. Ebből világosan következik, hogy az igazság és a hamisság csupán olyan mondatokhoz tartozik, amelyek hitet fejeznek ki, vagy amelyekkel hitet ébreszteni szándékoznak. Az igazság és a hamisság viszonylatában a mondatnak csak mint a hit hordozójának van jelentősége.”)

*

42. A kijelentő mondat mindig egy meghatározott nyelven kijelentő mondat.

43. A kijelentett mondat az állításban vagy tagadásban történelmileg kialakult jelentést és hangulattöltést, egy meghatározott nyelvi struktúrában kialakult hitet hordoz.

44. Minden nyelv erkölcsi értékeket rejt magában: az értékek elsajátítása a nyelv elsajátítása.

45. A nyelv elsajátítása vagy a fogalomalkotás, vagy a kész fogalmak szintjén történik.

46. A fogalom alkotásában mindig kialakul a hit, a fogalmak rendszerében a hit erkölcsivé válik, a szintaxisban pedig strukturálódik.

47. A gyermek anyanyelvével együtt az erkölcsi értékek alapjait is elsajátítja.

48. Ezért az erkölcsi nevelés mindig nyelvi nevelés.

49. *Alkalmazás.* Pázmány Péter nyelve mint erkölcsi értékek hordozója.

> *Mottó:*
>
> „És, mivelhogy inkább akarnak nagyon púposkodni, hogysem alázatosságban maradni, ez az oka, hogy semmivé lészen minden gondolkodások.” (Kempis Tamás Pázmány Péter fordításában.)

A mottó szövege közvetlenül erkölcsi tartalmú, ez a tartalom kívül esik vizsgálódásaink körén. Ám a fordítás nyelve is jellegzetesen erkölcsi. A mondat egyetlen összetett állításra vezethető vissza: púposkodnak, tehát semmi a gondolkodások.

Az állítás egy meghatározott emberi viszonyra vonatkozik: a viszony hordozója a mondat végső eleme, a púposkodnak. Az alázatosság-púposkodás erkölcsi mondanivalójából semmi sem marad: egyetlen állítás, egy ige a mondat nyelvi ténye. *Púposkodnak,* vagyis: kiemelkednek, de nincs itt szó természetes felülemelkedésről, hanem a természetes – nem púposkodó – emberi magatartástól való természetellenes eltérésről. A púposkodást személyes akarat szabja meg, az akaratot meghatározó tényező pedig a mindenáron való kitűnés vágya. Az állítás személyes állásfoglalást, helytelenítést is tartalmaz. Így az állításban kifejeződő viszony már hármas: először a természetes és nem természetes magatartás viszonya általában, másodszor a nem természetes magatartás elutasítása a többi ember nevében, harmadszor a nem természetes magatartás személyes elítélése.

A púposkodás egyfajta személyes önmegszüntetés, mert a természetellenes magatartás erkölcsileg semmisít meg. A púposkodás „van”, de ez a van a „semmit”, az erkölcsi szempontból önmegszüntetettet jelenti. A kell, az erkölcsi parancs az, hogy ne púposkodjunk, mert a púposkodás rossz. A kifejezés magát az erkölcsi rosszat jelöli, az emberekkel való természetes erkölcsi viszony megrontását.

Az ige itt maga a harmadik, nem én, nem te, hanem a „Más”, a viszony kifejezője. A „más”, a harmadik lehet jó, lehet rossz – hitem szerint. Pázmány a fordításban saját erkölcsi hitvallásának nyelvi kifejezését keresi: én nem púposkodom, tehát helyesen viselkedem. Nemet mondok, autonómiám abban van, hogy nemet mondok. A társadalom erkölcsi parancsa az, hogy púposkodjam, de én nemet mondok. A „nem” adott társadalom adott erkölcsi viszonyaira vonatkozik, nyelvi formájában szintén korhoz, helyhez, tradícióhoz kötött.

A „nem” akkor határozott, ha mindenkihez egyforma erővel szól. A púposkodás – metaforikus kifejezés: Pázmány absztraktabb módon is fogalmazhatna. De az absztraktabb fogalom: szűkebb közösséghez szóló fogalom. Kisebb körben vált ki érzelmi hatást. Ám a szóban rejlő hit csak az érzelmeken keresztül közvetíthető.

Az absztrakt módon meghatározott hit már logikai evidencia. A hit sorsa az, hogy érzelmi legyen. Közvetítése a metaforán túl lehetetlen. A metafora mint a hit továbbítója: egyértelmű. Az anyanyelv rendszerén belül csak egyetlen irányba mutathat. A metaforát maga az anyanyelv hozza a világra. A hit szempontjából a metafora egyértelmű érzelmi töltést hordoz.

Pázmány nyelve önmagában is egy erkölcsi tartást fejez ki: nyelvi találékonysága a nyelv erkölcsi logikájának továbbgondolásában gyökerezik. De nyelve önálló életet él, amikor egy nyelvi közösség az új ízekben magára ismer. Az érzelmi gazdagság öröme, a szavakban való tobzódás mámora jellemzi ezt a nyelvet. A telített szó új szavakat, új összetételeket, új tartalmakat szül, a metafora túlnő az erkölcsi határokon, és önálló életében már irodalommá lesz.

Mint irodalom, a metafora az erkölcsiséget immár nem csupán sugallja, de ábrázolja is. Ami eddig spontán tartalom volt, most tudatos dilemmává lesz: a papírhősökké lett emberek az erkölcsi összeütközésekben válnak a kor fő tendenciáinak képviselőivé. Pázmány nyelve nélkül valószínűleg erkölcsében és érzelmeiben is szegényebb lett volna kora.

1970

EMBERHEZ MÉLTÓ MÓDON ÉLNI

Mottó:

„Nyolcszor győztek ezek Syrakúza fölött, amikor még
Mindkét félt ugyanúgy védte az isteni kegy."

(Euripidész: A *Sikélában elesett athéniek.*
Franyó Zoltán fordítása.)

Látszólag minden olyan egyszerű: nyolcszor győztek Syrakúza fölött, amikor az istenek még pártatlanul szemlélték az emberek esztelen harcait. Hősök voltak az athéniak, mert nyolcszor győzték az ellenfél fölött, hősök voltak a syrakúzaiak, mert minden alkalommal erejük volt lázadni az athéniak ellen, hősök voltak az athéniak, mert teljesítették kötelességüket, hősök voltak a syrakúzaiak, mert kötelességüket teljesítették, hősök voltak az athéniak, mert igaz ügyért estek el, hősök a syrakúzaiak, mert igaz ügyért estek el. Méltóan éltek az athéniak és a syrakúzaiak, mert méltó volt haláluk.

Látszólag minden olyan egyszerű: kötelesség, életcél, barátság, igazságosság, jó, rossz. Elég most már egy jól tájékozott idegenvezető, aki a habozóknak és bizonytalankodóknak megmutatja a jót és a rosszat, az igazságost és az igazságtalant. Idegenvezetőnknek van egy elve és egy pálcája: az elvet mondogatja, hajtogatja, hogy szeressük egymást és legyünk jók, igazságosak, teljesítsük kötelességünk, és közben kötelességből, a szeretet és igazságosság nevében megfenyíti azokat, akik rakoncátlanul letérnek a kötelesség, a jóság, az igazságosság útjáról.

Mottó:

„Mit keressek én tenálad,
Kétértelmű asszonyállat?

(Szász Gerő: *Versek.*
Kolozsvár, 1895)

Látszólag minden olyan egyszerű: kétértelmű, tehát nincs mit keresnünk nála. Ha „pártatlanul" szemléljük az erkölcsöt

és kétértelműnek bizonyul, vajon jobb, ha lemondunk az erkölcsi vizsgálódásról?

A mindennapi életben az erkölcsi probléma nagyon gyakorlati, mert az erkölcsi világ beleolvad az egymást átfogó cselekvések halmazába. Csak a „lelkiismeret", a „lelkifurdalás" formájában merül fel néha a szeplők tengeréből. A mindennapi életben *tudjuk,* hogy mi a kötelesség, mi a jó és a rossz, az igazságos vagy igazságtalan. A gyakorlati élet, a cselekvés *azonnal* megoldja az erkölcsi dilemmát, az erkölcsi kérdés feltevése és a megoldás nem szakad el egymástól. A kétértelműség háttérben marad, nem azért, mert nincs, inkább azért, mert nem vesszük észre, vagy éppen nincs időnk meditálni fölötte.

Szász Gerő felkiáltása is csak szónoki fogás: az ellentét révén akarja kiemelni azt, amit mindannyian tudunk; a cselekvésben, a mindennapi életben tudjuk azt, amit Szász Gerő is tud. Nem mondunk le az erkölcsről, mert a gyakorlati életben fel sem vetjük az erkölcs kétértelműségének problémáját. Tudjuk, hogy van ilyen kétértelműség, de – köszönet néked, Szász Gerő – nem a dilemma megfogalmazásában, hanem a cselekvő feloldásban keresünk kiutat.

Mottó:

„Az én reményeim nem azonosak az önével. Lehet, hogy testvérem – a testvériség olyan olcsó –, de egyáltalán nem elvtársam."

(Jean-Paul Sartre: *Situations.* I.)

Túl az egyszerűn az életre szóló döntések világa kezdődik: a cselekvéssorok áttekintése, az élet felmérése, vagy éppen a határhelyzet az erkölcsi dilemma felé vezet, a szándék és a következmény kétértelműsége a döntések vizsgálatára kényszerít. Ezzel szemben mindennapi erkölcsi tudatunk empirikusan telített: tudjuk, mi a jó, mi az igazságos. Tudjuk, mert a mindennapi erkölcsi tudat egy erkölcsi axiómából indul ki, amely rendezi erkölcsi ítéleteinket. Ilyen erkölcsi axióma az, hogy erkölcsös a harc a munkásosztály ügyéért, amint ilyen axióma az is, amit Tadeusz Kotarbiński *(Meditații despre viața demnă.* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970) az „alapos erkölcsi támasz" fogalmában ír le.

Kotarbiński axiómája a testvériséget emeli az erkölcs központi fogalmává: „A gyakorlati realizmus vonásai a leghatározottabban úgy rajzolódnak ki, ha a dolgokat úgy tárgyaljuk, mintha az, aki kifejti ezeket a vonásokat, egy szeretett lény vagy számára kedves lények védelmezője volna, vagyis olyan ember, aki saját lelkiismerete előtt felel azok sorsáért." Vajon milyen axiómákat tart szem előtt egy ilyen ember a hatékony védelem nevében? Három darab axiómája van: az első a latin *primum non nocere* (először is ne ártsunk); a második: a *kezelést a megelőzéssel helyettesíteni,* a harmadik: *gyorsan közbelépni,* a betegség kezdetén gyógyítani.

Kotarbińskit a jó ember szubjektív indulatai vezetik erkölcstanának megalapozásában, ám a tapasztalati erkölcsöt nem lehet a tapasztalat fogalmaival megalapozni. Hiszen akkor az ilyen kifejezés (erkölcsi parancs): *légy jó!* éppen azt a tartalmat fejezi ki, amit a szubjektív meggyőződés tulajdonít neki. Testvérek vagyunk mindannyian, mert a jót akarjuk, nem akarunk rosszat másoknak, tehát jók vagyunk. Szándékunk igazolja az erkölcsöt. Ha más rosszat tesz, akkor gyökeresen irtjuk ki a bajt: eszközeinket igazolja a cél. És vajon a szervezett közösség, az intézmény volna a leghatékonyabb védelmező? A védelem nevében a cselekvést jónak vagy rossznak minősíteni?

Kotarbiński illúzióira jellemző az osztályharc és az „alapvető (!) erkölcs" közötti antinómia alábbi „megszüntetése": „Nem az emberi egyének kell hogy a harcos ellenszenv tárgyát képezzék, hanem a kizsákmányoláson alapuló társadalmi rend... Ez a megoldás elvileg kiküszöböli az osztályharc és az alapvető erkölcs közötti antinómiát, és lehetővé teszi még a legélesebb osztályharc élharcosai és exponensei számára is, hogy ne a személyes gyűlölet vezesse őket, és lehetővé teszi azt is, hogy tiszteletben tartsák azt az elvet, amely megtiltja, hogy bármivel több szenvedést okozz az ellenségnek, aki ellen harcolsz, mint amennyit az ügy és azoknak a védelme igényel, akiket védelmedbe vettél e harcban, valamint azoké, akikkel vállvetve harcolsz."

A testvériség hirdetésében feloldódó erkölcstan paradoxális következtetésekhez jut, mert elméletileg megalapozatlan és mégis kénytelen egy empirikus rendező elvet felvenni, amely csak részlegesen, vagyis hamisan végzi el az elméletre háruló

feladatot. A paradoxális következtetésekben egész csemegeboltot kínál Kotarbiński. A jog és az erkölcs viszonyával kapcsolatban például a következőket mondja: „A büntetések kiszabásában mondjunk le a bosszúállás minden eleméről, mondjunk le arról, hogy a bűnös miattunk szenvedjen ... Másodszor, mindaddig, amíg létezik az elvileg hibás halálos ítélet, a végrehajtás narkózis közben történjék ... Harmadszor, miután a kegyetlenségről van szó, lehetetlen lenne az állatokkal szembeni magatartás problémáját megkerülni…" Íme az erkölcsi meditáció, ha lemond az elméletről! A testvériség nevében csak moralizálni lehet, ám „az én reményeim nem azonosak az önével".

Mottó:

Marx nem mondta, hogy az ember ne volna metafizikai lény. Marx a társadalmiságban a rendező elvet mondta ki.

A moralizálás: befulladás az empirikus erkölcsbe. A nem moralizáló Etika az erkölcsi magatartás legáltalánosabb feltételeit keresi, vagyis *minden* empirikus erkölcsi magatartás rendező elvét. Ezt az elvet nem lehet empirikusan megragadni, mert akkor a rendező elv csupán a magatartás külső okaként nyilvánulhat meg, úgy, ahogy azt Kotarbiński erkölcsi fabuláiban látjuk, ahol az erkölcsös magatartás a „védelem" elvének okozata. A jó rendező elv az erkölcsi magatartás *lehetőségeinek* problémáját vizsgálja, azt, ami megmagyarázza az erkölcsiség és az erkölcsi magatartás, az ok–okozat egységét.

Marx világosan fogalmazott a Feuerbach-tézisekben: az ember lényege nem valami elvont lényeg; az ember lényege társadalmi viszonyainak összessége. Tudjuk, hogy a társadalmi viszonyok átfogó mozzanata a tettekben mindenütt kísértő erkölcsiség. A probléma az, hogy felleljük az ember lényegét mindenütt feltöltő mozzanat feltételeit. Ez már elméleti feladat, ez már nem gyakorlati erkölcs, hanem Etika. Az Etika alapjainak megfogalmazása közben jutunk arra a látszólag meglepő következtetésre, hogy az ember mint társadalmi lény, mint konkrét viszonyok összessége – metafizikai lény is. Metafizikai lény is, mert társadalmi viszonyait

meg kell változtatnia, tehát lényegéhez hozzátartozik a meghaladás-kilépés transzcendenciája.

Mottó:

„Semmiféle dolog *ellenállás* nélkül magát meg nem ismerheti; mert ha nincs semmi, ami ellenáll neki, akkor mindig csak kimegy magából, s nem tér meg ismét magába. De ha nem tér meg ismét magába, mint abba, amiből eredetileg kiment, akkor nem tud semmit a maga *önállóságáról.”*

(Jakob Böhme)

Az Etikában az erkölcs felismeri a maga öntudatát: azt, hogy immanens lényege a transzcendencia. Emberhez méltó módon élni annyit jelent, hogy eleget teszünk a parancsnak, amit a mítoszok Apollónak tulajdonítanak: megismerjük önmagunkat, és mint erkölcsi lények ismerjük meg önmagunkat. Emberhez méltó módon élni annyit jelent, hogy cselekvéseink mezejében, a társadalomban a cselekvés, az erkölcsi tett ellenálló közegét, adott erkölcsiség meghatározóját ismerjük meg, és ezt a közeget minden erkölcsiség feltételeként kezeljük. Emberhez méltó módon élni annyit jelent, hogy eleget teszünk a transzcendenciából fakadó parancsnak: a meghatározó közeget tudatilag birtokba vesszük, belsővé asszimiláljuk, és azt az immár belsővé tett világot, egy erkölcsi konfliktus árán is, meghaladjuk. Ez a belső meghaladás mint önmagunk meghaladása jelentkezik, és emberhez méltó módon élünk akkor, ha az önmeghaladást tetteinkben a történelmi mozgás erkölcsi rugójává változtatjuk. Emberhez méltó módon élünk, ha nem felejtjük el, hogy az erkölcs ellenfele az erkölcstelen, s az az erkölcstelen, ami a transzcendenciát pusztítja, a túllépést, az ember és a történelem egyesülésének igényét rombolja. Emberhez méltó módon élünk, ha emberhez méltó módon cselekszünk.

1971

A BÉKE POSZTULÁTUMA

A háború és béke fogalmának konkrét szintézise mindig végbemegy. Vagy háború van, vagy béke. De az elvont fogalom, a háború elvont fogalma egy *háborúval fenyegetett* világban akkor is szintetikus szerepet játszik, ha béke van. *Ez* a béke tehát egy olyan fogalmi rendszerrel fertőzött, amelyben a konkrét szintézis nem két egyenértékű determináció fölött kialakuló eleven Harmadik, hanem egy adott determinációnak a másikban való megmutatkozása. *Ez* a béke: meg nem valósult háború.

A meg-nem-valósultság fogalmát nem azonosítjuk a lehetőség fogalmával; ez utóbbi jelenség belső erőkre ható, a meg-nem-valósultság viszont a lehetőségeken túl egy fogalmiságában ható és a valóságot eltorzító mozzanat, az elidegenedés egy eddig kevéssé elemzett változata. A meg-nem-valósultságban megtaláljuk a valóság elemeit, de úgy, mint valami *más* szubsztanciát, amely arra kényszerül, hogy hordozza azt, ami ellentéte, vagyis arra, hogy saját ellentétében mutatkozzék meg, mint annak lényege, és ebben az elidegenült formában saját lényegével szemben állva annak pusztítójává legyen.

Ez a béke; harc a békéért. A béke formája a *harc.* Ám a harc most már tartalom is: a béke az harc, vagyis „háború" a béke nevében. A béke fogalma *reális* tartalmában arra kényszerül, hogy valami olyat hordozzon, ami maga az ellentétes szubsztancia. A béke lényege a harcban mutatkozik meg: háború nincs, de a béke fogalmának a lényege éppen ez a „nincs". A semminek ez a meghatározottsága (nincs háború, de békeharc az van) eleven erőként hatol be az emberek életébe és gondolkodásába.

A veszély tudata nyilván abból az egyszerű tényből származik, hogy nincs háború, de harcolnunk kell a békéért. Békénk fogalma a békét pusztító harcban, önmaga lényegével szemben álló fogalom. Ez a fogalom végül is egy a valóságban elfogadott kompromisszum eredménye: nincs háború, mondjuk, de tudjuk, hogy osztályharc, nemzeti háború, ag-

resszív-népírtó háború az van. És van gerillaháború, van tupamaros, fekete-hatalom.

A békeharc fogalmában a béke a háború formájában van jelen, ha a háborút elvont fogalomnak tekintjük, létező nemlétezőnek tekintjük. Kompromisszumunk lényege tehát az, hogy tagadjuk a realitás létezését, ám tagadásunk ára a béke fogalmának a háborúval való tartalmi azonosítása. A háborút nemlétezőnek minősítjük, és ezt a nemlétezőt a béke fogalmának reális tartalmaiként tudjuk. Úgy élünk a háborúban, hogy harcolunk a békéért.

Korunk nagyhatalmi politikája ezt a kompromisszumot viszi következetesen végig, az állam fegyveres erejére támaszkodva. A béke számukra a legvészesebb háború. Reális háború. A fogalom, a béke fogalma itt üres és képmutató: a háborgó lelkiismeretek megnyugtatására szolgál. Háborogni annyi, mint az egyének és csoportok szubjektivitásában átélni és elítélni valamit, mint háborúzni saját lelkiismereti tunyaságunk ellen és eljutni az ítélkezésig. Vagyis döntést jelent a háborgás. A háborgó lelkiismeret megnyugtatása: menekülés a döntés kényszere elől.

Ez a menekülés, vagyis a kompromisszum elfogadása az atomfélelem utáni korban tömegméretűvé vált. Az emberek nem akarnak többé tudni a háborúról, csak a békéről akarnak tudni. Tudják, hogy mi van a valóságban, ám nem akarják tudni. Kettősségük cinkossá teszi őket egymással és ebben a cinkosságban a rossz közérzetű és rossz lelkiismeretű emberek szolidaritása lehetővé teszi az emberiség ellen elkövetett félelmetes bűnök igazolását is. Békénk egyik legszorongatóbb sajátossága az, hogy erkölcsi értelemben korántsem visz közelebb az emberi tökéletességhez.

A béke fogalmának ilyen felfogása abból a természetes emberi törekvésből származik, hogy a rosszat nemlétezőnek tekintve, a jót *már most* megragadhatónak, valamiképp jelenlevőnek lássuk és ebből az utópiából merítsünk erőt a fennmaradáshoz. A meg-nem-valósultság fogalmában ez az utópia munkál: az óhajtott, a vágyott van itt jelen. A vágy valóságnak minősíti magát, a hit realitást tulajdonít magának, mert ő így élő s így befolyásolhatja az emberi cselekvést és a van-ban és a nincs-ben gondolkodó emberi intellektust is.

A hit a valóság helyébe tolakszik. A valóság ilyennek tudja magát, mert ilyennek akarja tudni magát: most pedig

ezen a tudáson méri a dolgokat. „Béke van” – vallja, és ezt a megállapítást a „reálpolitika” alapjává teszi. Az ilyen perspektívában a népirtás „magánügy”, a béke természetellenes kinövése, a reálpolitika megvalósításának módja csupán. Mint ahogy „magánügy” minden lázadás is, amely a tiltakozást a heroikus önfeláldozás formáiban fejezi ki. Ám a magánügy a közügynek alárendelt szerepében maga is közüggyé válik: ilyenkor el kell ítélni, ki kell iktatni, mint hőbörgést meg kell szüntetni. A jó lelkiismeret látszatának megszerzéséhez hozzátartozik az elítéltek elítélése.

Úgy tűnik, sokan nem gondolnak arra, vajon miért harcolnak egyes emberek a társadalmi jóért, miért áldozzák fel szinte reménytelenül még életüket is. A társadalmi jót valami absztrakt és utópikus fogalomnak fogják fel, mintha absztrakt és utópikus fogalom volna a háború és a béke fogalma is. De míg a háború és a béke fogalma, ha *erre* a háborúra vagy *erre* a békére gondolunk, mégis empirikus tartalmakkal tölthető fel, addig a társadalmi jóról mit sem mond az, ha az egyik vagy másik jót tartalomnak vesszük fel. Mert ha azt mondjuk: a mi mostani békénk, akkor ennek empirikus tartalmát mint a háború hiányát azonnal értékelni tudjuk, ám a jók felsorolása, sem a meglevő jók, sem a kívánt jók felsorolása nem elegendő a társadalmi jó fogalmának empirikussá tételéhez. A látszat tehát valóban az, hogy a társadalmi jó fogalma absztrakt, vagy politikai-utópikus meghatározottságában csak még absztraktabb fogalom. Éppen ezért az egyes embernek a társadalmi jóért való önfeláldozása egyszerű emberi gyarlóságnak, valójában értelmetlen (éppen ezért emberi) cselekedetnek, egy absztrakt fogalom vonzásában elkövetett tettnek tűnik sokak számára. A probléma valóban az, hogy az egyedi tett, amely még csak tömeghatásra sem számíthat (és amely a tömegek számára követendő példa sem lehet) milyen szerepet játszhat ott, ahol sokan az utópikus illúziókban lelték meg az önfenntartás eszközét.

*

Tudjuk, a tömegek önfeláldozása – forradalom, az egyéneké – a forradalom hiánya. Az egyén, ha légüres térben él, a maga létét dobja oda, így forrasztja össze az egymástól idegen, idegenbe tartó erővonalakat. De az egyén áldozata

csak egyéneket riaszt cselekvésre, a tömegek önmaguk aktivitásában nőhetnek csupán önmaguk fölé.

Az egyén önfeláldozása tragikus, mert tragikus létezés tragikus halált követel azoktól, akik elutasítják embertelenségét. Tragikus, mert az ilyen lét, az önfeláldozást is egyedi lázadássá változtatja, nem tűri, hogy tömegek diadalmas menete változtassa értelemmé a halált.

Milyen értéktelen, erkölcsi súly nélküli ott az élet, ahol az önfeláldozó halált semmibe veszik, ahol mindenki saját magának hal meg csupán, amikor a közösség oltárán örökre számkiveti magát. Csak ilyen helyen uralkodhat a kétségbeesés erkölcse, csak ott kísérelheti meg az egyedülmaradásra kárhoztatott ember a halál próbáját.

Korunk erkölcsének markáns letéteményese a hidrogénbomba. Ki nem mondottan ott lebeg erkölcsi ítéletek, magatartások fölött, hozzá viszonyul a politikus, a tudós, az egyszerű ember is. Korunk erkölcsi logikája kettéválasztja az emberiséget: vagy atomhalál, vagy tiltakozás.

A háború itt van közöttünk, s noha nincs atomháború, mégis jelenlevőként szabályozza a sokszor még csak ki sem mondott igeneket és nemeket. S amikor harsány nemet hiába kiált valaki, amikor visszhang nélkül maradó tiltakozás feszíti eleven testét, akkor az igenlésnek félelmetes talaja van.

Az erkölcsi felelősséget nem érző ember veszélyesen halott tudatú ember. Veszélyesen, mert a saját életét sem becsüli. Ilyen önkéntesek harcolnak idegen földön, ezek az eltokozódott felelősséggel kitenyésztett emberek gyilkolnak világszerte, és meghalnak, habozás nélkül, mert sohasem éltek.

Azok pedig, akik önkéntesen választott máglyákon vonaglottak, az életért haltak meg: mennyire paradoxális az az élet, amelyért meg kell halni. De ezt az áldozatot követeli önmaga számára a rossz lelkiismeret társadalma. És kétszeresen paradoxális dolog az, ha a tömegirtásra kiképzett fegyverek árnyékában egyedi léteket kell tiltakozásképpen feláldozni.

Ahol ilyen kétségbeesett, kétszeresen is paradoxális kiáltást hallani, ott már az erkölcsi űr legmélyén botladozik az ember. Ott már nincs lejjebb, ott talán már csak a tehetetlen topogást követő felemelkedés következhet. Mikor következik be az erkölcsi felelősség felébredése a tömegek tudatában – azt ugyan ki tudná megmondani. De bizonyos, hogy a létezés

poklai ébresztőt fújnak majd, a halottak ismét és újra vizsgálódásra riasztanak.

A halál súlya sohasem volt nehezebb, mint a racionális századunkban: az önkéntes, önfeláldozó halál erkölcsi súlyát végtelenné növeli a tömeghalál elleni tiltakozás. Ebben van az önkéntes halált választó kétségbeesettek tettének igazi értelme.

A tiltakozás különböző formáinak „magánügyisége” nem a reális elszigeteltségből, hanem a rossz lelkiismeret önmegnyugtató igényeiből származik. Magánügy, mert magánügynek akarják tudni, de tudják, hogy nem az. Tudják, hogy folyik a háború, de békeharcról beszélnek, mert szükségük van a béke illúziójára. Illúziókra van szükségük, mert a béke-ideológiát fogalmilag kiépíteni csak akkor lehet, ha egy elfogadható posztulátumból indulnak ki: a béke posztulátumából. A béke fogalma, ha teljes ellentmondásosságában jelentkezne, alkalmatlannak bizonyulna az ideológiai építkezésre.

A hamis tudat igaznak kívánja magát: hamis posztulátumból indul ki, hogy logikája töretlen legyen, és a logikai gondolatmenet egysége igazságot sugalljon. Ez létszükséglet azok számára, akik az ideológiában a „van” egyszerű igazolását keresik: amíg a levés felismerése érdekekbe ütközik, addig a „van” az ideológia célja. Az ideológia ilyenkor maga is az elidegenedés egyik formája, maga is a meg-nem-valósult egyik példája. A valóság és az ideológia ellentmondására hívja fel a figyelmet a tiltakozás minden egyéni és nem egyéni formája: a gerillaharc, az önkéntes máglyahalál, a tiltakozó tüntetés. A meg-nem-valósultság meg nem valósult voltára mutat rá, és ebben van igazolása.

1971

NAGY LÁSZLÓ: ASSZONYFEJŰ FELLEG

Úgy tűnik, a költemény kulcsa az a megállapítás, hogy „az a győztes, ki mindig éhes”. A győztes kifejezés ebben a mondatban valami befejezettre, véglegesre utal, de az „éhes”, különösképp a „mindig éhes” ennek ellenkezőjére, a kimeríthetetlensegre, a soha véget nem érőre. A feszültség, amely így támad, az egész költemény erőtere: ebben a végletességben alakul ki a metaforák valamennyi funkciója.

A győztes és az éhes viszonyában feltűnik a befejezetlenség, a nyitottság: az „éhes” megszünteti a „győztes” jelentését, míg a „győztes” képtelen arra, hogy önmagát véglegesnek tudja. Az ellentmondás éppen ezért tartós és ebben a vonatkozásban azonos azzal, amit Hérakleitosz így fogalmazott meg: „Csak a változás állandó.” Ezzel az egészen általános elvvel szemben itt közvetlenül emberi jelentésről van szó, sőt erkölcsi töltésű jelentésről. A „győztes” elsősorban etikai, magatartásbeli problémát vet fel: azt a morális feladatot, amely egybeesik az élet diktálta követelménnyel: maradj fenn; győztes csak maga az élet lehet.

Persze ez még negatív moralitás, a győzelem önmagában nem rendelkezik értékkel. Nagy László költeménye az értékért való küzdelemben válik elvont struktúrából az élet esztétikai kifejezésévé. „Soha engem sors ne tarts jól – a / jóllakottak dögvészes partján / megfeketedik minden zászló” – írja, s nyilván arról beszél, ami a legfontosabb: az élet fekete zászlói helyett – mert ezek a zászlók is vannak, és lobognak, és alatta emberek menetelnek, akik ezt a zászlót hiszik, erre esküsznek – az életre van szükség mint egyetlen zászlóra.

Tehát az élet – zászló. A moralitás most még mindig negatív, de már tartalmas; most jöhet a tartalom megnevezése, hogy életre keljen ez az elvont hivatkozás. A kérdés az, hogy milyen legyen a győztes élet, az, amely nem dajkálja elégedetten önmagát. S miután a költő nem próféta,

hát pozitív eszmények megfogalmazása helyett a struktúra erőterét figyeli és a lehetséges funkciókat írja le, az élet pozitivitását az éhes-győztes struktúra működésében fedezi fel.

(A költemény olvasásából származó esztétikai élmény forrását nem kell a hasonlatokban keresnünk, mert akkor az egész szétesik és csak a képek üres szépsége marad. Kétségtelen, hogy ez a három sor: „fönn a kék hazában és, bennem / olajfavirágból szagosan / asszonyfejű felleg barangol” – a világ bármelyik költői antológiájában helyet kaphatna mint a költőiség példája. De Nagy László nem költői költő abban az értelemben, amint ezt a vers szabadságát hasonlatokban-asszociációkban megvalósító költőknél láthatjuk. Nagy László probléma-költő, ami azt jelenti, hogy költői alkata struktúrák teremtésének terhét rója rá, és ő, akár egy külső szubjektum, figyeli teremtményeinek életét, mozgását. Persze ezt az alkatot elfedi az a készsége, amely az asszociációkban is alkotásra biztatja. A címadás nála gyakran szintén puszta rejtőzködés. Szent remete és ágáló bohóc: saját teremtményeinek rabja és árulója, mindig másról beszél, hogy mindig *arról* beszélhessen.)

Az éhes-győztes első funkciói a következők:

1. didergés-vágy
2. szedres remegés-lángcirkusz
3. nap kisüt – levél tapsol (fölvisít a virágok szája)

A költeményben most felbukkan az a metafora, amely a funkciókat egy meghatározott irányba perdíti: A költő, akár a teremtő, belenyúl az öntudatlan körforgásba, és arra kényszeríti az éhségét, hogy specifikus legyen, ne puszta vágy, hanem a hiányból fakadó belső kényszer. A hiány – az élet hiánya, az élő érzi az élet hiányát, mert megtudja magáról, hogy éhes. Ha nem tudná, akkor csak éhes lenne, de miből születne a győzelem? „Évgyűrűkön át szakadásig / rostot feszít egy inger csigája” – szakad ki elemi erővel a funkciók közül éppen az, ami értelmessé teszi őket. Ezután az önmaga számára értelmes élet himnuszát halljuk: „Kisüt a nap arany világa. / Ím, a teremtés álma dőzsöl, / szerelem int a fatetőről, / babonázó harangja bondul / besüt a szívbe, szédít, megráz / mágneses viharnál vadabbul.”

(A vers szerkezetének egyik sajátossága az, hogy az erőtér funkciói maguk is képesek önálló erőtér létrehozására. Ilyen-

kor egy-egy funkciócsoport az asszociációs technikában keresi a maga értelmét, és meglepő módon oly eredményekhez jut, amelyek a struktúra alapvonalainak tisztázását is lehetővé teszik. Meglepő módon, mert a technika itt önálló, önmagában valósága azonban a költő törvényei szerint számunkra valóvá válik: „Igazért, szépért űző május / az emberfia gyönyöréül / kijelölsz annyi lehetetlent, / hogy képe belefehérül.”)

A himnusz az igaz és a szép egységének platóni tájaira vezet, ám most megjelenik az alapvető struktúra alapvető két oszlopa, az éhes–győztes ellentétpár mint az igaz és a szép egységének, azonosságának és különbségének törvénye. Az éhség – igaz, szép pedig maga a győzelem: éhesnek maradni, mindig éhesnek, hiszen az igaz és szép-éhség az évgyűrűk titka. A természet és az ember viszonyából asszonyfejű felleg születik, az életre éhes fellegből asszony támad, és az asszonyok fellegruhában táncolnak át idegeinken, ezeken a lassan kopó-rozsdásodó húrokon.

Nem, nem lehet most a halálra gondolni: ünnepelni kell, győzelmet ünnepelni, asszonyfejű fellegek úsznak, vigadni kell, nem számít, hogy az évgyűrűk már mások testeiben szaporodnak, belőlünk fakad minden évgyűrű, ahogy mi fakadunk mindegyikből, ünnepelni hát, himnuszt, új himnuszt, a szép és igaz tartalmas himnuszát.

(Nagy László egyik fontos költői eszközét, a személytelen és a személyes egybefonódását látjuk itt működés közben. Már az expozícióban is jelen van a költő, de csak egy kis személyes életkép erejéig, hogy azután átadja a szót a világnak, szabadon hagyja működni azt, ami működni tud. A vers utolsó részében a személytelen és a személyes összeolvad, megszűnik a szembenállás. Kérdés az, hogy létrejön-e a költői szintézis?)

Tartalmas himnusz? Annyi vereség után vannak-e még ilyenek, van-e valami pozitív erkölcs, van-e jó, amely szintetizálni tudná a szépet és az igazat? A költő, ha próféta lenne, akkor sem fogalmazhatná meg a kellés etikáját, hiszen ő költő. Traktátusok helyett: költői igazság, a költői gondolat végiggondolása. Nagy László nem ismeri *a* jót, csak tudja, hogy jó az, ha valaki, ha valakik éhe és szomja ezeréves. Mert él, és ez az ő győzelme.

És ez az egyetlen sor („éhem és szomjam ezeréves”) minden kétséget kizár: a költő tartozik valahová és ez az, ami jó. A győzelem-vereség struktúra helyett azért jön létre az éhség-győzelemé, amelyben a fennmaradás átkát és szenvedélyét kiáltja világra: „S mindig hiába győzve, belátom, / új szükség minden aratásom.”

1971

APOLLÓN, NIMFA, SZERELEM

Apollón a Nap, s ezért Apollónban nincs semmi látvány. Amikor Drüopé megkövezte a Napot, akkor csak a kő látszott, a Nap sohasem. Mert a Nap az egyszerűen Nap. A Nap az Nap. Van. Természete az, hogy van: ő a Nap. Apollón. De hogy ő legyen: születnie kellett. Apollón is megszületett. A vágyból lett: mert csak a vágyból lesz valami: Apollón anyja és apja vágyából lett. Nem őt akarták, még a vágyat sem akarták: a vágy volt, és Apollón – van. A vágy Apollón előtt volt, s ha a vágy tudta volna, hogy vágy, akkor elrejtőzött volna a felhők közé. De a vágy nem tudta, hogy ő vágy.

Apollón a vágyból született. Undorító, hogy a vágyból születik valami. Mint Apollón. Vágyból támad a hatalom: Apollón hatalma is vágyból származott; hatalmas lett, mert a vágy is hatalmas volt; nem merte undorító gyümölcsét bevallani, hát hatalmassá tette őt a szerelem. Magában akart gyönyörködni, nappá tette, hogy azután ne láthassa, még ha akarná, akkor se láthassa. Apollón a vágyból született, az önmagát becsapó vágyból: hideg volt hát és kegyetlen, mert hazug módon taszították széppé.

Kétségtelenül ő volt a legszebb az istenek között, ezt még saját magának sem bocsáthatta meg: ebben volt hatalma. Kegyetlenül gyűlölte magát, s amikor Marszüaszt, a szatírt kifordította bőréből, akkor is csak saját magát akarta még jobban megvetni. Terve egyszerű volt, egyszerű, mint minden, ami az életre tör: fogadást ajánlott Marszüasznak, ki a jobb zenész, és tudta, isten volt, hogy a fogadást csak ő nyerheti meg. Az egyszerű tervekbe is hiba csúszhat: már-már döntetlennek tetszett a művészi erőfeszítés, a hangok emberfeletti szépségben áradtak Apollón lantjának húrjaiból és Marszüasz sípjából is, amikor a gyűlölet találékonysága mégis felülkerekedett. Apollón megfordította lantját, úgy játszott rajta, ahogy Marszüasz nem fújhatta sípját – fordítva. Neki győznie kellett, mert azt akarta látni, amit sem isten, sem ember

saját magából élő szemmel megpillantani nem képes: ami belül van.

A naiv és tudatlan szépség, a kegyetlen, mert naiv Apollón Marszüasz bőre alá akart látni, azt gondolta, hogy a külső alatt majd belát a szatír belsejébe: egy fára akasztotta, és kifordította bőréből, de csak vért látott, meg zsigereket, meg halált. Halált, amit ő tervelt ki és ő hajtott végre. Marszüaszból csak Apollón kegyetlensége maradt. De a kegyetlenség nem látható, a kegyetlenséget csak tudni, ismerni lehet. Olyasmit tudott most meg magáról, ami eddig sem volt titok előtte: tudta, kegyetlen ő, de nem tudta, miért méri önmagára az önutálat kíméletlen büntetését. Tudta: akkor szép, ha kegyetlen, akkor csodálják, ha szép: és mégis utálta magát.

És az Egyetlen, a Földanya is gyűlölte Apollónt. Szeszélyes önmarcangolását, hideg kegyetlenségét nem bocsátotta meg a Földanya. A Földanya érzi, ki az, aki rajta jár: ő az, akiből minden megszületik, aki az élet varázsát oltja az összes lényekbe: Apollón pedig az élet pusztítója volt. Földanyából egyenletesen árad a meleg, ő maga a Mérték; Apollón dermeszt vagy felforrósít, nem törődik semmivel, senkivel, csak önmagával. Földanya gyűlölte Apollónt, de bántani nem tudott, így csak panaszkodott, Zeusznak panaszkodott, meg az embereknek, meg az állatoknak és még a fűnek is; és hiába akasztotta Apollón egy platánra Marszüaszt, Földanya érezte a vért, és maga is szenvedett.

Földanya mindenütt jelen van, de a jósdákban mindig kígyó képében van jelen: önmagából ilyenkor a szívós élet és a sors kérlelhetetlen kavargásának egységét és megragadhatatlanságát mutatja meg az embereknek és az isteneknek. Apollón, aki saját természetének sorsszerűségét oly érthetetlen végzetnek érezte, elfoglalta Delphoit, és megölte Püthon kígyót, Földanya jelképét. Azt hitte, megölheti sorsát: nem értette, hogy Püthon megölése is sorsához tartozik. A sorsot elkerülni nem lehet: Apollón úgy gonoszan, ahogy akkor Delphoiban Püthon testén aratta keserves diadalát, azonosult saját sorsával.

Saját sorsát Apollón sem kerülheti el, mert sorsa hozzátartozik. Azért volt Apollón, mert ilyen volt; természetét kell legyőznie, hogy úrrá legyen sorsán, de természetét az istenek adták, amikor őt Apollónnak nemzették életre: azt kérte tőle a világ, hogy Apollón legyen és kegyetlen, álnok

és bosszúálló, a hit éltetője és csaló, ez volt sorsa, s hogy sorsát legyőzze, a világot kellett legyőznie, de a világot senki, még Zeusz sem győzte le, a világot nem lehet legyőzni, s aki lázad sorsa ellen, annak tudnia kell, hogy a világot nem lehet legyőzni, mert a sors éppen az, hogy a világot legyőzni nem lehet, és mégis lázadni kell, hogy a világ megtudja: vannak lázadók, akik nem hajlandók elfogadni a sorsot még akkor sem, ha lázadásuk értelmetlen, csak azért sem hajlandók elfogadni, csak azért is lázadnak, s lázadhatnak, mert velük van Földanya, velük és nem Apollónnal, mert Apollónt is elviseli, Apollón is rajta jár, hiába nyög, hiába panaszkodik, Apollón is rajta végzi kegyetlen szertartásait, de Földanya mégis azokkal van, akik az elviselhetetlen sors ellen a lázadást választják, mert Földanya tudja, hogy a kegyetleneket csak az szoríthatja kordába, ha tudják és érzik: vannak lázadók, és ha vannak lázadók, akkor Földanya többé nem panaszkodik, mert tudja, hogy Apollón a lázadásban felismeri saját cselekedeteinek tükrét, érzi saját kegyetlenségét, tudja, hogy végzete, a pusztítás önpusztítássá változik, esztelensége saját rációjának rombolásává, és Földanya sem panaszkodik többé, mert ő már tudja azt, amit Apollón még nem tud: vagy visszatér hozzá és nyugodt szendergésben ismét sziklává meg tengerré válik a sors, vagy a lázadásban tudomásul veszi magát a sors, és akkor többé már nem végzet, csak sors ő, maga a Földanya, aki Apollónt is a hátán hordozza, meg azokat is, akik lázadnak a kegyetlenség ellen, a sors akkor már nem végzet, hanem a harc a sors, benne magára ismer, a sors a sorsban ismer magára, ha nem tud többé a végzet átláthatatlansága mögé rejtőzni, hanem megpillantja önmaga visszáját a lázadásban, ha a sors arra kényszerül, hogy meglássa önmagát, a lázadásban vegye észre önmagát, felébredjen, vakból látóvá legyen, megérezve magában a Földanya hívását, Földanya pedig szenvedés nélkül, panasz nélkül vegye magára az élők testét, mindenkiben ő legyen, mindenkiben ő lélegezzen, mindenkiben ő tudja saját magát, és ne kelljen szégyenkeznie saját maga miatt, ne érezzen undort a testéből fakadók miatt, és tudja, hogy Apollón is az övé, mert Apollónban is ő tudja magát, benne is cselekszik, és Apollón is tudja, hogy kegyetlenségében el kell pusztulnia, az esztelenségben is el kell pusztulnia, a szépségben is el kell pusztulnia, és amíg ezt nem tanulja meg, addig a Rút az

igazi, a lázadás az igazi, addig Földanya, a méltatlankodó, az önmaga testét is szégyenlő Földanya az igazi, aki megengedi, hogy Apollónban a végzet pusztítsa, hogy Marszüasz vérében az élet pusztuljon, megengedi, mert mást nem tehet, csak panaszkodhat, Zeuszt hívhatja, vagy a folyókba árasztatja könnyeit, vagy leomló hegyekben kiálthatja ki düheit, de mást nem tehet, csak erősítheti, növelheti a végzetet, Földanya csak azt teheti, amit teremtményei tesznek, akiknek ő a sorsa, de akik az ő sorsát hordozzák, ő Apollón sorsa, de Apollón az ő sorsát hordozza, kiútja nincs, csak teremtményei vannak, kiútja nincs, csak a sorshordozók vannak, Apollón és a lázadók, vagy a lázadó Apollón és azok, akik elfelejtették a lázadást, nincs más reménysége, nincs más hite, nincs más élete, csak végzete vagy sorsa, tűrése vagy lázadása, szépsége vagy rútsága, a sorsban felvillanó végzete, a tűrésből kisajduló lázadás, a rútságban csillogó szépség, Apollón, aki saját sorsát nem kerülheti el, mert saját sorsát senki sem kerülheti el, mert mindenkihez hozzátartozik sorsa, tudni kell, hogy mindenki sorshordozó, és tetteiben van a sorsa, tetteiben van az, ami hozzátartozik, tetteiben van az, amit megérdemel.

Apollón még nem tudta, hogy mi az, ami benne az érthetetlen vágyakat és dühöket ébreszti: rohant a saját élete után, bele akart fakadni saját életébe, egyesülni akart saját életével, úgy gondolta, ha a jövőt megpillanthatná, ha egyesülhetne a jövővel, akkor fellelné saját életét. Delphoiban felállította saját jósdáját, és sohasem hitt saját jósdájában: az embereknek ajándékozta hát, a hitetlen álnokság cinizmusával. Ő tovább hajszolta a jövőt, s mert a nimfák tudják a jövőt, hát őket hajszolta most, a géniuszokat, akik hegyek, völgyek, patakok, mindenféle helyek lelkei, akikben nincsen meg a jelen ellenállása, és ezért mindig a jövő az övék.

Drüopéval bánt el előbb: egy tisztáson lebegett-táncolt társnőjével a gyönyörű nimfa, amikor a jövőt szomjazó megpillantotta. A hódító testi jelenvalóság nyers vágyával tört Apollón a nimfák közé. A géniuszok kacagva lebbentek szét, nem értették Apollón vágyát, szomjúságának okát sem értették, de érezték benne a hideg, önmagát csak mindig önmagával mérő és minden mást megemésztő szenvedélyét, és elriadtak tőle. A nimfák félnek a zabolátlan vágytól: ők a jövő tudói, tudják, hogy az, aki kéjeleg hatalmában, az, aki a jövőt

is csak vágyoltónak látja, annak megadni magukat nem szabad. Mert ha nincsenek nimfák, akkor nem lesznek többé géniuszok, soha senki sem téved többé a nagy homályba.

Apollón dühös volt, és dühe ismét kegyetlen tervet sugallt: teknősbékává változott, és az esztelenség bájával kellette magát a nimfáknak. Drüopé, aki látta a jövőt, de a sorsról fogalma sem volt, ölébe vette a teknőst. A csel tehát sikerült: Apollón magáévá tette Drüopét, és amikor a nimfa fájdalmas kiáltására társai rohanni kezdtek az undorok tisztása felé, akkor kígyóvá változott, és sziszegésével ijesztette el a mentésre érkezett géniuszokat. Nem átallta felvenni Földanya szimbólumának külső képét, csakhogy magába szívja azt, ami tehetetlen haragjainak céltáblájává lett: a jövőt. Megtermékenyítette Drüopét, de csak saját magára gondolt, felemelkedni nem tudott, a nimfát rántotta hát le magához, a jövőből mi sem lett az övé, csak jellemét tette mocskossá.

Nincs többé Drüopé nimfa, nincs többé egy géniusz: asszonnyá változott, most már sorsa van, és úgy bolyong az emberek között, mint az anyák, akik gyermekeiket nevelik, küszködnek, hogy gyermekeik ismét csak ezt tegyék, hogy ezek gyermekei is küszködhessenek. Nincs többé Drüopé, egy asszony van, aki valamikor a jövőt tudta, de elfelejtette a homályba veszés tudományát, amikor teherbe esett. Csak egy nyárfa maradt a helyén, rezegnek-reszketnek levelei, maga sem tudja, miért, hiszen nem fáj semmi sem neki, nem tudja, mi a fájdalom, lehet, Földanya fájdalmáért áldoznak levelei, de ezt ő sem tudja, mert semmit sem tud; a nyárfák semmit sem tudnak.

Így könyörgött Daphné: Ha fa akarnék lenni, megkönyörülne rajtam Földanya? Szeretnék fa lenni, szeretnék Apollóné lenni, de fa is szeretnék lenni, nimfa vagyok, és Apollóné szeretnék lenni, fa szeretnék lenni, mert Földanyáé vagyok, szeretném elveszíteni azt, ami vagyok, átlátszóságom, ami vagyok, szeretném, ha megragadnának, ha Apollón megragadna, ha érezném a jelenlét gyönyörét, ha Földanya érezné, amint rajta lépkedek, lépkedni akarok, most akarom érezni testemet, de félek a gyönyörtől, ha csak a gyönyörért van, félek a sorstól, ha a sorsért van, félek a gyermekektől, akik a jövőt sorsommá teszik, félék Földanya haragjától, aki géniusszá tett, hogy a helyeknek lelke legyen, tudjam azt,

amivel az istenek sohasem törődnek, és amit az emberek verejtékes álmaikban borzadva pillantanak meg, a jövőt tudjam, azt, ami nincs, azt tudjam, de szeretnék Apollóné lenni, a Szépé szeretnék lenni, belerohanni, végképp elfelejteni a jövőt, a semmit, beleoldani a mába, szeretnem, ha sorsom lenne, ha Apollón lenne a sorsom, ha őbelé temethetném a jövőt, ha elfelejteném magam, ha beletemetkezhetnék a mába, de nem akarok ma lenni, nem vállalom a mát, nem akarok semmit sem vállalni, mert félek vállalni, félek a ma vonzásától, a küzdelmektől, inkább lebegni akarok, vágyakat, álmokat a távolba oltani, ahol elérhetetlenül, de tisztán szaladnak a napok, de tudni szeretném, mi a vágy, mi a küzdelem, inkább lemondok a jövőről, inkább megkérem Földanyát, adja meg nekem az odaadás örömét, a jelenlét örömét, a kudarcra ítélt küzdelem örömét, visszaadom neki a jövőt, csak az örömöt adja nekem, félni már tudok, de nem tudom, hogy mi az öröm, aki csak félni tud, nem tudja, mi az öröm, a félelem felfalja az örömöt, és én örülni akarok, eszeveszett félelmemnek is örülni akarok, mert küzdeni akarok, és a kudarc biztos tudata az űrbe ránt, ha nem tudok örülni, a kudarcnak akarok örülni, a kudarcot kudarccal akarom legyőzni, s örülni, hogy a kudarcot legyőztem, táncolni akarok fájós lábbal, nem akarom többé áttetsző testem, de tudom-e vállalni a mát, tudom-e vállalni a kudarc fájdalmát, a reménytelenség ízét, vagy a reménytelenség volna az igazi íz, talán a reménytelenség az egyedüli íz, mert a reménytelenség az, aminek íze van, Földanya íze van, Földanya szaga van, csak pillantásra más, Földanya, várom Apollónt, az övé leszek, Apollón közeledik felém, az övé leszek, már itt van Apollón, az övé leszek, nem, nem leszek az övé, ments meg, Földanya, hadd meg nekem a testetlen jövőt, Apollón a te ellenséged, ments meg tőle, engem igázna le, hogy téged bántson, nem kell, nem akarom, félek, már csak félek, te csak Apollónnak adtál örömöt, igaztalan vagy, mint a végzet, nem vagy sorsom, ha nem hallgatsz meg, Földanya, megtagadlak, ha nem mertem vállalni, hogy sorsom legyen, legalább légy a végzetem, úgy légy a végzetem, hogy többé ne tudjak szólni, ne tudjam még a jövőt sem, végy örökre magadhoz, s nem hallasz többé zokszót, csak téged vállallak, csak az űrt vállalom, csak a semmit vállalom, mert félek

valamit vállalni, gyáva vagyok élni, végy magadhoz, tégy velem, amit akarsz.

Apollón már majdnem megragadta Daphnét, amikor a végtelen türelmű Földanya magához vette a nimfát: babérfává változtatta. Apollón vereséget szenvedett: a jövő kisiklott kezéből. Drüopéból anya lett, Daphnéból csak egy babérfa maradt, és Apollón hiába játssza a győztest, hiába fon magának babérlevélből koszorút, már senkit sem téveszthet meg: csak a mában tobzódhat, a vereségeiből hiába csinál kitüntetésre, öntömjénezésre, babérkoszorúkra való alkalmat, mindenki tudja, hogy Apollón nem tudja a jövőt, a koszorú csak a máé, a koszorús ma ékesebb, de Apollón mégis vereséget szenvedett. Apollón hiába mondta magának, hogy a babér még férfiasabbá tette arcát, hiába tette a babér még férfiasabbá Apollón arcát, a babér az önelégült kitüntetésből a vereség szimbólumává változott: a babér a jövőtől való félelem jelképe. S aki megrágja a babérlevelet, az furcsa és őrjöngő kábulatba esik: tobzódó érzékei a távolba rohannak, felhabzsolják az ismeretlen és távoli színeket, ízeket, alakzatokat, hogy azután, a mámor után, kifosztottan és öregen heverjen a nász helyén.

Hányszor rohant Apollón a kábult igézetbe! A jövőt nem ismerte meg: önmagába néznie csak a jelen nyújtott módot. A fáradt-diadalmas Apollón ekkor hosszú utakra indult, mindent megnézett, mindent megpróbált: nyájat őrzött, himnuszokat költött és énekelt, kipróbálta a mesterségeket, több alkalommal is megfordult Zeusz fegyverkovácsai, a küklopszok között. Óriási szemmel homlokuk közepén felismerték az anyagok legtitkosabb tulajdonságait is, ők voltak a legkiválóbb mesterek, istenek és emberek példaképei. Apollón, aki a világot tanulta, hosszan időzött náluk, és a küklopszok szívesen tanítgatták fogásaikra.

Végtelen vándorútjain sok emberrel találkozott, lányokat és asszonyokat szerzett magának. Gyermekei közül Aszklépioszt, az orvossá lett ifjút szerette leginkább. Aszklépiosz tudását messze földön tisztelték, ám ő nemhiába volt Apollón fia, dölyfében nem elégedett meg az emberek bámulatával, beavatkozott az istenek dolgaiba is. Tudását fitogtatva feltámasztott egy halottat, és ezzel megfosztotta Hadészt, az alvilág istenét egyik alattvalójától. Zeusz nem tűrhette el,

hogy a félistenek kedvük szerint módosítsák az isteni rendet, és a küklopszok készítette fegyverével, a villámmal agyonsújtotta Aszklépioszt.

Apollón most megérezte a kijátszottak fájdalmát: meghalt az, akit a legjobban szeretett, aki a legtöbbet tudta az élőkről, meghalt Aszklépiosz, az ő fia, az orvos. Dühe most az istenek ellen fordult, de ő ismerte a lázadók sorsát, és ezért nem a félelmes Zeuszt hívta ki végzetes küzdelemre, hanem a gyávák alattomos eszközét használta: megölte a küklopszokat, akik Zeusz fegyverét készítették. Aki nem tud magával sem szembenézni, hogy állhatna szembe az istenekkel, aki gyáva bepillantani saját cselekedeteinek rugói közé, hogyan merészelné az istenek tetteit bírálni. Apollónt aljasnak teremtették az istenek, mert maguk sem voltak tiszták, Apollón aljas módon cselekedett, mert ilyennek teremtették, és neki nem volt ereje szembenézni saját aljasságával. Örömében és szenvedésében sem volt igaz: csak játszott, esztelenül ágált az isteni szerepkörben.

Zeusz nem bocsáthatta meg könnyedén a küklopszok elvesztését, megalázó büntetést mért hát Apollónra. Az emberek közé küldte, halandók között kellett dolgoznia egy évig. Apollón kovács lett, egyszerű mesterember, ember egy évig, akár a többi emberek.

Forrt benne az alattomos harag, de semmit sem tehetett. El kellett felejtenie, hogy ő isten, el kellett felejtenie az isteni intrikákat, a hatalom édes szeszélyeit, a nimfákat és a végtelen örömét. Dolgozni, csak dolgozni: ez a kovács feladata. Nézte a kezét, a ráncosodó kezet, körmeit, amelyek letöredeztek, izmait, amelyek most az aránytalanság görcsében rángatóznak: embernek látta magát, ember módra töprengett azon, ami körülötte történik, azon, hogy zokszó nélkül viselheti-e sorsát, s ha mégis panaszkodna, volna-e, aki meghallgassa, s ha meghallgatják, akkor meglátja-e azt, amiről eddig tudomása sem volt, meglátja-e a szolidaritás fényeit az emberek szemében, sorsában van-e valami együttérzésre méltó, vagy nincs semmi, ami megindítaná a szánalomra annyira kész embereket, nem, az nem lehet, hogy más legyen, mint a többiek, mást érezzen, mint azok, akik mellette kovácsolják a közönséges eszközök vasát, nem, nem szabad a felelőtlen bosszúállásban különbözni, dölyfösségben felülmúl-

ni az embereket, nem szabad a különállás önáltató örömét keresni, olyannak kell lenni, akár ők, a kovácsok, akikről Földanya tudja, hogy rajta járnak, s nem zavarja Földanyát, hogy a kovácsok rajta járnak, ők csak azt teszik, amit Földanya, életet kovácsolnak, segédkeznek keletkezésben és elmúlásban, vágyaik és tetteik nem bántanak senkit, a kovácsok nem okoznak fájdalmat, még akkor sem okoznak fájdalmat, amikor fájdalmukra a lázadás szavait keresik. Apollón hallotta a fájdalom szavait, amelyek senkit sem bántanak, látta a kovácsok roncsolt testét, látta a kínt, és látta a Mértéket az arcokon, és őt bántotta a Mérték, mert ő eddig nem tudta, mi a Mérték, nem akarta magának a Mértéket, de most ember volt, kovács, tetteiben volt a Mérték, de nem akarta magának, újra érezte a dühöt, az emberi dühöt, a tehetetlenség haragját, a Mérték láttán, de tudta, Mérték nélkül nem lehet élni az emberek között, de látta a roncsolt testű kovácsokat, a pusztuló kovácsokat, és gyűlölte a Mértéket, nem, pusztítani már nem buzdították ösztönei, a tombolás kábulatát nem kívánta, de látta az emberek sorsát, és érezte is az emberek sorsát, nem akarta hát a Mértéket, csak a lázadást akarta, a lázadás örömét akarta, azt, hogy kiűzhesse magából a tettek árnyékában bujkáló félelmet, az ágyba hurcoló vacogást, fenyegetni akarta már a sorsot, megmutatni a sorsnak, hogy ő, Apollón, az ember, a kovács a sors, ő az, aki szembenéz a végzettel, szembenéz, mert vállalja a sorsot, és tudja, szenvedés a sorsa, de a végzetet azt nem vállalja, sorsa nevében fordul szembe vele, s ha a végzetet legyőzni nem is tudja, de szembenéz a végzettel, vállalja a szembenézés kockázatát, csak azért, mert a kockázatot vállalnia kell annak, aki a Mértékből emberi formára szabott mértéket kíván faragni, vállalja a szolidaritást az emberekkel, és hozzáteszi melegségükhöz azt, ami belőle árad, örömükhöz hozzáteszi a vállalás örömét, a kockázatét, ami egyesíti velük, Apollón örömét, aki most legyőzte magát, s legyőzi a világot is, emberi módon, a szolidaritásban és kockázatban találkozik a többiekkel, így győzi le a világot, Földanyával egyesül, és az ő törvényeként alakítja át a Mértéket, mert vállalja a világot, úgy lázad a végzet ellen, azért győzi le, győzelmében nem a mámor forrását keresi, hanem a tudást, az önmagukat megértő lények tudását, azokét, akik a végtelen szenvedés és a

vállalás nevében fennhangon mondhatják a szolidaritás parancsát: „ismerd meg te magadat, ember, ismerd meg te magadat”.

Zeusz nem láthatta előre, hogy Apollónt ez a büntetés oly távol viszi majd az istenektől, nem láthatta előre, mert az istenek is jósokat fogadnak, ha a jövőt akarják tudni. Nem láthatta előre, hogy a büntetés éve után Apollón egyesül a Nappal; és ha a szép meg a jó találkozik, akkor a Nap sugaraiban melegség van, s talán némi biztatás.

1971

HÉRAKLEITOSZ, A FILOZÓFUS, HERMODOROSZ BARÁTJA

Ősi mondák szerint Hérakleitosz valamilyen vizes betegségben halt meg, és inkább saját gyógymódja okozta pusztulását, mint maga a betegség. A vizes bajt ugyanis száraz kezeléssel akarván szüntetni, trágyával borította be magát, s amikor ez a furcsa pólya csontkeményre száradt, akkor a magatehetetlen filozófust elvadult kutyák marcangolták szét.

Egyesek úgy vélik, hogy az Epheszoszi saját púposkodásának áldozata volt: versenyre kelt az istenekkel, s könyörgés helyett saját bölcsességével kívánt kitűnni. Ezek a vélemények azonban nyilván csak vulgáris elmék torzszüleményei; Hérakleitosz ugyanis maga mondotta: isten a Nap, isten a Víz, isten a Természet, és gyógymódjában hű volt saját maga választotta isteneihez. Dehogyis púposkodott: inkább alázatos volt, alázatossága okozta halálát. „Az istenek, úgy tűnik – mondja Xenopoulosz – titokban gyűlölik az alázatosokat."*

Ám az is köztudott dolog, hogy Hérakleitosz a polisz közösségéhez sem talált utat, és arisztokratikus kívülállásával ingerelte a középszerűséget ünneplő városi vezetést. Nyilván rájuk értette azt, hogy „nem tudnak se hallgatni, se beszélni". Ez a szelídnek tetsző megállapítás majdhogynem a legfilozofikusabb szidalom az írásban is fennmaradt szó történetében. A kétszeres tagadás Hérakleitosznál a semmivé levést jelenti: pozitív filozófiájában minden a létrejövést, a születést szolgálja; a kétszeres tagadás esetében a folyó visszafelé folyik, vagy megsemmisül, ahogy Semmivé lesz az, aki beszélni, de hallgatni sem tud.

„A változó állandó" – mondotta, és valószínűleg ebben a megállapításban kell keresnünk filozófiájának, vagy ha pon-

* A külön könyvészeti jelzés nélkül idézőjelbe tett szövegek Hérakleitosz-töredékek, amelyeket itt-ott lényegtelen stiláris módosítással *A görög gondolkodás kezdetei* (fordította és a bevezetést írta dr. Sebestyén Károly, Franklin Társulat, Budapest, 1898) c. kötet alapján idézünk.

tosabban akarunk fogalmazni, akkor filozófiai hitének tömör és változásában is állandó megfogalmazását. A ragyássá tobzódó ülepedettséggel szemben a Világot, ezt a jelenvalóságot a maga áttetsző mélységében látta. Ma persze már nem tudhatjuk, hogyan jutott e tudás birtokába; lehet, gyakran sétált a fák között, és ha valaki, mint ő, felfedezi a dolgok bölcsességét, többet tudhat majd a világról, mint a sokat tudók.

Hérakleitosz a harmóniát kereste, s a fákat, a köveket, a gyíkokat nézve juthatott tudása birtokába: minden fa maga a harmónia; élete, korhadása, halála, a belőle fakadó új hajtás – maga a harmónia. Az egyik fa nem téveszthető össze a másikkal, mert ő az Egy, s csak önmagát magyarázó Egy: „Nem énrám, hanem az ész szavára hallgatva bölcs dolog abban megegyezni, hogy minden – egy."

A filozófus tudta: az Egy az, ami a harmónia, az Egy maga a teljesség. Egy fa, egy erdő, egy Világ. Ebben van az ész lehetősége: felismerni a látható mögött a harmóniát: „jobb a láthatatlan összhang a láthatónál": jobb, ha a fülledt, egymást körülburjánzó szavak elmosódó és hamis összhangja helyett a dolgokban rejlő, a láthatatlan összhangot keresi. A fában, a kőben, a gyíkban van egy látható, az életben magában megnyilvánuló összhang. Emögött is lenne valami?

Ha mindig ugyanabba a folyóba lépünk be, akkor ugyanaz a folyó évszakok és az időjárás szerint meleg vagy hideg vizű lesz, tisztább vagy koszosabb, tarajosabb vagy simább felületű, egyenletes vagy gübbenős medrű folyó. S akkor a folyóról azt mondhatjuk, hogy jó vagy rossz folyó, kedves és szelíd, vagy utálatos és vad, mindenfélét mondhatunk a folyóról, és akármit mondunk róla, az igaz lesz, ha megfigyelésünk és annak konvencionális szóképe megfelel a folyó adott állapotának.

És ez az igazság, mint minden igazság, általános formák felé igyekszik. „Rút folyó" – mondjuk, és ebben az általános formában már hazugsággá vált az, ami kedden délután 4 óra 5 perckor igaz volt. És mindig kedd délután 4 óra 5 perc van. A rút, a rossz, sőt gonosz, a szép, a jó, sőt kedves folyó. Egy folyó. Igazsága az egyben van, hogy ő a látszat mögött egy, éppen ez az egy folyó. Az is, ami most éppen, de az is, ami más. Így a filozófussal együtt az általánost nem egy meghatározott empirikus mozzanatban ragad-

juk meg, hanem az empirikus mozzanatokon, tehát az empirikus mozzanatok összességén túl abban, ami az ő Egy volta; vagyis rejtett harmóniájában: „Ugyanabba a folyóba lépünk be, benne vagyunk és nem vagyunk.”

Kár szót vesztegetni ezekre az ismert dolgokra: ki ne tudná ma már az Egy filozófiai igazát. Ha rosszmájúak lennénk, akkor az ismételgetést Hérakleitosszal igazolhatnánk. S ha már elhárítottuk a rosszmájúság el sem hangzott vádját, akkor tényleg őt idézzük: „Bár a dolog ekként természetes, mégse képesek fölfogni az emberek, sem mielőtt hallottak róla, sem miután hallottak. Mert bárha minden az elv szerint történik is, ők mégis folyton a tudatlanokhoz hasonlítanak: ha még annyiszor hallanak olyféle szavakat és tényeket, minőkről én itt beszélek ...”

Kár szót vesztegetni ezekre az ismert dolgokra? A szavak szép csendesen a dolgok és a ráció közé állnak, és szekrécsiójukkal feloldják, szétmarják, kocsonyássá teszik a köveket, a folyót, a fákat, a Világot. Szavak a mély, a láthatatlan harmónia helyett egyfajta álkonkrétságot kölcsönöznek a világnak, s az emberek gyakran hiszik, hogy aki a szavakat ismeri, az a dolgokat ismeri. A szavakat pedig mindenki ismeri; és esténként már csak azért is fáradtan húzzuk magunkra a szellemi mamuszt, mert „Fárasztó dolog mindig ugyanabban az állapotban maradni”; a szavak tudását a dolgok tudásával azonosító hit állapotában.

Hérakleitosz nem volt fáradt; mérges volt. Haragudott az emberekre, mert nem voltak kíváncsiak a kövekre, a fákra és a gyíkokra. Tudták – hiszen mondták –, hogy a fa lombos, a kő kemény, a gyíknak törékeny farka van, tudták – hiszen mondták –, hogy a fa korhadt, a gyík zöld, a kő lapos, örökké mindent tudtak, soha semmi sem lepte meg őket, ittasak voltak a szavaktól; nedves volt a lelkük. Hiába figyelmeztette, hiába korholta őket a filozófus („Ha a férfiú lerészegszik, éretlen gyermek vezeti a tántorgót, azt sem tudja, hova megy, mert nedves a lelke”), a szavak orgiájában hangját sem hallották meg.

Gyakran vívódott, önmagát mint nedves lelkűt vizsgálta, hogy tisztábban láthasson. Ha a kő, a folyó, a fa az, aminek látszik, akkor a nedvesség is az, aminek látszik: nedvesség. Ha minden azonos önmagával, akkor csak egy van, minden egy és mozdulatlan. Akkor igaz Plotinosz későbbi kö-

vetkeztetése: „Ilyen tehát az isteneknek és az istenekhez hasonló boldog embereknek az élete: elszakadás minden itteni dologtól és földi gyönyöröktől ment élet, menekülése az egyedüli egynek az egyedüli egyhez”, szemben a mindennapos nyüzsgés kedvelt örömeivel. Hiszen az emberek, a szabad epheszosziak tömege „megszületik, aztán élni akar, részt venni minden élvezetből és még inkább a nyugalomból; aztán gyermekeket hagynak hátra, hogy ezek is ilyen sorsban részesüljenek”. Jobb hát az „egyedüli egynek menekülése az egyedüli egyhez”?

Amikor önkéntes számkivetésében, az Artemisz szentély körüli ligetekben bolyongott, világosan felismerte: a világot szemlélni és egyesülni a látszatokkal – egy és ugyanaz a dolog. A szemlélődés: szemlélődés, vagyis az, ami a korhadt fa, a zöld gyík, a kemény kő; önmagával azonos állapot. Az emberek utólag gyakran biztosan tudják, hogy milyen a jövő; állapotokat tesznek egymás után, és már látják a múltat is. Ezért olyan elégedettek önmagukkal: mindent tudnak, s közben nem veszik észre, hogy „Aki soha alá nem merül, hogyan rejtőzhetne el előle?”

A rejtett összhangot megragadni: ebben van az ember sajátos esélye, ezzel különbözteti meg önmagát a fáktól, a kövektől és a gyíkoktól, ebben lesz több, mint a változásokat csak elszenvedő lények és dolgok. Az ember a rejtett összhangot ragadja meg, mindig csak ezt teheti, múltjából az összhang mélyebb megragadásának esélye maradt rá, jövőjéből csak annyi van számára, amennyit ma megragadni képes. Hérakleitosz tudta: az összhang elvét kell megtalálni, azt, ami összekapcsolja a látszatra egymástól független dolgokat és állapotokat, az Egyetlen elvet kell megtalálni, amelyben a világ képes önmagára ismerni.

A dolgokat és állapotokat leíró szavak most elvesztették számára értelmüket: csak az ellentétes dolgokat és állapotokat egyesítő elv látomása maradt: a tűz. „Egy az egyedüli bölcsesség: fölfogni amaz értelmet, mellyel a mindenség minden időben kormányoztatik; mely nem akarja viselni, de viselheti Zeusz nevét.” Ahogy ezt Gomperz és az ő nyomán Sebestyén Károly értelmezi: a legnagyobb bölcsesség fölfogni a világot mozgató princípiumot, a tüzet. E tűz nem akarja Zeusz nevét viselni, mert egyáltalán nem egyéni; de visel-

hetné, mert éppen olyan hatalmas, mint Zeusz azok számára, akik benne látják az isteneik és az emberek atyját.

Hérakleitosz látomásában egymásra talált mindaz, amit az emberek balgán szétválasztottak. „Ma este lakomára megyek” és „holnap este lakomára megyek” – mondották ostobán, nem figyeltek fel arra, hogy a két kijelentésben közös a lényeg, a „megyék” az a közös lényeg, és ezért ez a két kijelentés egyetlen kijelentés két változatban. Ha azt mondják ma, hogy „tegnap lakomán voltam”, akkor szintén a „megyek” lényeget fogalmazzák meg múlt időben. Minden egyetlen „ős megyek”-re vezethető vissza, a dolgok, a fák, a kövek, a gyíkok és az egész Világ magában hordozza a változás princípiumát. A fák, a kövek, a gyíkok logosza a bennük munkálkodó változás-elv, ezért van az, hogy „a nap naponta új”, és ezért „állandó a változó”.

A változásban állandó dolgok élik a maguk életét, halják a halálukat, pusztulásukból új élet, új valóság támad, és csak a változás állandó, amelyben a végletek egymásba játszanak, egymás helyébe állnak, a dolgokat önmagukká teszik. „Közös a kezdet és a vég”, „az út fölfelé és lefelé ugyanaz” – jelentette ki a filozófus, és az emberek, a szabad epheszoszi polgárok idétlen viháncolással ismételgették: a nap naponta új, a nap naponta ugyanaz; a gyík naponta új, a gyík naponta ugyanaz; a fák, a kövek újak is, meg nem is, nem is, meg igen is! Homályosnak nevezték Hérakleitoszt, mert őrültnek nevezni nem merték.

Látomásában a tűz testesítette meg a lét és a nemlét azonosságát és különbségét. Mindenben ezt a száraz lobogást, ezt az élni akaró dühös és kegyetlen erőt látta. És nagyon szomorú volt, mert polgártársai is ilyen esztelenül, a tudattalan tűz módjára emésztették végig életük logoszát. Ezért azután mindent a holnaptól vártak, a holnaptól, hogy ne kelljen ítélkezniük a ma esztelenségei felett. A holnap nevében megbocsátották maguknak mai bűneiket: *Idő*ben kezdtek gondolkodni, nehogy a dolgok, a tények zavarják zajos semmittevésüket, maguk és a többiek életének kegyetlen pazarlását.

Az időt elszakították a dolgoktól, és hiába mondogatta a filozófus: „Az idő kockával játszó gyermek, gyermekség az ő királysága”, nem hallgattak rá, vagy talán nem is hallhatták meg szavát. Nem tudtak a jelenben kiigazodni, azért

hivatkoztak a jövőre. A jelenben tomboltak, szentségtörő szertartásokban vettek részt, és arra a jövőre hivatkoztak, amelytől féltek, amellyel ma kell szembenézni, és sohasem holnap. Mert az is, a holnap is csak egy ma, és ha arra majd ismét csak a félelem átlátszó pillantását vetik, akkor megint egy holnap utáni holnap lesz gyáva mentségük.

Hát tomboltak; őrülten pusztították egyetlen lehetséges életüket, a változtatást az óhajokba rekesztő tehetetlenség torz vonaglásával ünnepelték Dionüszoszt. Egyetlen mentségük van az embereknek: Hadészt, az alvilág komor istenét azonosították Dionüszosszal, akit így halhatatlannak láthattak. A teremtő erő halhatatlan, minden létrejön és elpusztul, a gyík, a fa és a kő is elpusztul, de a levés halhatatlan. Így hitték az epheszosziak, csak azt nem látták, hogy a levés mindig konkrét, mindig jelenlét, és hitük nevében áldozták fel az eleven dolgokat isteneik oltárán: „Vérrel vannak bemocskolva és vérrel tisztálkodnak; mintha valaki sárba lépett és sárral akarna lemosakodni."

Hitükből valami távoli bizalom, valami homályos remény árad. A világ állandóságába való bekapcsolódás a halhatatlanság érzését lopja beléjük, akik így kívántak többet érezni, többet, mint az érzékek közvetlen gyönyöreit és a pusztulás rettenetét. Az istenekre bízták az Időt, és utána ezt a halhatatlanná tett tevékenységet önmagukra vonatkoztatták. Sorsról beszéltek, s már áldoztak, már hódoltak is azok előtt, akiket a sors intézőinek minősítettek. A Világ most emberi arccal, tudattal felruházott lénnyé változott, a tetté változtatott hiány pedig az emberek urává.

Hérakleitosz kétségbeesetten figyelte polgártársai botladozásait, azt, hogy reményeiket sorshordozó hatalmakra bízták. De nem kételkedett: másképpen nem tehetnek. Ő is átélte már a semmittevő örömökbe vagy az ájtatosságba menekülő tehetetlenség kéjét, de most már ismerte az íj titkát: „Az íj (Biós) neve élet (Bíos), de munkája halál", a dolgok önmagukban hordják életük lényegét, s ha a külső erő az élet princípiumát fenyegeti, akkor nem a sorsot, hanem azt az erőt kell vádolni, felelősséggel az ellen lázadni.

Lázadni a sors ellen, sors ellen, amely mégis létezik. A fa, a kő, a közösség is önmagában hordozza sorsát, levésének princípiuma, logosza maga a sors. Nem személyes hatalom ez, a személyességben csak megnyilvánuló törvény. „Min-

denkinek közös törvénye az ész. Aki okosan akar beszélni, annak mindenki közös értelmére kell támaszkodnia, mint ahogy a városnak (közös) a törvénye, sőt még jobban. Mert ez (az ész) uralkodik úgy, ahogy akar, mindenkit kielégít és mindenen felül áll." Az ész, a logosz még az ésszerűségen is fölül áll, csak önmagát követi, a fellángoló és kialvó tűz öntörvényeit. Lám, a közösség törvényei nevében száműzték Epheszoszból Hermodoroszt, aki kiválóságával minduntalan belebotlott a középszert szabványosító törekvésekbe; száműzték, és tudták, hogy a kiválót üldözik, mégis üldözték, mert nem tehettek mást. Logoszuk, a középszer logosza, ésszerűtlen volt, s amikor Hermodoroszt kiűzték a városból, talán még sajnálkoztak is e férfiú sorsa miatt. De „okosan" cselekedték, amikor igent mondtak, okosságukat logoszuk sugallta, sőt ezt a magatartást kényszerítette rájuk. Hiába volt hát a filozófus gúnyos átka („A felnőtt epheszosziak okosan tennék, ha mind egy szálig felakasztanák magukat, és a kiskorúaknak engednék át a várost; mert száműzték Hermodoroszt, a legderekabb férfiút, mondván: köztünk egy se legyen derék; s ha ő mégis ilyen, legyen az másutt, idegenben"), tudta, hogy ő, aki a dolgok logoszát a tűzben megpillantotta, semmit sem tehet a dolgok logosza ellen.

Saját életének logoszát a kétségbeesésben ismerte fel. Mikor a szent ligetekbe vonult vissza, akkor csak a hermodoroszi következtetéseket vonta le: önkéntesen a magány csendjét választotta. Pedig így kirekesztette magát a harcból, a tűz halványult el benne, s mikor már alig lobogott, akkor nedvessé vált minden, ami csak élete volt. Félreismerte volna logoszát, idegen hangra hallgatott?

Hérakleitosz nem élt hiába: tanításai fennmaradtak, magatartása figyelmeztette kortársait: keressék életük értelmét, és mert emberek, kíséreljék meg ésszerűvé tenni azt, ami adott, sorsszerű számukra. Mégis Hérakleitosz vállalásában a különállásra biztató keserűség játszott döntő szerepet. S aki a keserűséget bírává teszi, az homályos marad kortársai számára. A kort vállalni kell: a keserűség ellenére is vállalni kell. Az időn kívül, amely adva van, élni nem lehet; hiszen a dolgokban van adva, életükben, az időszülőben az idő elkerülhetetlenül jelen van, és élni úgy kell, hogy az idő ésszerűvé váljon, emberhez méltóvá legyen.

Persze Hérakleitosz is tudta, hogy az időt rendező elvvé teszi a mindennapos tapasztalat: a cselekvés a célkitűzésekben folyamatossá válik, és a folyamatosságban az idő a mérce és az irány jelzője is. Csak aggódott: félt attól, hogy polgártársai végleg az időre bízzák a cselekvést, mintha a tettet, az alakító akaratból származó aktivitást az idő szülné, önmagából, ahogy a természeti tárgyak és dolgok az élettelen világban létrejönnek. A szellemet, az emberi rációt féltette: ha a gondolat nem gondolja többé önmagát és a világot, ha a világban nem keresi többé saját testét, amelynek logosza lehetne, akkor a gondolat többé nem létezik a ráció formájában, és az ember a tevés-vevés empirikus intellektusában őrzi már csak a szellemet. Ezért mondotta kortársai és az utódok nagy megrökönyödésére: „Homérosz megérdemelné, hogy a versenyjátékokról kitiltsák és megkorbácsolják ...” Igen, Homérosz teremtette meg azt a hőst, aki a görögségben az idő képzetét tudatosította, és az időt az elvont fogalmiság munkálkodása számára hozzáférhetővé tette. A dolgok fogalmát, a jelenlét fogalmát kell kidolgozni, az időszülők fogalmát, mert különben elfelejtjük a cselekvés igazi értelmét – hirdette a filozófus.

Buták az emberek, ezért nem értik meg őt, Hérakleitoszt, aki a töppedt gerincű totyogásban, az ázott agyú mámorban elmerülőknek értelmet kíván nyújtani? Nem lehet az, hogy az emberek saját tompaságuk áldozatai: a tompaság is önmaga-valami, az emberekhez elkerülhetetlenül hozzátartozik az, ha tompaság jellemzi őket egy korban: a kor teszi tompává őket, nem az egyéni butaság. Ő, éppen ő, a filozófus, aki tudja, hogy az emberek olyanok többnyire, amilyenek egyáltalán lehetnek, ő kellene a jövő felé irányítsa polgártársai tekintetét. Ő kellene hogy perspektíva-nyitogatással vigasztalja a tehetetlenné kárhoztatott embereket?

Hérakleitosz dilemmája ez. Látta, hogy az önállóvá bűbájolt jövő a jelennel való szembenézés hiányát jelzi, de a tehetetlenség, amelyet kárhoztatott, nem az emberek lustabutaságából származott, s emberségük megőrzésének módja éppen a jövőbe menekülés volt. Ha a jelent tekinti egyetlen valóságnak, vajon nem az emberség utolsó menedékét pusztítja, ha viszont a jövőbe vetett bizalmat élesztgeti, vajon nem egy ilyen jelent jóváhagyó illúziót táplál?

A kort, amelyben élt, megváltoztatni nem tudta, mert az nem volt érett az átalakulásra. Gyötrődő, komor magányossá vált Hérakleitosz, kevéske tanítványaival már csak az emberi jellem foglalkoztatta. „Az ember sorsa – saját jelleme”, „mint a disznó, a sárban érzi jól magát” – mondotta ekkor, de hozzátette azt az igazságot is, amely hozzákapcsolta, de ki is rekesztette őt a számára elfogadhatatlan közösségből: „Minden féreg a földből táplálkozik”, a földet pedig nem választja meg, a föld az a föld, amely adva van, amelyből táplálkoznia kell. Úgy érezte magát, mint Szibilla, aki „őrjöngő szájjal, komoran, dísz és kenet nélkül kiáltja túl az évezredeket...”

S mert oly kévéseké lett tanítása, igazát bizonyítandó, önmagára alkalmazta azt, amit a tűzről, a vízről, az ellentétekről tudott. Balgává lett a filozófus, és az ősprincípiumot immár önmagában vélte felfedezni: nedvessé vált testét a szárazba burkolva megalkotta a méltatlan pusztulás szörnyű burkát. Amikor a tehetetlen hüvelyt az éhes ebek marcangolták, talán még büszke is volt Hérakleitosz: hiszen ő volt az, aki gáncsolta azt a költőt, aki az emberek és az istenek közötti civódást kárhoztatta, ő volt az, aki szerint „minden harc által keletkezik”. Boldog volt a tehetetlen halált haló Hérakleitosz: tanításait ugyan nem fogadták meg, de a kutyák marcangoló fogai között úgy érezhette: igaza volt.

1971

DIALÓGUS A HUMANIZMUSRÓL

Gáll Ernő könyvének* két, egymástól jól elkülöníthető rétegét figyelhetjük meg. Az egyik a humanizmusok közötti dialógus szükségességét hangsúlyozza közvetlenül vagy nemritkán közvetetten, a másik a marxista humanizmus fogalmi rendszerének kidolgozását kísérli meg, hogy ennek birtokában valóban meggyőző érveink legyenek a dialógusban. A két réteg tehát, minden reális érintkezési felület ellenére, elkülöníthető egymástól, még akkor is, ha az előbb másodiknak tekintett réteg voltaképpen az elsőt látszik szolgálni.

Már maga a kérdés ilyen felvetése jellemző szerzőnk szellemére: számára fontosabb a dialógus, a nézetek konfrontációja, az érvek felsorakoztatása, mint egy elvont fogalmiság elméleti kidolgozása; fontosabb a dialógus lehetőségének és történelmi előzményeinek vizsgálata, semmint egy elméletileg aktuális, vagyis önmaga fogalmiságában kidolgozott antropológiai rendszer kimunkálása. Gáll Ernőt a dialógus problémája foglalkoztatja, és könyvének újdonsága éppen abban van, hogy nálunk ő ír először egy összefüggő témakörről úgy, hogy közvetlenül a nemzetközi ideológiai vitákhoz kapcsolódik.

Persze ez a kapcsolódás korántsem valamiféle szelíd kitekintés a nagyvilágba, nem valamiféle szellemi luxus: Gáll Ernő ideológiai teljesítményét számba venni csak akkor lehet, ha az elzárkózásra, a kizárólagosságra indító reflexeket, másrészt egy lehetséges marxista filozófiai antropológia kidolgozatlan voltát sem tévesztjük szem elől. Szerzőnk hisz a vitában, a konfrontációban, a dialógusban: nem félti meggyőződését a vitától, nem „riadozik” az ideológiai fertőzés veszélyeitől, sőt hajlandó a vitát úgy tekinteni, mint saját ideológiai fogalmainak egyik lehetőségét arra, hogy ezek a fogalmak megtisztuljanak a reájuk tapadt sallangoktól, és tisztábban-egyértelműbben szolgálják szerzőnk eszményeit is.

* Gáll Ernő: *Idealul prometeic.* Editura Politică, Bucureşti, 1970

Gáll Ernő könyve így ideológiai szempontból fontos tetté változik: e tett jelentőségét nagyobb távlatban csak akkor mérhetjük fel, ha a hazai ideológiai közvélemény belső áramlásaiban betöltött helyét is megvizsgáljuk. Ebből a szempontból nemritkán láthattunk az ideológia szerepét túlbecsülő álláspontokat, amelyek – a végletek logikája szerint – egymást kiegészítő és egymásba átcsapó nézetek. Gáll Ernő reálisan értékeli az ideológia szerepét: tudja, hogy a kortünetektől és a szubjektivitástól sohasem mentes ideológia pozitív szerepet tölthet be, ha fogalmiságát a lehetőségekhez (a kor nyújtotta lehetőségekhez) képest következetessé teszi, ha az ideológiai formák kölcsönös átfedését megakadályozza, és végül, de nem utolsósorban, ha a fogalmak tartalmát s a fogalmak nevében és égisze alatt lezajló gyakorlati tevékenységet szüntelenül kritikailag veti össze. Szerzőnk teljesítményét éppen az fokozza, hogy az említett kritériumok tiszteletben tartását követeli minden írásában; vagy közvetlenül, vagy közvetetten azzal, hogy ő maga alkalmazza őket.

Hinni a dialógus lehetőségében annyit jelent, mint hinni saját ideológiánk lehetőségeiben. Ám saját ideológiánk lehetőségei korántsem abban vannak, hogy ez az ideológia eleve, minden érveléstől függetlenül magasabb rendűnek deklarálja önmagát. A dialógusban nincsenek kijelölt győztesek; ideológiánk meggyőző lehet, ha képes megnyugtatóan válaszolni a kor kérdéseire, amelyeket az élet, az ellenfél vagy saját maga felvet. A dialógus nem kongresszusi rendezvény, amelyet megnyitnak, majd az idők teltével berekesztenek; a dialógus állandó konfrontáció, a válaszok és érvek *nyitott* folyama. A véglegesség, a végső válasz igénye eleve ellentmond a dialógusnak. Gáll Ernő könyvének egyik legfontosabb tanulsága az, hogy a dialógusban csak fogékony, de *a szellemi igényességnek megfelelően* szilárd magatartás biztosíthatja azt a nyitottságot, amely nélkül vita egyáltalán elképzelhetetlen.

Hogy ezek a tulajdonképpen metodológiai problémák menynyire foglalkoztatják a szerzőt, az könyvének utolsó, mintegy összefoglaló fejezetéből is kiderül: *A humanizmusok dialógusa* című kötetzáró írása a dialógus módszertanával is bőven foglalkozik. Gáll Ernő szerint a dialógus forrása az a realista-humanista ihletésű felismerés, „hogy a mai világ számos sorsdöntő kérdését (háború vagy béke, az éhség, a pusztító társadalmi betegségek és elmaradottság felszámolása)

csak a békés együttélés alapján kibontakozó közös cselekvéssel lehet megoldani". A cél tehát, amint szerzőnk többnyire tömören megfogalmazza: „állandósítani a közös cselekvés minimális eszmei alapját".

A továbbiak szerint „a dialógus egyebek között a globális ítélkezések, a megfellebbezhetetlenség... visszautasítását jelenti", és noha kétségtelen, hogy „a dialógus során igazolni akarjuk, hogy igazunk van, a másoktól való tanulást sem utasítjuk vissza". És ha a dialógust koncepcionálisan fogjuk fel, és nem politikai-taktikai sakkhúzásnak tekintjük, az „nem jelenti a tudományos és etikai igazság relativizálását, hanem annak a ténynek a tudomásulvételét, hogy az eszmék és a cselekvés korlátlan monopóliumáért szorgoskodni illuzórikus dolog".

Érdekes, de talán nagyon is jellemző, hogy Gáll Ernő itt, a dialógus metodológiájának fejtegetése során mondja ki könyvének egyik legfontosabb megállapítását, amely nem is annyira elméletileg, mint inkább egy mai ideológiai világkép szempontjából jelentős: „A dialógus elvi következetességet feltételez és annak az elismerését, hogy a marxizmus... nemcsak a múlt vonatkozásában szintetizálja az emberi gondolkodás és erkölcs haladó értékeit. Egy ilyen álláspont ma is, egy olyan komplex világban is kézenfekvő, amelyben a társadalmi-történelmi fejlődés sokrétűsége és differenciált volta elkerülhetetlenül maga után vonja az igazság alkotóelemeinek különböző utakon történő felfedezését." Éppen ezért tudomásul kell vennünk, hogy „a tudomány, a kultúra, a humanizmus fejlődésének ösztönzése nem a marxisták kizárólagos privilégiuma".

És ha Gáll Ernő könyvének érdemeit méltatjuk, akkor nem kerülhetjük el annak kiemelését, hogy szerzőnk leszűrte saját ideológiai – a történelmi sorsfordulatokat a felszabadulás után oly híven követő – pályájának egyik alaptanulságát: az ideológiában pozitívan tenni annyi, mint szembenézni, szembesíteni és az ideológiai kérdéseket köntörfalazás nélkül megfogalmazni. Az ideológiában alkotni taktikázással nem lehet. Gáll Ernő éppen ebben a könyvében szomjazik rá az éles és határozott kérdésfelvetés izgató ízeire. Az újfajta kérdésfelvetést azonnal magára vonatkoztatja, majd általánosítja: „Kétségtelen, hogy a dialógus hozzájárul a marxizmus belső fejlődéséhez is. Azoknak az irányzatoknak a létrejöttéhez,

amelyek azonos ideológiai alapokról közelítik meg a különféle problémákat, s közben megoldásaikban eredeti és sajátos szempontokat alkalmaznak." Vagyis tulajdonképpen arról van szó, hogy a dialógus két szinten zajlik, egy belső és egy külső vetülete van. „Az *intra muros* zajló viták befolyásolják az *extra muros* zajló véleménycserét."

Kétségtelen az is, hogy a dialógus egyúttal partnerválasztást is feltételez. Lássuk hát, kikben és milyen irányzatokban jelöli meg Gáll Ernő a marxisták, illetve a marxizmus vitatársait. Elsősorban a keresztény humanizmussal folytatott dialógust tartja fontosnak, hiszen „annak a két irányzatnak az ideológiai konfrontációjáról van itt szó, amely mindeddig a legjelentősebb befolyást gyakorolta Európa (és nemcsak Európa) társadalmi és kulturális életére". A dialógus a keresztény humanizmus és a marxizmus között lehetségessé válik, mert az egyházak képviselői közül sokan ma már elismerik a földi élet autonómiáját és az ateizmus pozitív emberi értékeit, persze anélkül, hogy az ateizmust végső soron elfogadhatónak tartanák. A marxisták magatartása ebben a dialógusban akkor korszerű, ha ismét az ateizmus humánus tartalmait mozgósítják, szemben a dogmatizmus antiklerikalizmusával és mechanicista vallásfelfogásával. Itt jegyeznénk meg, hogy Gáll Ernő nem utal Teilhard de Chardin keresztény-humanista tanítására, holott ebben a gondolkodásban mintegy sűrített módon található meg ennék az álláspontnak minden pozitívuma. Teilhard de Chardin egyik szintetikus igényű művét, *Az emberi jelenség*et ma már elég sokan ismerik, a chardini mű magyar fordítója, Rezek Román a kommentárok egész sorát is elkészítette. Érdemes volna tehát a vitapartner megjelölése után az egyik legfontosabb vitatárs művet részleteiben és alaposan megvizsgálni.

A dialógusnak Gáll Ernő szerint nagy jelentősége van a *szociológiában* is. Főleg az ipari társadalommal, a technokráciával kapcsolatos nézetek között alakulhatnak ki termékeny eszmecserék. A szociológiában lehetséges dialógus ismét alkalom szerzőnk számára, hogy saját álláspontját is összefoglalja. Idézzük a szociológia feladataival kapcsolatos megjegyzését, mert ebben felvillan Gáll Ernő gondolkodói alkatának egyik jellegzetessége is: „Napjaink emberi feltételeit semmiféle a priori tézisből nem lehet demonstrálni. Csak a társadalmi valóságot feltáró szociológiai kutatás ké-

pes létrehozni az ember (társadalmi lénye, valamint viszonyai) megváltozásának megismeréséhez az elméleti alapokat.” Látjuk, Gáll Ernő a szociológiának kiemelt szerepet tulajdonít a társadalommal kapcsolatos ismeretrendszerek között. Bevalljuk, hogy ebben a felfogásban a filozófiai antropológia egyik akadályát látjuk. Az „a priori tézis” elnevezés vajon nem a filozófiai kiindulópontok elvetését jelenti-e? Számunkra a szociológiai kutatás mindig egy elméleti kiindulópont felvetését jelenti, amely azután a konkrét anyag rendező elvének a szerepét is betölti. A szociológia révén meg lehet ismerni egy-egy társadalmi csoport konkrét helyzetét, de az *emberi feltételekről* – tudtunkkal – a szociológia mindeddig nem volt képes érdemlegeset mondani. Ezek a megjegyzések egészen más területre vezetnek, ezért ezúttal csupán mellékesen említettük meg a szerzőtől eltérő felfogásunkat, inkább csak azért, hogy kiemeljük azt az elméleti opciót, amely munkája egészét átjárja.

Végül a harmadik dialóguspartner Gall Ernő szerint az *egzisztencializmus*. Itt elsősorban Heidegger nézeteit ismerteti, Heidegger metafizikájában keresi azokat az elemeket, amelyek alkalmasnak mutatkoznak a dialógus kialakítására. Az egzisztencializmus francia variánsával a kötetben szereplő Camus-esszé *(Sziszüphosz vagy Prométheusz)* ismertet meg. Ebben az írásában Gáll Ernő már nem csupán a dialógusra alkalmas felületeket keresi, hanem a lehetséges dialógus egyik konkrét példáját alkotja meg. Ezért nem meglepő, hogy a Camus-esszé a kötet egyik elméletileg is legizgalmasabb írása, formai szempontból pedig minden bizonnyal a legsikerültebb. Erre az írásra még visszatérünk.

Említettük: Gáll Ernő hisz a dialógusban, és könyvének elsődleges szándéka az, hogy hitét a meggyőzés eszközévé változtassa. Ez a szándék azután legyőzi az elméleti tények ellenállását, és az egész kultúrát Gáll Ernő példatárává változtatja. Az irodalomtól a szociológiáig mintha minden csak azért volna, hogy szerzőnk meggyőző erejét fokozza. Van ebben valami nagyon nemesen tanáros; mintha állandóan figyelmeztetné tanítványait: a kultúrában mindig a humánus mozzanatot, az ember önmegvalósításának és önmegismerésének jeleit keressétek! Gáll Ernő hisz a kultúrában, a humánumnak ebben a szellemi útjában, és ez távol tart tőle minden metafizikát.

Paradoxális módon a metafizikától való tartózkodása valahogy eltávolítja szerzőnket a filozófiai példák említésétől is; a filozófiai antropológiát cserkésző kötet nem a filozófiában keres támasztékot. A ténynek előnyös következménye az, hogy a kötet rengeteg olyan példát, művelődéstörténeti elemet tartalmazhat, amely egy szikárabb elméleti feldolgozás esetében már nem gazdagíthatná a szerző példatárát, nem dúsíthatná a dolgozatok szövegét. A művelődéstörténeti mozzanatok bedolgozása Gáll Ernő munkáját közel hozza a szélesebb értelmiségi rétegekhez is, ebben az értelemben *A prométheuszi eszmény* közérthető mű.

Gáll Ernő könyvének elméleti elemzése az eddigieknél bonyolultabb kérdéseket vet fel. Ha könyvét a dialógusok könyvének fogta fel, akkor nyilván eleve számított az *intra muros* dialógusra, vitára is. A továbbiakban vitatkozni szeretnénk Gáll Ernő álláspontjával, mégpedig azon a jogon, amit éppen ő biztosít számunkra. Ebben a vitában igyekszünk élesen, sokszor talán igazságtalanul kiélezett módon érvelni, különben nem tudnánk vitánk tárgyát a kellő világossággal érzékeltetni. Ezért itt azt hangsúlyozzuk, ami elválaszt bennünket Gáll Ernő álláspontjától, és a számos összekötő mozzanat rovására ezúttal inkább a vitafelületeket igyekszünk kiemelni.

*

Abban, hogy Gáll Ernőt újabb könyvében a humanizmus problémája foglalkoztatja, van valami megejtőn őszinte önkritika is: egy korszak, ha szembe kíván nézni saját igazi arcával, filozófusait és ideológusait a humanizmusról faggatja, azokat kérdezi önmagáról, akik így vagy úgy, de eszmeileg kiépítették a kor önigazolásának érv- és propagandaépítményét. És Gáll Ernő nem tér ki a válaszadás igénye elől; ha tehát ma a humanizmus problémáját feszegeti, akkor ebben saját magával való szembenézést látunk; azzal a tudattal, amely *akkor* az érzelmi-eszmei csatlakozás tüzében nem csupán a kételyeket rekesztette ki önmagából, de még a saját magával való szembenézés szükségességét sem ismerhette fel.

Gáll Ernő könyvét két szempontból elemezzük: először azt vizsgáljuk, hogy a szerző mennyire következetesen néz szembe az előző korszak ideológiai problémáival, hogyan és miért

bírálja saját tudatának azokat a tartalmait, amelyeket most meghaladottnak minősít; másodszor pedig következtetéseinek rendszerét és logikáját vizsgáljuk, így értékelve az ideológiai-filozófiai teljesítményt.

*

Úgy tűnik, Gáll Ernő esszégyűjteménye azért egységes, mert érvelésének igazi ellenfele saját maga, vagyis azoknak az eszméknek-meggyőződéseknek egy része, amelyeket *akkor* magáénak tudott. Ám ez az igazi ellenfél csak ritkán bukkan fel nyíltan; a szakítás inkább rejtett, semmint bevallott szándék. A rejtettség gyakran elnyomja a radikalitást, az új és önálló gondolatokat; ezek nem jutnak a felszínre, és jobbára az érzelmi töltés fogalmi vonatkozásban korántsem hálás szerepét játsszák. Az érzelmekből feltörő radikalitás egy egész sor olyan elmélet-gondolat felvetésében keres kiutat, amellyel mintegy kompenzálja saját fogalmi rendszerének és érzelmi viszonyulásának ellentmondásait.

Gáll Ernő könyve így inkább érzelmi radikalitást, mintsem fogalmilag kiérlelt változást, inkább fogalmi kompenzációt, semmint az önálló fogalmiságra való törekvést fejez ki. Kárpótlásul rendkívül terjedelmes és reprezentatív könyvészet vonul be könyvébe, s a szerző szuverén módon állítja egymás mellé a különböző véleményeket, hogy magából a szembeállítás tényéből és hogyanjából villanjon fel saját álláspontja.

A kötet három része egy spekulatív séma mozzanataiként fogható fel. Az első rész hangsúlyozottan történelmi (az antikvitás, a reneszánsz, a felvilágosodás és a modernebb kor emberképe), ám az elemzés nem hoz felszínre egy immanens mozgásában megragadott emberképet, hanem a történelmi (művelődéstörténeti) adalékokban egy mai emberkép megnyugtató előzményeit, illetve történelmileg kialakult, vagyis átvehető járulékait keresi. A történelmi rész, úgy tűnik, inkább a szerző humanizmus-felfogásának analízise, semmint reális történeti vázlat. Ezt a benyomást csak fokozza, hogy sehol sem bukkan fel a fogalmi mozgás filológiai elemzése, a szerző mint ideológus inkább magához emeli a múltat, semhogy a múltból növesztené ki saját felfogását. Jellemző talán az is, hogy könyvészetéből, Kerényit kivéve, hiányoznak

az összes nagy filológus-filozófusok, de az ideológiai szintézis valamennyi ismert képviselője szerepel benne.

Vajon hogyan ragadja meg Gáll Ernő ezt a saját mai tudatának képére és hasonlatosságára átlényegített művelődéstörténetet? Vagy másképp: mi az, amit ebből a történetből sajátjaként fogad el?

Az antikvitás görögsége *Gáll Ernő számára* a homo faber és a homo sapiens egységének eszméjét dolgozza ki. A példakép nyilván az *Odüsszeia;* ám Aiszkhülosz és Szophoklész, Szókratész, az „ismerd meg tenmagadat" csak némi mentegetőzés után vonulhat be az antik humanizmus példaképei közé, már egyszerűen azért is, mert Gáll Ernő ma még inkább keresi a homo sapiens, a homo faber és a homo individualis humanista szintézisét, semhogy Szókratész igazságait egyértelműen tudná magyarázni. Persze, ha fogalmilag rendkívül problematikus is ennek kidolgozása, nem felejthetjük el, hogy a görög mítoszban a szintézis jelen van: Apollón, aki a Nap istenévé magasul (szintetikus mozzanat), a természet és a mesterségek ellen elkövetett vétkei (tézis) után jut el az „ismerd meg tenmagad" morális mozzanatáig (antitézis), majd a művészetek isteneként azonosul a Nappal.

Az antikvitással kapcsolatos felfogásában Gáll Ernő mai álláspontjának kulcsát kapjuk: közösségi morál ez, amely az individuális mozzanatot csak mint ennek a különösnek a részét, alkotóelemét fogadja el. Az individualitás csak a periférián jelenik meg, a különös, a közösségi nem az egyéni gazdagságából bomlik ki, hanem mintegy megteremtődik azzal, hogy az egyénit mint eleve közösségi lényegűt asszimilálja. S valljuk be, Gáll Ernő ebben a talán kevéssé „szimpatikus" tartásban az ideológusok legrealistább képviselőihez nő fel.

Mit bizonyítana ugyanis a reális történelem, ha nem éppen az egyén gazdagságának hiányát és e gazdagság utáni utópisztikus vágyakozást? Az utóbbi évtizedek tapasztalatai éppen azt mutatják, hogy az individuális értéket veszélyezteti a történelem, és csak a kollektív fellépésből tetszik ki valamilyen permanencia. A probléma persze abban van, hogy a *reális* humanizmus feltételeinek elméleti megfogalmazása nélkülözheti-e az individuális mozzanatot, hogy a *reális* humanizmus modellje mennyire képes a történelmi folyamatok humánus problémáit a különösség szintjén megfogalmazni, ha ez a különös valahogy az egyedi mozzanatoktól teljes

függetlenségben adott. Ilyen szempontból a gondolkodó vágyai és a teoretikus teljesítménye között cezúra van: a homo individualis gazdagsága utáni sóvárgás és a homo sapiens eddigi önmegvalósításának felmérése olyanná szabja az ideológust, mint aki a kollektívumban leli fel a sóvárgó célok felé vezető erőt. Csakhogy ez a megoldás a fordított utópia mozzanatával terhes: egy különös mozzanat, ha nem a konkrét totalitásból nő ki, maga is csak vágy marad, hit, amelyben a reális elem nem az, ami van, hanem a hit, amellyel megfejelték a reálist. Így a realitáshoz való ragaszkodás esetünkben mintegy felszámolja a való történelmet.

A realitást az eszményekhez növeszteni – ez Gáll Ernő tevékenységének lényege, hiszen amint írja: „Mégsem mondhatunk le a teljes emberi eszményről. Napjaink társadalmi, tudományos és technikai fejlődése sok vonatkozásban előkészíti a megjelenéséhez szükséges feltételeket.” Ez az ideológiai álláspont szűri át könyvében a történelmet, csak az marad fenn a kultúra rostáján, ami ezt az eszményt szolgálja. A Prométheuszban fellelt szimbólum a megnevezett eszmény erejével egy irányba pörgeti az emberi szellem nagy teljesítményeit, most mindahány a humanizmus ideális emberképét szolgálja. Még maga a mítosz is bevonul a humanizmus előzményei közé. („A mítosz és a tudomány koegzisztenciája – mert egy ilyen szimultán létezés adva van – nem fokozható le egy olyan viszonyra, amelyben az első egyszerű illusztrációja a másodiknak.”)

Szerzőnk, miután ideológiai rendező elv birtokába jutott, otthonosan mozog anyagában, és kitűnő felismerések, részletmegfigyelések egész sorával villanyozza fel az olvasót. (Az antikvitás humanizmusa és a görög természetbölcselet kapcsolata; az antik humanizmus sajátos egyoldalúságának oka az a paradoxon, hogy a heliocentrikus világrendszer jobban megfelel a humanista felfogásnak, mint a geocentrikus; az a felismerés, hogy a mítosz az ember önteremtésének és önmeghaladásának transzcendenciáját hordozza, továbbá – és zárjuk e korántsem teljes felsorolást egy idézettel – az a megállapítás, hogy „A fichtei »én« az állandó önmeghaladás folyamatában, a szüntelen öntervezés dinamikájában nyilvánul meg. Nem szélsőséges individualizmust gerjeszt, hanem egy olyan emberi létnek a primum novense, amely sohasem

adottság, hanem mindig mozgás, kezdeményezés és tevékenység…”)

Mint említettük, Gáll Ernő könyve egy spekulatív séma három mozzanatában valósul meg. A „történelmi” részt mint analízist mutattuk be, a második részt, amely a ma emberének antropológiai képét kínálja, az analízis eredményeképp kialakult elméletként kezeljük. Gáll Ernő az antropológiai kérdésfeltevést a marxizmus lényegéhez tartozónak vallja: „Ha nincs is egy rendszerezett marxista filozófiai antropológiánk, ennek elméleti alapja több mint egy évszázad óta a további kifejtésre vár. Itt Marx humanizmusára, emberközpontú felfogására, az ember lényegére és társadalmi jellegére, valamint az elidegenedésre vonatkozó nézeteire gondolunk.” Szerzőnk nyilván az „alapok további kifejtéséhez” kíván hozzájárulni, amikor a második részben három antropológiai vonatkozást emel ki: *Homo faber* címszó alatt az ember és a technika viszonyának szociologikus elemzését kapjuk, *Homo conformans* címen a mai ember társadalmi statútuma, a *Homo humanus*ban pedig perspektíváinak problémája kerül terítékre.

Számunkra nyilván a legizgatóbb a homo conformans kérdése. Nem azért, mintha a technika és ember viszonyát nem tartanók vitatémának, de úgy tűnik, hogy ez, akárcsak a perspektíva problémája, valamiképpen alárendelt szerepet játszik a mai ember társadalmi lényének kérdéséhez képest. Gáll Ernő ebben az esszében talál leginkább magára, itt szabadul fel leginkább a könyvészet kompenzatív hatásának súlya alól, s itt ingerel a leginkább vitára. A vitakedv felkeltése pedig a legjobb fokmérője egy ideológiailag érett írás szintjének.

A *Homo conformans*ban Gáll Ernő abból a megállapításból indul ki, hogy századunk embere önmaga számára vált problematikussá. Ezt a ténymegállapítást támasztja alá szerinte Ortega y Gasset *A tömegek lázadásá*ban, amikor az individualizmus eltűnését a tömegre jellemző lelki vonások elterjedésével magyarázza, vagyis azzal, hogy az egyén „úgy viselkedik, nehogy különbözzék a többiektől, azokat pedig, akik gondolkodásmódjukkal vagy viselkedésükkel kitűnnek, kiűzi világából”. Jaspers az ortegai képet az uniformizálódási folyamat leírásával egészíti ki *Die geistige Situation der Zeit* című munkájában. Mindkét mű Gustave le Bon arisztokratikus beállítottságú tömegpszichológiájából indul ki, amely e

folyamatokat az individuális értékek pusztulásaként fogja fel. A negyvenes-ötvenes években az „eltömegesedés” ábrázolása általánossá válik a polgári indítású kultúrfilozófiákban és antropológiákban.

A tömegek ilyen bemutatása szerzőnk szerint nem kielégítő már csak azért sem, mert amit a tömegek lázadásaként ítélnek el, „sok vonatkozásban éppen a tömegek felemelkedése, a tömegek behatolása mindaddig privilegizáltaknak fenntartott területekre, ez pedig *történelmi szempontból haladást jelent”*. Majd tovább: „A tömegek lázadása nem azonosítható egyszerűen a személyiség fejlődését akadályozó folyamattal. Ellenkezőleg... e folyamatnak mélyen humanista jellege van, sőt a személyiség és lehetség sokoldalú fejlődéséhez kedvező feltételeket teremt.” Látjuk, Gáll Ernő végül is „optimista” következtetéseket von le a jelzett folyamatból, és nem is titkolja, hogy ez a konklúzió az ő számára nem elméleti eredmény, hanem magatartásbeli igény: világnézeti opció. A továbbiakban erre az opcióra támaszkodik a konformizmus elemzésében.

A konformizmus, ez az olyan gyakran emlegetett és az empirikus kutatásokban részletesen leírt jelenség az „eltömegesedés” következménye. Noha a fogalom meghatározását Gáll Ernő nem adja, nyilván a tiltakozás hiányát érti rajta, azt, hogy az átlagember egy számára érthetetlen mechanizmusban a részletfunkció szerepét tölti be anélkül, hogy e helyzet ellen tiltakozni tudna. A fő probléma az elidegenedés, a dezintegrálódó személyiség, vagyis a standard-ember létrejöttének-elterjedésének oknyomozó vizsgálata. Arról van szó, hogy az objektív standardizáló folyamatokat ideológiailag belülről, e folyamatokat elfogadva vagy tagadva lehet vizsgálni, konformista vagy nonkonformista módon lehet a konformizmus tendenciáit tárgyalni. Ez az ideológus világnézeti orientációjából következik. Gáll Ernő opciója világos: a nonkonformizmus, az alkotó marxizmus talaján áll, itt válik teljessé (szubjektíven teljessé) önkritikája.

Ez az önkritika korunk néhány nagy hatású szociológusának megállapításaiban keres viszonyítási lehetőséget, és D. Riesman *(A magányos tömeg),* E. Fromm, William H. White, C. Wright Mills *(A hatalmi elit)* műveiben találja meg a vitára érdemes nézeteket.

Riesman szerint a társadalmi jelleg egy csoport közös tapasztalatait kifejező vonások összessége, vagyis az azonos magatartást lehetővé tevő kapocs a jellem és a közösség között. Ennek alapján szerinte a társadalmi jellem három típusa különböztethető meg: a tradíció vezette (tradition-directed), a belülről vezetett (inner-directed) és a kívülről vagy mások által vezetett (other-directed) embertípus. Riesman úgy véli, hogy ez az utóbbi korunk reprezentatív típusa, amelyre az jellemző, hogy tetteiben nem a saját lelkiismeretére hallgat, hanem egy *személyes radarral* mintegy „letapogatja" a külső világ igényeit, és csak attól fél, hogy a külső igénynek esetleg nem felel meg. Ebben van konformizmusa. Az ilyen ember valóságos információgyűjtő, aki a *csoportban* – a társadalmi elvárások közvetítőjében – betöltött helyét, a csoport szimpátiáját kívánja értesüléseivel megőrizni. Radarjának jelzésére könnyen változtat politikai felfogásán, a politikát is csak konformizmusának eszközeként értékeli. Fromm lélektani érvei szerint az elmagányosodott ember valósággal menedéket keres a konformizmusban anélkül, hogy esélye volna elmenekülni önmagától, az egyedülléttől. White a teljes uniformizálódás rémével küszködik: az *org-man*t az egyéni elképzelések, eszmények és kezdeményezések hiánya jellemzi, vagyis a csoportelvárásokhoz való szigorú adaptációban veszti el személyiségét. A robotemberré vált lény Mills víziójában nemcsak hogy nem tiltakozik helyzete ellen, de jól érzi magát abban, a robot vidám, mert elvesztette minden egyéni jellegét.

Gál Ernő elég részletesen idézi az előbbi álláspontokat, csak azért, hogy kellően indokolja a mai ember magatartásának hamleti kérdését: konformizmus vagy nonkonformizmus? Idézzük válaszát: „a szocialista humanizmus értékrendszerében az autonóm ember fogalma egybeesik az *autentikus,* a *totális* ember eszményével. A képességeit sokoldalúan fejlesztő és érvényesítő személyiséggel. Ez az autentikus ember nem él társadalmon kívül, és nem azonos a bármely csoportköteléket és bármely alkalmazkodást felrúgó szélsőséges individualistával. Magatartására a *konformitás,* nem pedig a személyiségsorvasztó, szabványosító *konformizmus* a jellemző. Hegedűs András találóan jegyzi meg ezzel kapcsolatban, hogy a magyar nyelv eddig még nem találta meg e két magatartásforma megjelölését szolgáló kifejezést, de a nyelvi eszkö-

zök hiányában is félreismerhetetlen e kétféle alkalmazkodás között a lényeges különbség. Míg az utóbbi esetben magának az emberi lényegnek a veszélyeztetettségével állunk szemben, az előbbinél az alkalmazkodás elválaszthatatlan a társadalom visszásságaival, a múlt csökevényeivel, általában a fogyatékosságokkal szemben tanúsított kritikai magatartástól. Az új társadalomnak nyilván csak erre az alkalmazkodásra lehet szüksége, modellként csak ezt az autonómiát fogadhatja el, mely szervesen ötvözi egybe a konformitás nélkülözhetetlen mértékét a marxi humanizmus elidegeníthetetlen elemét képviselő, építő jellegű bírálattal – ha úgy tetszik, nonkonformizmussal."

Ebből a válaszból kiderül a szerző szubjektív becsületessége, ám nagy árat fizet azért, hogy tiszta lelkiismerettel nézhessen körül a világban: azonosítja a nonkonformizmust az építő bírálattal, az építő bírálatot tudati elemként kezeli (a hibák felismerése), és az így értelmezett nonkonformizmust egyszerű magatartásformának minősíti. A szubjektív törekvés eltakarja azt az alapvető tényt, hogy a konformizmus vagy a nonkonformizmus egy objektív társadalmi folyamat *okozata,* és hogy a cselekvésben a konformizmus vagy a nonkonformizmus maga is az újabb mozgások *oka.* Így történt meg, hogy elmosódik a különbség az eszményi és a valóságos között, az autentikus ember utáni szubjektív vágyakozásban az eszmény azonosul a valósággal.

De térjünk vissza a spekulatív sémára, amelynek harmadik mozzanata az elmélet alkalmazása egy partikuláris esetre: Gáll Ernő könyvének utolsó részét voltaképpen egyetlen nagy esszé tölti ki, a *Sziszüphosz vagy Prométheusz* című, Camus erkölcsi világát elemző igen jelentős írás. Szerzőnk itt messze túllép saját illúzióin, és néhány etikai mozzanat új értelmezéséig jut el. Az ember boldogságra törekszik, de harcait nem kíséri a beteljesedés reménye. Ám a reménység hiánya még nem jelent reménytelenséget, és a boldogság utáni vágy sem naiv bizakodást: „Ne a »humanista szentet« köszöntsük hát Camus-ben, hanem azt a becsületes, vívódó, a kor ellentmondásaira érzékenyen reagáló gondolkodót és művészt, aki útkeresésre, emberségre ösztönzi olvasóit."

Gáll Ernő a biztatás szellemében vonja le végső konklúzióit: a humanizmus nevében dialógusra szólít minden ideológust, minden szellemi irányzatot. Könyvének ez a legfon-

tosabb ideológiai üzenete: szerzőnk hisz a dialógusban. S mi volna ma fontosabb ennél? Embertelen erők eszeveszett küzdelmein átvillan egy reménysugár: a dialógus, a megértés szelleme. Már mi sem maradt Gáll Ernő szubjektív önvizsgálatából, messze tovatűnt olvasóinak minden kételye; a dialógusban valahogy feloldódnak a merev elkülönülés tendenciái, s ami marad, az a szellem küzdelme az emberibb feltételekért.

*

Gáll Ernő könyve a *középfogalmakra* épül: ezek sajátossága az, hogy empirikus tartalmuk szerint hiányosak, fogalmiságuk szerint pedig meghatározatlanok. A középfogalmakat nem lehet induktív úton kialakítani, mert az az empirikus anyag, amely a középfogalom tartalma, a legjobb esetben is csak az egyedi jelenségek összege, vagyis azok a közös vonások, amelyek az egyedi jelenségeket egy közös osztály részévé teszik. Ám hiányzik – mert az empirikus mozzanatból mindig hiányzik – az, ami ezt az osztályt mint a létezés egy specifikus módját jellemzi, hiányzik a mód, ahogyan az empirikus mozzanat az egymásmellettiségen túl egy irányban rendeződik, ahogyan az adott konkrét totalitás mint konkrét totalitás viselkedik. Ezt a hiányt, a középfogalom korlátait a filozófiai jóízlés többnyire úgy kívánja kiküszöbölni, hogy egy feltételezett általános elméletre hivatkozik, amely mintegy rendezné a középfogalmakat. Ez a szemérmes megoldási mód azonban meddő marad, mert a középfogalom, empirikus tartalmánál fogva, nem képes a deduktív építkezés és az induktív igény ellentmondását kiküszöbölni.

A középfogalom az általánost csak mint óhajt tartalmazza: az empíriát az óhaj a vágy szerint rendezi, vagyis olyan szubjektív mozzanatot asszimilál, amely eleve ellentmond a fogalmiságnak. Úgy tűnik, hogy az, amit Hegel a szubjektív eszme mozgásának egyik sajátosságáról a *Logiká*ban ír, a középfogalmakra is érvényes: „A szubjektív eszme mint a magán és magáért valóság szerint meghatározott és az önmagával egyenlő egyszerű *tartalom a jó.* Megvalósulásának vágya fordított viszonyban van az *igaz* eszméjéhez, és arra irányul, hogy a maga *célja* szerint határozza meg a készen talált világot... E tevékenység végessége ennélfogva az az *ellentmondás,* hogy az objektív világnak magukban ellentmondásos meghatározásaiban a *jónak célja* éppúgy megva-

lósul, mint nem, hogy ez a cél éppúgy lényegtelennek van tételezve, mint lényegesnek, éppúgy valóságosnak, mint csak lehetségesnek. Ez az ellentmondás mint a jó megvalósulásának *végtelen progresszusa* mutatkozik be, amelyben a jó csak mint *kellés* van rögzítve" *(Enciklopédia* I. 314.). Arrébb, az idézett paragrafus *Függelék*ében Hegel hozzáteszi: „Míg az értelemnek csak az a fontos, hogy a világot olyannak vegye, amilyen, addig az akarat arra irányul, hogy a világot azzá tegye, aminek lennie *kell.* A közvetlen, a készen talált az akaratnak nem szilárd út, hanem látszat, magánvalósága szerint semmis."

Az indukciós kiképzés igényét hordozó középfogalmak tehát olyan elemeket-mozzanatokat tartalmaznak, amelyek eleve, a következtetés módja miatt szubjektivitást visznek be, hozzátesznek valamit az empirikus tartalomhoz. Hegel olvasásakor Lenin – lásd a *Filozófiai Füzetek*ben *(Művei,* 1961, 38. és 164.) – ezt az érdekes megjegyzést fűzi az indukciós következtetéshez: „A legegyszerűbb induktív úton nyert legegyszerűbb igazság *mindenkor* nem-teljes, mert a tapasztalat mindenkor bevégezetlen. Ergo: az indukció összefüggése az analógiával – a *megsejtéssel* (tudományos előrelátással), minden tudás viszonylagossága és abszolút tartalom a megismerés minden előre tett lépésében."

Ha a középfogalom a társadalmi szférára vonatkozik, akkor pontosan azzal kap ideológiai töltést, hogy eleve magatartásbeli-etikai-akarati vonatkozások, egyszóval világnézeti elemek jellemzik. A fogalomépítésnek ez az útja természetes; a probléma csak az, hogy az *egyéni* szubjektivitást és a *szubjektivizmus*t ki kell szűrni a fogalmakból. Ennek módját az empirikus meghatározások összességére való törekvésben, vagyis az elméleti építkezésnek egy olyan módjában véljük megtalálni, amely az empíria teljességében képes a konkrét világot mint totalitást ábrázolni.

Visszatérve eredeti tárgyunkhoz, Gáll Ernő könyvének fogalmi elemzéséhez, elmondhatjuk, hogy filozófiai jóízlése ellenére sem oldja meg a szubjektív és az objektív mozzanat ellentmondásait, mert a humanizmus fogalmát nem kapcsolja össze eléggé következetesen azokkal a meghatározásokkal, amelyek ezt a középfogalmat a konkrét totalitás egyik kifejezőjévé tehetnék. E fogalmiság furcsa paradoxona az, hogy a humanizmust különböző aspektusaiban, a legközvetlenebbül

és érdekesen, sok tudást tartalmazó és sugalló módon tárgyaló könyv központi fogalma egészen „illékony”. A humanizmus egyszer mint az emberszeretet etikai fogalma, máskor mint szociológiai kategória, majd mint világnézeti elem jelentkezik. E síkok elszakadnak egymástól, ahelyett, hogy kiegészítenék egymást, mert a fogalom összefüggéseiben megragadott *alapjelentése* tisztázatlan marad. A kérdés ez: mit tartalmaz, milyen társadalmi mezőben érvényesülhet a REÁLIS humanizmus, majd milyen etikai-világnézeti következmények származnak az elméletileg felfogott elemzésből.

A könyv mégis sok fontos elméleti elemet tartalmaz, mert a benne ismertetett elméletek egymás mellé állítása több, eddig háttérben maradt összefüggésre hívja fel figyelmünket. Ezeket, igaz, csak futólagosan és töredékesen, de már említettük.

Amint ez a dialógusról írt fejezetből kiderül, a szerző számára teljesen világos: nem lehet úgy teóriát építeni, hogy elhatároljuk magunkat a különféle teóriáktól és azok hibáiban keressük igazságunkat. Egy teória a másik számára tapasztalat (teoretikus), és az egyszerű szembenállásból csak egy empirikus viszony következik, ami nem pótolhatja a teoretikus (átfogó-lényegi) kiindulópont kimunkálását. Egy ilyen kiindulás lehetőségét csakis egy *radikális* elméleti magatartásban lelhetjük meg: Gáll Ernő ebben a könyvében már eljutott az érzelmi radikalitásig. A teoretikus radikalitás jelentkezését a könyv magyar nyelvű változata *(A humanizmus viszontagságai.* Politikai Könyvkiadó, Bukarest, 1972) bizonyítja, amely két esztendővel az első kiadás után jelent meg.

*

Már a cím is azt jelzi, hogy az érzelmi radikalitás, amelyről a román szöveg olvastakor beszéltünk, most már az elméletben keres mélyebb igazolást. Nyilván fordulatról van szó: szerzőnk példák helyett az érveket keresi, az érvek pedig a teória irányában rendeződnek.

Három új fejezetben láthatjuk Gáll Ernő megváltozott kérdésfeltevését. A *Homo moralis*ban az erkölcsi felelősséget mint a XX. századi ember egyetemes problémáját tárgyalja. A felelősségvállalás azt jelenti, hogy nem lehet egy általános Etika elvárásaira hárítani a tettek következményeiben mindig jelenlevő dilemmákat, s azok, akik így kívánnak megsza-

badulni az egyéni felelősség súlyától, „nem számolnak a szocialista erkölcs normái között is bekövetkező kollíziókkal, ama konfliktushelyzetekkel, amelyekben a választás egyszerre vezethet jó és rossz következményekhez”. Az *Eszmény és valóság* című fejezet a felelősségvállalás szükségszerűségét egyértelműen „a közösségi eszmény jegyében alakított élethez” kapcsolja.

Persze e fejtegetésekben Marx tömör megállapításaiból indul ki („A kommunizmus szemünkben nem *állapot,* amelyet létre kell hozni, nem *eszmény,* amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia. Mi kommunizmusnak a *valóságos* mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti”), és a közösségi eszmény nevében tiltakozik egy meglévő állapot eszményítése ellen.

A *„kisebbségi humánum”*-ról értekezve Gáll Ernő a kutatómunka újabb területére érkezik. Itt nagyon szívesen kísérjük, hiszen a két háború közötti kor szövevényes ideológiai viszonyait boncolgató tudós csupa érdekes névvel, állásponttal, eszmei viszonnyal ismertet meg. Az érdekességen túl az elemzés a kölcsönhatások és a sajátos nemzetiségi problémák felvetésével már közvetlenül mai dilemmáinkhoz kapcsolódik. E kutatási terület rendkívül fontos tehát; éppen abból a szempontból, amelyet közösségi eszményét megvalló szerzőnk a felelősségvállalás forrásaként mutatott fel. Az utóbbi két évben a *Korunk*ban, az *Utunk*ban és *A Hét*ben közölt tanulmányaival a nemzetiségkutatás legjobb képviselőjévé vált Gáll Ernő az ideológia-szociológia-etika területén; úgy tűnik, itt érnek be igazán küzdelmeinek gyümölcsei.

*

És végül, ha a recenzensnek egyáltalán joga van erre, engedtessék meg számára itt egy szubjektív vallomás: ha Gáll Ernő ideológiai lelkiismeretéről mer beszélni, az azért van, mert közben saját lelkiismeretét is vizsgálja. Gáll Ernő tanítványaként, ideológiai osztályosaként maga is kénytelen szembenézni azzal, amit dogmatikus múltjából magával hozott.

A recenzens tudja, hogy a marxizmusnak azt az útját, amelyen ma jár, igen kevesek között éppen Gáll Ernő mutatta meg neki is, és ha most problémákat vet fel, akkor ezt azért teheti, mert a könyv, amelyről beszámolni igyekszik,

saját álláspontjának tisztázása felé vezette. Éppen ezért nem lehet a recenzens elnéző: saját következetlenségeit bocsátaná meg, ha így járna el. Ha Gáll Ernő könyvét az ismeretközlés, az összefoglalás igénye vagy a szubjektív vízió szempontjából bírálná, akkor egészen más, sokkal kevésbé problematikus képet alakíthatna ki. De erre nincs joga: vállalnia kell a túlzó bíráló szerepét, mert erre készteti az az út, amelyen Gáll Ernő segítségével elindult.

1971–72

FURCSA: TÖRTÉNIK VELÜNK VALAMI, S MI ÖNMAGUNK TÖRTÉNÜNK

Mottó:

„... elvégre mégiscsak a tulajdon történetünk vagyunk” (137.).

Bevezető helyett. Minden bizonnyal az elemi dolgokat mondjuk ki a legnehezebben: ezekhez fűződik a legtöbb babona. Lassanként elfelejtjük az elemi – szellemi és anyagi – jelenségek neveit is, és a piacon egy kiló zöld árut kérünk paprika, hagyma, paradicsom és répa helyett, ömlesztett fogalmakat használunk majd, vagy valamilyen egyszerű rámutatással – ebből! – pótoljuk az előítéletek miatt tudat alá taszított neveket. Orvosaink aztán hosszas freudista elemzésekben csalják majd felszínre a babonákkal együtt járó félelmek következtében elfelejtett képzeteinket, hogy ismét megtanítsanak gondolkodni bennünket. Mert közben elfelejtünk gondolkodni: ez a művelet ugyanis köztudottan a fogalomalkotással kezdődik, ám a tudat alatt tántorgó elemi tények nem alkalmasak erre.

S ha az elemi dolgokat ilyen nehéz kimondani, akkor igencsak örvendhetünk, ha valaki elemi dolgokat mond ki. Ezt teszi Méliusz József új könyvében.* Ráadásul minden szenvtelen fanyalgást elkerülve, elemi érzelmekkel, ujjongással és dühvel meri az elemi tényekkel kapcsolatos állásfoglalását megfogalmazni. Ilyen örömös-dühös könyvet régen nem olvastunk. Nagy István önéletrajza például, ez a keserű könyv annyira a tények közelében íródott, hogy a külső rálátásból fakadó érzelmek ritkán jelentkezhetnek benne, noha ez a tényanyag több elemi-érzelmi töltést tartalmaz, mint Méliusz könyve. Nagy István mozgalmi publicisztikája egyetlen spontán érzelmet, a proletár osztálydüh megnyilvánulásait leltározza, anélkül, hogy a személyes én *elkülönítésére bár kísérlet történne. Az osztálymagatartásban a személyes én* eltűnik ugyan, ám az egyed a világtörténelem alakításának érzetét

* *Az illúziók kávéháza.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1970.

kapja cserébe. Nagy István credója a „hinni *kell*”: „Világnézetünk legelső és legalapvetőbb erkölcsi követelménye, hogy mindenki ismerje, vallja, kövesse világnézetünket, s aszerint éljen, aszerint dolgozzék, helyesen tervezzen, jól és becsületesen gazdálkodjék a reábízott termelt javakkal, a termelőerőkkel, melyeknek legfontosabb tényezője az ember” – írja. (Igazság, 1971. nov. 16.) Ez a tényező csak akkor erkölcsi lény, ha „ismeri, vallja és követi világnézetünket”. Nagy István önéletírásában a termelőerőnek felfogott emberek azok, akiknek erkölcsi lényege lehet, ha megfelelnek a már említett kritériumoknak; az összes többiek nyilván vagy erkölcstelenek, vagy hajlamosak arra, hogy erkölcstelenek legyenek. Itt az ismert lenini tétel – erkölcsös az, ami a proletariátus érdekeit szolgálja – egyik lehetséges értelmezésével van dolgunk, és az írás egyedisége éppen abban van, hogy a sajátos Nagy István-i tapasztalatok önmagukból növesztik ki ezt a tézist, noha látszat szerint a mű a tézist csak ábrázolja. Méliusz intellektuális vajúdása, dühei más tájról jönnek. Lássuk hát a tájat.

A táj. I. Midőn Sütő András meglátogatta szülőfaluját, Pusztakamarást, felrémlett benne az a múlt, amelyben ő a tények között botorkálva statisztikai adatként szolgálta az átalakulásokat. Amit most tud a világról, az teszi lehetővé számára, hogy a törzsfejlődést, ezt az embrionális állapotot, az egyéni fejlődés szolgálatába állítsa: az újra átélt múlt elveszti statisztikus szárazságát, és a jelen részeként magyarázza az író küzdelmeit a világgal és önmagával.

Méliusz Józsefnek nincs Pusztakamarása: Temesvár, Kolozsvár és a főváros három stáció a jelenvalóságban. Temesváron a felemelő undor, Kolozsváron a szkeptikus értelem, a fővárosban a poklokat megjárt féltés élménye nem válik szét egy történelmi út három, egymást követő állomásává, hanem egyetlen alkat három részeként a mai Méliusz indulati-intellektuális összetevőjeként, a jelenvalóság testeként mutatkozik. Ha a konkrét világból csak az intellektuális tapasztalat marad, akkor a konkrét világ reprezentatív (pozitív vagy negatív) leírása mitikus erejűvé válik, és ez az erő szegül szembe az íróval, Méliusszal. Publicisztikájában az élményre való emlékezést az írás váltja ki: írások miatt ujjong vagy dühöng, reflexiói annyiban konkrétak, amennyiben az írások kiváltotta élmények azok. A konkrétságnak a

tényekkel azonosított formája hiányzik írásaiból; olyan profán szavak, mint például a hagyma és a paprika, legfeljebb kávéházi tréfák emlékeként kerülhetnének be írásaiba.

A táj a maga közvetlenségében elmosódik: nincsenek csobogások. De: zöldáru sincs. Méliusz konkrét világa egy kulturális táj, amelyben a dolgok a maguk intellektuális voltában konkrétak; irányzatok, álláspontok, magatartások az író ellenfelei. Igaz, hogy ezeket leírni, az ellenfeleket meghatározni egykönnyen nem lehet: erejük hazugságukban van, hazug voltukat érvekkel leleplezni bonyolultabb, mint azt ismételgetni, hogy hazug, hazug, hazug. Méliusz érveket keres: mondatszerkesztése barokkosan burjánzik, mintegy körültapogatja az ellenfelet, s közben valósággal sóhajtozik, mert az ellenfél kocsonyás állaga kipréselődik karjai közül, és most új mondatba kell kezdeni, ismét mondatcsapdát állítani, hátha szorítóbb lesz az ölelés, fojtogatóbb az érv, szégyent hozóbb a leleplezés. „Ez az" – mondanánk már az írónak, „megfogtad", de újabb mondatával meggyőz: tévedtünk, szükség van a további birkózásra, az új mondatra, az érvekkel és kiáltozással teli, befejezhetetlen körmondatokra. És amikor igazat adunk neki, ha mondatszerkesztésében felismerjük a küzdelem önkifejezését, akkor elfogadunk olyasmit is, ami különben csak az ódon hitvitázóknál természetes: mondatainak patétikumát.

Egy patetikus próféta őrjöngései: így tűnnek fel Méliusz írásai (es hozzászólásai) az irodalmi (és nem irodalmi) közvéleményünkben. A patetizmus forrása a kulturális élmény és a személyes érzelem egyéni ötvözése. Ilyen szempontból is fontos képzeletbeli memoárjában például így ír: „1968. július 9-ének memorábilis napján a fővárosban értekezletre összegyűlt hazai magyar írók, mintegy százan, legfőképp fiatalok – micsoda fiatalság! – felbolydítottak mindenféle megmerevedett képzetet, illúziót, éles nyelvű érveléssel támadtak a dogmatizmusnak és konzervativizmusnak. Megsemmisítették a szellemi kiközösítést szolgáló misztifikációt, a kozmopolitizmus vádjával való visszaélést... Úgy tűnik, bármily furcsán hangzik is, akkor egy sainte-beuve-i pillanat jelent meg irodalmunkban: a személyiség értékének újrafelfedezése, hogy ne ismételjem: önfelfedezése ... Mindenfajta dogmatizmus kategorikus visszautasítása, mind a szubjektivizmusé, mind a zord irodalmi normáké... Ezért is nevezték

utólag a fiatalok őszinteségi rohamától meglepett »új monisták«, az egyetlen rendező elvet valló »irodalompolitikusok« e feltámadt sainte-beuve-izmust anarchiának. Sőt, horribile dictu, »Cohn Benditizmusnak. Vagy Kohn Banditizmusnak?«" (220–223.)

Egyéniségének sajátja, hogy az értelmi reakciók mellett, azokkal többnyire párhuzamosan, érzelmi mozzanatok jelentkeznek: Méliusz szentimentális. Ellenfeleit cáfolja, de azután megátkozza a számára elfogadhatatlan álláspontokat. Megátkoz, ahogy a próféták szoktak egyes írások tanúsága szerint, de a kiátkozás és az inkvizíció elé való citálás egyházi szertartása Méliusznak nem kenyere. Harsányan kiáltozva örül: az új műveket nála lelkesebben nemigen üdvözli nálunk senki sem.

Mint minden próféta, Méliusz is egyedül van: kicsit fájdalmas az, ahogy múltja kávéházaiban bolyong, nagy árnyakkal parolázik, s közben egy új (fővárosi vagy kolozsvári) kávéházban találkozni akar azokkal, akiket szeret, mert műveikkel kiérdemelték a szeretetet. Szerepe nem felvett, sorsától készen kapta és vállalta, mert felismerte benne a nemzetiségi kultúra pompeji katonájának lehetőségét: itt helyt lehet állni. A helytállás öröme és a személyes egyedüllét legtisztább formában a *Harminc beíratlan viasztábla* című írásából csendül ki: az író lakásába „behömpölygő, betóduló" 30 csíki országjáró iskolás láttán „zavarba" jön, és cikkében utólag is mentegeti magát: „aligha tartozom ama nem ritka boldog írók közé, akik milliók apostolának, hon- és kármentő prófétának érzik magukat". Ám az írás így végződik: „Mégse lennék olyan egyedül, mint ahogyan itt, ebben a falusi visszavonultságban érzem, a fővárosban, a magyar irodalom legdélibb pontján?... Most már kérdezett volna is a harminc beíratlan csíkszeredai viasztábla. Szerencsére nem így történt; szerencsére, mert nem vagyok jó pedagógus. Nem azt mondom, amit éppen elvárnak a pedagógusok, hanem ami szükséges." (80.) A próféta megátkozza saját arcképét is, de attól ő csak próféta marad.

A táj. II. Marxizmus, népfront, Gaál Gábor, Korunk: erről a szellemi vidékről érkezett Méliusz a magyar irodalomba. Divatokon innen és túl, sohasem tagadta meg öntudatának születési helyét. Hűségében van valami ijesztő: a humánumot, az emberi nem önmegvalósításának ügyét még most is, annyi

küzdelem és annyi iktatott győzelem után is védelmeznie kell. Félelmetes az, amint a vert hadak új meg új erőre kapnak, de jó dolog az, hogy Méliusz nem felejtett, mint sokan mások, és sokat tanult, gyakran többet, mint mások.

Gaál Gáborra emlékezvén, Méliusz benne látja egy zavarosvad, embertelen korszak ellenzőinek jó lelkiismeretét, azt az embert, aki az életét igaz ügyre tette fel, és másokat is ennek nevében nevelt és mozgósított. Elméleti-esztétikai tevékenysége csak azért nem vezette egy „személyes esztétikai rendszer" kidolgozásához, mert: „A Gaál Gáborra történelmileg reákényszerített kíméletlen életforma, a szinte emberfeletti szerkesztői munka, a hihetetlen mennyiségű egyetemes, csak Iorgáéhoz hasonlítható olvasóteljesítmény, valamint képessége a szegénységre, a végletesen lemondó életmódra a forradalmi ideológia önkéntes és sosem konformista szolgálatában – kritikus, írói munkájáról, nem is szólva – megfosztotta őt egy szuverén esztétikai rendszer megteremtésének a lehetőségétől." (47.) „És mégis esztéta volt, gramsci-i értelemben egy cselekvő esztétika művelője: kritikus."

Persze Méliusz is tudja, hogy Gaál Gábor kritikusi-irodalomszervezői szerepének utolsó korszaka rendkívül problematikus, ezért, bár nem kerülheti el ennek említését, megadja mesterének azt a felmentést, amely egy nagy élet végén talán mindenkit megillet: „Mint más irodalomkritikus, ő sem volt, nem lehetett tévedhetetlen. Ám ritkán tévedett. Nem egy ma csupán neki felrótt tévedés a történelmi helyzetek tévedése volt. Rendkívüli jellemére vall, hogy időről időre nyíltan korrigálta önmagát. Csupán az utolsó önkorrekció lehetőségétől fosztotta meg a sors, a történelmi helyzet tévedése." (48.) Gaál Gábor olvasói számára nyilván nyitott kérdés marad az utolsó periódust *előkészítő* szellemi és társadalmi premisszák problémája, ám Méliusztól ezek tisztázását nem követelheti.

Nem volnánk igazságosak, ha elhallgatnók: a marxista Méliusz hosszú utat járt be baloldali-aktivista indulása és mai hite között. A kizárólagosságok ellen fellépő, elkötelezett értelmiségi példaképét Fábry Zoltán halálakor fogalmazza meg általános formában: „Ő olyan magiszterünk, mint Európában Erasmus, Descartes, Voltaire s megannyi nagy eretnek. Ha valakit, ezt az eretneket tiszteljük a halottban, a halhatatlanban. Az eretneket, aki sorra ledöntötte a nemzeti,

a társadalmi, a politikai dogmákat. A sajátjait is. Kételyről kételyre tört előre ötven éven át a lángoló, tömegemésztő históriában mindig újra a vox humanáig; a változók között az állandótól az állandóig. A cselekvő etikától, a szó, az anyanyelv erkölcsétől mindig újra a szó, az anyanyelv cselekvő erkölcséig, mindig tovább." (227–228.)

A mai Méliusz elméleti magatartása a kisebbségi humanizmus Fábrytól megfogalmazott eszményében találja meg konkrét formáját. A példaképeken túl egy ilyen eszmény csak akkor maradhat hatékony, ha tettek (cselekedetek és művek) igazolják, ha a humánus helytállás nem elszigetelt mozzanat, hanem eleven és állandó folyamat. Méliusz tudja, hogy a tettek gyakran hiányoznak, hogy a szavak gyakran a tettek külsőségeiben ágálnak, s ilyenkor jó próféták módjára az illúziót választja, nehogy kifogyjunk eszményeinkből: „Az avantgardista – írja – legalább igyekszik letépni magáról a szabványt, a konformizálódás, az opportunizmus kényszereit. Visszautasítja az erőszakot. Ennél értelmesebbet nem tehet..." (403.)

Ám ha ellenfelét megleli, ez a humanizmus erőszakosan és kérlelhetetlen szociológiai érvekkel támad: ilyenkor születnek a nagy esszék. Méliusz „publicisztikájának" minden valószínűség szerint maradandó, antológia-darabjai. Ezekben az írásokban szintézis-igény jelentkezik: az erőszakos hang a nemzetiségi kultúra pluralizmusát védi a kizárólagosságok ellen. Nem állhatunk ellent a kísértésnek: hosszú, számunkra emlékezetes idézetekkel bizonyítjuk, hogy szerzőnk írásai a szintézist kereső „új romániai magyar nemzetiségi realizmus" nevében fogantak. „A kettészakítások konzekvenciájaként ugyanis odajutottunk, hogy a nálunk már 1944–1945 óta anakronisztikus, de kategorikus újabb szakítás is lehetségessé vált: »gyökeres magyar« írók és »kozmopolita«, a magyar nép érdekeivel szemben »ellenséges«, »nem-magyarsággal« gyanúsítható, vádolható – mert nem »népi« – »nem-írók«, nímandok és széltolók között. »Gyökeresek«, azaz a régi recepthez hű megbélyegzők, akik letépik az álarcot a kizárásra, elhallgattatásra ítélt »kozmopoliták« arcáról, még akkor is, ha nem éppen avantgardisták, vagy ha nincs is szocialista pedigréjük. Ennek hiányában még egyszerűbben likvidálhatók, hiszen a szocialisták nem védik meg őket. Mindennek a neve »esztétika« és »erkölcs« és »marxizmus«, holott a legsüllyed-

tebb »nép-nemzeti«, plébánosi konzervativizmusról van szó. Zűrzavar ez még? És egyáltalán mi történik itt? A tudományos, az olvasó, a kulturális felkészülés lemaradása, hiánya parlagi indulatokban robban, saját magától elragadtatva, önmagában gyönyörködve, magától korántsem, de másoktól elvitatva, megtagadva a kritika, sőt a vita jogát." (335–336.) „A tévtudatos szétszakító konzervativizmus felelőtlensége – beleértve az új antihumánumot – minden irányban további észellenes szakításokhoz vezet, a nemzetiség felelős szellemi életének teljes szétforgácsolásához, valóban az „erdélyi embertelenség" dzsungelállapotához. Hiszen e mai konzervativizmus dogmatikus struktúrája – épp mert konzervatív – képtelen felfogni – épp mert dogmatikus – a *dialektikus* egység kategóriájának értelmét és jelentését." (339.)

Látjuk, az irodalom és közéletiség itt nem válnak el egymástól: az irodalom rációja, akárcsak Gaál Gábornál, közéletiségében van. A közéletiség, a mindennapokhoz való szoros kapcsolódás persze kapkodóvá teheti a politikai realizmust. Az alkalmazkodás érvei nemritkán elnyomják az érvek alkalmazkodását. Igaz, Méliusz többnyire elkerüli a szűken értelmezett „itt és most" buktatóit, azt nevezetesen, hogy az azonnalival helyettesítse a lényegest, az aktuálissal az akutat, de ő sem mentes teljesen az állandó készenlét előítéleteitől. Érdekes, hogy ilyen esetekben az erkölcsi szubjektivizmus valóságos önkorbácsoláshoz vezet: írónk vezekel az emberiség bűneiért: „Román barátainknak hála, becsületünk volt ez a román humanizmus és demokrácia szemében – írja az 1944–1945-ös »második genezisről« –, és lemostunk népünkről egy olyan szégyent, amiért sem ezt a népet, sem bennünket nem terhelt felelősség." (143.)

„Létünkért nem kell bocsánatot kérnünk senkitől" – mondotta egy Dickens-hős: „Ha hibázunk, az persze más dolog." Valóban az „itt és most" nem lehet valamilyen torz vidéki önmarcangolás ürügye: az élet és az alkotás reális értékrendje csak akkor alakulhat ki, ha a hűség elvont fogalma konkrét tartalmakat nyer és nem merül el frázisok többé-kevésbé hatásos ismételgetésében. Hűségesnek lenni népünkhöz nem jelenti a hibákhoz való alkalmazkodást, de nem jelenti azt sem, hogy a hibák elleni fellépést létünkért való bocsánatkéréssé változtassuk.

Méliusz publicisztikájában nagyszerű az, hogy fontosnak bizonyít bennünket – önmagunk számára. Időnként ő is ráhibázik a mi publicisztikánkban kötelezőnek vélt mondatokra, de az, amit ír, nyíltságával, őszinte szókimondásával általában valósággal felszabadítja olvasóit. Magatartásában idézi a népfrontos Gaál Gábor türelmét (a szocialista irodalmat ajnározó, de Németh Lászlót is megértő türelmét), a valóságismeretnek ezt a nagy erdélyi ajándékát: „Hogy a restauráció örvén – írja a Helikon-hagyományról – ismét »spiritualizáljuk« irodalmunkat? Ezt realizmusunk, ésszerűségünk – és nemcsak a marxistáké – a múltban sem fogadhatta el, ma sem akceptálhatja. A nemzetiség és szellemi élete, irodalma modus vivendijéről van szó, az életről, a valóságról: itt másfél milliónál több magyarnak élnie kell, élni akar. Ez legegyszerűbb, legtermészetesebb, legjózanabb követelése." (331.)

És ismét csak a szellemi örökségének tudott marxizmus mondatja ki vele felelősségtudatának alaptörvényét: „a nemzetiség sorsa országos és oszthatatlan" (342.), ezért érdemes tenni, ezért kell tenni minden írástudónak. Méliusz kötelességérzete sajátos pátoszának forrása: gyakran az emberekre kiált, értsék meg végre: kötelességüket, ezt a roppant konkrét kötelességet teljesíteni kell, mert élni kell, s élni annyi, mint *ezt* a kötelességet teljesíteni.

A lelkendezés forrása: a *Forrás* nemzedéke. Méliusz e nemzedékben pillantja meg az irodalom és a közéletiség megújulásának lehetőségét. Ez valószínűleg összefügg azzal, hogy saját írói megújulása is egybeesik e nemzedék fellépésével. Van valami megható abban, ahogy megbocsátja e nemzedék hibáit is. Nyilván a fiatalok írásaiból ismeri meg valamikori ellenfeleinek mai arcát, az irodalom fantomjai után azokat a reális, *csak* a fiatalokban felbukkanó problémákat, amelyekkel szemben állást kell foglalnia az érdeklődésben, harci kedvben fiatallá lett közéleti harcosnak. Közben védi őket: a szót besettenkedő névtelen rettenettől óvja őket. „Hatalmam: csupán a leírt szó. Ezért hát mindössze ezt... a hitet küldhetem a fiatal íróknak" – írja egy helyütt az Írószövetség volt alelnöke.

Üdvözli a teljesítményeket, de érzékenyen reagál arra is, ami csak ígéret, ám kiválthatja a kiátkozók mindig szájra álló vészkurjantásait. Bálint Tibor, Szilágyi Domokos, Forró

László, Király László vagy az irodalomtörténész Varró János köré építi az érvek és a szentimentális kitörések védőfalát. Persze az érvekre ágyúgolyóval válaszolók számára ez nem jelent nagyobb problémát, de mégis a szolidaritás emberi melegével értelmessé teszi azt, amit a golyók fütyülése oly feleslegesnek minősít. Irodalmi közéletünk számára bizonyára ez az egyik legfontosabb szerepköre: egyfajta biztonságot sugall jelenléte és állásfoglalása.

Képzeletbeli „kiadójával" beszélgetve fogalmazza meg a megújulásra kész íróember önigazolását: „Holnap mindent elölről kell kezdenem? Elgondolkozom: vajon így volt-e ez egy évszázaddal ezelőtt is?... De kinek is írok? Ennek a köpcös menedzsernek? Az általa feltételezett olvasónak? Az általam feltételezett olvasónak? Magamnak?... A négyből melyik az illúzió? Mind az? Hiszen az igazat akarom megírni. Gyanakszom – most, száz év múltán végre már gyanakszom! –, hogy az illúzió tartama az irodalomban végtelen, illetve nem szabadul tőle az író, amíg csak irodalommal is él az ember." (224.)

És most újragondolja a háború előtti irodalmat, az akkori kor nagy vitáját, a Helikon–Korunk vonalat. Asztalánál már együtt ülnek azok, akik akkor is együtt ültek, sőt néha azok is, akik akkor inkább más asztaloknál hunyorogták végig az éjszakát. Méliusz sok mindent megbocsát másoknak és önmagának is, de most már véglegesnek látszó ítéletekben csatlakozik azokhoz, akik a múltban a jelen jobb megértésének a lehetőségét keresik és nem a különféle álproblémák kajtatásával szenderítik tudatukat vissza a múltba.

Befejezés helyett. David Riesman Erich Fromm pedagógiai nézeteit elemezve elmondja, hogy a tekintély és ennek megfelelően az érzelmi-indulati jelenségek is lehetnek racionálisak, vagy irracionálisak. A racionális szeretet és gyűlölet előmozdítja az ember „optimális funkcionálását", az élet kibontakozását, az irracionális érzelem-indulat viszont csökkenti, gyöngíti az ember mind jobb alkalmazkodását, képességét az életre. Méliusz düheit és örömeit racionálisnak latjuk, s ha manapság a „divatos érzelmek" irracionalitásán túl az „irodalmi-közéleti" racionalitásért küzdünk, akkor természetesen együtt rezdülünk ezzel a szenvedéllyel. Hogy is lehetne másképp: hiszen megújulunk, és ilyenkor minden érzékünk részt vesz ebben az eszeveszetten nehéz munkában.

Mindezekért rendkívül fontos könyvnek tartjuk *Az illúziók kávéházá*t. Még akkor is, ha Méliusz esetleg „ellövi” vele egy lehetséges memoár nyersanyagát, még akkor is, ha a közvetlenül közéleti problematika háttérbe szorítja (ideiglenesen?) az író, a költő Méliuszt. Szeretnénk tisztán látni: remek dolog a sok jó vers, regény, elbeszélés, de mi ma szikár fogalmainkban szeretnénk rendet teremteni. Méliusz az irodalom és a közírás mezsgyéin ebben csak segíthet. Célkitűzéseinkben találkozunk, abban, amit így fogalmazott meg 1968-ban, az Írószövetség magyar lapjait elemző fővárosi magyar íróértekezleten: „Ha ... győz vitánkban az etikai érzék, ha győz a nem illúziós, nem pecsovics, de realista, öntudatos nemzetiségi irodalmi önszemlélet – igazolást nyerhet e sajátos területen, a romániai magyar irodalom életében is egy történeti, emberi tovább- és átalakító tény. Nevezetesen a szocializmus demokratizálhatósága, tehát a szocialista változás és változtatás dialektikájában a jobbik áramlat.” (314.)

1971

ADALÉK EGY HELY- ÉS IDŐHATÁROZÓ SAJÁTOSSÁGAIHOZ

1.1. Az „itt” – helyhatározószó, a „most” időhatározószó. A köznapi beszédben egyes jelenségek „pontos” megragadását szolgálja mindkettő. Az „itt” helyhatarozó a rámutatás eszköze, és többnyire a konkrét-egyedi vagy a kézzelfogható csoport vagy halmaz megragadásának eszköze: „ez a hagyma” annyit jelent, mint „itt”, éppen a kezemben, a szemem előtt. Az „itt” konkrétságát hangsúlyozza az, hogy mindig együtt fordul elő a „van”-nal: „itt van” valami; „itt van a hagyma”, „itt van a dunyha”. Ha a konkrét rámutatás elmarad (például „a hagyma”, „a dunyha”), akkor az „itt” helyhatározót a névelő helyettesítheti, bár csak némi bizonytalansági tényező bevitelével: „a hagyma” lehet „itt” is meg „ott” is.

1.2. A köznapi beszéden túl „a hagyma” kifejezés már többszörösen is kétértelmű, mert: a) A köznapi beszéd formájaként csak rámutatással lehet eldönteni, hogy „a hagyma” itt van, vagy ott van. b) A „hagyma” kifejezés most csak akkor őrzi meg konkrétságát, ha a helyhatározót teljesen kiiktatjuk, és a „hagymá”-n „a” hagymát értjük, vagyis minden rámutatástól függetlenül kezelt, „csípős ízű, rétegekből álló növényt, amely az Allium nemhez tartozik”. Az effajta megoldásból eltűnik a hely kétértelműsége, ám új kétértelműség jön létre: hinnünk kell, hogy a „hagyma” kifejezésnek értelme van, és másodszor hinnünk kell – ha értelmet tulajdonítunk a kifejezésnek –, hogy a hagyma mindig hagyma, vagyis fogalmában jelen van a növény minden lényeges jegye, c) Ha fogalmunk (hagyma) és hitünk (a hagyma, vagy másképp: „a hagyma – hagyma”) találkozik, akkor elveszítettük a helyhatározót (vagy ha mégis ragaszkodunk hozzá, akkor a köznapi beszéd szintjén használjuk, például: „a hagyma ebben a földben megterem”). A helyhatározó kiiktatása viszont újabb kétértelműség forrása: „*a* hagyma” fogalma mindig ontikus, azt jelenti, hogy „a hagyma – van”. Ha „van”, akkor a fogalomba beleértjük a világ

összes hagymáit: „ez a hagyma” meg „ez a hagyma” meg „ez a hagyma” – *a* hagyma, mely „van”. Vagyis „a hagyma van” kifejezés (láttuk, *„a* hagyma” ontikus jelentésű szó, a „van” benne van) a világ összes hagymáit jelenti, azt, hogy 1 + 1 + 1 stb. hagyma. A hagyma fogalma így az összeg fogalma: minden hagyma. De a „minden hagyma” fogalma rossz fogalom: elméletileg – logikailag – a hagyma fogalmában csak a hagymát hagymává tevő jegyek tartoznának, de akkor azt kellene mondanunk: a „minden hagyma” és „a hagyma” kijelentés azonos – ám ennek a kijelentésnek a tartalmát már láttuk. Ha viszont a „minden hagyma” rossz (a minőséget nem jelző kijelentés), akkor a hagyma fogalmának tartalmaznia kellene a világon előforduló valamennyi hagyma egyedi jegyeit. Ez (noha eleve reménytelen volna a világ összes hagymáinak pontos leírása) azonos azzal, amit az *a* pontban láttunk: „ez a hagyma”, erre rámutatunk, s ismét visszajutottunk a helyhatározóhoz.

1.3. Ha rámutatunk erre a hagymára és azt mondjuk: „itt ez a hagyma”, akkor kijelentésünkben egy rejtett tagadás van: „ez a hagyma” éppen ez a hagyma és *nem* más hagyma. Ha éppen ez a hagyma, akkor ismét *hinnünk* kell azt, hogy ez *nem más,* hanem éppen ez. A rámutatás mennyiségileg végtelen tudást vagy hitet, tudást és hitet feltételez. Az empirikus mozzanat – esetünkben a hagyma érzéki megragadása – egy mennyiségileg az empirikushoz képest sokkal bővebb spekulációt tartalmaz: azt a feltételezést, hogy empíriánk egybeesik a világon előforduló *valamennyi* empíriával. A spekuláció tartalma (a) egy konkrét empirikus mozzanat és (b) egy tagadás; a tagadás (c) tudást és (d) hitet fejez ki. A tagadásban kifejezett tartalom itt pozitív („a világ összes hagymája *nem* ez a hagyma”), az állításban („ez a hagyma”) kifejezett tartalom negatív: ez a hagyma nem azonos a világ többi hagymájával. A kérdés: „milyen ez a hagyma?” – megválaszolatlan marad, pedig a rámutatás elvileg csak akkor lehet pozitív tartalmú – a köznapi beszédtől eltekintve –, ha pontosan fedi azt, ami ezt a hagymát éppen e hagymává teszi. Az „itt” helyhatározó így elveszti azt az értelmét, amit a köznapi beszéden túl neki tulajdonítanak: a konkrétság (a rámutatás) – az álkonkrétságot leplezi.

1.4. Azt lehetne mondani: az itt értelmét abban kell keresnünk, hogy ami „itt” van, az nincs „ott”. Vagyis: az

„itt a hagyma” kifejezés egyszerűen azt jelenti, hogy a hagyma „nincs ott”. A két helyhatározó kiegészíti egymást, feltételezi egymást: ami „itt van”, az „nincs ott”, és viszont, ami „ott van”, az „nincs itt”. A kölcsönös feltételezettség nem jelent oksági kapcsolatot: valami nem azért van itt, *mert* nincs ott. Itt van, *mert* itt van; ott van, *mert* ott van: ittlétéből nem lehet az „ott”-ra következtetni, és viszont, az „ott van”-ból sem lehet az itt-re következtetni. Valami ugyanis lehet itt *is,* ott *is*. Ebben az esetben az „itt és ott” megkülönböztetésének semmi értelme sincs: az ott csak az itt megjelenési formája és viszont.

1.5. „Az »itt« és az »ott« kölcsönösen feltételezik egymást”: ennek a kijelentésnek csak a köznapi beszédben van értelme: e szinten túl a feltételezettségi viszonyok bevitele a filozófiai jóízlésbe ütközik, mert elfedi az oksági viszonyokat. Ezt a benyomást alátámasztja a következő meggondolás is: ha valami „ott van”, akkor egy „ott levő” megfigyelő számára az „ott” tulajdonképpen szintén „itt” van. A megfigyelő helyzetétől függ, hogy valami „itt van” vagy „ott van”: az acapulcói piac kofája „itt” árulja a hagymát, ha én az acapulcói piacon veszek hagymát, de Bugyi község piacán kofánk szintén itt van, ha vásárlásunkat itt bonyolítjuk le. Egymáshoz és a vásárló helyzetéhez viszonyítva érvényes ez a kifejezés: „itt vagy ott”.

1.6. Az „itt”-nek immár három különböző értelme van: (a) Az itt mint ami az „ezt” jelenti. „Ez a hagyma” kifejezés, amint láttuk, azonos azzal a kifejezéssel, hogy „itt a hagyma”, (b) A rámutatás gesztusában előtérbe került az „itt” mint az „én” szinonimája: az én vásárló énem tudja (látja, érzi), hogy „itt” a hagyma, mert „én” „itt vagyok”, (c) Az „itt” végül azt a helyet jelenti, ahol a hagyma éppen megjelent: a piacot Acapulcóban vagy Bugyiban, asztalomat egy meghatározott ház konyhájában stb.

1.7. A köznapi beszédben az „itt” végletesen szubjektív tartalmakat fejez ki: „itt van a hagyma” kifejezés bátran helyettesíthető ezzel a kifejezéssel: „itt vagyok én, a hagymavásárló (szemlélő, evő)” vagy ezzel a kifejezéssel: „itt a bugyi községbeli piac, ahol hagymát árul egy kofa (kereskedő, kertész)”. A szubjektív mozzanat előtérbe került, s ennek súlyos következményei vannak, ha vizsgálatunk túlmegy a köznapi beszéden.

(a) Jelenlétem nélkül eldönthetetlen, hogy „itt” a hagyma, vagy nincs itt, az, hogy van-e hagyma egyáltalán, vagy nincs. A hagyma elveszítette legfontosabb tulajdonságát, azt, hogy „van”.

(b) Ez a tulajdonság („van”) most átruházódott arra, aki jelen van, vagyis „itt” van, arra, aki a hagyma észlelője. A hagyma „van”, amennyiben „én vagyok”, és megállapítom, hogy „ez hagyma”.

(c) Én mint a hagyma szemlélője (vásárlója, fogyasztója) csak mint hagymaszemlélő (vásárló, fogyasztó) vagyok jelen, az „itt” szempontjából minden más tulajdonság csak zavarja a közvetlen viszonyt, és a problémától távol álló kérdéseket vet fel, ha azt feszegetem, milyen hagymát *nem szemlélő* tulajdonságaim vannak. Énem töredéke marad csak jelen: az „itt” ezt a töredékes mozzanatot egésznek feltételezi.

(d) Ha ez a töredék (a hagymaszemlélő én) kizárólagos, és ha a hagyma csak akkor van, ha ez a töredék-én „van”, akkor lényegem a hagymaszemlélet, és magam vagyok a hagyma lényege. Ebből a szempontból teljesen közömbös, hogy azt mondom: „itt a hagyma”, vagy azt, hogy „itt vagyok”.

(e) Ha az én lényegem a hagyma, akkor a hagyma lényege az én. [Ha mármost a két lényegnek *ezt* a szembenállását a végsőkig feszítenők, akkor azt mondhatnánk, hogy a *saját* lényegem megszerzése a hagyma lényegének megszerzését, a hagyma lényegének megszerzése az én lényegem megszerzését jelenti. Ha viszont megszerzem a hagyma lényegét (megeszem a hagymát), vagy a hagyma szerzi meg az én lényegem (engem esz meg a hagyma), akkor saját lényegem megszerzése saját pusztulásomat, a hagyma lényegének megszerzése a hagyma pusztulását jelenti. (Megeszem a hagymát: nincs többé hagymaszemlélő én, nincs többé hagyma; mindketten elpusztulunk. Ha a hagyma esz meg engem, akkor ő sincs többé, mert ő csak akkor ez a hagyma, ha én rámutatok és kimondom jelenlétének jelzőjét, az „itt” helyhatározót.)]

(f) Az én (töredékességében abszolutizált) lényegem és a hagyma (az ontológiai jelenlétet az én szubjektumomhoz kapcsoló) lényege a köznapi beszédben nem jut el az antagonizmusig: az ellentmondás fel- (és nem meg-) oldódik a szubjektum konvencionálisan felfogott és a praktikumban egymást átfedő kapcsolatában. A szubjektum és az objektum konvencionális egybeesését fejezzük ki ebben a kijelentésben: „az

én hagymám”, vagy „az én hagymám lehetne (ha volna pénzem, elég pénzem, vagy egyáltalán ha eladó volna, ha minőségileg megfelelne stb.)”, vagy ami ugyanaz: „itt van”, „tudom, mert látom (szagolom)”, vagy ami szintén ugyanaz: „itt van, mert tudom”, „tudom, tehát itt van”. Mindezek a – és még nagy számban lehető – variánsok egyetlen típusú kijelentéshalmazt képeznek: konvenció révén a helyhatározó „itt” a szubjektum és az objektum egybeesését problémamentes és kvázi-szükségszerű viszonynak mutatja. [Kvázi-szükségszerű, mert nem abszolutizálja az egybeesést; a mindennapi nyelvhasználat tartózkodóan kezeli az „itt” helyhatározót, hiszen ezen a szinten minden abszurdumot visszautasítunk (tehát nem mondjuk azt, hogy „ahol én vagyok, ott mindig hagyma van, itt én vagyok, tehát itt a hagyma”), és éppen ezért van minden empirikus kifejezésben valami abszurd.]

(g) A praktikumban való átfedésnek bájos példáját találjuk Engelsnél (a puding próbája a puding megevése), amelyet így parafrazálhatunk: „a hagyma próbája a hagyma megevése”, vagyis: „itt a hagyma – hol a hagyma?”; a „gyomorban levő hagyma igazolja a hagyma jelenlétét”. Egyetlen apró probléma adódik: a próba *post festum* játszódik le; a hagyma itt voltát akkor tudjuk, ha már nincs itt. Vagyis utólag az „itt van” fordulatban leleplezhetjük a *„már nincs”* realitását.

1.8. Az „itt” helyhatározó jelentése az empirikus szinten túl egybeesik a diszkurzív mozzanattal. „Itt”, vagyis az „ebben az állapotban”. Az „itt” jelentése most ontikusan „tiszta”, minden szubjektivitást kiküszöböltünk. Ha ezt a „tisztaságot” meg kívánjuk őrizni, akkor a világot állapotok halmazának fogjuk fel: mindig „itt” van, nincs más, csak az „itt”. Ám ebben a felfogásban egy empirikusan igazolhatatlan általánosítás van, vagyis a tisztán ontikus mozzanatot ismét egy szubjektív mozzanattal kapcsoljuk össze. A világot nincs jogunk – elméletileg vizsgálva a dolgot, ez azt jelenti, hogy nincs kellő logikai alapunk – állapotok halmazának tekinteni.

1.9. Ha a világ nem állapotok halmaza: akkor a világ az állapotok hiányának a halmazaként fogható fel. Ebben az esetben az „itt” teljesen értelmetlen vagy pontosabban, értelmét vesztett (a köznapi nyelvhez viszonyítva). Ám egy ilyen állapotnak minden empíria ellentmond, vagyis elmélé-

tileg (abban az értelemben, ahogy ezt a kifejezést használtuk) tarthatatlan.

2.1. A helyhatározó értelmét egy empirikusan konvencionális fordulattal mentjük meg: az „itt” mellé rendeljük a „most” időhatározót. Az időhatározó szerepét jól megfigyelhetjük a köznapi tudat számára ismert szövegben: „Most van a nap lemenőben ...” – énekeljük, és tudjuk, hogy a „most” egy soha vissza nem térő pillanat.

2.2. Ám, amint ez kiderül az 1.7. g. pontból, a dolog itt is *„post festum”* vált világossá, az „itt” helyhatározót a „most” időhatározó csak visszafelé, a már „elmúlt most” kusza logikája szerint képes erősíteni. (Megjegyeznénk, hogy a „most” időhatározót csak az „itt” helyhatározóval való konvencionális kapcsolatában vizsgáljuk, és a különben rendkívül érdekes kifejezés összes többi jelentését kirekesztjük vizsgálódásunk köréből).

2.3. A „most” időhatározó átveszi az „itt” helyhatározóban rejlő szubjektivitást: objektív tartalmi mozzanat objektív lejátszódásából, illetve ennek jelzéséből, a „most” csupán a megfigyelő személyéhez kötött állapotrajz lesz. „Most veszem a hagymát” azonos ezzel a kijelentéssel: „itt a hagyma” (amit megveszek); a hagyma és az én (a részleges, a hagymaszemlélő, vásárló, hagymaevő én) ismét összekapcsolódik és egymás lényegébe megy át.

2.4. A „most” időhatározó nemcsak átveszi az „itt”-ben levő szubjektivitást, de saját szubjektivitásában megerősödve tovább növeli az *itt* kétértelműségét. Ha az *itt* a részlegességében abszolutizált én megjelenésének formája, akkor a *„most”* ezt a formát ismét mint tartalmat mutatja fel, eltünteti az *itt*-nek a köznapi nyelvben még meglevő viszonylagos szilárdságát is. A folyamat így megy végbe:

(a) A „most” az „itt”-ből csak az átélt mozzanatot hagyja meg: s míg az itt *önmagában* felvetette azt a tartalmat, amelynek meghatározója volt („ez a hagyma”, „a hagyma”), a *most*-tal való kapcsolatában az itt az átéltek szimbóluma lesz: „Most van a nap lemenőben ...” azonos ezzel a kijelentéssel: „Itt lemegy a nap.” Ám ezt a viszonylag „hideg” szubjektivitást oldandó, a *most*-ban a hangulati elem dominál: „Nekem megy le a nap”; majd: „Az én napom megy le”; „Nincs napom”; „Nincs nap”; „Nincs semmi”.

(b) A világ hangulattá változik a „most”-ban. Míg az *itt* önmagában még a rámutatás eszköze (módja), a *most* az *itt* helyhatározót a hangulat helyének a leírójává teszi: „Most van a nap lemenőben” – mondjuk (énekeljük), és eleve feltételezzük, hogy a nap eme vonulása (persze a példa és a tudományos világkép következményeit *itt* nem egyeztethetjük össze, mert *most* mással foglalkozunk: itt és most ez az összeegyeztetés kívül esik érdeklődésünkön, nem „szeretjük” ezt az összeegyeztetést, mert az *„itt* és *most”* itt és most tárgyalt viszonyának leírását hangulatilag lazítaná, elmaradna tehát az a hatás, amit a fogalmi közlés az érzelmi reakciókkal akarva-akaratlanul kivált, és amit mi éppen úgy akartunk kiváltani, hogy leírjuk az itt és most kiváltotta érzelmi reakciók fogalomlazító szerepét) értünk történik.

(c) Ez a feltételezés: „értünk történik minden” (legalábbis aminek tanúi vagyunk) – azonos azzal a kijelentéssel, hogy „semmi sem történik”. Minden bennünk játszódik le, és mint intim valóság is csak annyiban van, amennyiben mi ezt átéljük. Az élő én nem elég: átélő lény szükséges.

(d) Az „itt” helyhatározó szerepe az, hogy a történés (vagy a történés hiánya) helyére mutasson: ha minden csak hangulat, akkor az „itt” énrám mutat, és bensőmre utalva azt fejezi ki, hogy „itt” játszódik le az átélés folyamata. Azonosulva a hangulattal (az itt is az átélés formájává változik: a hangulat, az átélés itt-ben találja meg önmaga helyét, engem, aki átélek és aki tudom, hogy átélek, mert „itt vagyok”) az itt felszámolódik és elveszíti nyelvi szükségszerűségét. „Most van a nap lemenőben...” – mondjuk (énekeljük), és mindenki tudja, hogy „a nap itt megy le”.

2.5. Amikor feltételezünk valamit a világról (és mindig feltételezünk valamit!), akkor valamilyen spekulációt viszünk be a meglevőkbe. (Ha a spekuláció a „tények” rendező elve, akkor empirikus világképről beszélhetünk, ha a világ levésének elve, akkor a spekuláció metafizikai világképet alakít ki, ha hozzátesz a világhoz valamit, amit ténynek tekint és elvárja ettől a nem létezőtől, hogy tényeket szüljön, akkor légtér-képű szupernaturalizmusnak nevezhetnénk az így létrejövő világképet.) Esetünkben a „most” hangulati tartalmainak és a világnak azonosítását láthatjuk. E spekuláció tartalma:

(a) 1) A világ tény és az én is tény.

2) Az én – hangulat.

3) A világ csak az én révén van.

4) A világ – hangulat.

(b) Az előbbi szillogizmusban az, amit igazolni akarunk („a világ hangulat”), már a premisszák megfogalmazásában mint igazolandó spekulatív előfeltevés jelen volt. [A szillogizmus ilyen megfogalmazásával ritkán találkozunk, mert a premisszák általában mint tények (mindenki számára, vagy a tudomány számára konvencionális, vagy a konvenció igényeinek megfelelő tények) szerepelnek, és ezek (a tények) többnyire sikeresen fedik el a fenti levezetésben szereplő és az 1-es pontban leírt előfeltevést.]

(c) A spekuláció konklúzióját most ténynek tekintjük: „A világ – hangulat” a többi tényeket létrehozó első, eredeti őstény: „szomorú vagyok, mert lemegy a nap” azonos itt ezzel a kijelentéssel: „Szomorú a világ”; vagy ezzel: „A világ – szomorúság.”

(d) Ha „a világ szomorúság”, akkor a szomorúság „van” (én magam is *csak* szomor), és a jelző ellentétpárja (a vidámság) az nincs. A vidámság maga „*a* nincs”. A köznapi nyelvben az ellentétesség abszolút szakadékot jelent: „vagy szomorú – vagy vidám”. Az egyik csak annyiban van, amennyiben a másik nincs. Tartalmuk tehát maga az üresség, a nincs; önmeghatározásukban nincs semmi pozitív, jellemző a szupernaturalista önkiürítés. („Az egyik szeme sír, a másik nevet” népi fordulat a köznapi beszéd érdekes kísérlete az említett abszolutizálás áthidalására, ám az „egyik – másik” ellentétpárja csak átveszi, de áthidalni az ellentétet nem tudja.)

(e) A „most”-ban megnyilvánuló spekuláció az előbb felírt folyamatban az időhatározót helyhatározóvá és a helyhatározót időhatározóvá változtatja. Az „itt” azonos az én „mostani” (mostanságos) jelenlétemmel. „A hagyma én vagyok” kifejezés logikusan következett a helyhatározó nyelvi szerepéből. Ám a részleges én hagyma jellege a köznapi nyelv *konvenciója* csupán: *tudom* ugyanis, hogy nem vagyok hagyma, sőt tiltakozom hagymaságom ellen. (A tiltakozás gyakran komikus fordulathoz vezet: szükségem van hagymára, de „azért sem kell, mert drága, csúnya, kicsi, nagy stb.” – mondom. Siránkozom a hagyma miatt: azt teszem, amit a hagyma tesz velem. Mint e portéka függvénye nyilvánulok meg: szerepemet a főrendező hagyma jelöli ki. Miután a hagymától

személyes megnyilvánulást várni egyedi-konkrét mivolta ellenére is – úgy tetszik – dőreség volna, ebben a pillanatban hagymábbá válok a hagymánál.) „Itt a hagyma” – állapítom meg, de kijelentésem *tartalma ez:* „Most szemlélem a hagymát, tehát a hagyma itt van”; vagy: „Itt a hagyma, mert én most szemlélem.” Oksági viszony tételeződött az itt és a most között, az objektum és a szubjektum, a tér és az idő között. Ugyanúgy alakul a helyzet, ha a most metamorfózisát figyeljük: „Most van a nap lemenőben...” – mondjuk, de úgy tudjuk, hogy azért megy le most a nap, mert mi itt vagyunk, éppen itt, és megfigyeljük a nap furcsa viselkedését.

(f) A „most” időhatározó az „itt” helyhatározót tehát nem erősíti, hanem helyettesíti, mint ahogy az „itt” a „most” helyébe kerül. A köznapi nyelvben (itt-ott) rejlő jóízlés érzi e nyelvi fordulat furcsaságát, és egyszerűen elhagyja, nem használja (vagy csak nagyon elvétve használja) ezt a helyhatározót és helyettesíti *ezzel* az időhatározóval. (Például: nem mondjuk, hogy „itt vagyok”, hanem azt, hogy „megérkeztem”; „itt van ez az épület 182 év óta” helyett „182 esztendeje épült”; továbbá lásd az itt-et helyettesítő „most” már említett példáit.) Az „itt” problematikusságát híven tanúsítja az a tény is, hogy a valamilyen folyamatot kifejező igével helyettesítjük a köznapi nyelvben. Ide kívánkozik e helyettesítés két fontos alesete: 1. „Itt vagyok, ragyogok, mint a fekete szurok.” Ebben a kijelentésben a „ragyogok” az „itt” szerepét tölti be, az „itt” pedig csak a cselekvés (ragyogok) egyik esetét fejezi ki, valódi jelentése pedig az *„is”:* „itt is ragyogok”, ragyogásomból ide *is* jut, noha ragyogásom átfogóbb, semmint azt az *itt* bármilyen tág értelme mutatná; „most nektek ragyogok, tehát itt vagyok”. 2. „Itt a piros – hol a piros?” – mondja a vásári szerencsejátékos, s közben mindenki tudja, hogy a felmutatott piros (az *itt* levő piros) lényegében (funkciója éppen ez a játék szempontjából) nincs itt, hanem „hol van” (vagy hol nincs). Az „itt” csak a lényegtelent, az átmenetit jelzi, vagyis azt, ami helyhatározói szerepkörétől teljesen idegen, azt, ami ebben a nyelvi paradoxonban fogalmazható meg: „most volt”.

2.6. A „most” időhatározó az „itt” látszatait támasztja alá. Ha ugyanis az „itt” tartalma a van, akkor a „most” az „van”, ami aktuális (ami „jelen van”). A kifejezés (most

jelen van) azt sugallja, hogy ami most jelen van, az később nem lesz jelen, a múltban pedig nem volt jelen. A jelenlét így önmaga okának *látszik,* az „itt” pedig a jelenlét magyarázó elvének: „most van jelen, mert itt van”.

2.7. A „most” időhatározó (akárcsak az itt helyhatározó) egy látszatot rögzít, és a köznapi nyelv számára lehetővé teszi, hogy a jelenségek *empirikus leírását* a rámutatással helyettesítse. A látszat nyelvi rögzítése a rámutató szubjektum és az objektum kapcsolatának leírásával történik. Ebből származik a véletlen egybeesés abszolutizálása, okozati viszonyok feltételezése ott, ahol a kapcsolódások legfeljebb a feltételezettséget fejezik ki. A látszat ilyen rögzítésének szubjektív következményei vannak:

(a) A nyelviségben jelentkező *öröm.* (Megragadtuk a lényeget: hitünket most a győzelem öröme járja át.)

(b) *Elégedettség.* (Az örömben felfedezzük a személyes teljesítmény elégtételét; nyelvi tettünkben észrevesszük azt, ami csak a mienk, ami saját gesztusunk egyedisége).

(c) *Elbizakodottság.* (Én, aki megragadtam valamit a világból, az igazság birtokában vagyok, szemben az összes többi objektummal.)

(d) *Kizárólagosság.* (Az igazság csak az én birtokomban van, amit én tudok, azt nem tudja senki más, és nem is tudhatja senki más.)

2.8. A látszat rögzítésének objektív következményei közül csak kettőt emelünk ki, azokat, amelyek további elemzésünk számára fontosak.

(a) *Az empíria elvesztése.* A rámutatás gesztusa helyettesíti a jelenségek leírását, helyettesíti a tényeket is. A köznapi nyelvben a dolgok (tények) leírása helyett a tényhez való szubjektív viszonyunk képét kapjuk. Ebben a képben az érzékletek-képzetek fogalmi megragadása azt a látszatot kelti, mintha magukat a dolgokat ragadtuk volna meg: a látszat megragadása és az a hit, hogy a lényeg birtokába jutottunk, együttesen a köznapi nyelv *álempirikus* tartományát képezi.

(b) *Az elvontság feláldozása.* Az előbbiekből következik, hogy az egyediségen túl jelentkező viszonyok, amelyek a szubjektív rámutatásból szükségszerűen hiányzanak, semmiféle jelentőségre sem tehetnek szert, sőt az álempíria eleve elvontságellenes, hiszen önmagát még a többi szubjektum általánosságának szempontjából sem képes felülvizsgálni.

2.9. Látjuk, a szubjektív tudat a köznapi nyelvben a spekuláció útján halad: ez a spekuláció azonban ténynek fogadja el azt, ami csak a véletlen egybeesésnek köszönhető, majd e „tényre” építi fel világképét. A világképben a szubjektum a rámutatás révén rávetíti magát az objektumra, és ezt a szituációt fogadja el magyarázó elvnek. A szubjektum azután elhiszi, hogy hite az egyedül üdvözítő hit, és átmegy a türelmetlenség erkölcsi állapotába. Meggyőződésében erkölcsivé lesz, és önmagát mint az „itt” helyhatározó és a „most” időhatározó egységét a világ erkölcsi elvének minősíti. Tárgyunk tehát a továbbiakban az „itt és most” ilyen (és nem más!) vonatkozása, erkölcsi elvként való jelentkezése. (Ebben az esetben a közvetlen nyelvi vonatkozások területén túl keressük egy kifejezés erkölcsi tartalmát. Ám ez a tartalom mindig nyelvi formákban jelentkezik, és ettől a formától nem szakítható el. Az erkölcs nyelvi kifejeződéseinek ilyen vizsgálatát *meta-etikai* vizsgálódásnak szokás nevezni. Ebben az elnevezésben a *„meta”* szó korántsem fejez ki valami fizikai értelemben vett helyet: egyszerű jelzőről van szó.)

3.1. Az „itt” és „most” erkölcsi elve – mint minden erkölcsi elv – arra hivatott, hogy szabályozza az emberek magatartását és megmagyarázza az emberi magatartás okait, felfedje annak forrásait, továbbá azt, hogy milyennek kell lennünk, hogy viselkedésünk megfeleljen az elvnek, milyen normákat (szabályokat) kell betartanunk e cél érdekében.

Láthatjuk, a „kell” szót több értelemben használtuk: (1) Milyennek *kell* lennünk, hogy egyáltalán erkölcsösek (erkölcsi lények) legyünk? Ez a kérdés szabadságunk, döntésünk, opciónk lehetőségére vonatkozik. Választjuk ezt vagy azt a magatartást, ezt vagy azt az elvet mint viselkedésünk vezérfonalát. Erkölcsösek óhajtunk lenni, tehát választunk. (2) De választanunk *kell.* Óhajunkat meghatározza világunk és az a szükségszerűség, hogy nem tudunk nem erkölcsiek lenni. (3) Döntésünk eredménye az, hogy egy sor szabályt *kell* betartanunk, és éppen a normák szerint történő cselekvés döntésünk értékének kritériuma. A továbbiakban e három *kell* tartalmát vizsgáljuk az „itt és most” vonatkozásában.

3.2. Elfogadjuk az „itt és most” kifejezést mint erkölcsi magatartásunk elvét, és azt óhajtván, hogy magatartásunk helyes (jó) legyen, eme elv szerint tájékozódunk: így vagy

úgy *kell* viselkednünk (az általunk elfogadott elvnek megfelelően), hogy megfelelő legyen magatartásunk.

(a) Óhajunk implikálja az elv alkalmazását az általunk használt kijelentésekre, miután – amint ezt láttuk – az elv logikája és a nyelv logikája csak a köznapi beszéd szintjén esik egybe, esetünkben a *nyelvi logikát* (a jelenségek pontos leírásának logikáját) *helyettesítjük az elv logikájával,* amely – ahogy ez kiderült – a látszatok ténynek való elfogadását követeli.

(b) A magatartást nem tettekben megnyilvánuló erkölcsiség szempontjából jellemezzük, hanem a *nyelvi jellemzést* a tettek előtt, sőt a tettek ellenére is mérvadónak minősítjük. Ám, amint láttuk, ez a nyelvi jellemzés az „itt és most" logikája szerint történik, hiszen ez a mi erkölcsi elvünk, erkölcsiségünk kritériuma.

(c) Erkölcsi ítéleteinket eldönti (meghatározza) a kijelentés és az elv formális azonossága: az „itt és most" kimondása a cselekvés erkölcsiségének a nyelvben való eldöntését jelenti. Amit „itt és most"-nak jelentünk ki, az *jó,* amiről pedig kijelentjük, hogy nem esik ezzel egybe, az *rossz.* Önmagában minden közömbös, csak az elvre való vonatkozásában válik erkölcsivé (jóvá vagy rosszá).

(d) Döntő a *szándék* – a deklarált óhaj mint nyelvi „tény" – az erkölcsi megítélés számára: a cselekvés következményei háttérbe szorulnak. A „jót akartam" most szubjektív tartalmában egy pszichológiai mozzanattal (akarás) helyettesíti az objektív vonatkozást.

(e) Nincs *erkölcsi konfliktus* a szándék és következmény között, a konfliktus az „itt és most" akarása vagy nem akarása között van. Miután ez tiszta szubjektivitás, a kijelentések (amelyek az „itt és most"-ra vonatkoznak) egymásra rálicitáló jelzőket vonzanak: „én akartam"; „én még inkább"; „én ennél is inkább" ... stb. Mindig az van előnyben, aki éppen kijelenti, megfogalmazza vágyait, szemben azzal, akinél „jobban", „inkább", „mélyebben", „alaposabban" akarta (óhajtotta) az elv tiszteletben tartását.

(f) Így a *kijelentések egymásutánja* helyettesíti az objektív folyamatot, a tett elveszti jelentőségét, a következmény végleg eltűnik, a szubjektív szándék jut egyeduralomra.

3.3. Választásunk (opciónk) (lásd a 3.1. paragrafust) eredménye az „itt és most". Választanunk kell, és mi ezt válasz-

tottuk. (Lehetőségeinket meghatározza a kor hatalma.) Most, miután betartottuk azt, amit be *kell* tartanunk, feladtuk szabadságunkat; mi az „itt és most” mellett döntöttünk, és elvünk logikája megköveteli, hogy döntésünket egyedül helyesnek és adott körülmények között szükségszerűnek minősítsük.

(a) Elvünk nyelvi formája *a valóság szükségszerűségének formáját* ölti. Kijelentésünk az egyedül helyes (jó) kijelentés; mert maga a valóság a kijelentés tartalma.

(b) Hogy döntésünk, amely teljesen egybeesik a szükségszerűvel, igazolja a látszatot. Vagy megfordítva: a véletlen itt egybeesik a szükségszerűvel, emez viszont a látszattal. Vagyis a véletlen-látszat az, ami a szükségszerűséget önmagával azonosítja.

(c) Ami e logika szerint látszat, az maga a rossz. A rossz nem a világban van, hanem a nyelvben: „*az* az itt és most rossz”, „szemben *ezzel* a mosttal”.

(d) A rossz elleni harc – kijelentések elleni harc. Ha a jó csak a rosszhoz való viszonyban létezik, és levésének kritériuma a rossz elleni küzdelem, akkor a kijelentett jó csak a kijelentett rosszhoz való viszonyban létezik, és levésének kritériuma a rossz kijelentések elleni küzdelem. De esetünkben (ahol a jó kizárólag kijelentés) a deklarált jó egy rossznak deklarált rossz elleni nyelvi kijelentés. A jó a rosszat önkényesen választja ki, és egy kijelentés eleve rossznak minősül,, ha nem azonos a jónak deklarálttal.

(e) A „rossz” kijelentés kiküszöbölése egy nyelvi gesztus: a jó kijelentés jónak minősíti magát, majd egy újabb kijelentésben megismétli magát abban a tudatban, hogy a rossz eltűnt (vereséget szenvedett): „Én jó vagyok – te rossz vagy”, tehát „Én jó vagyok”. A második kijelentés nyelvi szempontból az első degradált ismétlése.

(f) A jó ismét csak önmaga „igazának” szakadatlan ismétlésében létezik: nincs semmi reális szembenállás (jó és rossz között), nincs átmenet, összecsapás, harc.

(g) A verbalitás uralma a valóság feletti ellenőrzés illúzióját kelti, mintha a deklaráció elegendő volna a valóság „kézben tartásához”. A kijelentés önmagát mint valóságot (mint a valóság lényegét) tudja (hiszi), a valóságot pedig nem a kijelentés tárgyának, hanem ellenőrzött következményének minősíti.

3.4. Az „itt és most” szabályait (normáit) be *kell* tartani. Miután a főszabály a kijelentés nyelvi ismétlése, a szabály betartását is csak nyelvi kényszerrel, az *ismétlés ismétlésével* lehet elérni. Ennek következményei vannak:

(a) A közösség erkölcsileg „kétnyelvűvé” válik: az egyik nyelv azoké, akik a szabályt betartják (ismétlik az ismétlést), a másik nyelvet a nem ismétlők beszélik.

(b) Az ismétlők a nem ismétlőkre kényszerítik („az ismétlés kötelező”) nyelvüket. A mindennapi élet szféráján túl minden szellemi megnyilvánulás az ismétlés függvénye. A nem ismétlőket pszichikai és erkölcsi (általában ideologikus) kényszerrel a szabály betartására késztetik. A kényszer alapja a közösségben eleve adott érzelmi közelség, az a vágy, hogy valahova tartozzunk, és éppen oda, ahol életünket realizáljuk.

(c) A kényszer eredményeképpen létrejön az a nyelvi egység, amelyben mindenki azonos kijelentéseket használ, de senki sem hiszi, hogy a másik kijelentései őszintén kifejeznék az erkölcsi elv iránti hűséget. A hűség deklarációját a valódi intenciók elfedésének tartják, vagyis magát az elvet – amely, mint láttuk, a szándék abszolutizálásával állt elő – utolsó tartalmaitól is megfosztják.

(d) A kijelentésekbe vetett hit eltűnik, helyette egy hallgatólagos megállapodás teszi lehetővé az erkölcsösség látszatát: mindenki elfogadja az övével megegyező kijelentést, anélkül, hogy pusztán formai megegyezésen kívül tartalmilag azonosulna vele. Konvenció alakul ki, amely a nyelvet a végsőkig egyszerűsíti, az életet pedig a mindennapi élet partikularitásába kényszeríti.

(e) Azok, akik a szabály betartását erkölcsi elvük feltételének tartják, az ismétlésen túl minden kijelentést erkölcstelennek vélnek, és saját magukat is erkölcstelennek tartják, ha ebben kételkedni mernének. A kétely maga az erkölcstelenség, miután az erkölcsiség egy meghatározott kijelentés kérdése, és a nyelvi közösség a kijelentésben erkölcsileg homogénné vált, a szubjektum kételye lesz az erkölcsi rossz utolsó menedéke: „Ki kell vetnem magamból a kételyt, különben rossz vagyok.” De a kétely megsemmisítése is deklaráció: az elv ismétlése. Ám ennek logikáját már láttuk.

(f) A kijelentések (az erkölcsi kijelentésekről van szó, vagy azokról a kijelentésekről, amelyek erkölcsi töltést is hordoznak) így tartalom nélküli fráziscserék, amelyek ahelyett, hogy

lényeges funkciójuknak megfelelően összekapcsolnák a közösség tagjait, inkább atomizálják azt. A kapocs külső és konvencionális. Ezt persze szándékokból és nyelvi „tévedésekből” levezetni nem lehet: az élet maga kényszeríti *ezt a tartalmat* az erkölcsi kijelentésekre. Vagyis ezeknek, minden látszat ellenére, mégis van tartalmuk: a bennük szükségképpen meglévő valóságkifejeződés.

3.5. Az „itt és most” ideologikus értelemben a konzervativizmus eszköze: a látszatok kodifikálására késztet. Maga a valóság ugyanis mindig más, mint az, amit most nyelvileg kifejeztünk, ha viszont a kifejezett valóságot tekintjük valóságnak, akkor a „más”, a változás, az alakulás mozzanata eleve kimarad, és ami még rosszabb: erkölcsi anatéma alá esik. A „most”, mint láttuk, *„az elmúlt most”* irányában erősíti a szubjektivizált „itt” helyhatározót. A megnyilvánuló konzervativizmust tehát ebben a nyelvileg abszurd formában fogalmazhatnék meg: „Az én ittem a valamikor volt most.”

3.6. A konzervativizmus – esetünkben – nem jelent pusztán avult (vagy annak minősített) tényekhez való ragaszkodást, hanem inkább lemondást a reális változtatás igényéről. A csupán formai módosítások lépnek előtérbe; a látszatigény ezekben teljesen kielégül. A cselekvés, amely eleve átalakítás, megsérti az „itt és most” elvont spekulatív kritériumait, marad tehát a már megvolt cselekvés újracselekvése eddig nem volt formákban. A konzervativizmus a liberalitás formáját ölti: új formákat követel, de ez tettellenességén mit sem változtat.

3.7. A változtatásokkal szembeni konzervatív fenntartások egyfajta magatartást sugallnak. A mindennapi életen túl a tett a már említett korlátokba ütközik, és ezért a cselekvés általános (intézményes) formái fétisjelleget öltenek. A szemlélődés tartalma a látszatoknak a látszatokkal történő helyettesítése, illetve ezeknek a változásoknak a jóváhagyása.

3.8. E következmények – amelyek a nyelv és a valóság metszéspontján helyezkednek el – nem befolyásolhatók pusztán a nyelv segítségével: a köznapi nyelv megváltozása nem jelenti a valóság megváltoztatását is. De a köznapi nyelv is alkalmas arra, hogy pontosabban fejezze ki a valóságot, a valóság pontosabb kifejezése pedig lehetővé teszi annak pontosabb megragadását.

3.9. Pontosabban ragadjuk meg a valóságot, ha az „itt és most” elvébe a köznapi nyelv számára is elfogadható módon bevezetjük a cselekvés és a folyamatosság mozzanatát, ha tehát ezt az elvet az ITT és MÁST formulájában megszabadítjuk a konvencionális nyelvi ballasztok egyikétől.

Az „itt és most” nyelvi-ideológiai kritikája hozzájárulás kíván lenni azok tevékenységéhez, akik eddig is a meglévők kritikájában cselekedtek. Ebben a nyelvi fordulatban sokan találnak pozitív ösztönzést, ám a tett hatékonysága csak növekedhet a kétértelműségek leküzdésével.

1971

VALAMIKOR SILENUS ŐRIZTE A FORRÁSOKAT

Állítják egyesek, hogy Silenus volt a szatírok apja – és ez igaz lehet. Legalábbis ő maga sohasem tiltakozott, amikor a részeg szatírok cinkosan felé mutogattak Bacchus tivornyáin. Úgy hitték – ő is részeg: kezében óriási szőlőfürtöt tartott, talán részeg volt, ha részegség az a mámor, amely a szellem készenlétéből származik; a figyelemből, az élmény fogadásának az örömából.

Silenus már nem szerette Bacchust, mégis vele járt ünnepségről ünnepségre. Hozzákapcsolta valami, amit az emberek olyan jól megértenek: amikor Bacchus még gyermek volt és Dionüszosznak hívták, Silenus a karjában tartotta, hogy óvja sarutlan lábát a kövektől meg a tüskéktől. Karjai közt volt az élet, ez a védtelen nagyság; Silenus karjai nem felejtették el az átlátszóan tiszta melegséget, amely sohasem tapasztalt mozdulatra tanította őket.

Most már ő is öreg – arcán mélyen ül a nap, Dionüszosz is ifjúvá érett, régi nevét talán már elfelejtette –, mégis követi őt. Mit tudunk arról, miért követik egymást olyan lények, akik között látszólag semmilyen kapcsolat nincs; mit tudunk a szolidaritásról, a megalázottság örömérő és persze a reményről, hogy a jelenlét figyelmeztetése, az emlékezés kényszerítő ereje akadály lesz nagy őrültségek elkövetésében.

Pedig Silenus nem tartozott az emlékekbe menekülőkhöz: emlékeit mindig az események megértésére használta, és fölényesen nevetett, ha fiatalságáról kérdezgették. Úgy gondolta, fiatalsága csak arra volt jó, hogy most megértse a világot és önmagát. Mit is mondhatott volna? Pont olyan volt, mint a többi félistenek. Csobogó forrásokat őrzött néma szeretettel, s mikor a vágy arcokat rajzolt a kavicsok és a fodrok közé, akkor a nimfák után vetette magát, az övé lettek, hiszen ez volt testük törvénye. Ezt mondta volna el?

Inkább hallgatott: vívódásait nem értették volna meg ivótársai; miért szórakoztatta volna őket elmúlásának bizonyítékaival, emlékeivel? Talán el sem hitték volna valamikor volt isteni magányát, eszmélésének kérlelhetetlen felismeréseit. Ott,

a források időtlenségében tudta meg a félistenek sorsát: örökéletre kárhoztatott lényként közvetíteniük kell az emberek és a halhatatlanok között, lelket kell vinniük az élettelen dolgokba, hogy otthonosan mozogjanak közöttük a gőgös, de önmaguk nagyságától félő istenek meg az áhítatra vágyó tehetetlen emberek.

Aki kezével követi az űrt – abból valódi ember sohasem lesz. Silenus ember nem lehetett; az emberek sem akartak azok lenni. De mit csináljon az, aki ujjai közt megérezte az űrt? Mit tegyen az, aki a semmit már magába zárta, és miközben mindenki félistennek nevezi, ő tudja, hogy a tehetetlenség már az űr részévé változtatta? Vágyait nem tapaszthatja az öröklétbe, élnie kell, s közben eloszlanak benne a dolgok, számára lassan minden egyszínűvé lesz az űrrel, anélkül, hogy eloszolhatna benne nyomtalan. Mi legyen azzal, aki, mint Silenus, többet tud, mint amennyit tehet, s lassan a vágy meg a lehetőségek közötti szakadék puha mélységeibe merül?

Most ünneplik: a szatírok apjuknak nevezik, cinkosán röhögnek a részeg állattestűek; úgy érzik, Silenus az övék, szakálla van, és néha négy lába van, hiszen kezével marja a földet, a tehetetlen ősmasszát, aki önmaga maradni nem tud, és inkább kínokat szül, semmint magának maradna. Silenus érti a Földanyát: nem tehetett másképp, fákat, forrásokat kellett szülnie, őt, Silenust, és a nimfákat, érti, de mégis homályos szeme a lázadó dühétől: miért éppen őt, nem egy mást izzadt ki magából Gala, miért kell ő tudja az ő agyával, miért kell éreznie az ő ujjaival a sorsot, amelyről mit sem tehet.

Ünneplik a szatírok: saját magukat látják benne. A félistent, aki részegségében maga a halhatatlan mámor. S ő már mosolyog, mert tudja, azt is tudja, hogy ha ő is részeg lenne, ha az örök mámor részegségében lebegne, akkor maga is szatírrá változna, olyan lenne, mint azok, akik saját mítoszaikban saját mítoszukat élik, s arra rendeltettek – sohase legyenek józanok.

Ünneplik, pedig csak azt szeretnék, ha olyan lenne, mint ők: s persze olyan szeretne lenni ő maga is. Csak nem tud olyan lenni. Józanul kell látnia a mámort, még ha saját mámora is: ez az ő Silenus-sorsa.

Ugyan ki látott már részeg forrást, pedig a forrásban ott a mámor, a végtelen csobogás ködös és csábító öröme;

ugyan ki látott már részeg nimfákat, pedig viharos forgatagban lebegővé táncolják lábukat, testüket a szélbe öntik;

ugyan ki látott már részeg egeket, pedig hány zivatarban világítja világgá sorsát a foltokban elúszó nap!

Silenus látta a mámoros forrást, a Nimfát és a Napot, de ő, a mámorok őre elmenekült sorsa elől, Bacchus nyomába szegődött, hogy az emberek között vándorolva megértsen valamit a világból és önmagából. Csak akkor Bacchus még Dionüszosz volt, és éppen Kisázsia hegyeiből ereszkedett le őrjöngő népe kíséretében. Az erotika mámorát élte: az istenek azzal bízták meg, hogy adjon mítoszt az embereknek, az életöröm, a kábaságba fúló tombolás mítoszát.

Mert az emberek, amikor telítve érzik magukat szellemmel, hirtelen kételkedni kezdenek az Olümposzban, ám az istenek nem szeretik a szkeptikusokat. Ezért adják az embereknek a mítoszt: merüljenek csak önmaguk kimeríthetetlennek látszó mélységeibe, találjanak jeladást a szkepszisre saját magukban. Az istenek önmagukba fullasztják az embereket: szeretik, ha tébolyukban csak életük tárgyának látják a többi embereket, ha érzéki örömmel falják fel egymást a táncban, a szerelemben vagy kéjesen testbe futó döfésekben.

Persze az istenek azt is tudták, hogy a mítosz az emberek vérévé válik, ha kultusz tárgyává és az ünnepek rendjében az állandóság szimbólumává teszik azt. Ezért jelöltek ki szent helyeket, szent állatokat és jelvényeket: az emberben a kultikus tárgy felidézi az önfeledt téboly mámorát, és már ott táncol Dionüszosz hadában, őrjöng és cafatokra szaggatja az út szélén álldogáló beavatatlanokat.

Silenus undorodva nézte a véres látványt: nem hihette, hogy az emberek ilyen ostobák legyenek, és Bacchus hadában a szelíd pásztorokból önkorbácsoló őrjöngőkké váljanak. S mégis, ezt tapasztalta: ahogy elhangzott az isten hívó szava, egy csomó ember hivővé változott: feláldozta értékeit, mindazt, amiért egy életen keresztül küszködött, s már rohant is a kilátástalan mámorba. Mégis követte Bacchust: tudta, nem tehet mást. Nem tehet mást, mert ismeri már Dionüszosz titkát, akit mítoszt teremteni küldtek az istenek az emberek közé. Döntenie akkor kellett, amikor vele indult útra, most döntésének súlyát hordozta a véres menetben. Ha a forrás félistene marad, akkor saját halhatatlanságának mítoszává válik: de ő nem akart saját mítoszává lenni. Isteni előjogai-

ról lemondani – nem volt joga. Mit tegyen az, aki csak annyit tud, hogy mit nem kíván tenni, és amit tenni kíván, ahhoz nincs joga?

Silenus most a szatírok között inkább az emberekhez hasonlított, mint az istenekhez. Tiszteletlenül cibálták szakállát, szemébe röhögtek az emberek, akiket elkábított Bacchus szava. Rondaságokat mondtak neki, részegnek látták, amikor egy óriási szőlőfürtöt összepréselt ujjai között és a friss nedűt poharába felfogva ivott, egyre csak ivott. Nem féltek tőle: miért is féltek volna? Nyavalyás volt, öreg és tehetetlen: a gyengéktől nem szoktak félni azok, akik erősnek érzik magukat, és Bacchus menetében mindenki úgy érezte, hogy nincs erősebb hatalom, mint éppen ő, a menetben tömeggé lett, személytelenségében istenné lett ember.

Mert önmagukkal szegényebbek lettek, most Bacchusra ruházták hatalmi képzeteiket: a kelekótya isten egyre nagyobb lett szemükben, azt hitték, magukat emelik hozzá, pedig mind lejjebb jutva csak önmaguk lábnyomát érték utol. Pásztor, akire hallgatott a család, és egy-két állat is követte szavát, most, hogy lemondott önmagáról, tetteinek személyes erejéről, azt hitte, nagy ember lett, mert Bacchust követi. Persze szegénységük is sokakat a horda részévé változtatott: a tehetetlenséget leplezni, kárpótolni magát valamiért, amiről tud, ami jó volna, de számára elérhetetlen – ez is a menetbe vonzotta az embereket.

És most, hogy hisznek magukban, már Silenust sem hagyják békén. Ingerlik őt, aki tehetetlen, mert tehetetlenné tette önmagát, rángatják, mert érzik: nem tud visszaütni; szánja őket, ő, a tehetetlen, s ezt nehéz volna megbocsátani. A szánalom jobban ingerelte őket, mint a korbács, amely egy-egy őrjöngő kezében majd ide, majd oda kapott, s tépte a húst embertelenül, személytelenül. De hát a korbács Bacchushoz tartozott, minél méltatlanabbul bánt velük az isten, minél alaposabban taposta szét sorsukat a menet, annál boldogabbak voltak: most magasra jutottak, most, mikor szaggatják testüket – igazakká, az istenhez méltóvá váltak. A szánalomban saját, feledni szánt emberségüket pillantották meg, és ezért gyűlölték. A szánakozó mindig Silenus volt.

Mikor Dionüszosz már meghódította Hellászt, Silenus visszsza akart térni forrásaihoz. Az istenek a jelent adják a félisteneknek, s Silenus nem láthatta a jövőt, nem tudhatta, hogy

Dionüszosz a hódító rómaiakkal tovább menetel a történelemben, s Bacchus képében vezeti majd az ámokfutók, az önmagukat feledők hadát. Neki jó volt, hogy nem láthatta a jövőt – az embereknek sem kevésbé. Látták volna a győztes barbárokat, a Birodalom pusztulását? A mának éltek, és mivel a ma elviselhetetlen volt számukra, boldogan rohantak Bacchus után. Silenus nem tért vissza forrásaihoz; aki egyszer része a menetnek, soha többé nem térhet vissza az ártatlan élet naiv szépségéhez.

Tudta: tudnia kell. Mindent látnia, mert a jelent kapta az istenektől, s vissza a múltba nem menekülhet, a jövő pedig az istenek privilégiuma. De a ma, amely az övé – ez a ma egy gyönyörűséges véres menet. Ott táncol ő is, akár a nyegle kölykök, de csak a teste részeg, a szeme, a menetet látó – éber. Tudnia kell: de mit ér a tudás, mit ér, ha tudja: értelmetlen menet ez és véres is, mint minden, ami léte ellenére bizonyítani akarja létjogosultságát. Tudnia kell, de mit tegyen tudásával?

Silenust az istenek belekalkulálták a jelenbe: azt a feladatot szánták neki, hogy a menethez illő cselekvésben mindig elöljáró legyen, s ezzel magyarázza az embereknek, mit kell tenniük. A közvetítő volt Bacchus és a menethez csatlakozók között – s ő azt tette, amit az istenek parancsoltak neki. De utálta magát, s borzongva látta az emberek arcán saját képét. Ha nem Bacchus parancsol, akinek szüksége van követőkre, talán megöli az embereket, hogy ne mutassák mámorba fintorodva az ő képét. De hát azok egymást ölték, s ezért Silenusban feltámadt a szánalom.

Az első félisten, akiben feltámadt ez az érzés – Silenus volt. Furcsa, hogy olyan hamar elfelejtették. Vagy éppen ő kívánta ezt a feledést, amely végleg ködbe burkol embereket, tetteket, isteneket? Nem! Silenus sorsa a jelen volt, a jövő tehát nem érdekelte. Ám az istenek éppen akkor tévedtek, amikor elvették tőle a jövőt, s tükröt adtak neki, hogy az emberekben megpillantsa önmagát. Bármit tett, az emberek követték szavát, mozdulatait.

Silenus az istenek összes parancsait végrehajtotta, de elborzadva saját látványától, szánakozni kezdett az emberek sorsán. Nézte a gondtalan szatírokat, akik saját mítoszuk kecskelábain szökelltek idétlenül, s vágyaikban több a bohóc-

kodás, mint a valódi kívánás. Mégis irigyelte őket. Vajon ő is szatírrá lehetne?

Pöfeteggé fújta arcát, szemére húzta a mámort, s úgy forgolódott vágyait meresztve, mintha tényleg vágyai volnának. Az ide-oda ugrándozó szatírok között szökdécselt ő, a nehéz testű, mint a megszállott, akit titokzatos erők a föld és az ég törvényei ellen taszítanak. Most nem utánozták, de őrültségeiben követték az emberek: Dionüszosz hada két oszlopra vált szét. Egyesek az isten körül gyülekeztek, mások körülötte, ezek is, azok is azt kiabálták, hogy ők az igaziak. Futárokat küldtek a falvakra és városokba: jön az örömök, a felejtés és a mámor istene, és jön Silenus, a nagy bohóc.

Ahogy az utakon hömpölygött a tömeg és mindenki egyformán kiáltozott: mi vagyunk az igazak, minket kövessetek, ahogy egyaránt széttépték és letiporták azokat, akik bámészan és kétkedően, de végül is elég közömbösen az út mentén álldogáltak – semmi különbséget sem lehetett tenni közöttük. Egyformák voltak: együvé tartoztak, magas erő kapcsolta össze őket: a mítosz, amelynek egyaránt szolgái voltak. Egymást licitálták túl, versengtek a tébolyban.

Ha eddig egyesek mértéket tartottak, mert figyelmeztette őket Silenus szemének tisztasága, most teljesen elfelejtették magukat: marcangolták, aki csak kezük ügyébe esett, véres mámorukban saját magukat sem kímélték, már berekedtek az üvöltéstől, és csak hörögni meg vijjogni tudtak. Ami eddig ellenállhatatlan játék volt, mely mindenkit a menetbe vont, most valamilyen előadássá változott: a piactereken a közönség körbe állva biztatta őket, ütemesen tapsolva hajszolta egymásnak a menet részvevőit.

Óriási röhögések jutalmazták a hegyes körmök és a körmönfont érvek összecsapásait. Senki sem hátrált, várta az ütést, s ha volt ereje, visszaütött; ha valaki azt üvöltötte: én vagyok az igazi, akkor nem késett a válasz: én igazibb vagyok; ha valaki elődjeire hivatkozott, akkor mások az elődök elődjeire hivatkoztak, nagyra még nagyobbat mondtak, rondaságra rondítva válaszoltak. Óriási röhögések jutalmaztak valakit, mert a levelet zöldebbnek mondta annál, aki csak zöldnek nevezte azt, megtapsolták a földebb, a levegőbb kifejezéseket, mutogatták a habzó szájúakat, akik eszelősen rohangáltak körbe, amíg csak össze nem estek, hogy ezzel is demonstrálják: a kör – körebb, mint a kör.

Dionüszosz most már maga is megrettent: nem teljesítheti feladatát, s az istenek őt is felelősségre vonják, talán száműzik a múltba, vagy a jövőbe, ha nem vet véget a széthúzásnak, ha nem téríti vissza Silenust a közvetítő szerephez. Intett neki, majd figyelmeztette: nem tehet mást, mint amit számára kijelöltek az istenek, nincs joga a mítoszra mítoszszal válaszolni. Nem lehet szatírrá sem: Silenusnak silenusi feladatai vannak. S mikor az nem hallgatott rá, dühösen ütlegelni kezdte.

Ahogy Dionüszosz csapásai húsába téptek, Silenus jól érezte magát: magasztosnak érezte önmagát. Azt szerette volna mondani: nézzétek, emberek, értetek áldozom fel magam, mártír vagyok, szeressetek. De csak dörgő tapsokat hallhatott, s önfeledt vihogást. Azt szerette volna mondani: ne féljetek Dionüszosztól, ha menet nélkül marad, ha elhagyják az emberek, ő sem hatalmasabb, mint a táncoló pásztorok. De hiába mondott bármit, mert a pásztorok azt kiabálták, hogy ők dionüszoszibbak, mint maga az isten, ők hatalmasabbak, mint maga az isten, ők istenebbek, mint bárki az Olümposz lakói közül.

Ez térítette magához, és nem Dionüszosz figyelmeztetése és a reá mért ütlegek. Ismét döntenie kellett: az isteneket szolgálva megpróbáljon saját maga lenni, ravaszan megtévesztve őket, szemében őrizve a látók józanságát, vagy adja át magát szerepének, felejtse el kételyeit, éljen, ahogy élniük kell azoknak, akik megtanultak engedelmeskedni, mert gondolkodni fárasztó és kellemetlen? Saját mítoszává válni nem tudott: az eleven életet kapta cserébe: mítoszra mítosszal válaszolni méltatlan volt hozzá, ahogy méltatlan az emberek számára is. Mit tegyen? Parancsnak engedelmeskedve vállalja a kívülállás bölcsességét?

Aki parancsnak engedelmeskedik, nem lehet kívülálló, és mindenki parancsnak engedelmeskedik, Silenus is. Csak csapda a kívülállás mítosza, ismét csak csapda: a mítoszra mítosszal való válasz csapdája. Illúzió, fizetni kell érte. A látvány tehetetlen befogadásával, az egyedülléttel, a fáradtsággal, amit az alkalmazkodás álarca okoz: mert színlelni kell a kívülállóknak, ő csak saját magának áll kívül, de mások számára mindig ott lesz, ahol van, mindig a parancsnak engedelmeskedő, parancsot követő.

Mit tegyen Silenus, aki benne van a menetben, érvényesek

rá a mámor és a parancs törvényei, de józan a szeme? Döntött: elmondja az embereknek, hogy milyenek, igen, milyenek ők, a mámorosak. Reájuk mutat. A mából a jelenbe tereli őket: ne csak nézzék, de lássák is magukat. Elmondja az embereknek, hogy véreznek, de valahol az erdőben és az erdő körül gyógyfüveket találnak, amelyekről tudnak is, csak akarattal elfelejtették.

Amikor kiröhögték, hogy magát mutogatja, akkor igazuk volt: nem volt sem jobb, sem szebb, sem igazabb a többieknél. Most nem röhögnek rajta: egyesek gyűlölik, mások viszont a tócsák vizébe pillantanak és észreveszik saját arcukat. Egyesek tovább őrjöngenek, mások szétszélednek gyógyfüvet szerezni, Silenus pedig int nekik: csak menjenek, és mondják el mindenkinek: Bacchus nem más, mint a felejtés, a mámor mítosza. Fején koszorú: ő isten; kezében aranyos pohár, szemében a jövő szikrája, ő, Bacchus, a jövőben él, tudja, feljegyzik tetteit, nem feledkeznek meg róla azok, akik küldték. De az emberek? Nekik egy életük van, mámorukban csak önmagukat fosztják ki, a *ma* az övék, amit *jelenné* csak tettekkel tehetnek. Talán, ki tudja, minden az övék lehet, de csak a jelenben élhetnek.

Silenus most boldog volt: valami olyat érzett, ami megmagyarázhatatlanul a forrásokra emlékeztette. Elégtételt talán, hogy éppen ott csobog, ahol csobog, és tudja magáról, mi a feladata: szembeállni saját mítoszával és fennmaradni az istenek mámorba kábító mítoszai ellenére is.

1972

A FELŐRLŐDÉS LOGIKÁJA

Nem kétséges, hogy Bolyai János a romantika képviselője, sőt az sem, hogy a sztoikus filozófia latinizált erkölcstanával egészítette ki, illetve szorította kordába romantikus hajlandóságait. Mindezt Benkő Samu kielégítően bizonyította Bolyairól szóló könyvében. Az sem kétséges, hogy Bolyai János furcsa szintézise tisztán kelet-európai jellegű: a cselekvés itt válik túlnyomóan lelkiismereti problémává, anélkül, hogy a tett utáni sóvárgás feloldozást találhatna a világban. Amit e vonatkozásban Bolyairól tudunk, csak megerősíti: felőrlődött abban az ellentmondásban, ami matematikai teljesítményének egyetemessége és a befogadó közeg sivársága között tátongott.

Talán jogunk van azt feltételezni, hogy Bolyai egyetemességigénye a matematikus alkatából, társadalmi érdeklődése pedig az egyetemességgel szembeszegülő társadalmi korlátok érzékeléséből származott. Felemelni a társadalmat saját lehetőségeinek szintjére – ez Bolyai *Üdvtan*ának célja. Éppen ez az igény mutatja: Bolyai esetében megfigyelhetjük az egyén konstituálódásának kelet-európai módját. A vágy hatalmas, de hiányzik belőle a kifelé fordulás lehetősége: önmaguk megfojtása révén válnak egyéniséggé itt az emberek.

Bolyai jegyzetei minden mentő körülmény figyelembevételével sem tekinthetők valamilyen koherens társadalmi tanításnak. A probléma itt ismét nem az, hogy a megvilágosítás-népfelemelés programja nem állt volna össze egységes rendszerré: Bolyai maga volt az, aki ezt a koherenciát vívódásaival minduntalan szétzilálja. Elégedetlen önmagával, mert döntéseit az alapalternatíva megszüntetése miatt elégtelennek és egyoldalúnak érzi.

Tenni, vállalni a forradalmat, *vagy* felvilágosítani a népet, meggyőződéssel haladni: Bolyai ezt az alternatívát szünteti meg. Hol az egyiket, hol a másikat tartja üdvözítőnek, ám az elejtett változat szakadatlanul visszatér hozzá, beeszi magát erkölcsi egyéniségébe, és lelkiismereti krízisekben

őrli fel. Alkotó egyénisége pusztul: a legjobb belőle, éppen az, amit ez a táj, ez a történelem kitermelt magából.

De erről van szó: hogy tehetségek születnek, egy-egy nagy, egyetemes értékű teljesítmény jön létre, s aztán nincs többé levegő: az alkotás egyetemességét a feltételek partikularitásokba merevedett közege nem veszi fel, sőt mint tőle idegent taszítja, esetleg üldözi is. Nincs szomorúbb látvány, amint Bolyai János, az a férfiú, aki semmiből egy új világot teremtett, Vörösmarty árvái javára elmerevült ujjakkal, a zene egyetemességének tudatában, jótékonysági hangversenyen hegedül. Ujjaiban, ezekben a tehetetlen ujjakban ott zeng a világegyetem, de a húr nem engedelmeskedik: szánalmasan érzi megalázottságának mélységeit. A nagy teljesítmény egyedül könyöradomány: félelmetes kivétel.

Bolyai János egyéniségében a tehetetlenség gyakran zsenitudattal kárpótolja magát. De ez a zseni nem rendelkezik önbizalommal, fél, saját lehetőségeiben ismeri fel saját korlátait. Ellenfél a tehetség. Kérlelhetetlen paradoxon ez: a boldogság, az önelfogadás feltétele az önpusztítás, az önpusztítás pedig lehetetlenné teszi még a pillanatnyi egyensúly megvalósítását is. Ő írja: „Isten ha egyebet is akarna, mint mi van, nem volna bölcs, se eléggé hatalmas [végrehajtani], se boldog.” (Idézi Benkő Samu *Bolyai János vallomásai* című munkájában.) Valóban ez a probléma: vagy mást akarni, s akkor radikálisan mást akarni, vagy boldognak lenni, egyensúlyban a személyes teljesítmény láttán.

Radikálisan mást: lehet-e radikálisan mást akarni, ha a társadalom nem tud még radikális fordulatban megújulni? Persze, és talán sajnos, lehet, Bolyaiban ez az akarás kerekedik felül, boldogan dobja oda saját lehetséges lelki egyensúlyát, de az akart változás még nem a változás lehetősége: a történelem erősebb, mint a vágy. Ott áll hát kifosztottan: a világnak nyújtja emberségét, de a világnak nem kell belőle semmi sem.

S mikor kitör a forradalom? Bolyai nem ismer benne saját forradalmára: nem látja meg benne az egyetemességet. A társadalom tartalmi elemeinek változásai háttérbe szorulnak a formai-külsőségesek mögött, s ő, aki a forma egyszerűségében megnyilvánuló eleganciájának köszönheti alkotói sikerét és visszhangtalanságát is, nem hihet a jelszavakban áradó új világnak. Most persze elmélyül dilemmája: mások akarnak,

ő pedig képtelen erre. Forr a világ körülötte, ő pedig nem érti: nem reálpolitikus, távol van tőle az ügy melletti kiállás kompromisszuma.

Ipar kell, meg közlekedés, és annyi minden, az úrbéri viszonyok megszüntetése és még annyi minden – de ez volna a szabadság? Hamarabb születik a kétely, mint az a valóság, amelyben kételkedni lehetne. Az értelmiségi tudat előre jelzi a modern egyéniség születését, noha a modern egyéniség tömeges születésének bölcsője, a polgári társadalom még csak most készül az idők kézműipari műhelyében. Ám büntetlenül kételkedni a születőben nem lehet: a kételkedő önmaga ellen fordul, saját bűnének tudja azt, amire kora kényszerítette.

A cselekvés utáni sóvárgásból a részvétel elmulasztása miatti önvád, harc helyett prófécia: ez Bolyai sorsa. Persze a kérdés az, hogy mit tudott sorsáról, hogyan élte át azt, amit átélnie megadatott. Erről keveset beszélnek vallomásai: értetlenséget emleget, panaszkodik, de a legjobban fáj neki apja, Bolyai Farkas idegenkedése az általa képviselt céloktól. Viszonyukban valószínűleg nem kell generációs problémát látnunk, sokkal inkább a reálpolitikus apa és a kompromisszumokra képtelen fiú viszonya ez, amely minden generáció szükségképpeni polarizációjának jegyeit mutatja.

A reálpolitikus cselekedni tud, hasznos tevékenysége valamilyen értelmet ad életének, az abszolút megoldások keresése tehetetlenségre kárhoztat. És mégis szükség van a kompromiszszumokat végsőkig elutasítókra: a reálpolitikus benne látja meg a kompromisszum esetlegességét, a kiegyezés bűneit, a cselekvés és szándék közötti szakadék igazi mélységeit. A kor legrosszabb színvonalán elmerülni a puszta létfenntartás mechanizmusába – számtalan történelmi generáció sorsa volt. Ám ahol a történelem kegye lehetővé tette, hogy a reálpolitikus és az abszolútumok hajszoltja egyetlen momentumban legyen jelen, ott a lehetőségeket, a történelem adott korlátait a végsőkig feszítették, kisajtolták belőle mindazt, amire egyáltalán képes.

Koruk lehetőségei voltak kicsinyek, viszonyuk talán ezért volt annyira kicsinyes. A forradalom a kompromisszumok reálpolitikusainak adott igazat, s akik ezt nem tudták elviselni, halottakká váltak, vagy éppen félhalottakká, s még csak az sem vigasztalhatta őket – hiszen tiszták voltak s

nem volt bennük semmi káröröm –, hogy a reálpolitikusok is félőrülten bolyongtak eszméik és barátaik tetemei között.

Ha a reálpolitikusok két fajtáját képviseli Széchenyi meg Kossuth, akkor az abszolútum, a teljes tisztaság két fajtáját Petőfi meg Bolyai. Petőfi a kérlelhetetlen forradalmár erkölcsi tisztaságának piedesztálján érett jakobinussá. Bolyai az elvont közüdv nevében tiltakozott a korlátozottnak érzett forradalmi cselekvés ellen. Petőfi a cselekvés elégtelenségét és következetlenségét cselekvésben haladta meg, Bolyai a túlzástól is, de a tehetetlenségtől is retteg. Így jön létre az a látszat, mintha Széchenyi álláspontja közelebb állana hozzá, mint a Petőfié. Erről nincs szó: Bolyai és Petőfi azonos típus két pólusa, mindketten végigjárták az abszolútum buktatóit – egyikük a cselekvésben, másikuk az elméletben –, míg Széchenyi ezekről a tájakról nemigen tud. Hogy sorsukban mégis sok azonosság van? A bukott forradalom nem tett különbséget áldozatai között.

Kifosztott ember maradékjaiban vájkálni csak akkor nem bűn, ha fájdalmat már nem okozunk neki, s magunk számára önfenntartó erkölcsi tanulságot keresünk a foszlányok között. Vagy erősödni akarunk abban, amit tudunk. Bolyaiban az önmagához való becsületes hűség marcangoló méltósága marad meg. Ez az ember inkább a szorongató gondokat választotta, semmint az úri besúgást, az ismeretlenséget, semmint a végig nem gondolt gondolatot ünneplők petárdáit, a cincogást is vállalta a Vörösmarty-árvák javára, feleségnek az összeférhetetlen élettársat, saját népének azt a népet, amely mit sem tudott róla.

Persze Bolyai János csak ember az emberek között, kínjait sok különféle okból és módon milliók élték át. Ez mit sem változtat a dolgon: a szimbólum is ember, akár a többiek, de különlegessége a többiek sorsának képévé teszi. Lekopnak róla gyarlóságai, gyakorlati javaslatai könyvészeti érdekességgé változnak, eszméit tudósok értelmezik, de ő már szimbólum. Szubjektív lénye, ez a megismételhetetlen egyediség már régen eltűnt, nevében mégis önmagukat keresik azok, akik sorsa akár az övé, még akkor is, ha nem változnak szimbólummá.

1972

ÁDÁM HARCA LUCIFERREL, AVAGY IDŐ ÉS EGZISZTENCIA A TRAGÉDIÁBAN

A Nagy Mű készen van, Isten elégtétellel néz körül: saját akaratából és saját gyönyörűségére létrehozta a világot, s ott legel valahol a Földön a tökéletesség szimbóluma, az első emberpár is. A gondviselés kegyelméből nincsen semmi bennük, ami ellenállás volna, áttetszőek, tiszták, akarat nélküliek, nincs erkölcsük, jóságuk értelmetlen, mert nem létezik a rossz, létük a tiszta lét, egységük Istennel maga a közvetlen azonosság.

De Isten sem volna Tökéletes, ha a Nagy Művet nem tudná értelmezni: ő emanálta magából a világot, de mit kezdjen vele? Hogy megértse az önálló létre bocsátottat, még egy világot csinálhat, amely emezzel szemben, ezt kiegészítve értelmezhetővé teszi a már létezőt. Vagy csak Istenben volna léte a világnak? Akkor ő nem volna azonos önmagával, s ami nem azonos önmagával, abban mozgás van, levés, törvény. Belső törvénye volna, parancs, amelynek engedelmeskednie kell?

Nem; ő mindenható, saját akaratából hozza létre azt, amit létrehoz, s ha ennek nincs ellenállása – nincs önállósága sem, s ismét létre *kell* hoznia egy világot, majd szülnie kell végtelenül és fájdalmasan, a törvény terhétől kínra kárhozottan, mindig egy új világot, vagy ismét önmagába kell szívnia a már létezőt, hogy ne legyen Más, csak ő, az, aki önmagával abszolút azonos.

Ha van valami önmagával abszolút azonos, akkor nincsen többé levés, nincs mozgás, s ha nincs mozgás, akkor nincs törvény, ha nincs törvény, akkor nincs mit megérteni: lehet-e tökéletes az, aki nem képes tökéletességét átlátni, érteni? Törvény kell: vagy önmagában, vagy a világban önállót kell létrehoznia, a tiszta tartamot lüktetéssé változtatni, a kezdet és vég értelmetlenségét megszüntetni. Ahogy Jákob Böhme írja: „semmiféle dolog ellenállás nélkül magát meg nem ismerheti; mert ha nincs semmi, ami ellenáll neki, akkor min-

dig csak kimegy magából s nem tér meg ismét magába. De ha nem tér meg ismét magába, mint abba, amiből eredetileg kiment, akkor nem tud semmit a maga ősállagáról."

Arra kényszerül – furcsa dolog –, hogy felvegyen egy konstrukciós elvet, amely azonos vele, belőle fakad és mégis más, mint ő. Lucifer a konstrukciós elv: a Mindenhatóval szemben a *szükségszerű* SEMMI, az, ami a tiszta lét önmagával való ellentéte. Kettőjük egysége a levés, amelyből a minőség, az önálló létezés, az öntörvénnyel rendelkező formák létrejönnek. Ádám most születik meg: látszatból szubsztanciává válik, szembenézhet az Eszmével, kihasíthatja a végtelenségében egynemű, tehát nem létező időből a maga idejét, a maga mozgásterét, hogy az Eszme ámulva lássa majd: ez is ő, ebben is ő fáj, szenvednie kell, különben nem Mindenható, a szenvedésben végre érzi magát, önmagát választhatja, amikor vállalja ezt a világot (Simone Weil)

Tessék: Madách úr *Az ember tragédiájá*ban így fogalmazza meg ezt a konstrukciós elvet, amely az Egész értelmezhetőségének kulcsát adja számára. A kiindulás – szellemében – tisztán hegeliánus: közép-európai módra. A tiszta fogalmiság helyett – sorskérdések, küzdelem a reális történelemmel, barbár módon képtelen mélységeket járva, a tiszta spekuláció felemelő magassága helyett, valami eszeveszett gyötrődés a sors miatt. S ha Böhme Hegel szerint „azért küzdött, hogy felfogja, megragadja a negatívat, a gonoszt, az ördögöt Istenben", akkor Madách azért, hogy felfogja, megragadja a pozitívat, a jót, a tisztát a történelemben, az emberi lehetőséget az emberben.

A reformkor gondolkodóinak (költőinek) szellemi vívmánya a haza, a szabadság, a haladás fogalma. Úgy tűnt számukra, hogy a nemzet szabadsága egybeesik a haladással, s a haladás kielégítően értelmezhető a racionalitással. A szabadság tartalma tehát elvont; egy partikuláris fogalmat egy absztrakt (meghatározatlan) fogalommal értelmeznek, ám a mindig konkrét élet nem hajlandó absztrakt racionalitásként megnyilvánulni. Átfogóbb, de konkrét tartalmú kategóriákra van szükség, félre kell tenni a haladás elvont követelményét, s azt vizsgálni, hogy mi a lét immanens tartalma, függetlenül az eddig megtett történelmi útból származó absztrakciótól, a haladás fogalmától.

*Az ember tragédiájá*nak magyar előzménye két vers, *A vén cigány* és a Mezőberényben keletkezett *Szörnyű idő.* Mindkettő a küzdelem árát és célját tudakolja a sorstól, de a válasz – hiszen válasz nincs – nem mondható el, csak a hit marad, a dadogás, a képtelenség láttán egyetlen tiltakozó mozdulat: ez nem lehet! Megszűnt a logikus beszéd, most már csak a beszédnek kell megszűnnie, és akkor megszületik a semmi, az örök hallgatás. De a semminek nincs léte, marad tehát a küzdelem, az önmagáért és önmagában vett *emberi* küzdelem, az ember immanens céljáért a nemzetköziségben szolidáris emberiség: ha valaki megmarad a pusztulás után, talán el tudja mondani a dadogásban az őrült csendet. Vörösmarty 1855-ben már tudja: van, aki elmondja, de nincs, aki a dadogásból megértse: rajta át is vérzik a történelem szövete (Pilinszky). Dadogjon hát önmaga számára, mást nem tehet; dadogjon végtelenül, mint az imamalom, és mondja csak: azért is.

Az egyetemes emberi dadogás fenomenológiája: ez Madách. Többé nincs megállás a partikularitások körében, nemzeti–nemzetközi, haladó–reakciós, szabad–elnyomott, racionális–irracionális az összemberi feltételeknek rendeződnek alá; a kérdésfeltevés megfordul: a nemzeti, a haladó, a racionális csak annyiban kifejező fogalom, amennyiben az egyetemes rajta keresztül nyilvánítja ki magát. A magyar gondolkodás első szintéziskísérletét látjuk: ez a gondolkodás most önmagát egyetemes-emberinek tételezi, hogy partikularitásában világosságot teremtsen.

Pesszimizmus? Olvassuk csak el a Római-klub jelentését, és isten veled búbánat! A pesszimizmus: tartalmatlan kifejezés az objektivitás logikájára. Madách nem pesszimista: a világmozgás fő tendenciáját keresi, s közben megszabadul a látvány mérgétől. Ennyi az egész: a hegeli konstrukciót – amely logikájában elvisz a kegyelem új állapotáig – Madách széttöri, szintéziskísérletében az ember többé nem a történelem logikájának kiszolgáltatottja, hanem ő az, aki a történelem logikáját megteremti. Nagyszerű hurrá ez akkor, amikor minden összedől; végre megint el lehet kezdeni, végre is élni, emberi módon élni a feladat.

A széttörés eszköze az idő. Madách egyetlen művészi vágya: az embert a jelenbe hozni, hogy a determinizmusok

múlt–jövő kényszerét, amely a mát tisztán a folyamat medrévé teszi, lehorgonyoztassa a jelenben. Mit ér a *mi* (mindig, minden korban a *mi*) életünk, ha csupán keresztülcsorog rajtunk az idő. Mindenáron magunkévá tenni, ha kell, hát katasztrófa árán is magunkévá tenni az időt; hogy ezután mi csinálhassuk, ne pusztán hordozzuk az időt, ne elviseljük az életet, hanem éljük is.

Lucifer: ravasz, az Isten szövetségese. Ha Isten a végtelen és egyenletes tartamot teremtette, akkor Luciferben a múltat és a jövőt mint önmaga nem létező hatásait testesítette meg. Láttuk: Lucifer *Semmi,* de a végtelen tartam benne, negatívan, éppen a hatásait érzékeli; a véget két irányban, amely az egyenletes tartamban tulajdonképpen egybeesik. Az ember a maga harcát Lucifer *oldalán,* Lucifer *ellen* vívja meg; ő, Lucifer az, aki átrángatja a történelmen, hogy a múlt–jövő dimenzióit elkerülhetetlennek, végletesen determináltnak lássa. Lucifer a vak történelmi folyam partján áll, mint ahogy az Isten a végtelen tartamban maga az eszme.

Öntudatra ébredni, nem csupán a látszatok végtelen halmazán keresztül tehetetlenül vergődni – ez az ember feladata. Madách honkereső: azt vizsgálja, hogy a kérlelhetetlen hömpölygés ellenére hogyan teremthet az ember önmagához méltó feltételeket. Van-e menekvés a lét szorítójából? Az esély: rendet teremteni a világban, emberhez méltó rendet; meg kell kísérelni akkor is, ha nem lehet. A determinált, sorskeretként működő idő és az emberi cselekvés révén születő szubjektivitással lüktetésbe hozott idő paradoxonja ez. És furcsa módon, éppen a SORS-keret a hit – a lehetőségekbe vetett hit – forrása: ami velünk történik, az csak kiábrándíthat, de *még élünk,* vállaljuk hát a küzdést, mást nem tehetünk, mert élünk.

Berendezkedni, önmagunk számára méltányos küzdőfeltételeket szabni – ezt a jogot Lucifertől kell megszerezni. A jogszerzés nyitja a küzdelem, az öntudatos cselekvés. Madách kétségbeesik a történelem öntudat nélküli tömegei láttán, hiszen ez a következmények ismerete nélkül csinálja a történelmet. Nincs szó nála a tömegek lenézéséről: túl egyszerű volna lenézni a tudatlan kisemmizetteket. A tömeg: a rendezetlenség jelképe nála, az az emberi massza, amelybe értelmet kívülről visznek be, tehát irányítják, manipulálják, saját em-

beri érdékei ellen fordítják. A spontán cselekvés Lucifert igazolja, Ádám viszont éppen az öntudatosan vállalt, a következmények ismeretében vállalt cselekvéssel képes csak kiszakítani önmagából Lucifert.

Madách szintézise: kísérlet, nincsenek egyenértékű tagok, a szintézis tehát elvileg nem teljes. És mégis: az egész emberi sors láttán Madách egy praktikus-heroikus-etikai magatartásban jelöli meg az elviselhető élet kritériumát. A létet és a Világot az öntudat, a mindent meghatározó végzet miatt nem tudja a szabadságban szintetizálni; a Lét (a mechanikus végzet) Luciferben a szabadság lehetőségét csak a végzet talaján villantja fel, az öntudat pedig nem a Harmadik, maga a szabadság, hanem az ismert végzet elleni heroikus lázadás formája.

Ez az álszintézis a reális történelem bevezetése a hegeli sémába. Itt Madách többet adott, mint kortársai, és nem csupán mint magyar kortársai. Az ontológiai kérdésfeltevést ugyanis nem oldotta ismeretelméleti szkepszissé, sem empirikus adatfelvétellé: rámutatott a történelemre, és minden lehangoló tény ellenére a jelenbe hívta az embereket. Az összemberi sors a cselekvésben emberi sorssá lehet, mondja, és a céltudatos tevékenységben, az érzelemben, a művészetben otthont teremthet magának az ember. Illúziók nélkül küzdeni, értelmessé tenni az időt – ez a reális emberi közösség objektív összetartó ereje, mert az illúzió képzeletbeli közösséggé változtatja a kollektivitást.

A képzeletbeli közösséget is reálisan élik át az emberek (Marx), de a hamis tudat megakadályozza, hogy reális történelmüket csinálják – csak luciferi cselekvésre képesek. A világ elpusztul, mert történelme álközösségeket determinál, az emberiség önmaga immanens célja ellen keres történelmi feladatokat. És végrehajtja azokat, esztelenül, kegyetlenül a presztízs, a felemelkedés nevében. Madách: tiltakozik, tiltakozásának formája a történelmi fejlődési séma negativitása, amelyben felvillantja a képzeletbeli közösségek önmegsemmisítő tendenciáit.

Sűrített élet: az ember nembeliségének problematikussága és a megvalósított reális történelem ellentmondása *Az ember tragédiájá*nak kulcsa. Madách aktuálissá változtatja a történelmet, hogy közvetlenül az Egészre mutatva átéljük az em-

ber társadalmi létének paradoxonát: reális történelmünkben előállítottuk pusztulásunk minden eszközét. Kiút: a jelen. Vagyis ez maga az út, szembenézni, küzdeni és a reményt a küzdelemben fellelni, úgy, ahogy ezt a küzdelmet az emberek akarva-akaratlanul is végigviszik, ha közvetlen-konkrét életükről van szó.

Madách persze az értelmiségi szemével nézi a világot, tehát csak közvetett választ ad a problémákra, amit az emberek így vetnek fel: meg kell élni, és megélni mindig más, mint élni. A kenyérért küzdeni mindig más, mint a jelenben megragadni önmagunk történelmét. Madách az öntudat fenomenológusa, nem tudja azt, amit az emberek többsége tud: első a kenyér; a történelem előtt ott a történelem szimbóluma, a kenyér; s nincs más reális emberi közösség, mint a kenyeret keresők közössége. Ebből a közösségből nőhet ki a történelem, ez a közösség változtathatja a prehistorikumnak az emberi lehetőségeket tagadó kenyérküzdelmét historikummá. Ha a ma célja a holnap, ha a ma csak azért van, hogy átvészeljük, és a holnap ismét csak azért, akkor nincs jelen, csak múlt van meg jövő, nincs öntudat, talán nincs is szükség rá.

És mégis, akár a Tragédia expozíciójában, ez az ember az öntudat forrása, és rá is érvényes Lucifer önigazolása:

S nem érzéd-e eszméid közt az ürt,
Mely minden létnek gátjaul vala,
S teremtni kényszerültél általa?

(119–121.)

Az életfenntartásban elmerült ember prehistorikus közösségében érik a holnapba hajszoltság elleni tiltakozás, a jelen megtagadásának egyelőre spontán kényszere. Az álközösségekben folyó élet manipuláltsága kiábrándítja illúzióiból az embereket, s oda kényszeríti, ahol a teória magában a cselekvésben közvetlenül nyilvánul meg, mint az emberiség történelmévé mitizált holnap elleni tiltakozás.

Az életet vagy leéljük, s akkor a jelenből a jelenbe lépve mindig készek vagyunk a megszűnésre, vagy a végtelen tartam részeként életünk elfogy, mindig korán és értelmetlenül.

Lucifer mondja Ádámnak, ismét ravaszul, ismét elfogadva a determinációk csapdáit:

De trágyaféregül tán jobb neked
Tenyészni kis körödnek lágy ölében
S tudás nélkül elfogyni életeddel.

(253–255.)

Tudni: felelőssé tenni, „választani jó és rossz között" még nem elég, hiába kecsegtet Lucifer nagy jutalommal, örök ifjúsággal („Tudsz, mint az isten, azt ha élvezed, / Ettől örök ifjú marad kecsed."), mert a kérlelhetetlen sors bosszút áll az emberen, aki kénytelen tudomásul venni, hogy hiába választotta a jót, sorsa mégis kifut ujjai közül, tudomásul kell vennie, hogy elpusztul, és az örök ifjúság csak az alkotásban való továbbélés illúziója. Kifogni a sorson: elragadni tőle a jelent; küzdeni, mert csak küzdeni lehet, bízni önmagunkban, hogy képesek vagyunk kifogni a sorson, nem máskor, hanem most, azzal, amit teszünk, amit létrehozunk önmagunkban és a világban.

Madách nem általánosítja a jó és rossz küzdelmét, hiszen ő a negyedik dimenzió prófétája. Az időé: az emberi jelen időé. Ha a jó és rossz viszonyának-harcának látná a történelmet, akkor optimista lehetne (a jó szükségszerűen győz), vagy pesszimista lehetne (a rossz győz szükségszerűen), vagy éppen a haladás khiméráját hajszolhatná (a jó fokozatosan legyőzi a rosszat). De ő kortársainál jobban tudta: a jó – eszmény, a rossz pedig realitás, és kicsinyke ügy az eszmény győzelméért csak szurkolni. Az élet – részvétel, öntudatos részvétel, Lucifer buzdításai ellenére is (a tett halála az okoskodás) az igazi élet az önmagának időt rabló élet, amely tudja önmagát, lehetőségeit, és nem borzad el, hanem ismét és újra erőt merít önmagából.

Az ember tragédiája minden bizonnyal a legnagyobb magyar esszé: diagnózisai pontosak, az összkép felemelő, mert nincs benne más kapaszkodó, csak maga az öntudatos élet. Kiáltvány ez az elidegenedésről:

... A család s tulajdon
Lesz a világnak kettes mozgatója,
– – – – – – – – – – – – – – – – – – –

És e két eszme nő majd szüntelen,
Amíg belőle hon lesz és ipar,
Szülője minden nagynak és nemesnek,
És felfalója önnön gyermekének.
(349–355.)

És végül kiáltvány az elidegenedés ellen. Mert az elidegenedés szükségszerűségéből nem csinált fétist, ahogy a Föld törvényéből sem. Tudja, hogy az erősebb, mint ő, és ennek ellenére is vállalja önmagát. Ez az ember levésének sajátossága. Lucifer elleni harcában az önfelszabadítás feltétele. Lucifer csábít:

„Vagyok" – bolond szó. Voltál és leszesz.
Örök levés s enyészet minden élet

Az amúgy is rövid élet csinnadrattája hallatszik: neki a világnak, megzabálni, elsüllyedni a boldog felelőtlenségben. Lucifer a történelmi folyamatot kínálja fel, a szubjektív létek újranemzését, az egyes számára a kincs–hír–gyönyör szentháromságát.

Csakhogy Ádám ismeri Vörösmartyt! Megragadni a mát a személyes boldogság illúziójában – múlékony öröm. A történelmet megragadni: ez a férfimunka. De Ádám még nem tudja, mi a történelem, nem ő készítette a világot, csak megmutatták neki – jövője formájában – a múltat, hogy elcsábítsák a jelentől, vagy éppen a ma örömeibe hajszolva takarják el előle a jelent. Lucifer időmonológjában a megtévesztés elméletét látjuk:

Minden él, az egyenlő soká él,
A százados fa, s egynapos rovar.
Eszmél, örül, szeret és elbukik,
Midőn napszámát s vágyait betölté.
Nem az idő halad: mi *változunk,*
Egy század, egy nap szinte egyre megy.
Ne félj, betöltöd célodat te is,
Csak azt ne hidd, hogy e sár-testbe van
Szorítva az ember egyénisége.

Látád a hangyát és a méherajt:
Ezer munkás jár dőrén össze-vissza.
Vakon cselekszik, téved, elbukik.
De az egész, mint állandó egyén,
Együttleges szellemben él, cselekszik,
Kitűzött tervét bizton létesíti,
Míg eljön a vég, s az egész eláll.
(517–532)

Madách heroikusan küzd a luciferi világkép ellen: a Tragédia végszavai jelzik a költő törékeny győzelmét. A cselekvés értelmét keresve előbb csak a boldogság javainak és a hatalomnak a megszerzésében látja ezt, de a római jelenetben már az egyetemes emberszeretet dilemmájáig jut. De hiába buzdít szeretetre Péter apostol feuerbachiánus szónoklata („Legyen hát célod: Istennek dicsősége, / Magadnak munka. Az egyén szabad / Érvényre hozni mind, mi benne van. / Csak egy parancs kötvén le: szeretet.”). E szeretet átcsap ellentétébe, és önző önszeretetté válik. Ezt az átcsapást a szubjektivitáson-akaráson túlról valamilyen ismeretlen erő határozza meg.

Minduntalan ez az ismeretlen erő: Madách érzékeli az Úrban, Luciferben, a Földanyában és önmagában is. Jót, nemeset kíván: hiába. Az emberiség boldogságát kívánja: hiába. *Akartatja* azokat, akik nem akarnak: hiába. Az egyént is, a tömeget is akarata ellenében kormányozza valami, s hogy mi ez, arról Madách számot adni képtelen. De érzi, és leírja. A költő tömegellenességére hivatkozik a szakirodalom, de közben elfelejt beszélni arról, hogy a Tragédiában a tömeg is tömegellenes, sőt az egyéniség is – önellenes. Kevesen beszélnek arról, ami megakadályozza a szándékok érvényesülését, arról az ismeretlen, de érzékelhető erőről, amely még az erőst és hatalmast is akarata ellen kényszeríti. Látszatra a hegeli korszellem munkál a mélyben:

Ádám:
... e kort nekem kell újjá teremteni, (1610.)

Lucifer:
Hiú törekvés. Mert egyént sosem

Hozandsz érvényre a kor ellenében:
A kor folyam, mely visz, vagy elmerít,
Úszója, nem vezére, az egyén. –
Kiket nagyoknak mond a krónika,
Mindaz, ki hat, megérté századát,
De nem szüle az új fogalmakat.

(1611–1617.)

Majd arrébb, ismét Ádám, ezúttal az asszonyról beszélve mondja:

Mégis, miért vonz? mert a jó sajátja,
Míg bűne a koré, mely szülte őt.

(2050–2051.)

De már tudjuk, Ádám fő ellenfele Lucifer, aki a korszellemben ismét csak arról a titokzatos erőről beszél, amelynek ellenállni ő maga sem képes. Az ismeretlen határozza meg az ellenállás heroikus formáját, ennek csábítása, az ellenállás elégtétele hívja vissza a szikláról Ádámot. És ha ma az elidegenedés mechanizmusáról többet tudunk, mint Madách, akkor sem mondhatjuk, hogy az öntudatosan mondott csak azért is pusztán a romantikus dac és zsenikultusz megnyilvánulása. Már csak azért sem, mert néhány milliárd éves perspektívában az elektromos impulzussá alakított hangok majd a kihűlő föld üzenetével bolyonganak a végtelen űrben, és létükkel amolyan romantikus gesztust testesítenek meg; más dolguk, üzenetük nem lévén, az ember értelmének utolsó jelét hordozzák: a hidegségben elpusztuló értelem tiltakozását a győztes sors ellen.

Madách a falanszterben vázolja a tökéletesen racionalizált társadalom képét: itt megszűnik az idegen erő nyomása, úgy tűnik, az ember végre megtalálja saját idejét. Ám kiderül, hogy az egyéniséget most az objektív idő sorvasztja el. Ádám kérdi a Tudóst:

Mondd, mi hát az eszme,
Mely egy ily népbe egységet lehel,
Mely, mint közös cél, lelkesítni tud?

(3363–3365.)

És a Tudós válasza:

Ez eszme nálunk a megélhetés.
– – – – – – – – – – – – – – – – – – –
Négy ezredév után a nap kihűl,
Növényeket nem szűl többé a föld,
Ez a négy ezredév hát a mienk,
Hogy a napot pótolni megtanúljuk.

(3366, 3378–3381.)

De van négy ezredév: lehet még küzdeni, annak ellenére, hogy a Föld Szelleme fogva tartja Ádámot, és a föld ellen lázadni nem lehet. Ádám az emberi sors szimbóluma lesz: egyesek elmenekülhetnek, de a nagy többség marad; nem tehet mást, élnie kell. Visszatér hát ő is a földre, noha világosan tudja, hogy

A célt, tudom, még százszor el nem érem.
Mit sem tesz. A cél voltakép mi is?
A cél megszűnte a dicső csatának,
A cél halál, az élet küzdelem,
S az ember célja e küzdés maga.

(3695–3699.)

És mégis: következik az összeomlás, Madách esszéjében a katarzis forrása, az érzelmi vihar, amelyből megtisztulva, a változtatás akarásával kerül ki Ádám. A föld végső látványát, „a végső küzdés kisszerű jaját” már nem bírja elviselni. A végső tehetetlenség előképét. A fenomenológus itt válik személyes sorsot cipelő reszkető emberré. A szintézist most már csak Lucifer mentheti meg: Ádámot életre biztatja. Undorító, mégis szent metamorfózis ez, de a jövő nevében a jelent megsemmisíteni Lucifernek sem szabad. Ádám ugyan a történelem eszköze, de ő vállalja történelmét, tehát annak alkotója is. E képtelen, de reális paradoxon értelmét, áldást a tényekre az Úrtól kapunk:

Ha percnyi léted súlyától legörnyedsz,
Emel majd a végetlen érzete.
S ha ennek elragadna büszkesége,
Fog korlátozni az arasznyi lét.

(4049–4052.)

Már azt is tudjuk, hogy a rációban csak hinni kell, a humanizmust viszont megvalósítani. Kollektíven felvágni ereinket vagy leugrani a szikláról nincs módunk: az élet munkál bennünk, s ennek parancsa: élni kell. De az élet rációja a küzdés: az emberi létfeltételekért folytatott küzdelem, rációnk ez, nem valami rajtunk kívül álló értelemnek engedelmeskedünk, hanem a létünkből fakadó rációnak, s ez a parancs azt diktálja: vereségeink ellenére, sőt éppen mert vereséget szenvedtünk, küzdjünk a humánumért.

Az Úr szava: beleegyezés. Ádám kivívta a jogot, hogy saját maga mértékére szabja idejét, tetteivel ritmust vigyen bele. Ám tudnia kell: a kegyetlen és kérlelhetetlen sors keretek közé szorítja törekvéseit. A hegeli konstrukció most megengedi az egyén emancipálódását, a determinizmus szorítása emberivé lazul. Ádám már vállalja magát, bár ismeri merészsége árát. Az életért árat kell fizetni: ez természetes. S az ár az, hogy a SORS személyes feltétellé válik. Fájdalmas látvány. Ezért mintha így szólna: az embernek jobb volna, ha a világ Isten illúziója lenne, akkor a szenvedésről kiderülne: az Isten fáj, mert ahhoz, hogy tudjon magáról, legalább fájnia kell. Á világ nem illúzió. Madách ennyit mond: emberek, a világ nem illúzió.

1972

„MIT AKAROK ÉN MEGÉRTENI? AZ IDŐ JELENTŐSÉGÉT ÉS BELSŐ MIVOLTÁT” (ÁGOSTON)*

Bevezetés helyett. Mit olvas Ön? – kérdezték a kritikust, mire az így felelt: – „Szöveget olvasok.” Talán a valóság szövegét? – „Nem – mondotta –, a valóság ideológiai képét vizsgálom, még közelebbről: a kultúrával kapcsolatos ideológia jelrendszerét kutatom.” – Vagyis Ön egy ideologikus terület (kultúra) ideológiáját értelmezi? – „Persze – válaszolta –, és közben tudom, hogy magam is ideológiában utazom.” – Van valami biztosítéka arra, hogy ne tévedjen? – folytatták a kérdezősködést, mire a kritikus határozottan így válaszolt: „Ilyen biztosíték nincs, de ha a szöveget úgy fordítom le egy másik szöveg nyelvére, hogy a humánus tartalmak megjelölésével és a pozitív cselekvés lehetőségeinek elemzésével energiákat szabadítok fel, akkor megtettem a kötelességemet.” – Most már csak azt mondja meg, mit tartalmaz Ön szerint a pozitív cselekvés fogalma? – „Nagyon egyszerű – fejezte be kritikusunk a válaszokat –, nagyon egyszerű: hiszek az emberiség lehetőségeiben, és hiszek a szocialista humanizmus lehetőségeiben. Pozitív cselekvésnek nevezem mindazt, ami ennek érvényesülését lehetővé teszi.”

A módszer. Rácz Győző művészetfilozófiai problémákat elemez, tehát olyan terület kritikusa, amely nem alakította ki saját egységes módszertanát. Így a kritikus nem módszerekhez viszonyul, hanem közvetlenül a szöveget olvassa, és ő maga dolgozza ki olvasásának módszertanát. Ez meghatározza a lefordítás műveletét tartalmilag és terjedelemben is. Itt a tartalom adva van, az ideológiai szöveg maga a tartalom, az értelmezés nem egyéb, mint az a mód, ahogy ezt a tartalmat egyértelművé teszi.

Kizárólag spekulatív művelet zajlik le: az ellentmondásos szöveget egyértelművé változtatva kitapogatja a pozitív le-

* Rácz Győző: *Értelem és szépség* c. könyvéről (Kriterion, 1972).

hetőségeket, és ezeket tünteti fel mint a szöveg lényegét. Így nyilván feszültség jön létre a valóságos tartalom és a lehetőségeket valóságosnak minősítő olvasat között. A feloldás Rácz Győző legegyénibb kritikusi módszere szerint történik: a valóságra mutat, arra a reális viszonyrendszerre, amelyben élünk, s a józan észre apellálva felszólítja olvasóját: olvasson ő is a valóság szövegében, lássa be, hogy saját ítélőereje maga is alkalmas eszköz az ilyen olvasásra.

A technika. Szerzőnk néhány evidenciára épít érvelésében, ezért konstrukciói többnyire egyértelműek, logikájukban áttetszőek és szilárdak. Más kérdés, hogy az evidenciák valóban mindenki számára kézenfekvőek-e. Úgy tűnik, Rácz evidenciái a lehetséges jobb-ba vetett hiten alapszanak, és azt a célt szolgálják, hogy a jelenben mutassák fel ennek lehetőségét. Vagyis evidenciái a valóságban való szuverén válogatás-választás eszközei; éppen ez szűkíti körüket. Radikálisan ragadja meg evidenciáival azt, amit tendenciának vél, amit valóságnak szeretne, anélkül, hogy a valóságot radikálisan kezelné.

Így technikája tartalmivá válik; a jobb-ba vetett hit nemcsak a válogatás eszköze, de az építkezés eszmei talaja is. A metamorfózis következtében mindenütt az a hit uralkodik az érvelés fölött, s mindenütt meggyőző az érvelés, ahol a hit fogódzókat talál a reálisban. Ahol viszont csupán illúzió, óhaj, kellés a lehetséges, ott az érvelés logikai menete visszatér az evidenciákhoz, azt fogalmazza újra erőteljes kifejezésekkel. Példa az előbbire: „A népszolgálat... a művészetben csak ott teremtett világirodalmi értéket, ahol egy nép történelmi-politikai célkitűzései korproblémákként jelentkeztek és az őket kifejező művész világirodalmi rangú tehetség volt.” Példa az utóbbira: „Centrális jelentőségű feladat azonban nem az, hogy eldöntsük a realista vagy absztrakt művészet elsőbbségének kérdését. Nemcsak azért, mert ezt már minden bizonnyal végérvényesen eldöntötte a művészettörténet a realista művészet javára...”

Intermezzo. A kor determinál, s az alternatívák is korhűek. A kritikus választ, de döntései, szabadsága szintén a korhoz tapadnak. Mit tehet mást, mint tudomásul veszi döntésének következményeit mint a valóságból fakadóé akaratától független következményeket. A kritikus jelleme: korhű jellem; de a kor alternatívái szerint becsületes vagy becs-

nélküli. Napjainkban az önmagát néphatalomnak tudó hatalmi szféra azonosult a vezető erővel, emez pedig a szocialista állammal. A hatalmi szférán belül a kritikus dönt: Rácz Győző döntései itt becsületesek, az alternatívák emberihumánus változatát szolgálják. A kritikus kritikusa mint barát érzi és tudja, hogy az írás és magatartás szép egységével találkozott: évtizedek küzdelmei után kissé magára ismer tárgyában.

Mégis: kérdez, választ keres, sőt annál inkább. Azt kérdezi, hogy a barát döntései helyesek voltak-e, és mert ő a kritikus, kritériumot keres a döntések helyes voltának lemérésére. Úgy véli, ilyen kritérium az, hogy az alternatívákban való döntés feltár-e, lehetővé tesz-e az alternatívák pozitívnak tekintett ágán egy új alternatívát. Ahogy ezt mindenki tudja: ha már veréb, hát legyen kövér. A nyíltságban keresi barátja és önmaga igazolását, s ezt a teoretikus követelményt állítja szembe azzal, ami az írásban megvalósult.

Szerkezet. Rácz Győző műfaját művészetfilozófiának nevezi, és érti ezen a kultúra jelenségeinek a filozófia, a marxista praxisteória szempontjából való értékelését. Igényének megfelel könyve: a szubjektív vallomástól az elvont tanulmányig minden írása teoretikus szempontját szolgálja. A művészet jelenségeit ideológiai szférába emeli (Művészet és filozófia), a marxista filozófiát szembesíti saját történelmi sorsfordulataival (Filozófia és valóság), portréiban kipróbálja azt, hogy álláspontja miképp szuperál, ha nagy gondolkodók művét értelmezi (A filozófia és a költészet arcai), a színház korszerűségét keresi, amikor a játék értelmét fejtegeti (Színház és korigények), végül vitatkozik – méltat – véd – támad ott, ahol ezt elvi szempontjai megkövetelik (Könyvek, jelenségek).

Ám a könyv külső szerkezetén túl megpillantjuk a kritikus gondolkodásának szerkezetét is. Erre a szerkezetre talán jellemző az empirikus mozzanat azonosítása az ideológiaival: számára az egyedi mű csak annyiban van, amennyiben az ideológia szférájában bizonyos szerepet tölt be. Kafka vagy Camus, Tolsztoj vagy Dosztojevszkij elsősorban az egyetemes kultúra szövetének része, egyediségüknek fénye a kultúrából s nem individualitásukból származik. Világos, hogy az individualitásnak ilyen kezelése logikailag is indokolt: az egyedi és individuális azonosítása végtelen analízist követelne,

ilyenre pedig még a kritikusok népes hada sem vállalkozhat. Marad a másik megoldás: az egyedi vonásokat mint a különlegest a csoportvonásokból vezetjük le, x valakihez képest x, és ez a valaki, mondjuk y, x-hez képest egyedi, amennyiben a csoport része, illetve képviselője.

Rejtett dedukció van előttünk: egy posztulátumból (a csoport *jellemző* tulajdonsága, az a tulajdonság, amely a kritikus döntésének, állásfoglalásának következtében jellemzőnek minősül) kiindulva Rácz levezeti a kultúrát mint ideológiai jelenségek összefüggő egészét, illetve mint egyediségek (művek) összefüggő halmazát. A dedukció azonban rejtett: mindenütt a művekre való hivatkozás dominál, mintha szerzőnk induktív módszerrel emelkedne fel a teóriához – de erről nincs szó. A teória a döntés révén *eleve* adott, jellemző az lesz tehát, ami megfelel a kritikus opciójának.

Döntésének szerkezetét így vázolhatnánk:

1. Eszmény („A művészet eszmények jegyében született... és amikor nem tagadta meg önmagát és az igényeket, amelyek létrehozták, az eszmények szolgálata az ember szolgálatát jelentette" – 19.) („A pártosság marxi–lenini értelmezésében tehát nemcsak nem zárja ki, de kötelező etikai magatartásnak tekinti a szocialista-humanista és kommunista eszmeiségre épülő művészi kritikát is" – 53.) („konkrét megítélésben tehát: az a dráma – Gorkij *Utolsók*ja. –, amely a hibás eszmények szellemében megvalósult élet mély emberi tragikumát tárja fel, még ha nem fogalmazza is meg a helyes eszmények pontos, filozófiailag és művészileg is új tartalmát, az igazi eszmények áhítatának olyan indirekt apológiáját valósítja meg, amire semmi esetre sem reagálhat közömbösen a mai néző ..." – 276.)

2. Humánum – az eszmény tartalma. („Faust és Ádám nem kárhoztak el, és nem kárhozhattak el, mert bennük az emberiség igazi énje munkált, mindig változó, történetileg konkrét alakban az emberi humánum igazi képviselőinek az a hite, hogy a jó, történelmi perspektívában, legyőzhetetlen" – 283.)

3. Világtörténelem – humanizáció – erkölcsi jó. („A filozófiai irodalomban már régen tisztázott, közhelyszámba menő igazság, hogy a történelem előrehaladó mozgása objektív törvényszerűségekből és az egymást keresztező szubjektív emberi akaratokból származó mozgásirány. Ez az igazság azon-

ban semmiképpen sem azt jelenti, hogy a szubjektív tényezők tudatos belejátszása a történelmi fejlődés menetébe a küzdő ember etikai illúziója volna csupán. Az egymást keresztező emberi akaratok eredője éppen a jónak a rossz feletti győzelméből alakult úgy, ahogyan alakult. Ismétlem, ez nem a jóért küzdő ember sovány ön vigasza, hanem a történelem tanulsága" – 277–278.) („Minden művészi alkotás, amely a humanizmust szolgáló eszmények jegyében született, amely elősegíti az emberi integritás kiteljesítését és direkt vagy indirekt módon a haladást szolgálta és szolgálja – érték, amelyről az emberiség sohasem mondhat le" – 23.)

4. Hatalom, politikum, integritás. (Demokratikus tartalmú politikum és igazság, tisztaság összefüggését „ma különösen kell hangsúlyoznunk, mert minden idealista esztétizáló – művészet és politika egymást pozitívan befolyásoló kapcsolatának még a lehetőségét is tagadó – művészet-filozófia kétségbe vonja a gyakorlati politikai célok összeegyeztethetőségét a magas művészi mércével" – 39.) (Illyés *Kegyenc*ének Maximusa „nem azért elítélendő, mert vállal egy hatalmat és azt kiszolgálja, nem is csak azért, mert ez a hatalom maga a zsarnokság, hanem mert ebben a hatalomban a mindenáron való túlélés egyéni áldozatai kollektív áldozatokat követelnek" – 266.) (Băieşu, „a szerző mintegy művészi ítéletet mond a történelemben nemegyszer ismétlődő bizonyos típusú bűnök felett, és arra is figyelmeztet, hogy ilyenfajta bűnöket még a jóvátehetőség reményében és semmilyen »kényszerű konjunktúra« nevében sem szabad elkövetni" – 258.)

5. A szükségszerűség felismerése – harc a szabadságért – a dogmatizmus ellen. („A művész mint értékalkotó cselekedhet... szabadon olyan társadalmi körülmények között is, amikor filozófiai értelemben és társadalmi jogi státusa szerint nem szabad, és fordítva: alkothat nem szabadon az a művész, aki a szocializmus viszonyai között, a szabadság birodalmában valóságosan szabad ugyan, de tényleges szabadságát a művészi alkotómunkában nem tudja érvényesíteni" – 57.) („A kritikát tiszta, kommunista öntudattal vállaló művészt a társadalom többre becsüli, mint a szubjektíve becsületes, de objektíve művészi szempontból nem őszinte apologéták mindenkori konformizmusát" – 58.)

6. Integritás a kultúrában – marxizmus + szocialista realizmus. („Az ember integritását legteljesebben szolgáló szocia-

lista realizmusnak elválaszthatatlan szövetségben – kell – lennie az emberiség legpozitívabb eszményeit képviselő marxista filozófiával" – 6.) („... a szocialista realizmus elválaszthatatlanul fonódik össze a marxista világszemlélettel. Ezt az összefonódást elkerülhetetlen szükségszerűséggé az teszi, hogy az emberi integritást és a helyes történelmi perspektívák felvázolását központi feladatának tartó szocialista realizmus a reobjektivált művészi valóságban, nem egy önkényesen teremtett absztrakt totalitásban akar ábrázolni egy elképzelt lényegvilágot, hanem egy történetiségben és történetietlen érvényű minden oldalú megközelítésben teremti újra a művészi különösség szintjén lényegi viszonylatok művészi igazságait" – 30.)

7. Hit az eszményben, a szocialista realizmus lehetőségében, a művészi demokratizmusban, a sokszínűség egységében, a jövőhívás becsületességében. Rácz Győző saját ars aestheticájára ismer Szabédi versében:

Nincs kibúvó, jövőnk parancsa
szab az önvádnak is határt.
Jövőnkért harcolok – s a harcra
vezessen engem is a párt.

Tartalom 1.: az ideológiai szöveg radikális olvasata. Rácz Győző művészetfilozófiai fejtegetései mutatják reálpolitikusi magatartásának előnyeit. Itt nem az elvont-spekulatív vonatkozásokra gondolunk, hanem arra, ahogyan a pozitív alkotó folyamatra tud hatni. Mielőtt e tartalmakat lényegükben vizsgálnók, az értelmezés formai problémáit vetjük fel.

A szavaknak információs tartalmuk mellett poétikai funkciójuk van; nemcsak jelentenek valamit, de kifejezik azt a kultúrát, azt a pszichikai szöveget, azt a világképet is, amelynek materiális hordozói. Rácz mint reálpolitikus, nem a szavak jelentésén lovagol, hanem az említett poétikai funkció sokszínűségét használja fel egyéni értelmezései számára.

Az egyéni értelmezés tartalmilag azt jelenti, hogy kritikusunk a valóságban keresi és találja azokat a pozitív (felfogásában a pozitív, amint láttuk, nem egyéb az előrevivőnél, a szocializmust továbbvivőnél) kulturális tényeket, műveket, amelyekre a poétikai funkció nevében rámutathat. A jelentés – e művek jelentése – a Rácz által megjelölt valósággal

való kibékülés lesz, de az ilyen valóság nem azonos az adottal: a poétikai funkcióval egyértelműsített világ ez.

Tartalom 2.: a megvalósult olvasat. Ilyen megállapításokat találunk könyvében: „A véges egyéni lét szorítójából a filozófia a végtelenre tár határtalan horizontokat... A filozófus öröme felfedezései metafizikai jellege miatt sajátos öröm. Ettől a sajátos örömtől a végesség öleléséből kibontakozó értelem megszabadul a kiszolgáltatottság fojtó érzésétől..." Amikor utat enged ennek a felülkerekedésnek, a látószög megváltoztatásával járó kínzó örömnek, akkor következtetéseinek rendszere, paradox módon, mélyebb szintekig ér, mint egyébként.

Ha ebből a szempontból olvassuk könyvét, változik a kép, és rejtett vonulatok bukkannak fel. A gondolkodását fegyelmező kritikusból kitör a szent őrültség, a vállalt egyéniség kitörése önmagából. „Minden filozófia egyfajta lebegés a tudományok ellenőrzött tényeivel kicövekelt, megismert világ és a megismerésben gyakorlatilag kimeríthetetlen ismeretlen világ között" – írja.

És talán ez az indulat hajtja, hogy különösképpen szigorú erkölcsi követelményeket támasszon önmagával szemben olyan helyzetekben, amikor a kiállás nemcsak személyes bátorságot jelent, hanem reális segítséget, ösztönzést, az alkotó kedv derítését is. A *Művészet és filozófia* sorozat ezt az erkölcsiséget képviseli könyvében. Tartalma közvetlenül a lehetőségek tudatosítása egy meghatározott helyzetben, amelyre korántsem lehetett jellemző az elmélkedő és alkotó buzgóság. Erkölcsisége könyvének kohéziós ereje, hiszen érdeklődésének irányait pontosan a magatartást sugalló területek határozzák meg. Nyilván nem véletlen a színház iránti érdeklődése, sőt az sem, hogy portréi és az irodalmi jelenségekkel kapcsolatos állásfoglalásai mind a magatartás problémáit feszegetik. S noha a moralizálás nincs közvetlenül jelen munkáiban, könyvének legfőbb tartalma mégis a morál.

Konklúzió? Látjuk, Rácz Győző meggyőződése hitéből ered, s konklúziója szintén a jobb lehetőségbe vetett hit. A jobbat *erről* a talajról hívja, hitét ahhoz kapcsolja, ami van, és nem feszegeti ennek determinált voltát, nem magyarázza – generatív módszerrel –, hogy az, ami van, amiből kiindul, miért olyan, amilyen. A két szempontú elemzés hiánya azzal az előnnyel jár, hogy az egyetemes kommunikáció

szintjén egyértelmű ideológiai álláspontot fogalmazhat meg, hátránya viszont az autonóm kommunikáció lehetőségének megszüntetése, és ami ezzel jár; a szigorú fogalmi elemzés háttérbe szorulása. Ott, ahol az anyag sajátos nyelvén beszél – például a Korunk hajdanvolt szerepét elemezve –, a fogalmak rendkívül pontos körvonalat kapnak.

Könyve: ideológiai tett, magatartás – itt és most az. Ellenfele a dogmatizmus, és érvei szubjektíve is akkor telítettek, amikor a dogmatizmust, a múlt ideológiai formáit bírálja. És nagyszerű dolog, ahogy eközben a jelenhez képes csatolni hitét, ezt a sokak számára oly fontos termelőeszközt. Persze a kritikus kritikusa akkor etikus, ha idézi Rácz Győzőnek reá vonatkozó bírálatát, hiszen ezzel talán választ ad arra a kérdésre is, hogy az alternatívák vázolásában és megoldásában milyen különbségeket lát a szerző és saját maga között. Könyvének 305. oldalán írja Rácz: „Bretter György megvetéssel ír azokról, akik Ikarosz példájával ellentétben »kényelmesen, *baktatva* haladtak, és nap mint nap *kifacsarják* az élettől kis kompromisszumaikat«. A történelem tanulsága szerint mégis ezeknek volt igazuk. »Kifacsarni« a korból azt, ami »kifacsarható« (ami nem is »kis kompromisszum«), és nem követelni többet a történelmi-konkrét embertől, mint ami erejét nem haladja meg – számomra ez a történelem igazi követésre méltó erkölcsi tanulsága.” Eddig az idézet. Itt tehát különbségek vannak, ám ezek nem befolyásolhatják a recenzenst, aki tudja, hogy küszködő írásokat olvasott ebben a kötetben, s mi lehetne fontosabb, mint a megértésre való törekvés. Idézeteivel is ezt kívánja igazolni.

Befejezés. Mit olvas Ön? – kérdezték a kritikust, mire az így felelt: „Már nem olvasok, hanem írok.” Mit ír? Talán a valóság szövetmintáit rajzolja át? „Igen – válaszolta a kritikus –, mert hiszek abban, hogy a valóságot befolyásolhatjuk, hiszek abban, hogy a kritikus maga is mozdít valamit a világon.” Biztos Ön ebben? – faggatták tovább. „Nem mondanám, de szeretném, ha így lenne. Éppen ez az eszményem, s ezt ajánlom másoknak is.”

1973

TÉNY ÉS ELMÉLET

Egyre világosabbnak tetszik, hogy Marx gondolkodói teljesítménye – kérdésföltevésének eredménye. Elméletét (hipotézisét) óriási tényanyag rendezésére használhatta fel, és miután úgy találta, hogy kategóriarendszere eléggé rugalmas az ismert tények értelmezésére, társadalmi modelljét aktivitásmodellé fejlesztette. A hármas aktus – az elmélet, a tények rendezése és a cselekvésmodell kialakítása – nyilván párhuzamosan ment végbe, ám a kérdésfeltevés mindhármat megelőzte. (Gunnar Myrdal e problémákkal kapcsolatban írja: „az elméletnek *a priori*nak kell lennie az empirikus ténymegfigyelésekhez képest. A tények csak akkor kezdenek jelenteni valamit, ha elméleti keretben megmagyarázzuk és csoportosítjuk őket. A tudományos ismeret részeként a tények nem létezhetnek ezen kívül. Még mielőtt válaszokat kaphatnánk, fel kell tennünk a kérdéseket, a kérdéseknek viszont, hogy értelmük legyen, a társadalmi valóságnak mint egésznek megértésére törekvő, logikailag koordinált kísérlet részét kell alkotniok. Szigorú logikai értelemben egy nem elméleti megközelítés elgondolhatatlan.”)

Marx a polgári nemzetgazdaságtan tanulmányozásakor arra a következtetésre jutott, hogy a tények jelentésének elfedésére éppen a tényeket lehet felhasználni, a tényekre hivatkozó frázisok mögött tehát fel kell fedni a reális állapotokat. Ám, mint láttuk, ehhez egy átfogó társadalomelméletre van szükség, még akkor is, ha a teóriaellenesség manipulációi az elméletnek kedvezőtlen, sőt az elméletalkotókra ellenséges légkört teremtenek, nyilván ismét azért, hogy az empíria abszolút tekintélyére hivatkozhassanak a tények átfogó értelmezési kísérletei ellen. Éppen az az ideológia-kritika feladata Marx szerint, hogy leleplezze a tényeket reális jelentésük kidolgozásával, és leleplezze a tények elfedésére szolgáló ideológiai talaj meghatározottságait, a részleges teóriák álradikalitását.

Elméleti álláspontjának kidolgozása jól nyomon követhető a *Párizsi kéziratok*ban (1844) és az Engels közreműködésével

írt munkában, *A német ideológiá*ban (1845–46). Ez utóbbiból emlékezetes megfogalmazások egész sorában figyelhetők meg az ideologikus nyomás alól való felszabadulás részletei is. Így ír: „Az uralkodó osztály gondolatai minden korszakban az uralkodó gondolatok, vagyis az az osztály, amely a társadalom uralkodó *anyagi* hatalma, az egyszersmind uralkodó *szellemi* hatalma is. Az az osztály, amely az anyagi termelés eszközeit kezében tartja, ezzel egyszersmind a szellemi termelés eszközei fölött is rendelkezik, úgyhogy ezzel egyszersmind azoknak a gondolatai, akik híján vannak a szellemi termelés eszközeinek, átlagban neki vannak alávetve. Az uralkodó gondolatok nem egyebek, mint az uralkodó anyagi viszonyok eszmei kifejezése..."

Az elmélet felé haladás erkölcsi-meggyőződésbeli hajtóereje a fennálló viszonyokkal való elégedetlenség, logikai hajtóereje pedig a helyes kérdésföltevés kidolgozásának kényszere. Az előbbi nyilván nem elegendő, de belső, intim volta a második erőt táplálja. Marx fiatalkori cikkei felháborodásból születnek: igazságérzete tiltakozik a társadalmi elnyomás konkrét formái és az elnyomást leplező jogi formák ellen. A tiltakozás azonban önmagában teória nélkül csak moralizálás: a valóság leleplezésének egyedül lehetséges módja az átfogó elmélet, amely képes a tényeket – kivétel nélkül az összes tényeket – értelmezni. Marx egy ilyen átfogó elmélet konstrukciójához keresett kiindulást, ehhez viszont a kérdést, a logikai építkezés számára kielégítő kérdést kellett megfogalmaznia.

Látszatra egyszerű probléma: azt kell kérdezni, mi a társadalom. De az eredmény tautológia, hiszen a társadalom – társadalom. Ismét csak általánosság, ismét csak frázis. Az általánosságot konkrétságában, a totalitást a kategóriák gazdagságában megmutatni – talán ez volna a kiút? A jelenségek (tények) halmazát számtalan kapocs fűzi más halmazokhoz, a kategóriák gazdagsága, a kategóriákat egymáshoz fűző viszonyok kategoriális kidolgozása határtalanná tágítja ugyan az értelmezés lehetőségeit, csakhogy a totalitás extenzitásában határokkal rendelkezik. Határok vannak, mondja Arisztotelész, mondja Hegel, és tudja Marx is.

Az intenzív végtelent kell felépíteni: modellt kell létrehozni. A konstrukcióhoz kiindulópont szükséges: a kérdés, ismét a kérdés feltevésének szükségessége. Vajon a történelem maga

a kiindulás? Azt kellene kérdezni, hogy mi a történelem? Marx 1857–58-as gazdasági kézirataiban *(A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai)* olvassuk: „Képtelen és hibás dolog volna tehát a gazdasági kategóriákat abban a sorrendben felsorakoztatni, amelyben történelmileg meghatározóak voltak. Sorrendjüket éppenséggel az a vonatkozás határozza meg, amelyben a modern polgári társadalomban egymással állanak, és amely pontosan fordítottja annak, amely természetszerű sorrendjükként jelenik meg, illetve a történelmi fejlődés sorrendjének megfelel." Tehát a történelemmel elfedni a jelent „képtelen és hibás dolog"; a jelent önmagából kell megérteni.

Tudjuk, hogy Marx végül is egy empirikus – történelmileg változó, de minden korban szükségszerű – meghatározottságból indult ki. Az emberek alapvető élettevékenységéből, a termelő tevékenységből. Ennek megragadása lehetővé tette számára a társadalmi totalitásmodell kidolgozását. Kevésbé ismert kérdésfeltevése, amelyre csak válasz az említett kiindulás. Marx ugyanis a *tényekből* indul ki, de azokból, amelyeket nem volt képes megmagyarázni kora egyetlen elmélete sem. Számára ez a *tény* azt bizonyította, hogy az „emberek eddig mindig hamis képzeteket alkottak saját magukról, arról, amik, vagy amiknek lenniök kellene ... Fejük szüleményei a fejük fölé nőttek. A teremtők meghajoltak teremtményeik előtt." *(A német ideológia)* Az eldologiasodás tényének felismerése egész teoretikus teljesítményét meghatározza: erre a tényre kérdezett rá akkor, amikor úgy tette fel a kérdést: mi veti alá az embereket, saját teremtményeinek, miért nem olyan a világ, amilyennek az emberek nagy többsége szeretné.

A kérdésfeltevés („ha ilyen a világ, miért éppen ilyen") gyümölcsözik *A tőke* – a gazdasági főmű – kategóriáiban ott működik a korabeli kapitalizmus; kategóriáinak gazdagsága nem határ nélküli, a logikai rend az intenzív totalitás képzetét kelti, és ezt csak fokozza az a mód, ahogyan Marx minden jelenségben kimutatja az eldologiasodás tényét. A gazdagság-termelés problémájának megoldása ebben a teoretikus perspektívában már csak azért is jelentős, mert az ideológia-kritika fontos példáját nyújtja. Az 1857–58-as Kéziratokban írja: „Mármost a gazdagság egyrészt olyan dolog, amely dolgokban, anyagi termékékben valósul meg, amelyekkel az

ember mint szubjektum áll szemben; másrészt mint érték a gazdagság idegen munka feletti puszta parancsnoklás, amelynek célja nem az uralom, hanem a magánélvezet stb. Minden formában dologi alakban jelenik meg... ilyen módon a régi szemlélet, amelyben az ember jelenik meg a termelés céljaként – bármilyen korlátolt nemzeti, vallási, politikai meghatározásban is –, igen magasztosnak látszik a modern világhoz képest, amelyben a termelés jelenik meg az ember céljaként és a gazdagság a termelés céljaként."

Az ideológiai formák teszik, hogy az emberek a tényeket nem valóságukban, hanem illuzórikus megjelenésükben élik át, a reálisban való mozgásukat, kapcsolataikat, közösségi formáikat illúzióik szerint alakítva, közösségeiket, kapcsolataikat is képzeletbelivé fokozzák le. A közösségeket szervező, a közösség aktivitását tervező intézmények így maguk is a képmutatás és önáltatás eszközei, amelyek éppen ebben a szerepben önállósulva a közösség reális igényeinek védelme nevében a közösséget alkotó egyének ellen lépnek fel. Az eszme uralmára hivatkozva az intézmény elfedi a reális viszonyok uralmát: „*a dologi* függőségi viszonyok – mondja Marx az 1857–58-as Kéziratokban – a *személyiekkel* ellentétben úgy is megjelennek (a dologi függés nem egyéb, mint a látszólag független egyénekkel önállóan szembelépő társadalmi vonatkozások, azaz a velük magukkal szemben önállósult kölcsönös termelési vonatkozásaik), hogy az egyéneken most elvonatkoztatások uralkodnak... Az elvonatkoztatás vagy eszme azonban nem egyéb, mint azon anyagi viszonyok elméleti kifejezése, amelyek urak felettük... a viszonyoknak ez az uralma (ez a dologi függőség, amely egyébként megint átcsap meghatározott – csakhogy minden illúziótól megfosztott – személyi függőségi viszonyokba) maguknak az egyéneknek a tudatában eszmék uralkodásaként jelenik meg, és az uralkodó osztályok persze minden módon erősítik, táplálják, sulykolják ezen eszmék, azaz ezen dologi függőségi viszonyok örökkévalóságába vetett hitet."

Az illúziók termelése objektív folyamat, a dologiság részlegessége önmagát az eszmék egyetemességével fedi el, s az intézmények ennek az egyetemességnek nevében biztosítják a gazdasági realitásból következő uralmukat. A kör zárt: teoretikusan a mindent átfogó struktúrát nem lehet felbontani. Ismét egy empirikus tényhez kell fordulni: a történelemben

a gyakorlati tevékenység, a forradalmi tevékenység mindig felbontotta az adottat, Marx tehát a teoretikus modellt aktivitásmodellé változtatja. Ez nem valósítható meg ellentmondás nélkül: a teória ellenáll a meghatározatlan ténynek, tehát meg kell szüntetni és a tényeket értelmező hipotézis helyén a változás hipotézisét, ezt a hit-hipotézist létrehozni.

A felháborodás most dominál, de Marxnál nem marad az egyediség elvontságának formájában, hanem teoretikus alapokat keres. A teória eddig tényeket értelmezett, most a (megfelelő, az óhajokkal egyező) tények *hiányának* elméletévé lesz. A mozgósító célzat nyilvánvaló: új tényeket kell létrehozni, tevékenység révén meghaladni a fennállót: a „kommunista tudat tömeges létrehozásához és magának a dolognak – a szocialista forradalomnak – a keresztülviteléhez egyaránt az emberek tömeges megváltozása szükséges, ami csakis gyakorlati mozgalomban, forradalomban mehet végbe; a forradalom tehát nemcsak azért szükséges, mert az uralkodó osztályt nem lehet más módon megdönteni, hanem azért is, mert a *megdöntő* osztály csak a forradalomban juthat el odáig, hogy lerázza nyakáról a múlt egész szennyét és képessé váljék a társadalom új megalapozására” *(A német ideológia).*

A forradalom mindig a dologi struktúra leleplezése, az illúziók, az illuzórikus viszonyok, hatalmi intézmények radikális felszámolása. Az emberiség nevében a partikularitás ellen fellépő mozgalom azonban, célkitűzésein túl, maga is objektíve meghatározott történelmi szerepet tölt be: létrehozza azt, amit egyáltalán létrehozhat. *A német ideológiában* Marx (és Engels) a dologiság (elidegenülés) végleges felszámolásának feltételeit éppen azért kutatja, mert a társadalom „igazi” történelmét azonosítja egy olyan struktúrával, amely nem szüli többé objektíven, szándékok és jelszavak ellenében is az eldologiasodást. Itt olvassuk: „Ez az *elidegenülés*. .. természetesen csak két *gyakorlati* előfeltétellel szüntethető meg. Hogy elviselhetetlen hatalommá váljék, vagyis olyan hatalommá, amely ellen forradalmat csinálnak, ahhoz az kell, hogy az emberiség tömegét teljesen »tulajdonnélküliként« hozza létre, s egyszersmind ellentmondásban a gazdagságnak és műveltségnek egy meglévő világával... másreszt pedig a termelőerők – egyetemes – fejlődése... Enélkül 1. a kommunizmus csak mint helyi jelenség létezhetnék, 2. magának az

érintkezésnek a *hatalmai* nem fejlődhettek volna ki mint *egyetemes* s ezért elviselhetetlen hatalmak, hazai sütetű – babonás – körülmények maradtak volna…”

Az aktivitásmodell és az elméleti modell sajátos marxi egysége, amint kitűnik életművéből, kérdésfeltevésének eredménye. A kérdésben potenciálisan jelen van a válasz is, Marx kérdésében Marx válasza. Miért olyan a világ, amilyen, kérdezte, de a kérdést erkölcsi felháborodása azonnal megfordíttatja vele: ha olyan, amilyen, miképpen lehetne mássá? Válaszait művében találjuk meg.

1973

KI? MI?

Gregor Samsa, ez a derék cseh ember és utazó, egy reggel arra ébred, hogy féreggé változott, azután szeretett rokonai között csendesen elrothad, majd összeseprik és kidobják földi maradványait.

A transzformáció egyszerűen azt fejezi ki, hogy Gregor Samsa – féreg. Ez a fogalom – a féreg fogalma – az az átfogó (nem-i) fogalom, amely kifejezi utazónk egyetemes státusát, az a féregfajta pedig, amellyé változnia adatott, egyszerűen az ő minősége. Aki volt, és ami lett; a változás csupán annyi, hogy míg Gregor Samsának látszott, addig azt mondták: fiunk Gregor, aki utazó, most pedig: a féreg, ami mászik.

Semmi kétség, ez a derék cseh ember és utazó féregként nem találja fel magát: azt hiszi, hogy embernek kellene lennie, és ezért képtelen féreg-önfenntartásának sugallatára hallgatni. Az átváltozás ténye kevésbé jelentős, mint gondolnánk, de saját minőségének félreértése már annál inkább.

Ugyanis Gregort nem az zavarja, hogy történt vele valami egészen furcsa dolog – ami megtörténik, az meg is történhet –, hanem rossz közérzete teszi elviselhetetlenné új állapotát. A féreg nyilván nem rendelkezik közérzettel, a féreg csak éppen az, ami – Gregorban viszont új minőségével ellenkező tulajdonság van: rosszul érzi magát, és tudja, hogy rosszul érzi magát.

Akiként – nem érezte magát sehogy; se jól, se rosszul, pontosabban csak biológiailag érezte magát, de társadalmiságát nem érzékelhette, mert ehhez nem volt semmiféle szerve, nyilván benne élt a világban, anélkül, hogy a világ őbenne élt volna. Most féregként olyasmit tapasztal, amit emberként nem tapasztalhatott; azt, hogy közérzete van. Éspedig rossz közérzete.

Felvetődik a kérdés: vajon Gregor Samsa mikor autentikus lény: ha ember, vagy ha féreg? Láttuk, emberként biológiai egyed volt csupán, ám féregként, ha áttett módon is, de a társadalmiság visszhangzik benne: az akiből az amibe való

átmenet tehát út volt számára az autentikus lét felé. Most valamiként valaki: rossz közérzetű lény, biologikumán némileg túlnövő egyed.

Gregor Samsa mint autentikusnak tűnő féreg azonban csupán negatív, csupán tartalmatlan társadalmisággal rendelkezvén elsősorban mégiscsak féreg, és csak azután autentikus lény. Lényege létéből következik ugyan, de mivel negatív ez a tartalom, lényege sohasem lesz létének reális tartalma. Ebben a feszültségben a féreg egyszerűen rosszul érzi magát, s ami tragikus: nem tudja, miért.

Kettőssége, létének és tudatának ez az ellentmondása nyilván megoldódna, ha férgebb féreggé változhatna. Az autentikus féreg ugyanis nem rendelkezik közérzettel, léte és lényege közvetlenül egybeesik, tehát nincs benne semmiféle tragikus és feloldhatatlan feszültség. Minél férgebb, annál pontosabban simul egybe saját léte követelményeivel: célja nem más, mint önmaga, tehát individualitása és individualizmusa egy és ugyanaz.

Gregor féreg-tudata megkülönbözteti őt az autentikus férgektől – azok szempontjából egyszerűen tökéletlen féreg. Rossz közérzete nem nevezhető emberinek, legalábbis autentikusan emberinek nem, ugyanis hiányzik belőle helyzetének fogalmi elemzése, és az ebből származó megértés. Nem is beszélve a hatékony cselekvés lehetőségéről: végül is az emberi lét a tudat és a cselekvés egysége: nem lehet autentikus a pusztán megértő tudat, amely a fogalmi elemzést nem képes társadalmi értékű cselekvésbe átvinni, mint ahogy a cselekvés sem autentikus, ha a megértést megkerülő formája a közvetlen aktus.

A baj tehát az, hogy Gregor Samsa, a féreg, illuzórikus tudattal rendelkezik: azt hiszi, az átváltozás miatt szenved, holott csak az átváltozás tökéletlensége miatt. Tévedésének okai világosak: úgy véli, hogy emberként valaki volt, tehát most féregként az elveszett autenticitást siratja. Ám emberként tisztán biológiai életet élt, evett, utazott, aludt és mindig így tovább: sem tudata, sem cselekvése nem emelkedhetett társadalmi szintre, ezért ebben az állapotban, a külső megjelenéstől eltekintve, tökéletes féreg volt. Amit sirat – rossz közérzetének oka –, ez a szinte tökéletes féreg-állapot.

Tévedése abból az illúzióból táplálkozik, hogy a megjelenés azonos a tartalommal. Nyilván csak a valódi féregállapot

termelhet ki ilyen illúziókat, mert a szervetlen, a szerves és az élő természet formájában mindig tartalmi, és csupán a tudat segítségével önmaga egyediségét megkülönböztető lény képes a külsődlegest tartalminak nézve az autentikus létet a féreglét utáni vággyal azonosítani.

Végzetes illúzió: ami eddig Gregor-forma, diszkrét utazói küllem volt, azt Gregor-féreg azonosítja saját emberi mivoltával, s nem ismeri fel, hogy csak ebben az új állapotában jött létre személyiségében valamilyen egység a féreglét és a megjelenés formája között. Olyasmit óhajt, ami csak ismét elmélyítené a szakadékot tartalmi féregsége és megjelenése között. Végzetesnek tekinthetjük illúzióját: bele kell pusztulnia.

Nem abba pusztul el, hogy féreg, hanem abba, hogy nem valódi féreg. Valószínűleg ez az egyetlen emberi megnyilvánulása: felőrli, elpusztítja egy ellentmondás, amelyet nem képes ugyan a maga valóságában értelmezni, de illuzórikus formájában is oda veti személyiségét, ahova léte taszítja. Mégis emberi mozzanat ez: most lett valaki, amikor híven kifejezte létének és emberi lényegének feloldhatatlan ellentmondását.

Gregor Samsa, ez a derék cseh ember és utazó tehát abba a szerencsés – bár saját maga által szerencsétlennek minősített – helyzetbe kerül, hogy kifejezhet valamit: nagyon pontosan, szociológiailag megalapozottan kifejezheti önmaga objektív helyzetét. Illúziói mit sem változtatnak a tényeken, sőt, a tények feje tetejére álló rendjébe éppen az illúzió viszi be, paradoxális módon, azt a rendet, amely nélkül átváltozását szerencsétlenségnek kellene tekintenünk.

Szó sincs ilyesmiről: tudomásul veszünk valamit, és ez a fontos. Persze ettől még mi sem változik meg, Gregor pontosan leírt pályáját futja be, de esetében legalább értelmezni tudjuk a lét és az illuzórikus lényeg viszonyának szociológiáját. Az effajta értelmezés pedig nyilván saját autentikus életünk feltétele: ne ejtsünk tehát könnyeket, Samsa lehetőségein a könnyzacskók tartalma nem változtathat: könyörtelen átváltozás így is, úgy is, könnyel vagy anélkül is feltartóztathatatlanul végbemegy.

Ha a tehetetlenséget egyesek mégis elviselhetetlennek érzik, kiút kínálkozik egy kellemes és korántsem valószínűtlen hipotézis segítségével: tételezzük fel, hogy féreg-Gregor minden siránkozása ellenére is jól érzi magát ebben az állapotban.

Rossz közérzetével tulajdonképpen leplezi újfajta létének bizonyosságából származó elégedettséget. Ki ne látott volna már ilyen felemásságokat?

Van egy másik hipotézis is, talán jobb és kézenfekvőbb, mint az előbbi pszichológiai magyarázat: Gregor Samsa átváltozása a sors büntetése, a vak és kegyetlen végzet boszszúja valamilyen személyes bűnért, vagy csak úgy általában... Véletlennek is mondhatjuk ez utóbbi esetben: Samsára sújtott, de másra is sújthatott volna. Ide kívánkozik persze az az öröm is, amit saját változatlan állapotunk láttán érzünk, kis magánkatarzis ez: megszabadultunk egy előre nem látható, kiszámíthatatlan veszély fenyegetésétől.

Végül egy harmadik hipotézissel minden bizonnyal feloldhatjuk homályos lelkiismeret-furdalásunkat és a tehetetlen sajnálat bűntudatát: mondjuk tehát, hogy Samsa, ez a különben feddhetetlennek látszó utazó csak azt kapta, amit megérdemelt. Ha átváltozása nem megy végbe spontán módon, akkor büntetésből át kellett volna változtatni. Gregor Samsa egy féreg.

Persze megkérdezhetnők Kafkát: mégis miért kellett féreggé változtatnia Gregor Samsát? De az írói trükkök száma végtelen, s még az analitikus Kafka sem tudta elkerülni a teremtés vonzását. Egyébként szociológus lett volna: pontos és szorgalmas szociológus.

1973

ADALÉKOK LUKÁCS GYÖRGY ÉLETMŰVÉNEK ÉRTELMEZÉSÉHEZ

1.1. Lukács életműve egyesek szerint zárt doboz; vagy titokban és kárörvendőn: lezárt aktacsomó, dossziéban elfektetett papírhalmaz. Ám Lukács életműve nem zárt doboz, mert túl sokan tekintik annak. Az óhaj a maga szokott útján jár: bűvöli a világot, mert szeretné, hogy ez ne olyan legyen, amilyen.

1.2. Mások szerint Lukács életműve egy kultúra vezérfonala, sőt titokban és örvendőn: a XX. század alkotó marxizmusának tiszta kifejezője.

1.3. Lukácsot nem ismerik eléggé magyar olvasói, mert az életmű egésze anyanyelvükön még nem jelent meg. Hosszú életet élt ugyan Lukács, de ahhoz mégis rövidet, hogy művét egybegyűjtve lássa.

1.4. Kellemetlen életmű ez, mert állandóan az olvasó eszébe juttatja, hogy tévedni lehet, sőt a tévedést bevallani sem tilos. Testületeket pedig arra figyelmeztet, hogy a szellem értékei nem intézményesíthetők, sőt az intézményesült eszmék nevében senki sem hivatott végleges értékítéletek megfogalmazására.

1.5. Lukács életműve áttekinthetetlenül sok hivatkozást inspirál világszerte, sőt lassan mottózselévé változik egy-egy tömör megállapítása. Ám az életmű *egészét* értelmező monográfia nincs. Vannak lukácsisták, vannak antik, vannak, akik közömbösek, ám kevés az idézetek hálójából kivergődő, átfogó, de mégis árnyalt, a lukácsi gondolkodás egyediségét-sajátosságát megragadó tanulmány.

2.1. Semmiféle biztosítékunk nincs a tévedés(ek?) ellen, amikor éppen e gondolkodás sajátosságát kívánjuk megragadni, azt, ahogyan ez a gondolkodás a változó világra és önmaga változásaira reagált. Tudjuk, hogy egy posztulátumból kell kiindulnunk: esetünkben abból, hogy a világot logikusan végiggondoló gondolat egységes struktúra, amely a változó világot formailag mindig a maga sajátosságai szerint

fogja fel. A tapasztalatok megváltoztatják ugyan e formai mozzanatok viszonyát, de nem struktúráját.

2.2. Lukács alkati sajátosságának egyik meghatározó eleme – véleményünk szerint – a bizonyosságra való törekvés. Ez meghatározza az alkat „metafizikai" hajlandóságát. Megnyilvánulási formája a „kell hogy legyen", ami meghatározza a dolgokat: „kell hogy legyen" egy átfogó elv stb.

2.3. A „kell hogy legyen"-ben erkölcsi mozzanat kerül a dolgok elé, a magatartás, amely normaként fogalmazza meg önmaga számára azt, ami helyes, azt, ami jó. Lukács számára a *haladás* a magatartás normája, ez maga a *jó*. Egész elméleti tevékenységét értelmezni lehet, ha az erkölcsi eszmény és a magatartás egységét látjuk meg benne. Ez az egység nem valósítható meg egy elidegenedett társadalomban, csak az eszmény egységesítő ereje révén. A valóság nem lehet közvetlenül e gondolkodás tárgya: az esszencialitás nem az élet, hanem az, ami az életből az emberit párolja ki, tehát egybeesik az eszménnyel. Lukács *Esztétiká*jában az „egyén és az emberi nem kapcsolatát", e kapcsolat szubjektív és objektív megnyilvánulását, e viszony irodalmi megvalósulását tárgyalja. A mű értékét Lukács szerint az határozza meg, hogy az ember útján egy mű képvisel-e valamit, vagy sem. (A nembeliség az emberi nem sajátos lehetőségeinek történelmi megvalósítását jelenti.) Az egyéni (partikuláris) és a társadalmi tökéletes egybeesése az ember nembeliségének (ha akarjuk: sajátos alkalmazkodásának) megvalósulása. Az *Esztétika* alaptörekvése az, hogy ezt a hitet mint az evilágban rejlő immanens lehetőséget, mint a valóság reális tendenciáját mutassa be.

(„A műalkotás magáértvalóságának az emberiség fejlődése szempontjából való jelentősége és értelme éppen abban rejlik, hogy minden, ami az emberi életben előfordul, nyomóssá válik benne, lekerekedik ezen az életen belül, minden meghatározása a mindenkor konkrétan lehetséges tökéletességig bontakozik ki, de mindig az ember életéből, saját világával kapcsolatos viszonylataiból emelkedik ki, és maradéktalanul fel is oldódik benne. A művészet ezt a küldetését adekvát módon csak úgy töltheti be, ha a magáértvaló esztétikai kategóriájában erőteljes esztétikai tényezők válhatnak hatékonnyá. Ugyanis az itt követelt beteljesedés sohasem jelenti egyszerűen a mindenkori – esetleg mégoly jogosult – em-

beri vágyak kielégítését, hanem »csupán« azt, hogy az emberi törekvések felléptük minden pontján beteljesítik az emberek akkori konkrét lényegét. Ez magában az életben csak kivételesen, csak ritkán, különösen szerencsés szubjektív és objektív feltételek között következik be. Csupán az esztétikai visszatükröződésben, a művész lángeszében jött létre egy olyan organon, amely az ember életének ezt az egyébként rejtett, ember alkotta értelmét érzékletessé tudja tenni. Mindegy, hogy ez az értelem tragikus vagy komikus, örvendetes vagy sok borzalmon keresztül haladva épületes-e, mindig az ember saját, mindenkori konkrét erőinek eredménye, és mivel a műalkotás egyéniségek magáértvalója, mindent, ami nem ebből a forrásból ered, tehát minden abszolút transzcendenciát elutasít magától, ebben mint kategóriában az emberi nem legmélyebb világigenlése fejeződik ki, öntudata, amelyet ez táplál, hogy – mint emberi nem – ura saját sorsának.”)

2.4. Ha Lukács képes volt többször is teljesen vagy részlegesen megtagadni vagy felülvizsgálni életművének megelőző szakaszait, akkor gondolkodásában a következetes szkepszis jelenlétéről beszélhetünk. A szkepszis a tényeket mint eseményeket megragadó gondolkodás velejárója: a tény a maga konkrétságában, ahogy adva van, nem azonosítható saját lényegével: a lényeget a változás, az eszmény fejezi ki. A szkepszis: hit; hit abban, hogy az esemény a lényegi mozzanat.

2.5. Lukács, a polgár, a változások hordozóját a „lélekben” véli felfedezni. *(A lélek* és *a formák* kísérlet a változások-formák szubsztrátumának leírására az irodalomban.) De a lélek nem elég erős, hogy a reális folyamatokat megakadályozza: háború tör ki, noha a lélek ellenáll.

2.6. A morál, a tettekben megnyilvánuló magatartás a fiatal Lukács hitének tartalma: úgy véli, hogy a moralitásban megadott emberi lényeg segítségével magyarázni lehet a társadalom és kultúra (művészet) alakzatait-változásait. A cselekvésben az etikai mozzanat, az óhaj, a szándék a fontos. Az emberek *meg akarják* változtatni a *rossz* világot. A háború végén vagyunk, a proletárforradalom korszaka ez.

3.1. A világ megváltoztatásának erejét keresi Lukács, és azt a proletariátusban fedezi fel: az értelmiségi tudatosan csatlakozik a mozgalomhoz, amely számára az etikum legfőbb kifejeződése. Ez messianisztikus etikai idealizmus: a mozgalom *jóvá* teszi a világot, az embereket a jóra *kell bírni.*

3.2. Most elméletileg azt kell kutatni, hogy *jóra lehet-e bírni* az embereket. A tapasztalat azt bizonyítja, hogy az emberek mint individuumok jók vagy rosszak, jók és roszszak, de közösségi szférájuk, viszonyaik határozzák meg azt, hogy jók vagy rosszak legyenek a többi emberekkel való közösségi kapcsolataikban. A közösségi szféra az egyén számára csak az osztályon keresztül mutatkozhat meg: az osztályt kell tehát vizsgálni, mégpedig abból a szempontból, hogy ez hogyan látja saját közösségi funkcióját, hogy miképp láttatják vele ezt a funkciót az objektív viszonyok, amelyek meghatározzák létét. Mindezt az emberiség megváltoztatásába, a proletariátus történelmi küldetésébe vetett hit alapján. A *Történelem és osztálytudat* című tanulmánykötetben (1923) a hit és a valóság dialektikáját elemzi: módszertanilag kívánja tisztázni a lehetőségek és az adottságok viszonyát. Hite számára keres támasztékot a valóságban, de miután az utópiát a valóságból levezetni nem lehet, azt a módszert keresi, amely logikailag indokolja egy etikai mozzanat felvételét mint a tények beállásának irányát.

3.3. A *Történelem és osztálytudat* előzménye és elvi kulcsa egy 1918-ban írt cikk, amely valószínűleg az egész életmű emberi-ideológiai hátterét is kellően megvilágítja. *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* egy életre szóló erkölcsi döntést indokol. A dilemma ez: a proletariátus történelmi küldetése megvalósul-e a hatalom átvételével, vagy csupán elkezdődik; mi a cél: osztályuralom, osztálydiktatúra vagy *minden* osztályuralom felszámolása.

Dönteni kell, mondja Lukács 1918-ban, és vagy a demokráciát, vagy a diktatúrát vállalni – a jövőbe vetett hit alapján. „A morális probléma felvethetősége ... azon fordul meg, vajon a demokrácia a szocializmusnak csak taktikájához tartozik-e (mint harci eszköz arra az időre, amíg kisebbségben az elnyomó osztályok jogba foglalt és jogtalan terrorja ellen küzd), vagy pedig olyan integráns része, amelyet nem lehet belőle kihagyni, mielőtt összes erkölcsi és világnézeti következményei tisztázva nem lennének. Mert ez utóbbi esetben minden felelősségérzettel bíró és tudatos szocialista számára súlyos *erkölcsi* probléma a demokrácia elvével való szakítás.”

Lukácsnak egy rendkívül jelentős elméleti megállapítása igazolja, hogy itt reális dilemmáról van szó: „Az, hogy a

proletariátus felszabadulása megszünteti a kapitalisztikus osztályelnyomást, abból éppoly kevéssé következik *minden* osztályelnyomatás megszűnése, mint ahogy nem következett be a polgári osztály szabadságharcainak győzelmes befejezésével. A puszta szociológiai szükségszerűség síkján ez csak az osztálytagozódás megváltoztatását, a régi elnyomottak elnyomóvá válását jelenti. Hogy ez ne következzék be, hanem az igazi szabadság korszaka, amely egyáltalán nem ismer elnyomót és elnyomottat, annak a proletariátus győzelme *múlhatatlan előfeltétele* ugyan... de csak előfeltétele, csak negatívum. Hogy igazán bekövetkezzék, ahhoz egy szociológiai ténymegállapításokon és törvényszerűségeken túlmenő, azokból le nem vezethető világrendnek az *akarása* szükséges: a demokratikus világrendé."

Hogyan jut el a polgári radikális irodalmár a forradalmiság erkölcsi dilemmájának megfogalmazásáig?

3.4. a) Lukács kritikusnak indul, ám esztétává érlelődik. Mint esztéta a drámában látja azt az irodalmi kifejezésformát, amely a leginkább alkalmas a reális társadalmi folyamatok bírálatára. *A modern dráma fejlődésének története* (Kisfaludy Társaság kiadása, Budapest, 1911) viszont azt tanúsítja, hogy a realitás Lukács számára még a Felvilágosodás sémáit jelenti: ellentétes erők egymásnak feszülését, a harcot, amely egy oksági lánc tagjaként a történelem logikáját hordozza. Ez az oksági lánc, amely azonosult a szükségszerűvel, az egész megelőző sort önmaga realitásának igazolásaként használja fel, és racionálisnak látja magát, mert az egész megelőző mozgásban azt az irányt látja csupán, amely éppen a meglévő felé mutat.

„A dráma tartalma az egész élet, egy teljes, tökéletesen magába zárt univerzum, amely az egész életet jelenti, amely az egész élet kell hogy legyen."

b) A reális és a racionális azonosításában egyelőre nem kell Hegel-hatást keresnünk: a „szellemtudomány" (Georg Simmel) polgári-radikális talajról történő átvételéről van szó. Redukciós kísérlet játszódik le: a drámai formát a tömeghatás magyarázza, a dráma maga az intenzív történelem, a drámai valóság egy olyan oksági sor, amely az író világnézetében találja meg a végső tagját.

c) De erős a vágy: visszatérni a valósághoz (a racionális

meggyőződésekhez). Ugrás játszódik le: a pszichikai hirtelen a szociológiában köt ki.

„A drámai kor tehát, egészen röviden összegezve a mondottakat, az osztályhanyatlásnak heroikus kora. Amikor egy osztály (a dráma közösségét domináló tömeg) az ő legfőbb képességeit reprezentáló embereinél, heroikus típusainál a tipikus élménynek, az egész életüket szimbolizáló események tragikus elbukását érzi."

d) Lukács csatlakozása a haladáshoz kitűnik ebből a hitből, amelyet a feltörekvő osztályok drámai lehetőségével kapcsolatban fogalmaz meg:

„Felmenő osztálynak, olyannak, amely a maga ideológiája szempontjából az életet még nem érzi problematikusnak, amely, ha egy másik osztállyal küzd az uralomért, annak intézményeiben, tehát ideiglenes, megváltoztatható okokban látja a bajok forrását – nem lehet drámája."

3.5. *A tragédia metafizikája* (1911), majd a *Regény elmélete* (1915) már Hegel és Max Weber befolyását mutatja. Lukács kénytelen a történelmet értelmezni: az extenzív teljességgel, a végtelen tényhalmazzal szemben ennek értékeléséhez egy olyan fogalom szükséges, amely alkalmas a történelem logikájának megragadására. De a történelem logikája a szubjektum és az objektum találkozásának logikája, amely azzal nyer világtörténelmi jelentést, hogy az átlagoson (a kor jellegzetességén) túl hordoz valamit az ideális típusból (a történelem tiszta tendenciájából).

Hegel írja *A szellem fenomenológiájá*ban: „... Minden azon múlik, hogy az igazat ne csak mint *szubsztanciát,* hanem éppannyira mint *szubjektumot* is fogjuk fel és fejezzük ki. Egyúttal meg kell jegyezni, hogy a szubsztancialitás magába zárja egyrészt az általánost, vagyis magának a *tudásnak közvetlenségét,* másrészt azt a közvetlenséget is, amely *lét* vagy közvetlenség a tudás *számára.*"

Max Weber írja a *Gazdaság és társadalom*ban: a szociológia „Absztrakcióinak sajátszerűsége – mint minden általánosító tudomány esetében – meghatározza, hogy fogalmai szükségképpen *tartalmatlanok* a konkrét történelmi realitáshoz képest... A szociológiának ahhoz, hogy... a szavak valami *egyértelmű*t jelentsenek, ki kell dolgoznia (a társadalmi) képződmények »tiszta« (»ideál«-) típusait. Ezeknek a lehető legteljesebb értelmi megfelelés egységet biztosít. Ám éppen

ezért abban az abszolút ideális *tiszta* formában a valóságban ugyanolyan ritkán fordulnak elő, mint egy fizikai reakció, amelyet az abszolút üres tér feltételezésével számítottak ki. Szociológiai kazuisztika csak a *tiszta* (»ideális«) típusból kiindulva lehetséges, magától értetődik, hogy a szociológia ezen kívül alkalmilag az empirikus-statisztikus típusok fajtájához tartozó átlagtípust is alkalmazza... De mikor a szociológia »tipikus« esetekről beszél, kétségkívül mindig *ideál* típusra gondol, mely lehet racionális és irracionális... de mindenkor *értelmi* megfelelésre épül."

Lukács György írja *A regény elmélete*ben: „Mert csak akkor alkotó a szubjektum, ha belülről cselekszik, csak az etikai szubjektum az; csak akkor nem lesz a törvény és a hangulat rabja, ha tetteinek színtere, cselekvésének normatív tárgya a tiszta etika anyagából van formálva... Egy ilyen világ lelke nem akar törvényeket megismerni, mert maga a lélek az ember törvénye ..."

3.6. Racionalitást vinni a világba és a tiszta típust reálisnak tételezni csak úgy tudja, hogy ezt a kettős cselekvést egy szintetikus harmadikban oldja fel. Láttuk: a feloldás idealista, mert az etikaiban valósul meg. Fichte hatása vagy még inkább a tehetetlenség lázadása ez. A szubjektív már őrjöngve gyűlöli az igazságtalan világot és még inkább a történelem első egyetemes vágóhídját. 1967-ben így emlékezik erre a korra: „A világháborúban akkor az egész európai kultúra válságát láttam: a jelent – Fichte szavaival – a tökéletes bűnösség korszakának (»Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit«) tekintettem, a kultúra olyan válságának, amelyből csak forradalmi kivezető út lehetséges." (Előszó a *Művészet és társadalom* című kötethez.)

3.7. Az etikai rendező elv a kívülállás elve: elítélem a világot, hogy megváltoztathassam. Forradalmi messianizmus: szigorú próféciák.

3.8. Lukács a forradalom népbiztosa: ám a forradalom elbukik. A jóra való törekvés kudarcában Lukács saját elméleti kudarcára ismer: az etikai rendező elv a kívülállónak a világba való belehelyezkedését fejezi ki csupán, a lélek vágyát a jóra. De a lélek nem kívülálló: az egész forradalom a cselekvés elsőbbségét sugallja. Új fogalomra van szükség, amely integrálja az etikait is.

3.9. A *totalitás* fogalma kerül most előtérbe: a totalitás mint átfogó elv, mint az eszményt és valóságot rendező elv. A filozófia egyik legrejtelmesebb fogalma: Parmenidész, Leibniz, Kant, majd Hegel is megküzdött vele ilyen vagy olyan formában. Az egész mint szintetikus mozzanat, amely több, mint az összeg: mert rendezett és tendenciát fejez ki. Hegelnél is, Marxnál is, Lukácsnál is a *fejlődési* tendenciát.

3.10. Lukács a háború idején marxistává lesz: a proletariátusban fedezi fel ugyanis azt a *reális* társadalmi erőt, amely alkalmas a *jobb,* az etikailag teljes jövőt kiharcolni. A proletariátus objektív szerepének megalapozását Marx művében találja meg. És a hitet is: a fejlődésbe vetett hitet.

4.1. A totalitás fogalma a dialektikus *Egész* fogalma. A kölcsönös determinációkban – amit e fogalom kifejez – a létezés minden oldala jelen van, de a valóság mint egész egy sajátos *jelentéssel* rendelkezik. Ez a jelentés a fejlődés, amelyre szükség van, amely kell, hiszen az ember küzdelme enélkül értelmetlen volna, mint maga az ember nélküli lét.

4.2. 1918-ban Fogarasi Béla előadást tartott a Társadalomtudományi Társulat ülésén *Konzervatív és progresszív idealizmus* címmel. Az előadás vitájában Lukács elmondja, hogy a Sollen (ez, ami a *van*hoz képest a mást, a kellést jelenti), a cselekvés e vezérelve háttérbe szorítja a megismerést (a *van* felmérését), mert „a Sollen lényegét tekintve mindig transzcendens természetű, még akkor is, ha pszichikai »tartalmi» immanenciára látszana mutatni; az etikai transzcendencia hangsúlyozása tehát nem egy transzcendens lét tételezését jelenti, mint azt sokan gondolják, hanem csak azt, hogy Sollen mint Sollen a transzcendens norma természetével bír”. A cselekvés tartalmára vonatkozóan: „Az etikai idealizmus permanens forradalom a lét mint lét, mint etikai ideálját el nem bíró valami ellen, és mert permanens forradalom, mert abszolút forradalom, képes az igazi, soha nyugvópontra nem jutó, sohasem stagnáló fejlődés irányát megszabni, járását szabályozni.” (Huszadik Század, 1918. júniusi szám.)

Most a reális forradalom tanulságai nyomán a Sollen, a vágy, háttérbe szorul. A totalitás nem engedelmeskedik az eszménynek. A transzcendenciából, a világelőttiségből immanenciát kell csinálni: azt vizsgálni, hogy mi az, *ami* kitermeli, kiizzadja magából a Sollent. Ha most már ez az utópia szükségszerű, akkor az óhajok, a tiszta etikai meggondo-

lások szintjéről alászáll, és mint a realitás mozgásának tendenciája – konkrét tartalommal telítődik.

4.3. A totalitás fogalmában a van és a kell egyaránt immanens, de az extenzív totalitást, a *van* végtelen kiterjedését az egész *jelentése,* a kell rendezi. Az élet nem transzcendens, de jelentése – az igen. A totalitás elméleti-ontologikus fogalma most módszertani szerephez jut. E felfogásban a dialektika nem egyéb, mint egy jelenlevő extenzív totalitásnak az intenzív, jelentéssel rendelkező totalitássá való szerveződése, illetve a szerveződéssel-konstruálódással foglalkozó tan. A módszertan ismét elmélet: a szerveződés elmélete; illetve ideológia; a szerveződés eredményének, egy modellnek jelenvalóvá tétele; illetve harci program: e jelen valóság eszmeiségének anyagivá változása, harc azért, hogy a Sollenből *van* legyen.

4.4. Csak egy olyan világban születhetett meg a konkrét utópiával terhes totalitásfogalom, amely a) érzékelni tudta elmaradottságát más, fejlettebb világhoz képest; b) amely ezt az elmaradást mint történelmi tragédiát élte át, és c) e tragédiát tudatosította. Csak egy olyan világ termelhette ki, amely d) a fejlettebben már látta annak ellentmondásait, tehát célként nem az utolérést tűzte maga elé, hanem a meghaladást, és ezt a meghaladást e) egybekötötte az emberiség sorsával, az egyetemes haladás céljával, és f) ezt a kapcsolatot képes volt filozófiaikig is indokolni. Lukács totalitásfogalma éppen ez a filozófiai indoklás.

Igaza van tehát Tőkei Ferencnek, amikor így ír: „Lukács György azért nőhetett már fiatalon nemzetközi rangú gondolkodóvá, mert Magyarország nemzeti problémái századunkban Európa és a világ sorskérdésébe torkolltak, mégpedig Oroszországéhoz hasonló rövid úton. 1919 elbukott, de a magyar kultúra számára korszakos jelentősége fennmaradt, és az ellenforradalom legsötétebb esztendeiben is meggátolta, hogy kultúránk az igazi nemzeti sorskérdésektől messze sodródjék. Eredeti magyar filozófia azért nem *volt,* mert megkésett és karikatúrába fordult a magyar polgári forradalom és demokrácia, s ma nemzetközi súlyú magyar filozófiánk azért van, mert a kommunista Lukács György az egész világ számára érdekes és érthető gondolati erőfeszítést fakasztott a kommunizmusért, a forradalomért és demokráciáért vívott magyar küzdelmek élményeiből. Ebben az értelemben Lukács György

akkor is elsősorban a magyar sorskérdésekkel viaskodott, amikor közvetlenül nem Magyarországról szólt, de ugyanakkor bármiről is írt, a XX. századi emberiség sorsdöntő problémáira keresett és adott választ.” (Új Írás, 1971. augusztusi szám.)

4.5. A *Történelem és osztálytudat* a totalitás elvének alkalmazása, hiszen „A totalitás kategóriája, az egésznek a részek feletti mindenoldalú, meghatározó uralma képezi annak a módszernek a lényegét, amelyet Marx Hegeltől vett át és eredeti módon egy teljesen új tudomány alapjává alakított ... *A tudományban a totalitás kategóriájának uralkodó jellege a forradalmi elv hordozója*... A polgári tudomány a – szaktudományos és módszertani szempontból szükséges és hasznos – absztrakciókat... vagy naturalista módon »valósággal« vagy »kritikailag« autonómiával ruházza fel, a marxizmus viszont megszünteti ezeket az elkülönüléseket, amenynyiben dialektikus mozzanatokká változtatja őket... A tárgy totalitása csak akkor tételezhető, ha a tételező szubjektum maga is totalitás... A totalitás mint szubjektum e nézőpontját a modern társadalomban egyedül és kizárólagosan az osztályok szolgáltatják.” *(Történelem és osztálytudat. Rosa Luxemburg, a marxista* című írás.)

4.6. Lukács esztétikai nézeteiben már korán döntő szerepe volt a forma fogalmának: az esztétikum specifikuma a forma, amely a lélek és az élet között a harmadik, a szervező szerepét játssza. A forma az életből az etikumot, a lélekből a megvalósulás szándékát fejezi ki. De a cél nem az élet megragadása, hanem a lélek kiteljesedése, és ezért a lélek szemben áll saját szándékával: csak akkor lehet valóságos, ha létrehozza a formát, ám a formát ismét asszimilálnia kell. A lélekben van valami, ami elindítja őt a külsővé válás – a kultúra – útján: ez pedig nem más, mint a lélek intencionáltsága, az önmagáért teljesedni akaró lélek megnyilvánulása. Mannheim Károly ezt a tulajdonságot Werknek nevezi. A Werk a kultúra területéről láthatóvá válik, ám ez a nézés inadekvát (az „inadekvát nézés” Mannheim szerint Lukács esztétikájának meghatározó elve), mert a lélek a maga szándékait a másban, az idegenben, a kultúrában pillantja meg.

A külsővé válás mint az alany és a tárgy viszonyának sajátossága ebben az elvont esztétikában bukkan fel először

Lukácsnál. És elméletileg elvont konstrukciós jellege ellenére, sőt talán éppen azért, rendkívül jelentős dologról van szó: valami csak úgy szerezheti meg lényegét, ha szemben áll a *mással,* és a másban a maga lényegét mint tőle idegen lényeget pillantja meg. Az idegenség megszüntetése most már az az út, amelyet a magánvalónak meg kell járnia, hogy magáért való legyen.

(Marx *Gazdasági-filozófiai kéziratai*ban a következő sémában szemlélteti az elidegenedés mozzanatát:

„A *magántulajdon* viszonya munka, tőke és a kettő vonatkozása. A mozgás, amelyen a tagoknak át kell menniök, a következő: *Először – a kettő közvetlen* vagy *közvetett egysége ... A kettő ellentéte.* Egymást kölcsönösen kizárják... Mindegyik *ellentéte* önmagával *szemben.* Tőke = felhalmozott munka = munka... *Ellenséges kölcsönös ellentét.”*)

4.7. Ez az út: a gyakorlat útja. A totalitásfogalom feloldja a konstrukció elvont jellegét, a kollektív szubjektum ráébred a világ idegenségére, és tudja, hogy csak akkor szerezheti meg önmaga lényegét, ha magáévá teszi a világot.

„A fiatalkori Lukács-művek evolúciójának lényege, hogy a totalitás dinamikáját, konkrét struktúráját tulajdonképpen az utópia oldja meg. A forma tényleges közvetítő nemcsak transzcendens »léte«-vel, hanem immanenciájával. A fiatal Lukács ilyen értelemben annak az utópiának a filozófusa, amelynek konkrét szerkezete van, s olyan egységet képez, amelyben a totalitás átveszi a »lélek« és a »forma« funkcióját, és ezáltal minden, ami transzcendens volt, egyszeriben megszerzi magának az immanencia lehetőségét. Ezeknek a szerkezeteknek az »egybeépülése« nem lineárisan ment végbe. Egyes elemek váratlanul kiemelkednek, hogy csak később, a többi elem beépülése után mutatkozzon meg tényleges funkciójuk” – írja Végei László *(Totalitás, forma, utópia.* Új Sympozion, 1971. november).

4.8. A totalitásfogalom szintetizáló szerepét vehetjük szemügyre a *Történelem és osztálytudat* jellegzetes darabjában, *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata* című tanulmányában. Kétségtelen, hogy ez a munka az ismeretelmélet és etika összefüggésének új megvilágítását nyújtja. Lukács nem az összefüggésnek mint ilyen vagy olyan ténynek leírását végzi el, hanem egy radikálisan új szempontot vezet be: a tudat eldologiasodott struktúrájából (amit Marx tanai írnak le) ma-

gyarázza az említett összefüggés különböző elméleti megfogalmazásait. A modern gondolkodás vonulatait így nem az önkényes konstrukcióknak kijáró bírálat, hanem a nagy elméletekhez méltó tisztelet illeti; csak a leggondosabb elemzés révén érthetjük meg, hogy milyen *pontosan* fejez: ki például (és elsősorban) a klasszikus német filozófia az eldologiasodott tudatstruktúra különböző aspektusait.

Lukács elemzésében a proletariátusra is jellemző valamenynyi életmegnyilvánulásának eldologiasodása. A proletariátus legfontosabb feladata az eldologiasodott tudat megszüntetése. „A proletariátus történelemismerete a jelen megismerésével, saját történelmi helyzetére vonatkozó önismeretével, a helyzet szükségszerűségének felmutatásával (a genezis értelmében) kezdődik."

4.9. A két elv, a történetiség és a struktúra elve Lukácsnál kielégítő viszonyra talál. S ahogy alábbi idézetünk bizonyítja, a lukácsi megoldás ma is tanulságos. Így ír a *Történelem és osztálytudat*ban: „Ha tehát – mint korábban már hangsúlyoztuk – valamely társadalmi állapot kategoriális felépítése nem is közvetlenül történelmi, vagyis egy meghatározott létezés- vagy gondolkodásforma reális keletkezésének empirikus-történelmi egymásutánja nem elegendő semmiképpen annak magyarázatához és megértéséhez, helyesebben szólva éppen ezért, mégis minden ilyen kategóriarendszer a maga totalitásában az össztársadalom egy bizonyos fejlődési fokát mutatja. És a történelem éppen abban áll, hogy minden fixálás látszattá süllyed; *a történelem éppen azon tárgyiságformák szüntelen átalakulásának története, amelyek az ember létezését alakítják.* Annak lehetetlensége, hogy egyes ilyen formák empirikus-történeti egymásutánjából lényegüket is megragadhassuk, nem azon alapul tehát, hogy ezek a formák a történelemmel szemben transzcendensek ... hanem abból következik, hogy ezek az egyes formák sem a történelmi egyidejűség egymásmellettiségében, sem a történelmi következés egymásutániságában nincsenek egymással közvetlenül összekötve. Összefonódásukat sokkal inkább a totalitásban betöltött kölcsönös helyük és funkciójuk közvetíti, úgyhogy az egyes jelenségek e »tisztán történelmi« magyarázhatóságának elutasítása csak arra szolgál, hogy a történelmet mint egyetemes tudományt világosabban tudatosítsa: ha az egyes jelenségek összefonódása kategóriaproblémává válik, úgy éppen

ez által a dialektikus folyamat által minden kategóriaprobléma újra történelmi problémává alakul. Mindenesetre: az egyetemes történelem problémájává, amely... egyidejűleg módszertani problémaként és a jelen megismerésének problémájaként jelenik meg."

5.1. a) Ha a *Történelem és osztálytudat* megírásáig Lukács fejlődése szerves, vagyis minden hatást azonnal asszimilál és saját fogalomrendszerébe épít be, akkor a leninizmussal való mélyebb megismerkedés gyökeres fordulatot hoz. Ha eddig egy-egy új kategória bevezetése felfogásának struktúráját alapjában nem érinti, most radikálisan szakít eddigi álláspontjával. Így ír:

„A szocializmus konkrét megismerése – éppúgy, mint maga a szocializmus – a harc terméke, amelyet érte vívnak; a megismerés is csak a szocializmusért vívott harcban és csak a harc által jön létre. Minden kísérlet, amely nem ezen az úton, nem az osztályharc mindennapi problémáival való dialektikus kölcsönhatásán keresztül akarja megismerni a szocializmust, elkerülhetetlenül metafizikába, puszta gyakorlatiatlan szemlélődésbe fullad. Lenin realizmusa, Lenin »reálpolitikája« *minden utópizmus végleges jelszámolását jelenti,* konkrétan és tartalmilag megvalósítja a marxi programot: olyan elmélet, amely gyakorlattá vált, a gyakorlat elmélete." *(Lenin. Tanulmány gondolatainak összefüggéséről.* 1924.)

b) Lukács számára a teória eddig a valóság diszkurzív szövegének jelentése volt; a kategóriák a teóriában a jelentés értelmezésének csomópontjai. A kategóriák és a realitás egybevetését a fiatal Lukács bizonyára elutasítja, mert a kategória a jelentés és az értelmezés (a megragadott tárgy és az öntudatlan alany) egységét fejezi ki, míg a tárgy önmagában szenvtelen és adott, nem rendelkezik kategóriákkal, csak történelemmel. Amikor bevezette a totalitásfogalmat, akkor a valóságtartalom és a megismerés egységét igazolta, az egység teoretikus-öntudatos égisze alatt. Most a *gyakorlat* fogalma háttérbe szorítja a totalitásfogalmat: a tevékenység (a forradalmi harc) válik a valóság és megismerés viszonyának strukturáló mozzanatává.

c) Az eddig két típusúnak tekintett „szöveget", a valóság és a teória szövegét most egyetlen – egységes – szövegként kezeli: A *tevékenységben* feloldódik minden ellentmondás: a teoretikus és „az élet" ellentmondásrendszere egyaránt.

d) A fordulatot Lukács politikai tapasztalatai készítik elő; a magyarországi forradalom megbukott, a bukásnak belső oka az volt, hogy *önkényes konstrukció*nak bizonyult: nem vette tekintetbe a teória (a szocializmus) és a politikai gyakorlat reális következményeit. A szocializmust kívánta megvalósítani és nem a magyarországi szocializmust. (A húszas évek végén, az ún. Blum-tézisekben Lukács törekvése az, hogy a reális magyar helyzetet figyelembe véve fogalmazza meg a párt stratégiáját és taktikáját: Kun Béla csoportjának heves ellenállása miatt, hogy a pártból való eltávolítását megelőzze, önkritikát gyakorol, és hosszú időre lemond minden magyar vonatkozású politikai probléma elemzéséről.) A hiba természetesen teoretikus: a teória nem a valóságból nőtt ki, ezért életidegen, élet-„ellenes".

e) De a szocializmus *realitás.* Oroszországban Lenin és pártja képes volt megvalósítani a teóriát, mert lemondott arról, hogy azt magáértvalóságában kezelje. Egyetlen „magáért való" van – a tevékenység, amelyben a tárgy megszerzi önmagára vonatkozó tudatát. Ez a tudat, a proletariátus esetében, helyes tudat lehet (*elvileg* csak a proletariátus tudata lehet igaz-tudat), ha harcaiban kivívja a szocializmust, megszünteti az eldologiasodást.

f) A cselekvés most mint politikai cselekvés válik a lukácsi felfogás döntő elemévé: az időszerűség felfalja az elméletet. Úgy tűnik, ez a „realista" fordulat Lenin szövegeinek félreértésén alapszik.

„Lenin nyelvi szerkezetei mindenekelőtt egyetlen célt szolgáltak: hogy az időszerűség erejével hassanak. Egy elméleti írótól szokatlan hajlékonysággal *jelmondatokként,* nyelvi irányvonalakként megfogalmazott általános irányelveket politikai cselekvéssé sűrített." (Borisz Tomasevszkij: *A tézisek szerkezete.* Lásd a *Lenin stílusa* című kötetben, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1971.) Lukács a politikai cselekvésként *ható* szöveget teoretizálja, és közben a harcot minősíti az egyetlen reális teremtő erőnek. Megszűnik most kategóriáinak hajlékonysága: amit az életben helyesen lát (a harcot mint pozitív erők harcát a negativitás ellen), azt a teóriában *deduktív* elemként használja fel. Az önteremtésből az elméletben létrehozás lesz: megszűnnek az átmenetek, és csak egyetlen irány van. Később ez a teoretikus kép rányomja majd bélyegét az életfelfogásra is: Lukács elvárja az élettől,

hogy a deduktív módon előállított politikai eszményt szolgálja. Türelmetlenségének elméleti bizonyítéka *Az ész trónfosztása.* E műben irracionalizmusban marasztaltatik el minden filozófiai álláspont, amely nem rendelkezik a pozitív eszménynek megfelelő iránnyal. A racionalizmus Lukács számára hosszú időn keresztül azonosul az általa szükségszerűnek látott *irány* megfogalmazásával, a valóságba látja bele azt, amit az ember visz a reálisba: a létezés és a létezés értelmezésének egységét, vagyis racionalitását.

g) Azok a kortársak, akik szubjektivizmusban marasztalták el a *Töténelcm és osztálytudat*ot, Révai József és Rudas László (Archiv für die Geschichte des Sozialismus stb. 11. köt. és Arbeiter – Literatur, 1924) most jóváhagyólag vehették tudomásul: Lukács végre megtért. Ám Lukács fordulata – furcsa fordulat: a szubjektivizmus pillanatnyi, de teljes diadala.

6.1. A harmincas években Lukács (érthetőleg) világirodalmi tanulmányokkal foglalkozik. A húszas éveik szellemi forrongásaiból – váratlanul – semmi sincs már jelen. Mintha kívánná megvalósítani fiatalkori irodalmi terveit: a szociológiai és esztétikai szempont összeegyeztetését a reális irodalmi anyagiban. A nagy problémák háttérben vannak, az ideológia nem hat közvetlenül. A történelem csak közvetve, az irodalom szövetén keresztül bukkan fel, de a *Történelem és osztálytudat* kategóriarendszere fokozatosan ismét megjelenik.

[1968-ban, legjelentősebb világirodalmi tanulmányaihoz írt Előszavában (Világirodalom I–II. Gondolat, Budapest, 1969) Lukács megjegyzi: „Számomra a világirodalom elsősorban nézőpont volt: olyan költői tartalmak és formák felkutatása és elemzése, amelyek nélkülözhetetlenek mai valóságunk igazi, mélyreható megismerése szempontjából.”]

6.2. „Minden világirodalom az emberré válás világtörténeti folyamatának visszatükrözése, és ennek segítségével egyszersmind az emberré válásért vívott harc aktív részese” – írja ugyanott. Nyilván az emberré válás lehetőségét hangsúlyozni akkor – politikai tett volt. Az emigrációban élő Lukács egyre világosabban látja, hogy a világtörténelmi út helyett sokasodnak a mellékösvények – a taktika megette a stratégiát, az eszköz a célt. Hite – az ember lehetőségeibe vetett hit – mégis töretlen, s ami tőle telik, azt megteszi:

az emberré válás nagy momentumait jelző műveket elemzi – a világtörténelem szempontjából. *Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij* című, 1943-ban írt tanulmányában olvassuk: „Az aranykor: igaz, harmonikus kapcsolat igaz és harmonikus emberek között. Dosztojevszkij alakjai tudják, hogy az ő jelenlétükben ez csak álom, de nem tudnak és nem akarnak elszakadni ettől az álomtól... Ez az álom a valódi magva, igazi aranytartalma Dosztojevszkij utópiáinak: egy olyan világállapot felé mutat, melyben az emberek megismerhetik és szerethetik egymást, melyben kultúra és civilizáció nem fogja az ember lelki fejlődését akadályozni."

6.3. Miközben önkritikákkal bástyázza körül magát és az aktualitás öntudatát világirodalmi tanulmányokból ébresztgeti, készül nagy Hegel-könyve, a *Der junge Hegel,* amelyet csak 1948-ban, a megírás után tíz évvel publikál. A marxizmus filozófiai elődjeként bemutatott hegeli dialektikával figyelmeztet: az igazság az életben, a tudományban verifikálható, de a filozófiában az *igaz* – maga a logikai konstrukció. Igaz, ha ellentmondásmentesen írja a totalitás ellentmondásos modelljét. Itt a deklaráció, a dogma már csak azért sem játszhat szerepet, mert az igaznak állítja önmagát, holott a filozófia ezt nem teheti, mert szövege más típusú szöveg. A *Der Junge Hegel* – egy kisebb résztől eltekintve – még nem jelent meg magyar nyelven.

6.4. A második világháború küszöbén Lukács művében ismét szerepet kapnak a magyar irodalom problémái, 1945 után pedig hazatérve a Szovjetunióból, óriási erőfeszítéseket tesz a hazai szellemi élet átalakításáért. Ez a korszak rendkívül termékeny: ihleti a kulturális élet demokratizmusa, saját jelentőségének tudata, az, hogy a szocializmusért folytatott ideológiai küzdelmekben újra maga előtt látja az emigrációban elhalványult világtörténelmi perspektívát.

6.5. E periódus perspektívája: népfrontpolitika. A kommunizmus az emberiség ügye és nem egy szektás csoport hatalmi politikája. A népet nem tudja egy kis csoport megváltani, és senkinek sincs joga az erőszakot a társadalmi cselekvés ellenőrzésére felhasználni azzal az ürüggyel, hogy a nép nem ismeri saját reális érdekeit és ezért kényszeríteni kell igazi érdekeinek szolgálatára. A szocializmusért folyó küzdelem a különböző érdekek és meggyőződések össze-

egyeztetése, együttműködés, és csak az elszigetelődött – elenyésző – kisebbséggel szemben konfrontáció.

„Hazatérésem után szerencsés körülmények lehetővé tették számomra ennek a népfrontvonalnak továbbvitelét. Rákosiék észrevették, hogy a szociáldemokráciával való versenyfutásban ez a politikai irányzat alkalmas arra, hogy az értelmiség legnagyobb és legjobb részét a kommunista párthoz hozza közelebb. Ezért a két párt egyesüléséig ellentmondás nélkül eltűrték kritikai működésemet. Még ha a közvetlen demokráciáért léptem is fel, még ha a pártos költőt partizánnak neveztem is, még ha a kultúra kommunista irányítását tisztán ideológiainak nyilvánítottam is, kizárva minden adminisztratív beavatkozást, még ha ki is emeltem, hogy a marxizmust elvileg a világnézetek Himalájájának is tekintem, de ekkor sem ismerem el, hogy az ott ugráló nyulacska nagyobb állat lenne a síkság elefántjánál stb. stb., nem hangzott el ellenem semmiféle hivatalos bírálat." (Előszó a *Magyar irodalom – magyar kultúra* című kötethez, Gondolat, Budapest, 1970.)

6.6. A nemzeti tematika ellenére – írja az idézett Előszóban –, „ideológiai tevékenységem súlypontját... általános filozófiai problémák teszik ki. Ezeknek természetszerűleg túl kell mutatni a magyar valóságon. Filozófiát (természetesen az esztétikát is beleértve) a legnagyobb világtörténeti nép fia sem gondolhat végig pusztán saját nemzeti tapasztalatai alapján."

7.1. *Az ész trónfosztása* (1954), *A különösség* (1957), *Az esztétikum sajátossága* (1963), majd az *Ontológia* (kiadás alatt) a filozófus Lukács általános törekvését, az ideológia elméleti megalapozását szolgálja. Ezek a művek már tanítványai, áldozatkész munkatársai között születnek. Az értők, barátok, tanítványai létrehozzák a Lukács-iskolát.

7.2. A Lukács-iskola az egyetemes humán anyagon – a humán tudományok és az emberi-társadalmi élet anyagán – igazolja az embernek a partikulárisból a nembeliségbe való kiemelkedésébe vetett hitét. Tagjai: Heller Ágnes, Fehér Ferenc, Eörsi István, közvetlenül kapcsolódtak a mester indítékaihoz, Hermann István a kérdésfeltevésekben mindenképpen közel áll Lukácshoz; de az életmű tanulságai közvetve legalább ott munkálnak Almási István, Márkus György,

Tordai Zádor, Sós Vilmos, Zoltai Dénes és mások filozófiai, esztétikai, ideológiai műveiben is.

7.3. De Lukácshoz vonzódnak sokan korunk jelentős elméi közül: Lucien Goldmann irodalomszociológiája lukácsi indíttatású, Ernst Bloch törekvései azonosak Lukács törekvéseivel, Arnold Hauser és annyian mások Lukács-hatásról beszélnek.

7.4. Romániában a Lukács-jelenség ideológia észlelésén túl ma elsősorban N. Tertulian tevékenységének köszönhetően egyre fokozódik a mű iránti érdeklődés. Tertulian egy kötetnyi tanulmányt és részletéket fordított románra, de kiadásra készítette elő a monumentális *Esztétikát* is. Tanulmánya, a *Lukács György esztétikája,* a *Critică, estetică, filosofie* c. kötetben jelent meg (Cartea Românească, 1972).

[Úgy tűnik, N. Tertulian a szubjektum–objektum viszonyának Lukács-féle felfogásában talál kielégítő konstrukciós elvre. Idézzük egyik tanulmányát: „Lukács a marxista irodalomban példa nélkül álló alapossággal elemzi az »ember nembeliségének«, avagy a »nembeli jellegének« (Gattungmässigkeit) gondolatát, amelyet Marx ifjúkori munkájában vázolt fel és *A tőke* zárórészének egy híres bekezdésében mint a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való ugrást fogalmazott újra. Marx tézisei lehetővé teszik számára, hogy megállapítsa: míg a különféle állatfajták tulajdonságai *adottak,* és ezek jellegét a fajta különböző példányainak közös vonásai egyszerűen általánosítják (a fajta általánosságának így »néma« jellege van), addig az emberi nem tulajdonságai állandóan mélyülnek és gazdagodnak a társadalom és a természet anyagcseréjében végbemenő progresszív változások következtében, az egyedek számtalan alkotó kezdeményezése következtében. Az egyéni aktus természetesen meghatározott társadalmi csoporton belül (család, törzs, társadalmi osztály, nemzet) zajlik le, de az egyének tettei állandóan visszhangzanak az emberi nem általánosságában.

Az erkölcsi cselekvés az emberi nem jelenlétének és parancsoló hatalmának egyik legfeltűnőbb bizonyítéka: az erkölcsi tettet diktáló tudat éppen az ember nembeliségének tudata. Az emberi nem jellege a tulajdonságok valóságos *corpus*ának mutatkozik: ez örök változásban van, és felhalmozza az emberiségnek a fejlődés különböző szakaszai-

ban szerzett pozitív és negatív tapasztalatát. Azonban az emberiség tapasztalata mint a nembeliség mértéke csak akkor válik majd a mindennapi élet *közvetlen* valóságává, amikor létrejön az egységes szocialista világrend korszaka." (România Literară, 1972, 15. sz.) Tertulian Lukács egész pályájának kitűnő elemzését nyújtja a Magyar Filozófiai Szemle 1970. évi 3–4. számában *(Lukács György szellemi fejlődése)].*

7.5. Lukács számára az ember nembelisége a történelem eszköze és célja: egyetlen filozófiai tudomány létezik, a *történelem* tudománya (lásd Engels), amely a nembebliség megvalósulásának, de a megvalósulás akadályainak és a gátló erőknek is *oknyomozó* tudománya.

8.1. A történelem *most* Lukács filozófiai alapelvévé válik, mert a totalitás fogalmának módszeres alkalmazása elvezeti a *meghatározott totalitás* gondolatához. A filozófia feladata a kategóriák kifejlesztése a létmeghatározottságokból. A reális történelmi folyamat kitermeli azokat a meghatározottságokat, amelyek a történelem filozófiailag megragadható kategóriái. A kérdés, amit fel kell tenni, ezért sohasem az, hogy *mi van,* de az sem, hogy valami miképp, hogyan van; hanem az a kérdés, hogy valami *miért* van, milyen reális meghatározottságot fejez ki.

8.2. Az *Ontológiá*ban a probléma általánosítását látjuk. Lukács ebben arra keres választ, hogy a történelem mint módszertani elv *miért* alkalmas egyetemes elméleti szerepre. Amennyire az eddig megjelent részletekből (lásd Magyar Filozófiai Szemle, 1971, 1–2. és 3–4. szám; 1972, 1–2. szám) következtetni lehet, az emberi munkán, ezen a specifikus meghatározottságon bizonyítja kérdésfeltevésének jogosságát.

8.3. Lukács nem azt vizsgálja, hogy mi a jelenségek oka vagy szerkezetük sajátossága, vagyis a folyamat és a struktúra nem jelent számára módszertani kiindulást. A meghatározottság foglalkoztatja, az, hogy *miért* jön létre a jelenség, *miért* van történelme a dolgoknak, majd a történelem változásait írja le, ismét abból a szempontból, hogy a jelenség új meghatározottsága *miért* jön létre a meghaladottból.

[Ezt mondja Lukács: „Marx *A tőke* első kötetében a munkáról beszélve nagyon világosan megmondja, hogy az ember emberré válása abból áll, hogy nem egy bizonyos bioló-

giai passzivitással alkalmazkodik az élet reprodukciójának körülményeihez, hanem ebbe aktíve, ideológiai tételezésekkel, a munkával belenyúl, és ilyen módon úgy alkalmazkodik, hogy a környezetét alkalmazza a saját szükségleteire, amellyel kapcsolatban természetesen azután az ember maga is átalakul. Az embernek állatból emberré való fejlődése szintén a munkának és a munkával összefüggő aktusoknak a következménye. Úgy, hogy Marxnál világosan látszik: az ember egész intellektuális és morális fejlődésének a létalapja ez az egészen más magatartása a valósággal, ami a munka puszta materiális mechanizmusából létrejön." (Részlet Tordai Zádor Lukács Györggyel készített interjújának eredeti szövegéből.)]

8.4. A munka kategóriája lesz az esztétikum magyarázatának alapjává is, hiszen az esztétikum társadalmi jelenség, s mint ilyen, genetikusan kapcsolódik a társadalom specifikumához, a munkához. Jellegzetes *Az esztétikum sajátosságá*nak kiindulása. Itt Lukács a mindennapi élet elemzésével kezdi. Az esztétikum, amely kifejezi, lényegessé emeli az emberi élet minden mozzanatát, a mindennapi életből nő ki.

8.5. A probléma tehát az, hogy *miért* van művészet és mi teszi lehetővé, hogy betöltse azt a társadalmi hivatást, amely létrehozta. A művészet emberi produktum, szükséges az ember számára, aki nem tehet mást, mint hogy létrehozza – többek között – a művészetet.

8.6. Lukács „ma is magában való, zárt monasznak tekint minden műalkotást, mely a befogadóra való evokatív hatásában válik számunkra valóvá, de ezt csak azért teheti, mert mint magábanvaló is hordozza ezt a számunkravalóságot" – írja Heller Ágnes. (Lásd: *Lukács György „Esztétikájáról",* az *Érték és történelem* című kötetben, Magvető, Budapest, 1969, 519. A továbbiakban erre a nemzetközileg is jellemzőnek minősített ismertetésre támaszkodva vázoljuk az *Esztétika* gondolatmenetét.) Hogy miért képes minden műalkotás e szerepet betölteni, miért fejez ki magábanvalósága számunkra valóságot, erre a kérdésre válaszol az *Esztétika.*

8.7. Mint láttuk, a műalkotás és a mindennapi élet viszonyából indul ki. A műalkotás a mindennapi élet esetlegességeit a mindennapi életben meglevő nembeliség színvonalán *homogenizálja.* Ezt a „lekerekítést", a partikuláris felemelé-

sét a nembeli színvonalára észrevehetjük a tudományban, a jelentős morális döntésekben és a politikában is.

8.8. A homogenizálás az esztétikumban egy homogén médium (láthatóság, hallhatóság) segítségével történik, szemben a többi tudatformákkal, ahol ilyen médium Lukács szerint nem található. E médium révén kerül kapcsolatba az ember a műalkotással, ez kapcsolja őt az alkotásban és a mű elsajátításában is a nembeliséghez.

[Érdekes, hogy Lukács nem építi be szervesen *Esztétikájá*ba, a nyelvfilozófia eredményeit. Nála a nyelv a nembeliség kifejeződése (a munkával együtt), és noha egyetemesen homogén közeg, mégsem válik külön vizsgálat tárgyává.]

A nembeliségbe való felemelkedésnek két formája van: az alkotás folyamata, amelyben a tartalom formává válik, és a befogadás-elsajátítás folyamata, amelyben a forma „visszafordítódik" tartalommá.

8.9. A tartalom: a nembeliség, az ember társadalmi története, illetve a történelem lényege – egyetlen konkrét csomópontjában megragadva. „Minden egyes műalkotás az emberiség, az ember kialakulásának egy lényeges etapját, vonatkozását sűríti magába; ezért ismerhet rá minden ember minden sikerült műalkotásban *saját* történelmére." (Heller Ágnes, *i. m.* 523.)

8.10. Megragadni a csomópontot csak a szubjektivitás révén lehet. Arról a szubjektivitásról van szó, amely mintegy összesűríti az emberi nem lényegét. Ez a szubjektivitás már nem „héj", hanem „mag", amely tartalmasságával képes az objektum tartalmasságát kifejezni. „Zseniális az a szubjektivitás, amely... a végső objektivitásra tör és meg is valósítja a szubjektum és objektum egységét." (Heller, *i. m.* 524.)

(Érdekes, hogy Lukács a szubjektivitás *szubjektív lényegének* objektív ábrázolásában sohasem ismerte fel a műalkotás egyik lehetőségét, és így a XX. század újító műalkotásaiban nem látott értéket. A nembeliség Lukács számára maga az objektivitás, amelyhez a szubjektivitás révén felemelkedünk, megvalósítva reális lehetőségeinket, amelyek elszórt és nem autentikus formában már jelen vannak a mindennapi életben, ám fordított út nem lehetséges, nincs mód arra, hogy a szubjektivitás önmagát mint nembeliséget ábrázolja. A „héj" – héj marad, önmagában nem fedezheti fel a „mag"-ot, a héj lényegét. Úgy tűnik, hogy a jelenség–lényeg viszonyá-

ban végül is Lukács a lényeg pártján állva a jelenséget csak külsőnek, esetlegesnek látja.)

8.11. Mivel a befogadó-műélvező az elsajátítás folyamatában, akárcsak az alkotó, felfüggeszti mindennapi életét, azonosulni tud az emberiség ügyével, amely a műalkotás tartalma. Az azonosulás – megrázkódtatás: annak a kérdésnek szükségszerű, tudatos vagy nem tudatos feltevése, hogy vajon mennyire emberi a világ. E megrázkódtatás a *katarzis,* „a nembeliségbe való emelkedés, az emberiségbe való emelkedés, az emberiség ügyével való azonosulás megtisztító voltának szinonimája" (Heller, *i. m.* 525.) A katarzis következménye egy morális parancs: változtasd meg életedet!

8.12. A katarzist, mint láttuk, a szubjektum és az objektum egysége valósítja meg. E viszony ábrázolásának törvénye a mimezis, amely „nem egyszerűen a valóság utánzása (mint azt a kifejezés szó szerint sugallná), hanem egy olyan *utánzás,* amely úgy *emeli ki – a szélsőkig feszített szubjektivitás közvetítésével – a valóság* (interpretáció esetén a mű) *emberi-nembeli fejlődés szempontjából lényeges mozzanatait, hogy az érzelmi s ezzel gondolati megrázkódtatást keltsen".* (Heller, *i. m.* 527.)

9.1. Lukács életműve, ellentmondásaival egyetemben, a XX. század egyik legmonumentálisabb elméleti építménye. Kevesen tettek annyit a marxizmus megújulásáért, továbbmunkálásáért, mint ő. Racionalizmusa, a mitizálással, a mesterséges gőzökkel való szembeszállása, igénye a realitás megértésére – mindez példánk lehet. Művét tanulmányozni: kötelesség önmagunkkal szemben.

1973

HIPOTÉZIS A NEMZEDÉKEK KETTŐS NYELVÉRŐL

Mottó:
Ints, és menj tovább...

1.1. Abból az empirikus tényből kell kiindulni, hogy minden ember több nyelven beszél. Anyanyelvét – vagy az anyanyelvként használt nyelvét – legalább két alapvető jelentésrendszerben használja. Az első a partikuláris szféra: szerves kisközösségeiben, ahol általános életmegnyilvánulásait valósítja meg, azt a nyelvet beszéli, amelyet az emberi nem fejlődése alakított ki. Második a társadalmi szféra: azokban a közösségekben, amelyekben alkalmazkodásának társadalmi formáit valósítja meg, azt a nyelvet beszéli, amelyet helyesnek vél.

1.2. A nemzetiség, az esetek többségében, partikuláris közösségeiben anyanyelvét, társadalmi érintkezéseiben a többségi nyelvet használja, ezért a két jelentés többnyire más nyelvhez kapcsolódik.

1.3. A viszonylag azonos időben született emberek alkalmazkodása nagyjából azonos formákban zajlik le: nemzedéknek tekinthető az a potenciális közösség, amely azonos jelentésű nyelvet beszél. A köznapi nyelven túl minden közösség létrehozza társadalmi érintkezésének sajátos nyelvét, amely nem egyéb, mint az általános emberi alkalmazkodás nyelvének lefordítása a konkrét viszonyokhoz való alkalmazkodás nyelvére. Ezért a nyelv egyrészt kifejezi az emberi nem törzsfejlődésében elért konkrét színvonalat, illetve a természet, a természetivé lett társadalom kommunikációját, másrészt viszont azt a módot, ahogyan az emberek intézményi-hatalmi viszonyaikkal kommunikálnak, vagyis ahogyan a magatartásban ezt tudatosítják.

1.4. Tudatosítani: társadalmi szférába emelni az egyént. Az intézmények nyelve tudatosítja azokat a lehetőségeket, amelyek természetükben mint objektív viszonyok kifejeződésében megtestesülnek. Az ember „beleszületik adott viszonyokba”, ám e viszonyokat a társadalom intézményein keresztül veszi tudomásul.

1.5. A második nyelv a hatalmi struktúrához való alkalmazkodás nyelve. Ebben fogalmazódik meg, hogy az emberek miképpen látják vagy miképpen kívánják látni helyüket és viszonyukat ebben a struktúrában, illetve az, hogy miképpen kívánják *láttatni* önmagukat e struktúra képviselőivel. Vagyis e második nem csupán aktuális társadalmiságuk kifejezője (a), hanem illúziók (b) és az illúziók valóságának láttatása (c) is ezen a nyelven történik.

1.6. A „személyes vélemény" az első nyelven, az intim kisközösség nyelvén fogalmazódik meg. A társadalmi és hatalmi szférával szemben tanúsított magatartást ezen a nyelven vizsgálják felül, ezen a nyelven fejeződik ki az elvárásokból fakadó magatartással kapcsolatos egyéni vélemény.

1.7. Mivel az alkalmazkodás nyelvén a társadalmiság fejeződik ki, a második nyelv egyúttal az eszmények nyelve is. Így az eszmény és a cél (az alkalmazkodás megfelelőnek talált formái) azonos nyelven „beszélnek", amelyet le kell „fordítani" az első nyelvre. A fordítás eredménye: pragmatikus cél és elvont eszmény. A cél pragmatikus, mert a társadalmi alkalmazkodás kisközösségi eredményességét (illetve a lehetséges gyakorlati következményeit) fogalmazza meg, az eszmény elvont, mert elszakad természetes közegétől, a társadalmiságtól.

1.8. Ezért a célok, illetve az alkalmazkodás megvalósított formái válnak az elvont eszmény konkrét tartalmává: feszültség jön létre az eszmény tisztasága és a céllá degradálódott tartalom között. E feszültség feloldható, ha a társadalmi mezőben a két szféra, illetve a két szférát kifejező nyelv között az érintkezés szabad, vagyis ha közvetlen viszony van a kisközösségek (egyének) és a társadalmit kifejező hatalmi szféra között.

1.9. A degradálódás formája az egyéni (kisközösségi) célok elfedése az eszmények felhasználásával: a reális takarása az ideálissal. Az ideális ilyen felhasználását elősegíti az, ha a hatalmi szféra maga is ilyen értelemben használja fel az eszményeket, vagyis ha a csoport céljait eszményként állítja be. Ilyenkor az egyéni célok formája az eszmény, tartalma a kisközösség közvetlen érdeke.

1.1.1. A célok eszményítése, illetve az eszmények felhasználása a reális elfedésére az adott intézményi rendszer elvá-

rásaiból következik, ezeket az elvárásokat viszont döntően a gazdasági viszonyok határozzák meg.

1.1.2. Tehát abból az empirikus tényből kell kiindulni, hogy a nemzedékek magatartását a gazdaság, a hatalom és a kisközösségek közötti viszony határozza meg. A nemzedéki különbségek önmagukban banális biológiai különbségek, ám a második nyelvben kifejeződő alkalmazkodás tekintetében az időbeli egymásra következés tartalmat kap: a tartalom a *már* és a *még nem* kialakított viszonyok különbségeit fejezi ki.

1.1.3. A különbség már önmagában konfliktus forrása lehet, de a különbség önmagában még nem szükségszerűen konfliktushordozó. Ha egy nemzedék két nyelve között közvetlen viszony van, vagyis ha a partikuláris szabadon megy át a társadalmiba, és a társadalmiban a partikuláris önmaga lényegére ismer, akkor az új nemzedék a két nyelv szabad mozgásában önmaga számára elfogadható eszményt ismer fel.

1.1.4. Az eszmény nem egyéb, mint az a mód, ahogyan egy nemzedék megfogalmazza saját létének hiányosságait: ám a hiányosság lehet „tartalmas" vagy tartalmatlan. Tartalmas akkor, ha a szabadság reális korlátait-határait fogalmazza meg, vagyis ha benne a stratégia fogalmazódik meg; tartalmatlan akkor, ha csupán a közvetlen gyakorlat, a taktika. De tartalmatlan akkor is, ha önmagát megvalósultnak tudja, vagy önmagát megvalósultnak tünteti fel, vagy azt mondja, hogy megvalósult, noha tudja, hogy nem.

a) Önmagát megvalósultnak tudja: ez a hatalmi szféra illúziója, az a biztonságforrás, amely lehetővé teszi számára, hogy higgyen önmagában.

b) Önmagát megvalósultnak tünteti fel: ez a lét hiányosságainak elleplezését célzó forma. A társadalmi, illetve a társadalmit hordozó és kisajátító tudja, hogy nem képes a reálist megfogalmazni, ezért a hiányosságokat így kompenzálja.

c) Önmagát megvalósultnak mondja, noha tudja, hogy nem valósult meg: ez a forma az elfogadott és a lényegéhez tartozónak minősített kettősség, amely mindenképpen konfliktust fejleszt ki.

1.1.5. A nemzedéki konfliktusban a két nyelv kettős viszonyát figyelhetjük meg. Egyrészt az egyik – az idősebb – nemzedék tudja, hogy nyelve kettészakadt, másrészt a

másik – a fiatalabb – nemzedék ezt a helyzetet bűnösnek érzi, egyrészt az első ezt a kettősséget az alkalmazkodás diadalaként közvetíti, másrészt a másik e diadalt vereségként sajátítja el. Egyrészt az egyik – a fiatalabb – nemzedék tudja, hogy nyelvének egysége csak önmagában való egység, amely nem fejez ki semmiféle pozitív társadalmiságot, másrészt a másik – az idősebb – ezt a magatartást bűnösnek látja, egyrészt az első az önmagában való egységet önmagáért valónak hiszi, és az alkalmazkodást a társadalmiság elvetésében véli megtalálni, másrészt a másik ezt a diadalt vereségként sajátítja el.

1.1.6. Miután e kettős vereség így vagy úgy tudatosul, problematikussá válik a nyelv maga is. Bármelyiken beszél, mindenképpen érzi a valódiság hiányát, a lényeg hiányát, ezért mindkettőt csak látszatok hordozójaként tudatosítja. A látszat valódisága a lét autentikus voltat kérdőjelezi meg, a nem-autentikus léttel szemben a partikuláris válik az önfenntartás menedékévé.

1.1.7. Csakhogy ez a menedék a bűntudat forrása: a negativitás jelenléte megmérgezi a partikuláris áthatolhatatlan egységét, és szakadatlanul a kitörés vágyát ébreszti. Ám a kitörés csak a partikulárisabb felé adott: a kisközösség nyelve többé nem közösségi, hanem szigorúan egyéni, amely feláldozza az emberi nem törzsfejlődésében felhalmozott tapasztalatokat és a társadalmiság hiányainak partikuláris kifejezőjévé lesz.

1.1.8. Az intézmények nyelve most a társadalmiság kifejezőjének tudja magát, és mint ilyen a magatartás normatív nyelvévé válik. Az egyén bűnös, felel minden jelenségért, amely az ő nyelvén megfogalmazhatatlan ugyan, de normaként megfogalmazták az ő számára.

1.1.9. A normaként átvett nyelv a kisközösség nyelvét nem-autentikussá változtatja, és ezzel a norma nyelve az autentikusság látszatát valósággá változtatja. Ez a látszat lehetővé teszi ugyan számára, hogy önmagát a megvalósultságok kifejezőjének tüntesse fel, de semmiképp sem hihet abban, ami a hiányosságok leplezésére szolgál, hogy valóban az, aminek látszik.

2.1. Minden nemzedék önmagát szervezi meg, de a szervessé válás mindig meghatározott nyelvi kontextusban zajlik le.

2.2. Tehát abból az empirikus tényből kell kiindulni, hogy az újabb nemzedék társadalmiasulása már a meglévő társadalmi nyelv *analíziséből* származik: ez az analízis mind az elmélet (a kultúra), mind a gyakorlat szintjén objektíven végbemenő szakadatlan folyamat.

2.3. A kulturális analízis funkciója Mannheim szerint (idézetek Karl Mannheim tanulmányából – *A nemzedéki probléma* – az *Ifjúságszociológia* című kötet – Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1969 – nyomán):

A) *„Állandóan új kultúrahordozók működésbe helyezése* [...] azt jelenti, hogy a kultúrát olyan emberek formálják tovább, akik a felhalmozott kulturális javakat *»új módon közelítik meg«.* Az »új módon való megközelítés«, amellyel a nemzedékek egymásutánjának e jelenségénél találkozunk, olyan új testi-szellemi vitális egységek fellépésén alapszik, akik effektíve »új életet« kezdenek [...] társadalmi életünkben az új emberek állandó belépésének ténye egyenesen olyasminek fogható fel, mint ami ellensúlyozza az egyéni tudatok parcialitásának tényét. Igaz, hogy új emberek új fellépése minduntalan megrendíti a felhalmozott javakat, de öntudatlanul is megvalósítja a szükséges új szelekciót, a meglévő revízióját, megtanít arra, hogy elfelejtsük mindazt, ami nem használható többé, vagy vágyódjunk mindarra, amit még nem vívtunk ki.”

B) *A régebbi kultúrahordozók kiesése.* „A társadalmi történésben a régebbi nemzedékek kihalása a szükséges fejlődést szolgálja. Társadalmunk továbbéléséhez a társadalmi emlékezetre, a felejtésre és az újrakezdődő cselekvésre egyaránt szükség van. [...] Minden aktuális kivitelezés szelektív módon jár el. [...] A felmerülő új szituációhoz hozzáidomítja, amit magával hozott, vagy újat teremt, s ilyenkor gyakran fedez fel a magával hozottban olyan oldalakat, beágyazott lehetőségeket, amelyeket közvetlenül előzőleg még nem vettek észre. [...] Nos, itt lényeges különbséget kell tennünk *elsajátított* emlékezet és az egyénileg *önállóan szerzett* emlékezet között. [...] Csak a valóban önállóan szerzett emlékezet, csak az aktuális szituációban megszerzett tudás lehet igazán a birtokom. Öregnek lenni elsősorban annyit jelent, hogy az ember valamilyen specifikus, önállóan szerzett, preformáló tapasztalati összefüggésben él, aminek következtében minden lehetséges tapasztalatnak bizonyos

mértékig előre ki van jelölve az alakja és a helye. Evvel szemben az új életben a formáló erők még csak alakulóban vannak, s még fel tudják dolgozni magukban az új szituációk arculatkialakító hatásának alapvető mozdulatait."

C) *A nemzedékek konstituálódásának alapja* az, hogy tagjai „a kollektív történésnek ugyanabban a szakaszában vesznek részt. [...] A társadalmi térben való közös elhelyezkedést nem az azonos kronológiai időben való születés ténye adja, nem az egyidejű ifjúkor, felnőtté válás és megöregedés, hanem inkább az érintetteknek ebből fakadó azon lehetősége, hogy ugyanazokban az eseményekben, élettartalmakban stb. vegyenek részt, s mi több, ezt azonos jellegű tudati rétegződés jegyében tegyék."

D) *„A kulturális javak állandó továbbadásának szükségessége.* [...] A továbbadásban a leglényegesebb az, hogy az új nemzedéket hagyni kell belenőni a szervezett életmagatartásokba, érzéstartalmakba, beállítottságokba. [...] Az ifjúság jelenidejűsége tehát azt jelenti, hogy fa potenciálisan újszerű megközelítés stb. jóvoltából) közelebb van a jelenlegi problematikához, elsődleges antitézisként éli át azt, ami éppen fellazulóban van, és harcban kötelezi el magát ehhez az antitézishez. Az idősebb nemzedék viszont ragaszkodik ahhoz, ami az ő számára annak idején jelentette az új orientációt... Ez a feszültség az eleven élettapasztalat továbbadásához szinte feloldhatatlan volna, ha nem működne az ellentétesen ható tendencia is: nemcsak a tanító neveli a tanítványt, hanem a tanítvány is a tanítót."

2.4. A gyakorlatban végbemenő analízis azt jelenti, hogy azokat az objektív viszonyokat, amelyeket készen kapnak, amelyekbe beleszületnek, a fiatalabb nemzedékek antitézisként fogalmazzák meg.

Ha ez az antitézis nem lenne, akkor az új generációk cselekvésképtelenné válnának, márpedig minden generáció alapfunkciója a társadalmi folytonosság biztosítása. Az emberi nem alkalmazkodásának biztosítása az emberi nem immanens célja.

2.5. Ezért az új generáció felelősségének kiindulópontja a tagadás. A tagadás azonban tiszta szubjektivitás, ha nem tapad mint antitézis a már meglévőhöz. A meglévő tagadása is tiszta szubjektivitás, ha a reális változtatás lehetetlen. A reális változtatást végrehajtani viszont csak akkor lehet, ha

átformálják azokat a kereteket, amelyek között az emberek kollektív tevékenysége megszerveződik.

2.6. Az átalakítás igénye így mindenekelőtt a felépítményi formákkal szemben fogalmazódik meg: a gyakorlati analízisben a szintaxis tagadó formái uralkodnak, ám tartalmilag ezekben a formákban az új állításának cselekvő variánsai figyelhetők meg. A nyelvi forma és a kifejezett tartalom ellentmondása kifejezi azt a tényt, hogy az alkalmazkodás nyelve még nem alakult ki, tehát egyelőre csak mint lehetőség van adva. Azt már kifejezi, hogy mit nem akarnak, de azt még nem, hogy mit akarnak.

2.7. A társadalmiság nyelve a kisközösségben a közvetlen tagadás nyelvévé válik, s mint ilyen fellazítja az első nyelvet is. A fellazulás azt jelenti, hogy a negativitás értelmetlenné teszi a kisközösségek hagyományos szókészletének azokat az elemeit, amelyek pozitív-pragmatikus tartalomra fordítják le a második nyelv általános kifejezéseit. Az eredmény: az első nyelv tartalmatlanságaitól való elszakadás, és törekvés a második nyelv pozitív megalapozására, vagyis tartalmas kifejezések bevezetésére ebbe a második nyelvbe.

2.8. A pozitivitás és negativitás határán elkülönül egymástól a reális és az autentikus: ami reális, az nem autentikus, ami autentikus, az csak feltételes: vágy, óhaj. A feltételes nem reális, de a reális megváltoztatásának eszköze, az a mód, ahogyan a vágy átmegy a cselekvésbe. Mikor a vágyból gyakorlati célkitűzések fakadnak, akkor az ideális maga válik termelőerővé.

2.9. A probléma az, hogy milyen módon megy át a *kellés* a cselekvésbe, milyen viszony van a lehetséges cselekvés (amely normális körülmények között egybeesik az óhajtottal) és a reális cselekvés között. Másképpen: a probléma az, hogy a reális társadalmi szféra, illetve a hatalmi szféra mennyire *képes* felismerni a *lehetőt* és elkülöníteni azt a reálisan megszervezettől. Másképpen: a probléma az, hogy a hatalmi szféra képes-e átengedni a reálist a reálisnak, vagyis a lehetséges változásnak, változtatásnak.

2.1.1. Az átengedés *nem* óhaj vagy vágy kérdése, hanem a társadalom osztályszerkezetének, a társadalmi *érdekek* dialektikájának problémája. Az uralkodó osztály s hatalmi intézményei érdekeiket mint az össztársadalom érdekeit fogal-

mazzák meg (Marx), ezért a társadalmiságot kifejező nyelv eleve misztifikált nyelv. A kijelentő mondatokat közvetlen normaként fogalmazza meg: a misztifikált nyelv közérdeknek tünteti fel egy csoport érdekeit.

2.2.2. Az első nyelv most bűnös: olyasmit fejez ki, ami ellentmond a társadalminak, érvényessége ezért csak a kis szférában adott, elvetvén minden kapcsolatát a társadalmival. Ha a kiscsoport annak ellenére vállalja saját nyelvét, akkor tudatosan szakít az általánossal, és önmagába zárt monaszként létezik. Ha nem vállalja, de mégis beszéli, akkor bűntudat az eredmény: meghasonlás, a társadalmival való azonosulás hiányából származó elszigeteltség. Ha nem vállalja és nem beszéli, akkor e nyelv hiányában megszünteti önmagát, elveszti specifikumát, ezzel minőségét.

2.2.3. Az új generációra nézve mindhárom megoldás elfogadhatatlan: a) az új generáció élményvilága eleve potenciálisan társadalmi: az oktatásban-nevelésben eleve társadalmi tapasztalatokat vesz át, és mivel fő problémája a beilleszkedés, elvet minden olyan formát, amely ezt lehetetlenné tenné. b) A bűntudatot nem vállalhatja, mert a társadalmi alkalmazkodás csődjét antitézisben fogja fel, és az előző nemzedékek csődjének tudja. c) Mivel csupán személyiségként – tehát csoportalkotóként – hajthatja végre feladatait, nem hajlandó véglegesen feloldani az első nyelvet.

2.2.4. Ezért tagadása most a *már* konstituálódott kiscsoportra irányul, és ennek felbomlásában véli felfedezni saját társadalmiságának feltételét. Újonnan létrehozott saját kiscsoportjában viszont kénytelen-kelletlen újratermelni azokat a viszonyokat, amelyeket tagadásával, majd cselekvésével szétrombol, most már saját generációjának szintjén. Ha viszont az újratermelés veszélyét felismeri, és azt tudatosan elkerüli, akkor vagy a társadalmonkívüliséget választja, vagy az elfogadott tehetetlenség következtében manipulációs eszközzé változik.

2.2.5. Az egyik oldalon önmanipuláció (a kettős nyelv ellentmondásainak következetes vállalása és keresztülvitele), a másikon a manipulációnak való kiszolgáltatottság: az antagonista osztálytársadalom a nemzedéki viszonyokban is az elidegenedés zárt körét valósítja meg. Nyilván csak a forradalmi cselekvés révén törhető át a bűvös kör, de a kérdés az, hogy mikor érnek meg a forradalmi cselekvés feltételei.

2.2.6. A történelem tapasztalatai szerint a forradalmi cselekvést vagy a végső kétségbeesés váltja ki, vagy a szubjektív és objektív feltételek olyan egybeesése, amely lehetővé teszi, hogy a radikális változásokra érett objektív feltételeket mint ilyeneket sajátítsa el a tudatosult osztályszubjektivitás. Ezt az egybeesést csak utólag, az egybeesés után lehet történelmi tényként elkönyvelni, tehát nincs mód arra, hogy az elidegenedés körét fellazító áttörés időpontját pontosan meg lehessen állapítani. Így a nemzedéki viszonyokra ebből pontos következtetéseket levonni nem lehet.

2.2.7. Az első nyelv két oldalról történő rombolása, a második nyelv képtelen volta arra, hogy a realitásokat kifejezze, a köznyelv egészét konfúzzá teszi, alkalmatlanná az emberi viszonyok kifejezésére. Az emberi viszonyok csak az érzelmek szintjén nyilvánulhatnak meg, ennek külső jele a presztízs nagy értéke: az önértékelés alapjait érzelmi reflexek (csodálat, irigység stb.) alkotják. Társadalmilag az érzelmi mozzanatok előtérbe helyezése kedvez az érzelmi tömegállapotok kialakulásának: ebben a valóban tartalmas emberi viszonyok kompenzációját kell látnunk. Mit sem változtat ezen a tényen az, ha a hatalmi szféra az ilyen helyzetet manipulációs célokra használja. Ha nem objektíven létezne egy lyen állapot, akkor a manipulációnak sem lehetne tömeghatása. A manipuláció csak azért lehet uralmi eszköz, mert az objektív viszonyok azt lehetővé teszik.

2.2.8. A köznyelv többnyire gesztusok jelzésére szorítkozik, míg a teória nyelve nem csupán a logikai építkezés feladatát látja el, hanem olyan funkciót is, amelyre alkalmatlan: rendet, *racionális* és *átfogó* rendet igyekszik teremteni a létben. A létre való ilyen vonatkozás hermetikussá teszi, elszakítja közlésének alanyától.

2.2.9. De éppen ez változtatja a teória nyelvét az ifjú generáció legtudatosabb képviselőinek nyelvévé, szemben az ifjúságnak azokkal a reprezentatív képviselőivel, akik az érzelmek nyelvét fogalmazzák át generációs nyelvvé.

3.1. A kolozsvári George Dima Zeneművészeti Főiskola I. éves tanár-, valamint ének- és hangszerszakosai a következő válaszokat adták a generációs problémával kapcsolatos kérdésekre 1973 áprilisában (válogatás a válaszok főbb változatai alapján, az összválaszok száma: 22).

A) *Mit ért a nemzedék fogalmán?*

1. Generáció – különböző korosztályok megkülönböztető jelzője (20 éves, nagyüzemi munkáscsalád; 20 éves, értelmiségi; 22 éves, apa értelmiségi; 19 éves, apa értelmiségi; 20 éves, apa aktivista; 21 éves, munkáscsalád; 19 éves, értelmiségi; 19 éves, munkáscsalád; 20 éves, munkáscsalád).

2. A kor nagy eseményeire való reagálásban eltérő csoportok (20 éves, értelmiségi család; 20 éves, apa értelmiségi; 22 éves, munkáscsalád).

3. Egy nemzedékhez tartoznak azok, akik azonos szellemi szinttel rendelkezvén, kölcsönösen megértik egymást; a generációra jellemző a közös érdeklődési terület; egy adott generáció kitermeli magából a neki megfelelő szellemi szintet, amely a kultúrában-művészetben fejeződik ki (20 éves, értelmiségi család).

4. Meghatározó – az eltérő gondolatiság (21 éves, apa értelmiségi; 19 éves, munkáscsalád).

5. Csoportok, amelyeket elválasztanak azok a problémák, amelyek elé a kor társadalma állítja őket, de elválasztják őket a különböző életkörülmények, feltételek, jelentős események, döntő fordulatok a társadalmi életben (20 éves, munkáscsalád).

6. A különböző korosztályokat a cél kovácsolja nemzedékké. Az eltérő cél teszi, hogy minden nemzedék más „nyelvet” beszél, mások vágyai, álmai és érdeklődési köre (20 éves, munkáscsalád).

7. Különböző generációkról beszélni értelmetlenség, csak életfelfogásbeli különbségek vannak – korkülönbségre való tekintet nélkül (20 éves, munkáscsalád; 20 éves értelmiségi család).

B) *Jellemezze a generációk közötti viszonyt* (lehetőleg saját tapasztalataiból kiindulva):

1. Mivel a generációk egymástól eltérő időpontban lépnek föl, más-más korproblémákkal találkoznak. A gyors ütemű társadalmi fejlődés következtében olyan új problémák merülnek fel, amelyek kiszorítják a régi, megoldott és megoldatlan problémákat. Ezek megoldását másképpen látják az azonos korban együtt élő nemzedékek. Az új generáció felülvizsgálja a régi problémák megoldásait is. A megoldások különbsége miatti ellentét sokszor konfliktushoz vezet, *ennek*

megoldása a fiatalabb generációra hárul (20 éves, munkáscsalád, 20 éves, nagyüzemi munkáscsalád).

2. Generációs probléma az, hogy a korosztályok másképp látják és más értelmet tulajdonítanak az életnek (21 éves, értelmiségi; 20 éves, apa értelmiségi; 20 éves, értelmiségi család; 22 éves, munkáscsalád).

3. Egy generáció sem bonthatja le saját felépített „várát", csak azokat az ellentéteket termelheti ki magából, amelyek majd a következő generáció segítségével jutnak kifejezésre a kultúrában. Ennek megfelelően a két egymást követő generáció között szükségképpen létezik bizonyos konfliktus – ez azonban nem vezethet antagonizmushoz (társadalmi téren) –, amelyet csak egy harmadik oldhat fel. A harmadik generáció viszont a másodikkal kerül konfliktusba (20 éves, szakmunkás család).

4. A generációs viták megszűnnek, ha megértjük szüleinket, az idősebbeket általában (21 éves, értelmiségi család).

5. A vita oka az, hogy a régebbi nemzedékekhez tartozó egyén nem képes lépést tartani a társadalom szerkezetében végbement változásokkal, nem tudja, vagy még inkább nem akarja ezeket megérteni, vagy ami még rosszabb, a fiatalokat is idejétmúlt nézetek-eszmék szellemében kívánja nevelni (20 éves, munkáscsalád; 19 éves, munkáscsalád).

6. Mi a *készt* fogadtuk el, de egyelőre semmit sem tettünk, hogy az, ami szerintünk rossz, megváltozzon. Sokan csak elmegyünk a gyűlésekre (vagy el sem megyünk), és oda sem figyelve felnyújtjuk a kezünket, szavazunk. Ez nem elég (20 éves, munkáscsalád).

7. Ok: a fiatalok változtatási vágya (20 éves, apa aktivista; 20 éves, munkáscsalád).

8. Az idősebb generáció, saját munkája mellett, nem képes asszimilálni azt, amit a fiatalabb generáció „tesz" (19 éves, értelmiségi, 19 éves, munkás).

9. Ha a szülők meg tudnák óvni gyermekeiket a nehézségektől, akkor azok nem saját életüket, hanem szüleik álmait élnék (21 éves, apa értelmiségi).

Megjegyzés:

a) Gyakran hangsúlyozzák a válaszok, hogy nem lehet éles határvonalat húzni a nemzedékek között; tehát a generációs viták nem szükségszerűen korosztályok egésze közötti viták, továbbá, hogy az idősebbek tapasztalata nélkülözhetetlen.

b) Értékelhetetlen válaszok száma: az első kérdésre 4, a másodikra 2.

3.2. A generációk problémáját mint egy új kritikai nyelv problémáját kezelhetjük. Az új kritikai nyelv hivatott arra, hogy megvalósítsa a Mannheim-szövegben idézett funkciókat. E funkciók „ellátása” minden korban sajátos korprobléma, tehát e nyelv feltételei a korban magában adottak.

3.3. A kritika nyelve felmutatja az ideológiai képződmények reális alapjait (Marx).

3.4. Kimutatja, hogy milyen típusú emberi kapcsolatokat valósítanak meg a társadalom objektív viszonyai.

3.5. Az emberi kapcsolatok nyelvét mint az emberi nem törzsfejlődésének és a társadalmiság adott szintjének kölcsönviszonyát képviselő nyelvet vizsgálja.

3.6. A két nyelv viszonyából deduktíve következtet saját ideológiai helyére.

3.7. Ideológiája – nyelvi modelljének premisszája.

3.8. A radikális kritikai lebontást most konstrukció követi.

3.9. A konstrukció eredménye hipotézis. A feladat az, hogy a logikailag végigvitt-kiképzett hipotézist szakadatlanul szembesítsük a tényekkel; ha a hipotézis nem magyarázza a tényeket, akkor nem a tények a hibásak.

3.1.1. Kísérletünk nem kívánja a szintézis szerepét betölteni: egyetlen célkitűzésünk az, hogy a nyelvben mindig kifejeződő nemzedéki problémát úgy kezeljük, amint az kifejeződik. Csak azt lehet vizsgálni, ami kifejeződik; ezért minden nyelvi viszonyt szükségességként foghatunk fel. Csak azt értjük meg, amit megértünk; ez pedig leírható. Ami leírható, azt leírják, tehát magukon, saját nyelvükön keresztül írják le. Ezt az ideologikus tényt ismerni kell. A radikális analízis pontosan a premisszákig jut, és ezeket tudatosan használja a konstrukcióban. Így nem a konstrukciót kell hangsúlyozni, hanem az analízist.

1973

MINEK A NEVÉBEN?

Amikor a gondolkodás önmagára irányul, hogy a felhalmozott ismeretekből kiindulva egy egyetemes világmodell logikáját önmagában lelje meg, akkor filozófiáról szokás beszélni. Ilyenkor a gondolkodás *önmaga technikája,* vagyis az a mód, ahogyan a logikai építkezés az érvekben kielégítő igazolást talál. E modell funkcióinak leírása, illetve a működés logikája a *teória,* míg a modell összevetése más modellekkel a filozófia *interpretációs technikája.*

Ebből következik, hogy a filozófia mindig építkezés, e kifejezés mindkét értelmében. Vagy egy axiómára (esetleg axiómarendszerre) építi érveinek logikai rendszerét, vagy redukciós eljárással jut el egy axiómáig. Az így vagy úgy kialakuló modell próbája: a logikai szilárdság. A filozófia igazsága éppen abban különbözik a tudományok igazságától, hogy a tényekkel való egybeesést csak kiindulópontként követeli meg, de azután azonnal rátér az egyetemes viszonyok logikai modelljének felépítésére.

Az építkezést előkészítő gondolkodást filozófia *előtti* állapotnak tekinthetjük, avagy másképp ez a szituáció a megfelelően rugalmas kategóriarendszer kidolgozásának momentuma. Ha viszont a kiépített modell funkcióit egy másik kulturális alakzat elemzésében próbálják ki, akkor a filozófia *utáni* állapotát mutatja a gondolkodás. Mindkét állapot *gyakorlati jellegű,* mert a filozófia, a maga tisztaságában, közvetlenül nincs jelen. Ennek ellenére, a kultúra egészét tekintve, mindkét állapot *elméleti,* mert az egyik a kultúra fogalmi rendszerének kritikájából indul ki, így építi önmagát, a másik pedig egy-egy kulturális alakzaton működteti a kész fogalomrendszert és az elemzés folyamatában válik *elméleti* eszközzé.

A filozófiailag megalapozott kritika korántsem népszerű feladatát vállalta most néhány fiatalember. Felbukkanásuk a nemzetiségi kultúra szempontjából rendkívül fontos jelenség: új igényeket hoznak magukkal, újfajta értékítéletek tűnnek fel. A bevett értékhierarchia nem egy mozzanatáról most ki-

derül, hogy babonán kívül más jelentése nincs. Vagyis nagy a felfordulás, a zajongás. Dühösek az emberek.

Nyilván azért, mert értéktudatuk bizonyosságai lebegővé válnak s önbizalmuk megszűnik kultúrtényezőnek lenni. A mérce többé nem az érzelmi azonosulás legmagasabb hőfoka; az ellentmondásmentesség a mérce, nem a külső és kinyilvánított viszony az elvárásoknak bizonyos rendszeréhez, hanem az építkezés következetessége a mérce. Erkölcsi szempontból pedig a felhalmozott pozitív töltésű cselekvések többé nem léphetnek fel azzal az igénnyel, hogy igazolják egy újabb cselekvés erkölcsösségét. Állítják, hogy az erkölcsi konfliktus minden tett szükségszerű következménye és csak akkor tartalmas az erkölcsi tudat, ha képes szakadatlanul szembenézni az ember tetteinek reális erkölcsi következményeivel. Tehát nem lehet érdemekre hivatkozni, nem lehet *eleve* erkölcsös a tett, a mű, a kulturális alakzat. Erkölcsösnek lenni: immanencia. Ez azt jelenti, hogy erkölcsös az, ami következetes, logikus, végigvitt, végiggondolt, ami a logikát formai és tartalmi tökélyre segíti.

Az erkölcs és az igaz eme találkozásának követelménye – amely a műalkotás szépségének forrása – valóban meghökkentő igény azok számára, akik eleddig transzcendens eszményben igazolták fohászkodásaikat. S most kényszerképzetszerűen hajtogatják egyesek: miben hisznek ezek az elvontan elméletieskedő „titánok”? Nem is annyira nehéz válaszolni. Hiszik, hogy a logika történelme – a világtörténet logikája, és megfordítva, ami persze nem ugyanaz, a világtörténet logikája – az ember logikai mozgásának története is. Erkölcsük: a tett szembesítése ezzel a logikával. Nem kis igény.

Immanens kritikának nevezik elemző munkájukat, ezt a roppant gyakorlati tevékenységet. Természetes mozgásterük a kultúra: itt találják azokat a szövegszöveteket, amelyek csak a kritikai elemzés révén közelíthetik meg reális helyüket az értékek hierarchiájában. Erre a kritikai tendenciára jellemző, hogy a kritikai szövegeket is kritikai elemzésnek veti alá, és inkább gátolja az értékhierarchia stabilizálódását, semmint egy illuzórikus értékrendet támogatna.

Figyelmesen olvasva a fiatalok szövegeit, szembeötlő, hogy közvetett módon ugyan, de gyakran kihallatszik a sorok közül az intellektuális tevékenység természetes kísérője, a „nem tudom”. Nagyképű megjegyzések, elmarasztaló *érvek* mögül,

a kritikai lebontás után hangzik el a „nem tudom”, amely mindig a kulturális terméknek az értékrendben betöltött helyére vonatkozik. Nyugtalankodnak hát az aktualitást a dicsőítés formájában követelők: nem találják megálmodott jelzőiket, nem érzik talpuk alatt a mindent megengedő piedesztált.

Viszonylag kevés illúziójuk van, tehát előítéletekben sem bővelkednek. Igazságaikat dühösen védik, de ritkán lépnek fel *az* igazság kimondásának igényével. Inkább mások vélt igazságairól beszélnek. Nem hiszik, hogy a kultúra fehér négyzet, amelyben fekete szamarak szaladgálnak: a kultúra nem az a pozitív keret, amelyben itt-ott hiányosságok mutatkoznak, sokkal inkább a szellemi következetesség és a művészeti őszinteség diszkontinuus területe.

Nem értik a megalkuvást: e mögött mindig valamilyen erkölcsi tisztátalanságot sejtenek. Értetlenségük oka, hogy az egydimenziós időt nem fetisizálják, nem veszik önmagát létrehozó entitásnak: a dolgoknak van idejük, a dolgoknak, amelyek azzal, hogy időt hoznak létre, eseményekké válnak. Az esemény tulajdonsága, hogy jelen van, azzal együtt, amit a múltból magával hoz, és ami felé helyzete és lehetőségei taszítják. A jelenlétben való vizsgálódás révén a múltat csak a mai struktúrákban való szerepe szerint *értelmezik,* de semmiféle felmentést sem adnak *ma* a múlt nevében.

Nyilván az utópia sem kenyerük. Az optimális lehetőségek kiválasztása a jelen feladata: semmilyen jövő sem igazolja a ma embertelenségét vagy az antidemokratizmust a lehetőségek értékelésében és a döntésben. Az arisztokratikus elvontság vágyaival szemben egy reális demokratizmust képviselnek, ennek viszont semmi köze sincs a szigorú logikai elemzés fellazításához, magyarázó példák felhasználásának igényéhez. Általában eléggé immunisak a társadalmi rendelésnek önminősülő véleményekkel szemben: jobban hallgatnak egymásra, mint másokra, olyanokra, akik kompromisszumokban dús életüket tanácsokban foglalják össze. Az érdem a szoboré: az élőknek nem érdemeik, hanem tetteik vannak.

A tetteket értelmezni: tudás dolga. E fiatalok érdeklődése utánozhatatlanul sokirányú, kultúraszomjúságuk már-már megható. A műkedvelő diákszínjátszástól a napilapok stílusáig, Hegel filozófiájától Stockhausen zenéjéig mindenről tudni akarnak. Belemerülni az alkotó folyamatba, ellesni a szel-

lem kalandjait, belülről véleményt alkotni – ez hozzátartozik intellektuális stílusukhoz. De ebből a szkepszis is: a szélhámos mímelés láttán kétkedővé válnak az önmagát igazolni képtelen szellemi termékkel szemben.

Nem héroszok: kritikusok. Tévedni persze nem szeretnek, ám ha tévednek – miért ne tévednének –, csak a tévedéshez való alkotmányos jogaikat gyakorolják. Azt a jogot, amely ugyanakkor tiltja az emberhez méltatlan eszközök felhasználását és a tévedések intézményesítését. Vitatkozni kell tehát, az elméletben és a politikában egyaránt védelmezni a tévedéshez való jogot és megakadályozni az egyszemélyes vagy csoportvélemény intézményesítését. A vitaszellemet képviselik, az ellenvélemény szellemét. Hogy ellenvéleményük néha csupán különvélemény? Fiatalok, majd megérnek alaposságban, sokoldalú analízisben, egyesek talán kompromisszumokban is.

A vita az alternatívákért folyik, és egyik vagy másik vélemény felsőbbsége másodrendű kérdés. Az alternatívák kibontása, a lehetséges logikai sorok feltárása nélkül a gondolat és a történelem csak temető és önigazolás lehet. Küzdelem az alternatívákért: a fiatal kritikusnemzedék ebben az eszményben keresi önmagát.

1973

A SZÖVEGEK ELŐTT

Világ proletárjai egyesüljetek! Bizonyára a kellést halljuk ebben a felkiáltásban, a kellést, amely túl azon, hogy harci jelszó, megfogalmazóinak gondolkodói alkatát is markánsan kifejezi. A hegeli gondolatvilágból éppen kilépő Marx és az angliai munkásosztály helyzetének szociológusa, Engels, ebben a reális harcra mozgósító jelszóban tudatja olvasóival, hogy a feltételezett jövő felvétele nélkül, a kapitalista struktúrából való feltételes-hipotetikus kilépés nélkül ezt a struktúrát elemezni nem tudják. Arkhimédészi pont ez a marxizmus számára: ahhoz, hogy az ideológia elméletévé szerveződhessen, meg kell konstruálnia a kívülállásra alkalmas posztulátum-rendszert, ki kell alakítania azt a hipotézist, amely rendezi a meglevőt, amely egy meghatározott irányba állítja be az empíriát.

Ebből adódik, hogy korunk leghatásosabb ideológiája elméleti szempontból teljesen nyitott maradt: a korok változása az ideológia újraértelmezését s ennek megfelelően az említett hipotézis újrafogalmazását követeli.

E követelmény végiggondolása arra késztet, hogy az empíriát ismét megvizsgáljuk, és olyan kritériumokat dolgozzunk ki, amelyek alkalmasak a hipotézis, illetve a posztulátumok helyes vagy helytelen voltát eldönteni. Másképp: arról van szó, hogy magát a kérdésfeltevést vizsgáljuk és a lehetséges válaszokat, az ideológia, az empíria szigorú vizsgálatát pedig a szociológia körébe utalva a kérdésfeltevést mint ilyet, mint az elméletet kifejező technikát kutassuk.

Ez a technika, amint bebizonyosodott, a termelőerő szerepét játssza: ha ugyanis a tudomány manapság termelőerővé válik, és a tudomány nem egyéb, mint a természettel és a társadalommal kapcsolatos objektív igazságok olyan rendszere, amelyhez ezek kérdezése útján jutunk, akkor az elméleti kérdések feltevésének módszertana, illetve technikája nem csupán termelőerő, amint ezt állítottuk, hanem még inkább valóságos meta-termelőerő.

Igen sok helyről idézhetnénk ilyen gondolatmeneteket, amelyek persze alkalmasak arra is, hogy az újabb generációk a kellő ideológiai fegyverzetben tisztázzák az elméleti (filozófiai) kutatás helyes voltát a marxista–leninista ideológiát megtestesítő társadalmunkban.

Most, hogy a fiatal gondolkodók csoportosan jelentkeznek kultúránkban, észre kell vennünk azt a társadalmi-kulturális elvárást, amit kifejeznek. Ezek az elvárások tulajdonképpen a kultúra immanenciájából származnak: a bonyolultság bizonyos fokán, amikor új fogalmiság közegébe tevődnek át az értékek, szükségessé válik a szimbólumok vizsgálata, mielőtt a kultúra egésze mítosszá válna. A mitikus jelleget nyilván azok észlelhetik leginkább, akik a kultúra értékeit össze tudják vetni azzal a nyelvi-ideologikus szövegkörnyezettel, amely a kultúrát mint egészet kívánja értelmezni. A régi kultúrához és az új szöveghez való sajátos viszonyulás ez. A szöveg emblématermelő készségét kevésbé érzékelik azok, akik megteremtették azt az ideológiai köznyelvet, amely alkalmas volt arra, hogy forradalmi elvárásaikat megfogalmazzák, ugyanis ez a nyelv radikális szakítás volt a kultúra addigi nyelvével: mint tudott dolog, a nyelv meghatározza a kultúra értékeinek recepcióját, alapvető összefüggés van ugyanis a nyelvi gazdagság és a tudat ama képessége között, hogy a meglevő tudást mint saját tudását fogadja be, vigye át tudati motívumként a magatartásra, a cselekvésre. Az új ideologikum nyelve a polgári társadalom ideológiai nyelve elleni állásfoglalásban alakult ki, és ez nagymértékben meghatározta a polgári és a polgári társadalom közvetítette kultúrához való viszonyt is. A mitikus tendenciák kialakulásának egyik oka ez, illetve az az érzelmi viszony, amely az új ideologikum létrehozóit e nyelvvel összekapcsolja.

Közhelyszámba megy az újabb, a hatalomért való harc után tudatosodó generációk sajátos helyzetéről beszélni. A kultúrához többé nem az ideologikus nyelven keresztül kapcsolódnak, hanem közvetlenül mint saját nyelvet beszélő értékek adott halmazához. Vagyis az egységet nem a nyelv egységes voltából vezetik le, hanem a partikuláris nyelvek sokaságát mint a sokféleség egységét látják. Ez a megfordítás metodológiai jellegű: a kultúra értékeit mint immanens értéket veszik tudomásul, és ezzel a nyelvi monolitást megszüntetik, illetve kritikai elemzésekben viszonyulnak hozzá.

Ami valóban fontosnak tűnik: az újszerű magatartás és az ebből származó reális eredmények bizonyítják az emblémák partikuláris voltát, azt, hogy a nyelv, amely önmagát mint mindenre alkalmas kifejezőeszközt szemlélte, ezzel csak elkódosította saját ideologikus voltának reális alapjait. E nyelv legtudatosabb képviselői éppen napjainkban hangsúlyozzák újra, hogy nyelvük a proletárdiktatúra nyelve, a hatalom nyelve, amely a partikuláris nyelvek egységes, monolit alapját kívánja megteremteni.

A fiatal gondolkodók törekvései nyilván nem csupán a kultúra adott állapotához kapcsolódnak, törekvéseiket nem lehet egyértelműen az értékekhez való viszonyból levezetni. A kritikai igény persze rendkívül jelentős funkciót tölt be: a vita lehetővé teszi számukra és mások számára is fogalmi apparátusuk ellenőrzését, a kifejezés sztereotípiáinak tudatosítását, vagyis az immanens értékekhez való közeledést. Ez azonban nem meríti ki lehetőségeiket, szerepüket, noha nemritkán úgy tűnhet olvasóiknak, mintha nemcsak ismernék, de tetszelegnének is a kritikusi magatartásban. A tetszelgés – póz: az intellektuális erő tudatának fitogtatása. Ám nemcsak erről van szó.

Ha a kulturális elváráson túl azt vizsgáljuk, hogy mi teszi lehetővé a fiatal gondolkodók csoportos jelentkezését, akkor már a szociológiai magyarázatok területére érkezünk. Nem elég ugyanis a kritika vágya, bármilyen mély érzelmi gyökerei is volnának: a társadalmi helyzet, az objektív mozzanatok teszik szükségessé a reális kritikát. Ha ilyen jellegű okok nem léteznének, akkor nem beszélhetnénk gondolkodók jelentkezéséről, legfeljebb szubjektív óhajokban azonos generációról. A teljesítmény, illetve a teljesítmény jól érzékelhető körvonalai gondolkodók jelentkezését mutatják; megérteni ezt a tényt csak társadalmi okok felmutatásával lehet.

Furcsa, ha néhány fiatal gondolkodó jelentkezésének tényét századunk jellegzetességei emlegetésével kívánjuk értelmezni, de miért állnánk ellent a kísértésnek, ha a kísértés azért van, hogy ne álljunk ellent neki. Tehát: a lét partikularitásának ténye egyetemessé vált századunkban, holott az egyetemesség tudata sohasem volt annyira erőteljes, mint most. A partikularitás mély átélését lehetővé tevő társadalmi helyzet hallatlan mértékben tudatosítja az egyetemesség követelményeiben gondolkodókat. Az egyetemesség forrásai [a

gazdasági világérintkezés, a világkommunikáció, a kultúra (tudomány és művészet) egyetemessége és a világ egészét pusztulással fenyegető tényezők (atomerő, környezetszennyeződés, a nyersanyagkészletek kimerülése, demográfiai robbanás)] az átélt lét partikularitásának ellentmondásait mint a gondolkodás lehetséges tárgyát, mint a filozófia új lehetőségét tudatosítják. Elvileg: az ilyen problémákkal való teoretikus szembenézésre nincs alkalmasabb érzelmi indíték és reális helyzet, mint éppen a mi körülményeink között. Senki sem tudhatja, lesz-e elég tehetség, gondolkodói következetesség és, miért ne mondanók ki: kitartás, szorgalom, egyenesség ahhoz, hogy ezt a lehetőséget kihasználják, megvalósítsák, de ez még nyitott számukra, eddigi teljesítményeik szerint legalábbis.

Mit tudunk erről a teljesítményről? Elsősorban a tanulmányokban megnyilvánuló intenciókat ismerjük. A kritikai magatartás kialakításának azt a görcsös hajszolását, amely csak akkor érthető meg, ha tudjuk: nem lehet fogalmi apparátust létrehozni az egyéniség teljes koncentrációja nélkül, mert a szubjektivitás kiszorítása a fogalmakból paradox módon csak szubjektív erők teljes mozgósítása révén érhető el, azzal a monomániás módszerrel, amely a tárgyra való koncentrálást a tárggyal való teljes azonosulásig viszi. A tárgy náluk gyakran maga az apparátus, amely már működni kezd mint technika, anélkül, hogy valamire irányulna: a magatartás mozgatja, de többnyire még csak lebontásra alkalmas.

Tulajdonképpen még találkozik náluk a kultúra iránti felelősség – ezzel a kultúra szolgálata – és a gondolkodói feladat, tehát nem válik külön a kritikai igény attól a különben természetes óhajtól, hogy a kultúrát filozófiával gazdagítható, különbségeiben sokoldalúbbá tehető halmazzá tegyék. Ezért uralkodik a kísérlet, a metodológia, a magatartás. Persze arról is lehetne vitatkozni, vajon nem éppen a kritikai mozzanat-e a filozófiai gondolkodás sajátossága, de most nem erről az általános kérdésről van szó. Kritikájuk ugyanis még nem eléggé következetesen fogalmi kritika: a hamis-téves-konvencionális jelentéseket nem érvekkel bontják le, hanem inkább hivatkozásokkal, avagy a rámutatás gesztusával kísérleteznek. Ha művet elemeznek, akkor logikailag-dialektikailag helyesen azok belső ellentmondásainak kimutatásával kívánják elérni céljukat, a használt fogalmak tar-

talmatlanságának bizonyítását. Csak éppen nem szabadultak meg egy illúziótól: azt hiszik, elegendő az ellentmondások felszínre hozása, s akkor az ilyen fogalmak elbuknak, valahogy végük van. De nem; a fogalmak nem pusztulnak el, még a téves fogalmak sem hajlandók elpusztulni. Kitartóan megmaradnak, sőt betokosodva vegetálnak, akár a spórák az évszázados porban. A hamis fogalmakat ki kell szorítani, és csak akkor lehet őket kiszorítani, ha az igazságot, legalább az elérhető igazságot állítjuk a hamis fogalmak helyére.

Ne tévedjünk: az igazság állítása azonos lehet a tartalmas fogalmak kialakításához kellő feltételek kidolgozásával, de itt is érvek kellenek, itt is építkezésre van szükség. Vagyis tárgyra; a tárgy hiánya sohasem érv valaminek a helyessége mellett, különösképp, ha a kritika éppen a tárgy nélküli tartalmatlanság ellen irányul. Legyen a kritika tárgya a fogalom: de a fogalom szerkezetének, ideológiai funkcióinak érvekkel való bizonyítása nélkül ezt nem tudjuk elképzelni. Tanácsokat adni nem akarunk: a gondolkodói teljesítményeket még sohasem istápolták a tanácsok. Amit elmondtunk, az kritika, talán igazságtalanul általánosító kritika; de törekvéseikkel mi esne egybe jobban, mint ha komolyan veszszük igényeiket, és ha önmagunkat sem tekintve kivételnek, egyetértünk ezzel az igénnyel.

Mindezt el kellett mondanunk – akkor is, ha gyakran közhelyeket ismételgettünk –, hogy néhány vonással most felvázolhassuk e kötet szerzőinek egyéni törekvéseit is.

Ágoston Vilmos

Erőteljes társadalmi érdeklődés jellemzi, szűkszavú, teoretikus lénye kritikai montázstechnikájában van jelen. Írásmódjában az elvont fogalmak látszólag semmiféle szerepet sem játszanak, de miután szövege logikailag kiépített, hiszen idézetről idézetre halad, majd a kritikai analízisben felvillantja az ellentmondásokat és azok következményeit is, valamilyen elvontabb fogalmiságot sugall. Megfejti az irodalmi mű üzenetét, de a kritikai szöveg maga is üzenetet hordoz. Nyilván a praktikus filozófia irányába emeli az olvasó tekintetét, az etikum és esztétikum viszonyát láttatja. Következtetéseiben az idézetek struktúrájából indul ki, de egy logikai láncszemet átugorva írja frappáns tőmondatait, ezzel kényszerítvén az általánosítás felé a gondolatot, amely különben a konk-

rétban keres kiutat a problémák elől. A filozófia *előtti* állapot jelentkezik itt, mégpedig igen eredeti formában: nem a kritikus, hanem olvasója fogalmazza meg az általánost, ő néz szembe saját fogalmainak rendezetlen halmazával.

Huszár Vilmos

Kritikája a filozófia technikájának elméleti jelentőségű alkalmazása. A praktikus filozófiától távol, az elmélet tárgyának a fogalmak logikai viszonyait tekinti. Az ilyen elemzés a fogalmak helytelen használatának kimutatásával tartalmi kritikává válik: az elemzett mű fogalmi struktúrája elégtelennek bizonyul, ha a fogalmak viszonyai tisztázatlanok és ellentmondásosak. Érzelmek, erkölcsi dekázások nincsenek: csak az elemzés eleganciája kelt esztétikai élményt. Hegel hatása e filozofálás technikájára nyilvánvaló, ám e határ tartalmi következményéről már csak azért sem lehet beszélni, mert szerzőnk nem építkezik, hanem lebont, fogalmakat szembesít, anélkül, hogy új fogalmakat vezetne be, s célja, amint ezt maga is leírja, egy marxista cselekvéselmélet lehetőségeinek kialakítása. Ezért e kritika is pozitív tartalmú: az elméleti tárgyat mintegy defetisizálja, visszavezeti axiómáinak dilemmatikus talajára. Tudjuk, hogy a fogalmi szigorúság rendkívül fontos minden kultúra számára, különösen a humaniórákban mozgó kultúrkör ellenőrzi magát eredményesen, ha természettudományos pontosságra tör.

Molnár Gusztáv

A kultúra (művészet és filozófia) történetében keresi a kritika érveit és lehetőségeit. E magatartás a tiszta spekulációban rejlő sterilitás-veszélyt kívánja ellensúlyozni. A filozófia utáni telítettség állapotából menekül a történelembe, ezt azonban spekulatívan (filozofikusan) kezeli: a tények zártságából semmi sincs jelen, a tények helyi értéke helyett a tényeknek a kritikai szellem perdítéséből származó értékvariánsai érdeklik. Önmagával szemben szkeptikus: átlépésében ezért van őszinteség. És ezért ismerünk magatartásában néhány fontos kortünetre: a tudomány és technika bizonyosságai láttán a kritikus, akinek sohasem eléggé egzaktak a szempontjai, önkritikus tépelődésre kényszerül. A szkepszis néhol lemondásra készteti, innen a feltörő érzelem, a kritika megrendítő dadogása, az elképedésben mutatkozó meglepetés sa-

ját maga láttán. Persze a filozófiát megkerülni büntetlenül nem tudja: minden sorából az építkezés utáni vágy sugárzik. Ezek az ellentmondások feszültséget keltenek, és éppen ebben áll szerzőnk hangjának egyéni volta. Úgy tűnik, egyike azoknak, akik saját álláspontjuk kialakításában a legmesszebbre jutottak.

Szilágyi N. Sándor

Most dolgozza ki azokat az általános fogalmi struktúrákat, amelyek lehetővé teszik számára a hangtan empirikus anyagának értelmezését. A filozófia előtti állapot itt egyenest a filozófia utáni helyzetre törekszik. Miután a kidolgozott fogalmiság nem biztosít ellenálló közeget, szerzőnk már kész filozófiák után nyúl, s ezeket alakítja technikai eszközévé. Mikor megpillantja a filozófiai technikában rejlő interpretációs lehetőségeket, illetve mikor ismét és újra tudomásul veszi e lehetőségek elmulasztását, mérges lesz, izzani kezd, és az alkalmazott fogalmi elemzésbe is átmenti spontán érzelmeit. Persze, amikor rajtakapja magát, akkor komolykodóan rohan vissza rögeszméjéhez, a fonológiát értelmező filozofikus mondatokhoz. E mondatok jelentőségét nyilván akkor érzékelhetik majd a szakemberek, ha segítségükkel az empirikus anyag kivételmentesen rendeződik. Szerzőnk egyike azoknak a viszonylag keveseknek, akiket a szaktudomány tényanyaga győzött meg a filozófia nélkülözhetetlenségéről, s éppen ez a vonzó benne.

Tamás Gáspár Miklós

Nagyjából körvonalazott kritikai apparátus birtokában mohón interpretálja a világot. Fogalmai számára igazolást keres és talál az irodalomban, a történelemben, a filozófiai gondolkodás történetében és még számtalan más területen. Kritikusként kíméletlen: az interpretált szövegek gyengeségeit akkor sem bocsátja meg, ha ezek deklaratíve nemesek ugyan, de ellentmondásaik következtében érthetetlenné teszik tárgyukat. Fogalmainak pozitív kifejtése egyelőre háttérben marad: minden bizonnyal sürgetőbbnek latja e fogalmak szellemi légkörét kritikai munkával megteremteni. Elemzési technikája gyakran a felhasznált apparátus mögött rejtőzik, szívesen kreál olyan látszatot, mintha az előtte fekvő szöveg, más kritikusok-szerzők érveivel találkozna, és ő csu-

pán levezetné a nemes párviadalt, amelyben a szöveg eleve elítéltetett. Ha viszont személyesen is felszínre bukkan, már mi sem akadályozhatja a megsemmisítő ítéletnyilvánításokban. Szövegeiben egyre gyakrabban jelentkezik az érvelő, építkező szándék: nyilván ez benne a legfontosabb. Teljesítménye eddig is figyelemre méltó, lehetőségei még nagyobbak.

1974

ÉS HOVÁ ÉRKEZETT?

A kritikus is élőlény – tehát ízlése is van. Ez roppant kellemetlen számára is: ha csak fogalmi lény volna, akkor apparátus birtokában csak elemeznie kellene az alkotást, és így pontos értékelést dolgozhatna ki, de ő élőlény, tehát ízlése is van. Kellemetlen, de jó dolog. Mert egyébként minden megállapítása csupán egyetlen műalkotásra volna érvényes, meg tudná talán mondani, hogy melyek a mű totalitásának titkai, de képtelen volna beiktatni azt a kultúrát alkotó értékrendszerbe.

Ízlése van, de a fogyasztónak is van. A kritikus csak abban különbözik a fogyasztótól, hogy fogalmilag is megragadja azt, amit a fogyasztó csupán bekebelez és a mindennapi élet rendszerének részévé tesz. Ez a mestersége. Ízlését fogalmilag indokolva értékítéletet mond. Az értékítélet viszont közvetít az alkotó és fogyasztó között: a kritikus ebben a szerepében egyszerű közvetítőnek tűnik, aki kultúrában utazik. Persze az árut az eladó gyakran többre becsüli, mint a fogyasztó: az alkotó egyetlen terméke a mű, a fogyasztó viszont számtalan más árut is vásárol. De csak ízlésének megfelelőt. Az alkotó mindig újat kíván teremteni, a fogyasztó már tradicionálisabb, a megszokottat keresi. A kritikus helyzete roppant kényes, van neki ízlése, van valamelyes apparátusa is, ezek birtokában közvetítenie kell az alkotó, zsenialitásáról meggyőződött termelő és az ízlését kizárólag becsülő fogyasztó között.

Mit tehet a kritikus? Gazdagítja fogalmi apparátusát. Ám saját ízlése most akadály: hajlamos ízlésítéletet mondani értékítélet helyett: hajlamos arra, hogy elemzés helyett skatulyázzon és értékítéletnek tűnő szentenciákba rejtse kinyilatkoztatásait. Ebből a látszat: a kritikus szentenciákban beszél; és ennek így is kell lennie. Ellenfelei – vitapartnerei is így beszélnek: egymás közti csevegés ez, és nagy a gar. A néző csak ámul: nyilván nem érti. A kritikus, ha elég művelt, rájön arra, hogy a szentenciák üresek: vagyis értékítéle-

tei csak ízlésítéletek voltak. Ízlését kezdi elemezni: ízléskritikát nyújt, saját ízlésének kritikáját.

Szentencia helyett felmérés: így néz ki Kántor Lajos sétája a „gyökerek körül”.* Úgy tűnhetne, hogy egyetlen fogalom tisztázására vállalkozik, de ez nem éppen így van. Nem a „gyökér”-ről, a kultúra, a nemzetiségi kultúra gyökereiről van szó, hanem utazásról a fogalom körül: a fogalom meghatározása helyett terjedelmének körülírásáról. Kántor tisztázni akarja ízlésének összetevőit, hogy azután megalapozottabb értékítéleteket mondhasson. Gondolatmenetére jellemző az a mód, ahogyan könyvének céljait megfogalmazza. Idézzük hát: „Szilágyi Domokos versében van egy sor, amelyen a jövő filológusai bizonyára sokat fognak töprengeni: »Mikor éjfelet foszforeszkált a lidérc, három urambáty könynyeivel sózta a megrevesedett tősgyökeret.« Ez a metaforasor nem is olyan elvont, mint amilyennek a beavatatlan előtt tűnhet; a magyarázatot az elmúlt éveknek írásos és szóbeli vitáiban kell keresni. Hol találhatók irodalmunk gyökerei? Ki a gyökeres és ki a gyökértelen? Lehet-e gyökértelennek tekinteni a modern művészetet?” Eddig az idézet, nézzük hát, mi derül ki belőle.

a. Először is stílusának demokratizmusa. Kántor ama ritka fehér holló a kritikusok között, aki pontosan azt írja le, amit gondol, azért szövegei mindenki számára érthetőek.

b. Nyelvében van valami az ünnepélyesített köznyelvből: pedagógiai szándékait nem is tagadja, felemeli a mondatok végét, de tanári pózát egyfajta humorérzékkel teszi elviselhetővé.

c. Közvetlen kapcsolódás kultúránk aktuális kérdéseihez, és a kérdésfeltevés – ne feledjük: a tisztán megfogalmazott kérdés már potenciális válasz! – egyenessége.

d. Két sík váltogatása: a tősgyökér mint modern művészet és a modern művészet, amelynek gyökere van. Kettős rehabilitáció: a modern művészeté és a tradicionálisé.

Miben hisz a kritikus? Kántor vállalkozása tulajdonképpen tiltakozás a provincia, saját belső-puszta-kisszerű provinciánk ellen. Ha ennek a tiltakozásnak az ideológiai alapját keressük, kiderül, hogy szerzőnk, minden szigorúsága és homlokráncoló gondossága ellenére is gyermekien hisz a törté-

* *Utazás a gyökerek körül.* Dacia Könyvkiadó, Kolozsvár, 1972.

nelem igazságosságában: a történelmi mellékösvények mintegy jóvátételszerűen a történelem fő országútja felé viszik a provinciaként konzerválódott országokat, s most ezek hangja mint önálló világtörténelmi szóló kapcsolódik, csapódik a nagy népek messze hangzó kórusába.

Persze a kis és középnagyságú országok közös fellépése, provinciájuk leküzdésének közös munkája a világtörténelembe való belépés feltétele. A kultúra értékei a nagy feladatot szolgálják: Kántor a kultúrák közös és egymást kiegészítő vonásait kutatja, hogy bizonyítsa azt, amiben hisz. A lehetőséget közben – gyakran – realitásként kezeli: ebben mutatkozik meg leginkább egy küszködő intellektus illúzióinak minden szépsége és buktatója is.

Kántor túlértékeli a kultúrát, nagyobb jelentőséget tulajdonít az értékeknek, mint amit elbírhatnak: közösségi vonásokat hordozhatnak ugyan, de a közösségi viszonyok realitását a szellemi értékek nem hozhatják létre. Az olvasónak az az érzése támad, hogy a szerzőben a hit legyőzi a józan észt, s közben úgy tudja, Kántor a józan ész embere. Lám, a szent őrültség a józanokat kísérti meg leginkább. S a józanok többnyire még tudják is, hogy mi történik velük, de nem kívánnak védekezni; az áhítva rettegett mámor kétségei és a hitben való elmerülés antinómiája teszi Kántor Lajos útirajzának javát.

Szabadság és közhely – ezek a kritikusi páternoszter egymást kiegészítő mozgásainak egymásért és egymás által száguldó dobozai. Néha merészen és szinte megható összevisszaságban száguldozó skatulyák. Illyés kapcsán például a következő kulcskifejezéseket találjuk: valoságközpontúság, tárgyias igazság, nyílt szembenézés, (nem) rossz közérzet, nagy kérdéseket próbáló, (nem) látványos neoeretnekség, újrafogalmaz, nemzetféltés és az ettől el nem különített internacionalizmus. A kellékek: 2 vers és 1 drámaidézet, tihanyi hegyoldal, a baktató kritikus, nem létező öregedés, békés üldögélés a fűben, érett sárgabarack, papírzacskó. A személyek: a kritikus, Illyés, Flóra asszony, Petőfi, Bartók, Perella („a XIII. századi Montségur várura”), szűz („Szülhet szűz, ha szűz marad a lány?” – idézi Kántor Illyés *Tiszták* című drámáját), a televízió, a kritikus fiai. Mindez három oldalon. Mégis saját belső tájain valami nagyon fontos felfedezés zajlik le: a nem-neo-eretnékségről az értelmiségi lázadás egyik jelleg-

zetességére ismer: a formákban felismeri a tartalmat, a formák maguk tartalmiak; a nemzeti mozzanat most egyszerűen a formai tagadásban van.

Ilyenfajta felismerések nemcsak tiszteletre méltó erőfeszítésről tanúskodnak, de egy mélyre nyúló babonával való leszámolás egyre következetesebben megnyilvánuló igényéről is. Kántor a modern kultúra birtokosának szeretné tudni olvasóját, még akkor is, ha olvasóinak egyike-másika – sőt – ezt bizonyára merényletnek érzi, a kritikust következésképp merénylőnek, aki az előítéletekből szépre tákolt tudatát illetlenül érinti.

Szabadsága? Nos, egy közép-kelet-európai – Kelet-Európában, aki hisz a szó, az irodalom (művészetek) különleges szerepében, az íróban (művészben), aki ha nem is vátesz, de felemelő-felvilágosító-megértést-árasztó. Az élet, amelyet élni kíván, a kultúra harcosának élete, aki a jövőbe néz, a ma-pótlék jövőbe. Nem ment át – hál' istennek – a töprengés filozófiai stádiumain, töprengés helyett féltés és gondoskodás kapcsolja a mindennapi élethez, és nem un bele ennek metafizikájába, mert nem is érdekli. A metafizika – ó, nem az egzisztenciához kapcsolódó metafizikáról van szó – nem érinti még a „fizikán túli" formájában, a napin, az eseményekhez tapadón túli alakzataiban sem – és ezért az ilyen művész (író) nem szabad, mondja Kántor Lajos, aki immár a dolgok mögé kívánna látni, miközben látásra szeretné bírni azokat is, akiknek oly nagy szerepet tulajdonít.

Ideológiája közvetlen: a tényeket, kulturális eseményeket, teljesítményeket kommentálja. Meggyőződése, őszinte hitéből fakadó magatartása diktálja felkiáltásait, felszólalásait, kifakadásait s mindent, ami nélkül nyilván nem lehet a kulturális-irodalmi életet befolyásolni. És ugyancsak meggyőződése táplálja hitét abban is, hogy a tények közvetlen interpretációjában valamilyen távlatot már most is megragadhat. Az igazukban mélyen hivő emberek sorsát azonban ő sem kerülheti el: a megértés, a szeretet szinte már nosztalgikus vágya a tények szeretetszegény, sunyi világát kompenzálja. Nem mindig hallgatnak rá: ezt szinte személyes sértésnek érzi, hiszen meg van győződve igazáról, vagyis a helyesnek, a perspektívával rendelkezőnek hite szerinti felmutatásának jogosságáról.

Hite: a híd, a népek, kultúrák között nyújtózkodó híd. Pilléreit gyakran nem látjuk – de vannak neki; kritikusunk életét teszi arra, hogy vannak. Keresi azokat, s bárhol is olyasmit lát, ami ilyesmire hasonlít, felkiált: íme! A perspektívát már megvalósultnak veszi ilyenkor, és ez ismét hitét táplálja. Búvárharang: ő benne az élet, a levegőt ő viszi le magával, ő látja, amit lát, s persze azok is, akik hajlandók az ő szemével látni, illetve képesek erre.

Könyvében tehát sok minden van, de mindenképpen mentes korunk egyik fő betegségétől, a szkepszistől. Utazásait összefoglalva így ír: „Szeretnék könyvet írni ebből a több könyvnyi anyagból. Regényt? Tanulmányt? Az elsőhöz több intuíció, a másodikhoz az esztétikai kategóriák pontosabb kidolgozása, jóval nagyobb előkészület, a tárgyban elmélyedés szükséges... Persze, tudom, szeszélyes útibeszámolóm (amelybe régebbi utazások emléke is belopakodik) sem művészet, sem modell, tehát művészi modell sem lesz, tudom, mi lesz – de most már megpróbálom... Másfél évi gondolkodás után, íme az eredmény.” Az árnyékot elhessegette a kritikus, megírta könyvét. Teljesítménye ez, éppen ez.

Hisz a szocialista kultúrában, amit a humánus tartalmú kultúrával azonosít; a humánus az gyökeres, a gyökeres az korszerű, a koszerű az minden, ami csak korszerű ... S valljuk be, Kántor a kulturális jelenségek igen széles körét kapcsolja be ebbe a kissé tautológiás szemléletbe: bátorsága éppen abban van, ahogyan a szocialista kultúrát terjedelmében értelmezi, és ahogyan a korszerű művészi törekvésekben mindenütt meglátja a közös mozzanatokat, a kapcsolódások lehetséges-valószínű felületeit.

Áttörés? Láttuk – se nem regény, se nem tanulmány. Más; magatartás és talán saját maga számára is meglepően alakuló ízlésvilág. A fellelt anyagban való tobzódás, új, erős ízek. Mindent látni szeretne, mert érzékeivel kívánja megragadni azt, ami esztétikai élvezetre méltó, de miután mármár birtokba venné a dolgokat, visszariad az elemzéstől, és inkább az elhelyezés gesztusát vállalja. Könyvében végig érződik a saját maga számára most fogalmazódó dilemma: hogyan tovább? Vagy áttörni az értékítéletek világába, vagy továbbra is ragaszkodni egy megszokott – elfogadott – pózhoz, a kritikus pózához.

Fontos felismerés ez. Egy átmeneti generáció képviseletét vállalta, de főképp az átmenet szükségességeinek ideológiáját képviselve megfogalmazta egy viszonylag kis irodalom kultúrigényeit. Átmenet: de hova? Pontosan ki tudná megmondani, hogy Kántor Lajos miképp válaszol a kérdésre, illetve hogyan reagál a józanító világ provokációira. Beszéljünk tehát arról, amiről e könyv olvastakor beszélni lehet: a kritikus új igényeiről, erőfeszítéséről, hogy saját új igényeit elméletileg is megértse.

1973

SZAVAK – ELŐSZAVAKRÓL

Bevezetés. Egyén és közösség viszonyának problematikusságáról beszélni – közhely. A társadalomtudomány dilemmája az, hogy leírja, avagy értelmezze ezt a viszonyt. A két eljárás nagymértékben kizárja egymást, mert míg az első (a leírás) az egyén és közösség funkcióját vizsgálja az adott társadalmi struktúrában, a második (az értelmezés) a társadalom egész történelméből indul ki, hogy a genezis és a mozgástendenciák megragadásával mondhasson véleményt arról, ami van, arról, ahogy esetükben – ez a viszony megmutatkozik. A delimma értelmes áttekintését bonyolítja a két eljárás eredményessége: Riesman, Mills, Marcuse az egyik oldalon, Lukács, Bloch, a frankfurti iskola a másikon. (További nehézség az, hogy a társadalmi kisajátító bürokratikus-hatalmi szféra mindig az *általa* tendenciának minősített oldalon áll adott struktúra konkrét embereinek törekvéseivel szemben. Ebből bizonyos ideologikus előítélet támad a genetikus eljárással szemben.)

Fehér Ferenc Dosztojevszkij-könyve, *Az antinómiák költője* (Magvető Kiadó, Budapest) és Heller Ágnes monográfiája, *A mindennapi élet* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1970)* a genetikus eljárás nagy eredményeinek tekinthető. A Lukácshoz való kapcsolódás a részeredmények és az általános módszer tekintetében valósul meg e munkákban, de az alapvető felfogás lényegében módosul. Heller és Fehér ugyanis csupán módszertani eljárásként és nem általános módszerként használja fel a közösség és az egyén harmonikus viszonyának lehetőségét, szemben az ontológia és az utópia lukácsi egyesítésével, könyveiknek tehát mindenekelőtt módszertani jelentősége van.

„A történelem a társadalom *szubsztanciája,* mert a társadalom szubsztanciája nem más, mint *folyamatossága.* Az emberiség lényege tehát az, hogy történelmi” – írja Heller

* Ahol egyéb könyvészeti adatot nem jelölünk, ott az oldalszám e munkákra vonatkozik.

Ágnes *A mindennapi élet*ben. Gyönyörű tautológia; vagyis valóban filozófiai kiindulópont. Evidenciával kezdődik, mint minden konstrukció, és egy olyan evidenciával, amely korunk egyik, talán leghatásosabb társadalomkritikai iskolájának kiindulópontja.

Evidencia? Csak bizonyos értelemben az, mert a valódi evidencia mindig empirikus. Ilyen szempontból nem az. Be kell látni. De mint minden, amit be kell látni, két rétegből áll: egy reprezentatívnak tekintett rétegből és valamilyen nem reprezentatívból. A belátás annak elfogadása, ami reprezentatív, és ami a másik réteg ellenére valósul meg. A történelem mint az emberiség (a nembeliség) mozgásának tartalma. A társadalom mint a széthúzó-kaotikus viszonyok halmaza, amelyben a történelem, a folyamatosság a reprezentatív tendencia.

Belátjuk-e? A konstrukció, amely egy ilyen evidenciára épül – bizonyító erejű. Persze korántsem dönti el az evidencia formájú előfeltevés igazságát, de a konstrukció bizonyító erejű, ha a tények elemzésére megfelelő technikát biztosít. Esetünkben erről van szó: Heller Ágnes és Fehér Ferenc a társadalmi tények elemzésének kitűnő technikáját nyújtja, ezért konstrukciójuk bizonyító ereje magában a konstrukcióban van.

Marx előfeltevését fogadják el, és tőle veszik át a konstrukció számos elemét. Ezek az átvételek az elmélet fogalmainak *értelmezését* jelentik számukra. Magánvalóságában a fogalom absztrakt, csak a tények értelmezése során válik magáértvalóvá. Kettős értelmezés: 1) a konstrukcióba való átemelés, a saját a priori hipotézis számára való értelmezés (lásd a tautologikus kiindulópontot, amelyre fogalmi építményt emelnek); 2) a tények értelmezése – *minden* tény értelmezése – a hipotézis segítségével. Kettős kritikáról van szó: a fogalmak új összefüggésében általánosítják a főbb társadalmi tendenciákat, a tények pedig az új értelmezésben helyük, helyzetük helyett reális funkciójukat mutatják. Ez pedig a módszer diadala.

Módszer. Kétségtelen, hogy valamilyen meghatározásból kell kiindulnia az értelmezésnek. Fehér például Heller Ágnes közösség-meghatározását fogadja el. („A közösség... olyan struktúra, szervezett csoportegység, amelynek viszonylag homogén értékrendje van, s melyhez az egyén szükségképpen

tartozik; ismételjük, a »szükségképpeniség« »eredete« kétféle lehet: a beleszületettség, mely teret ad az egyén kibontakozására és az egyén viszonylag autonóm választására.”) E meghatározásnak, amint Fehér Ferenc megjegyzi, kettős előnye van: „egyrészt módot ad a közönségformák történelmi tipologizálására (és ezzel együtt: bizonyos következtetések levonására az individualitás történeti fejlődésével kapcsolatban), másrészt elkülöníti a csoporttevékenységtől, illetve az általában vett emberi érintkezési viszonyoktól” (Fehér, 11.).

A közösség megkülönböztetése a többi társadalmi érintkezési formától nem pusztán teoretikus igény: a kapitalizmussal létrejött az a társadalmi alakulat, amely megszünteti a közösség reális alapjait, és a társadalmi érintkezést a csoportérdekek antagonizmusában oldja fel. Az egyén viszont képtelen társadalmi lehetőségeit realizálni, ha a társadalmisága az összemberi mozzanattal szemben, csupán csoportérdekekben fejeződik ki. Marx kimutatta, hogy a közösségi társadalom különböző formái után a kapitalista társadalom az illuzórikus közösségek társadalma. Vagyis a múlt létrehozta a közösséget, de a történelmi folyamat felbontotta ezeket a korai integrációkat. A közösség nélküli társadalom talajáról új közösségek megteremtését javasolni csak akkor lehet, ha a történelmi folyamat addig lezajlott mozgását, a közösség szempontjából világosan megkülönböztethető két szakaszt – közösségi és nem-közösségi társadalom – kiegészítik egy harmadikkal, amelyben a közösség magasabb szinten ismét létrejön, egyébként az ilyen javaslat reakciós utópia marad.

Tehát konstrukcióról van szó. De a konstrukció feltételezi az első két mozzanat „egybeszerkesztését”, azt, hogy a korai mozzanat logikájából rekonstruáljuk a későbbit és a kettőből a hipotetikus harmadikat. A harmadik, ez a nemlétező az, ami betájolja a logikai rekonstrukciót, a harmadik nélkül nincs szükségszerű átmenet az első kettő között, nélküle csak a közösség mechanikus újratermelése, az elmaradottság, a nyomor történelmi újratermelődése létezik (keleti társadalmakban), és a közösség véletlenszerű felrobbanása, átmenet a kaotikus látszólagos közösségek birodalmába (a dinamikus társadalmakban). A „harmadik” felvétele módszertani kritérium: a konstrukció elve. Elméletileg nyilván fontos szerepet játszik a konstrukcióban a közösség *érték* voltára vonatkozó ítélet. Ha a közösséget nem tekintenénk értéknek, akkor a második

mozzanatot, a közösségmentes társadalmat kellene értéknek tekinteni. Ám ha a második is „történelmi” (szubsztanciális), akkor ez is „értékes”, és máris különbséget kell tenni valamilyen módon e két érték között. Vagyis szükség van a harmadikra, amely az első kettő szintézise, vagy ha így jobban tetszik, akkor a tagadás tagadására.

Más javaslat eddig nem született. A tiszta teória feltételezett kritériumait nem lehet betartani: nem lehet az értéket kiküszöbölni.

[Ezzel kapcsolatban Márkus György szövege[1] perdöntő: „Mint a továbbiakban még utalni fogunk erre, a történelemnek ez az »emberi lényeg« fogalmában kifejeződő, egységes fejlődésfolyamatként való marxi szemlélete nem fogható fel a történelmi tények egyszerű konstatálásából következő, pusztán »leíró«, értékmentes absztrakció gyanánt. A történelem e szemlélete feltételezi egy meghatározott *perspektíva* elfogadását (azaz meghatározott, a jelenben meglevő s e perspektívának irányába mutató, azt célzó társadalmi *szükségletnek,* a proletariátus radikális szükségleteinak igenlését), s az értékek egy ebből következő, ezáltal meghatározott megválasztását. Az »emberi lényeg« fogalma éppen ezeket az értékeket explikálja, s ezek *megvalósításának lehetőségét* igazolja az ember sajátos helyzetének, a társadalmi szféra alapvető ontológiai struktúrájának elemzése alapján. Épp ezáltal teszi lehetővé e fogalom azt, hogy a történelem empirikus anyagát meghatározott módon elrendezzük, kontinuus fejlődésfolyamatként fogjuk fel. Természetesen ezen elrendezésnek lehetségesnek, többek között az empirikus anyag alapján megengedettnek kell lennie – s így e fogalomalkotás, e teoretikus magyarázó-séma a tudományos elméletek immanens kritériumai alapján is megítélhető és megítélendő. De – legáltalánosabban szólva – elvben e kritériumoknak a történelem különböző, eltérő perspektívákhoz, különböző osztályállásponokhoz kapcsolódó interpretációi is megfelelhetnek. Ezért az »emberi lényeg« marxi fogalma kiiktathatatlanul feltételezi a *gyakorlati választás,* a jelenben adott társadalmi lehetőségek, alternatívák közti *döntés* mozzanatát, sajátos *elméleti* mivoltában tartalmazza a *praxis,* mégpedig egy, a fennállót *forradalmian átalakító* praxis momentumát.”)

A megszerkesztett történelemben a folyamatosságot az emberi cselekvés jelenti. Az integrációk eltűnnek, a csoportok

és az intézmények átalakulnak, de az emberi cselekvés marad: „Ha ugyanis a történelmet, vagyis az emberi társadalom mozgását nem ruházzuk fel idealista módon valamiféle szubjektivitással – vagyis annak tekintjük, ami –, akkor az egyén és a társadalom, az egyén és cselekvéseinek megvalósulása közötti konfliktusnak fog mutatkozni. Hiszen a történelem egyéni cselekedetek totalizációjából, a cselekedetek megvalósulása során és a totalizáció által alakul ki. A történelem, a totalitás mozgása – mint kiindulópont és mint eredmény egyaránt – az emberi cselekvés objektuma és objektivációja is."[2]

A probléma most az, hogy a cselekvések determináltságát és szabadságát, illetve reális viszonyukat felmérjük a konstrukció szempontjából. Heller Ágnes úttörő jelentőségű monográfiája a determinációk fokozatait így ábrázolja:

a) „Minden ember beleszületik egy tőle függetlenül létező világba. Ez a világ számára »készként« jelenik meg; ebben a világban kell magát fenntartania, életképességét bebizonyítania. Konkrét társadalmi viszonyok közé, konkrét követelményrendszerek közé, konkrét dolgok és intézmények közé születik. Mindenekelőtt meg kell tanulnia a dolgokat »használni«, a szokás- és követelményrendszereket elsajátítani, tehát azon módon és úgy fenntartania magát, ahogy az adott korban, az adott társadalmi rétegben szükséges és lehetséges." (19.)

b) „Ahhoz, hogy az egyedek a társadalmat reprodukálhassák, szükséges, hogy önmagukat mint egyedeket reprodukálják... Nincs olyan társadalom, mely az egyedi reprodukció nélkül létezhetne, és nincs olyan emberiség, mely puszta reprodukciója nélkül létezhetne." (17.)

c) „A társadalmi munkamegosztás létrejöttével a konkrét környezetbe való »beleszületés«, e konkrét környezet elsajátításának elsőbbsége a mindennapokban elidegenedési jelenséggé válik." (25.)

d) „A társadalmi munkamegosztás – a kategória marxi értelmében – az osztályok, rétegek, rendek közötti munkamegosztást jelenti, s azokat az alapvető munkamegosztás-típusokat, amelyek az előbbivel karöltve, azt kifejezve jöttek létre, mint a város és a falu, továbbá a fizikai és a szellemi munka megosztását." (25.)

Sűrű háló! A szabadság így nyilván nem jelentheti a determináció meghaladását, legfeljebb a determinációs rétegek lebontását. Ha a dialektika – többek között (amint ezt Fehérnél majd látni fogjuk) – az elidegenedés leküzdése, akkor úgyis meghatározhatjuk mint az antinómiák leküzdését, illetve lebontását, egészen az alapvető antinómiáig. Ez az alapvető antinómia az ember partikularitásának, a biológiai adottságnak – és ez szorosan kapcsolódik a mindennapi élethez –, illetve az individualitásnak, társadalmi-történelmi lényként való létezésének antinómiája.

De mielőtt szemügyre vennénk ezt a problémát, ismét egy Heller-idézet: „A társadalmi munkamegosztás kialakulásától kezdve az ember nembeli fejlődését egy adott integrációban megint csak a társadalmi egység egésze testesíti meg, *de ez az egyed nem viszonyulhat többé az egész integrációhoz;* közvetlen környezetében, mindennapi életében nem ezt, tehát *nem az emberi lényeg adott* korszakban kibontakozott színvonalát sajátítja el, hanem saját rétegének, rendjének, osztályának színvonalát, az azokhoz a funkciókhoz tartozó készségeket, normákat és képességeket, melyeket saját rétege, rendje, osztálya stb. tölt be a társadalmi munkamegosztásban.” (Uo.)

A dialektika – a cselekvésnek ez a típusa – tehát le kell hogy rombolja: a) az intézmények, b) az osztályok, c) előítéletek, d) általában az elidegenedés és e) a munkamegosztás rendszerét, hogy eljuthasson az eredeti, feloldhatatlan antinómiákhoz. Ehhez persze tudatos harcra van szükség, ez pedig tartalmilag nem egyéb, mint: 1) adott viszonyok tarthatatlanságának felismerése, 2) a készenlétből és a felháborodásból származó erő, 3) hit abban, hogy a harc eredménye egy olyan társadalom lesz, amelyben az egyén kifejeződik a közösségben és a közösség az egyének közvetlen egyesülése. Innen adódik a közösség problémájának fontossága. Fehér Ferenc Dosztojevszkij-könyvének, amely pontosan a közösség és az individualitás kérdéseivel foglalkozik, ez biztosít a partikuláris irodalmi témán túl egyetemes történetfilozófiai jelentőséget.

Milyen is a közösség szerkezete? Vajon van-e mód az egyén és a közösség olyan viszonyának létrehozására, amelyben a közösség képes a teljes embert, az egyszerre partikuláris és individuális egyedet is integrálni? Persze, az ilyen kérdésfeltevés eléggé félreérthető, hiszen éppen a totalitárius

társadalmak egyik fő tendenciája az egyén „szőröstől-bőröstől” való lenyelése. Inkább arról van szó, hogy képes-e minden szubjektum saját személyiségét kidolgozni – a hipotetikusan felvett antagonizmusoktól mentes társadalmakban –, és ezzel integrálódni egy olyan közösségbe, amely az egyedek summájaként egzisztál, anélkül, hogy létrehozná az integrálódást összefogó-szervező csoportokat és ezzel az egyén elkülönítésének eszközeit is.

De az ilyen kérdésfeltevés módszertanilag szintén jogosulatlan, hiszen így az utópia veszi át a nemlétező „harmadik” konstrukciós funkcióját. A jövendő hipotetikus közösségét nem kell megkonstruálni a múlt és jelen megértéséhez; csak annyiban van *értelme* a harmadiknak, amennyiben lehetővé teszi, hogy a történelmet mint az „emberiség előtörténetét” lehessen elvetni. Ilyen szempontból Fehér Ferenc könyve példamutató teljesítmény: értéknek tekinti azt, ami nincs, de ami megteremti a részlegességek felismerésének és leleplezésének elvi előfeltételét.

E munka teoretikus gazdagságát recenziónkban nyilván nem meríthetjük ki, tehát csak töredékesen említjük meg a szerző fontosabb elméleti megoldásait. Fehér a reális történelemből indul ki, és módszertani hipotézisének birtokában kidolgozza – Marx utalásait felhasználva – a közösség tipológiáját, majd lényegében személyes hozzájárulással „a polgári individuum értékstátuszára, valamint a polgári erkölcsiség antinomikus jellegére” összpontosít. Amit itt megold, az már filozófiatörténeti és történetfilozófiai szintézis.

„A társadalom nem egyénekből tevődik össze” – írja Marx, a társadalom és egyén kölcsönviszonyában értelmezni a történelmet Marx szerint nem lehet. A társadalom az érintkezési viszonyok összessége; a társadalomban emberek élnek, tevékenységük révén léteznek és alakulnak ezek a viszonyok, de az egyének semmilyen halmazával sem jellemezhetőek a társadalmi viszonyok. Ebből elméletileg az következik, hogy sem *az* egyénről, sem *a* társadalomról általában beszélni nem lehet. A társadalmi viszonyok szerveződése viszont csoportformákat hoz létre. Ennek megfelelően, elvileg, a következő közösségi és csoportviszonyokról lehet beszélni a közösséggel összefüggésben:

1. csoport = organikus közösség;
2. csoport = illuzórikus közösség;

3. antagonisztikus csoportok = illuzórikus közösség;
4. nem antagonisztikus csoportok = organikus közösség.

Nyilván elegendő történelmi adat áll rendelkezésünkre, hogy az első három reális voltát igazolni tudjuk. Fehér Ferenc elemzése átfogja az organikus és illuzórikus közösség teljesnek tetsző problematikáját és teljes fenomenológiáját.

Fehér a közösségmentes társadalom két világkorszakát különbözteti meg. Az elsőben – a polgárság felemelkedő korszakában – az individuum válsága még nem bontakozik ki, noha a válság minden eleme adva volt. „Kibontakozását... késleltette, hogy... úgy lehetett választani a polgári osztályt illuzórikus közösségként, hogy az emberek e döntéssel a szabadságot választották, még ha a polgárság mint osztály csak *illuzórikus közösség* volt, csak *illuzórikusan képviselte* az egész emberi nem általánosságát...” A „fordulópontot... *világtörténetileg* a francia forradalom jelentette. Utána csakis önáltatásként vagy rezignáció formájában lehetett a polgárság illuzórikus közösségét választani.” (18–19.)

A közösség nélküli társadalomban jön létre az „absztrakt” egyed, vagyis az önmagát realizálni képtelen egyed: „Az egyén »elvonttá« válásának döntő oka... az, hogy a polgári társadalomban mind az *értékrealizációs* viszonyok, mind a voltaképpeni *erkölcsiség antinomikus szerkezetű.*” (20.) „A javak értékei és az erkölcsi értékek antinómiájának első és legfontosabb következménye... az individuum számára az, hogy az ideális értékobjektivációban megtestesülő nembeli értékek mintegy az egyén feje fölött lebegnek, az egyéni és társadalmi felnövekedésben hiányoznak azok a közvetítő folyamatok (mivel hiányzik a közösség), amelyek simán, „természetesen” elvezetnék az egyént ezekhez az... értékekhez... Ha tehát a polgári társadalom valóságos értékproblémáját említjük, nem az értékek »elpusztulásáról«, »devalvációjáról« stb. kell beszélnünk, hanem elsősorban a javak értékei és az erkölcsi értékek között feszülő antinómiáról.” (23–24.) Következmény a konvenció, az erkölcspótlék uralma, azé a konvencióé, amely „az egyéni cselekvést szabályozó olyan szokások gyűjteménye, amely a nemzetgazdaságtan morálját (tehát a *javak értékeinek* hierarchiáját) testesíti meg, de a *tiszta erkölcsi értékek* igényével lép fel.” (24–25.)

A polgári erkölcsiség antinómiáját Fehér a reprezentatív etikában vizsgálja. A polgárság progresszív korszakából nyil-

ván a kanti etika kerül az elemzés központjába, amely szemben a hegeli álláspontal, az erkölcs antinómiáit nem tartja meghaladhatóknak a polgári társadalom viszonyai között. Ez az álláspont döntő fordulatot jelent a marxista Kant-értékelésben, hiszen az erkölcsi „rigorizmust", a formalitás elsődlegességét a tartalmakkal szemben nem a kanti elemzés tévedésének tulajdonítja, hanem azokból az objektív viszonyokból vezeti le, amelyek jellemzőek a közösség nélküli társadalomra, és amelyeknek etikai fenomenológiája maga a kanti erkölcstan. Kant etikája a polgári társadalom etikai mintája: „A kanti etika paradigmatikus jellegét az alapozza meg, hogy Kant – a valóban korszakalkotó gondolkodó tisztánlátásával – a történelmi korszak alaptényeiből indul ki: a polgári társadalom (amely Kant számára *a* társadalom) *közösségnélküliségéből* – így vizsgálódásának kiindulópontja és célja az izolált egyed – és a »magára hagyatott« individuum, valamint a »nembeliség«, a *morális* törvény közti szakadásból." (27.)

Az ún. tartalmi etikák két csoportját, az értékelméleteket és a szeretet-etikákat Fehér frappáns módon mint a közösségmentes társadalom egymást kiegészítő végletek formájában jelentkező etikai dualizmusát mutatja be: „Az egyik álláspont a polgári társadalom materializmusát képviseli, amely szükségképpen nem lehet más, mint az érdek materializmusa, a másik a polgári társadalom spiritualizmusát, mindkettő az antinómia két, szilárdan rögzített, feloldhatatlan, szélső pontját." (52.)

Ez az elemzés mindennél élesebben veti fel az egyéniség problémáját, azt, hogy a közösség hipotetikus helyreállítása vajon megoldja-e elvileg az erkölcsi és értékrealizációs antinómiák kérdését. Nem pusztán elméleti – spekulatív – problémáról van itt szó: ha a valamikor volt közösségek képesek voltak az egyént integrálni, akkor semmi akadálya sincs annak, hogy ezt a hipotetikus közösségek számára is lehetségesnek tartsuk. Ha nem voltak erre képesek (alkalmasak), akkor meg kell oldani az egyén történelmi státusának a problémáját.

Tudott dolog, hogy az organikus közösség két főbb változatát szokás megkülönböztetni: „az első a *termelés* közössége, amely elsősorban a produktivitás legalacsonyabb színvonalára jellemző, amelyben az ember még alig emelkedett ki

a termelés segítségével a tisztán természeti viszonyok közül, és amelyben a legfőbb termelőerő a közösségi ember, az emberek együttese mint közösség... A második típus nem elsődlegesen az anyagi reprodukció szférájában létesül: *politikai* közösség (legnagyobb példája az antik polisz), és alapja... a termelés feltételeinek és eszközeinek közös, a *közösségen át történő* birtoklása." (Fehér, 11.)

Az egyén (a szubjektum) az organikus *termelői közösségben* nyilván nem válhatott individualitássá, mert csak a közösség révén, a közösség által létezett. Az individualitás a polisz *politikai közösségében* a többi közösségek *elleni* természetes érdekeket fejezte ki. A történelem tehát sohasem produkálta a közösségi társadalmak olyan típusát, amelyet az egyének (individuumok) szabad társulása és a közösségek szabad, senki és semmi iránt sem ellenséges szövetsége jellemzett volna. A választott közösségekről ezúttal nem beszélünk, mert ezek nem az emberi tevékenység alapvető szféráiban valósultak meg, tehát kiesnek ismertetésünk fő irányából.

Partikularitás és individualitás. Antinómia, avagy ellenpélda. Az individuum nem halott: az individuum sohasem élt. Elméleti szempontból természetesen. Az individuum első jelei a kapitalizmusban tűnnek fel – negatív értelemben: válságba jutott az emberi közösség, és váratlanul megjelent a magára maradt ember. Lénye nem a pozitivitás, hanem a közösség pozitivitásának hiánya. Az individuum a történelem szubjektumaként elfelejtett megszületni: csak integrációkban mozgó egyedek vannak, a szükségszerűségeik rendjében élő egyének, de Individuum, aki történelmet csinál – nem született.

Emberi egyedek vannak, történelmi szerepük az, hogy átfolyjon rajtuk a történelmi idő, és hogy életük antinomikus végleteit szubjektumként átélve, azt cselekedjék, amit a kor, amelybe beleszülettek, lehetővé tesz számukra. Az egyed életének antinómiája az, hogy tudata átlép a determinációkon s ennek ellenkezőjét mint szabadságot tételezi, majd e „szabadság" bűvöletében tragédiaként éli át a szükségszerűségek rendszerét. És nem csupán az objektív viszonyok rendszerét, hanem az egyed életét végessé tevő biológiai szükségszerűséget is.

A szükségszerűségek rendszerét az elméleti gondolkodás a társadalom fogalmában tudatosította. Ez a szó, ebben az álta-

lános megfogalmazásban: *a* társadalom, nyilván értelmetlen. A „társadalom” kifejezésnek semmiféle meghatározását sem találhatjuk a filozófiai kézikönyvekben: a társadalom szó csak jelzőként fordul elő különféle összetételekben. Az ember mint „társadalmi lény” kifejezés azt jelenti, hogy az embernek minden esetben alá kell rendelnie egyéniségét a csoport, a közösség érdekeinek, és ezért sohasem alakulhat ki harmonikus viszonya a társadalommal.

A szabadság tiszta illúzió: a közösség „szabadsága” az egyének összességének illúziója, amelynek ára a partikuláris én feladása; az egyén szabadsága a partikuláris én illúziója, amelynek ára a társadalmiság, a közösséghez kapcsoló individualitás feladása. Nem lehetséges szabadság sem a közösségben, sem azon kívül. Az egyén léte meghaladhatatlanul antinomikus. A determinációval szembeni sikeres fellépés hozza létre a szabadság tudatát, de egyetlen szabadságunk az egyik determináció felváltása a másikkal... és még csak ez sem adatik meg mindenki számára.

Avagy a Louis Althusser-féle változat: szubjektumok vannak, de nincs Szubjektum, a történelmet nem szubjektumok csinálják, hanem osztályok. Az individuum egyszerű polgári illúzió; individuum nincs, de nem is lehet. „A történelem »Szubjektum nélküli határtalan folyamat«, amelyben az adott körülményeket, amelyek közt az »emberek« mint szubjektumok a *társadalmi viszonyok* által meghatározottan cselekszenek, az osztályharc teremti meg. A történelemnek tehát a szó filozófiai értelmében nincs szubjektuma, hanem *motorja* van: az osztályharc.”[3]

Itt csoportba gyűjtöttük azokat a végleteket, amelyeket elméletileg figyelembe kell venni, már csak azért is, mert az antinómiák reális létéből származnak. És tettük ezt azért is, mert a társadalomteóriák pluralitása kötelez *minden lehetőség* végiggondolására.

Problémák. A társadalmi folyamat reprezentatív (annak tekintett) és nem reprezentatív mozgás. Nem lehet eldönteni, hogy a mozgás dinamikus volta reprezentatívvá változtatja-e ezt a mozgást. Amit bizonyítani kell, azzal bizonyítunk. Az sem érv, hogy a nem dinamikus társadalmak is átveszik a dinamizmus eszközeit: ezt csak a dinamizmus biztosítja. Nem lehet eldönteni, hogy a dinamizmus tumorképző elem-e, avagy nem. Nem lehet másrészt eldönteni, hogy a nem dina-

mikus társadalmaik önreprodukáló folyamatai a természetesek, avagy a dinamizmus a természetes.

Az egyiket reprezentatívnak kell felvenni, mert a két mozgás kétféle logika szerint történik, mert nincs egységes világtörténelmi folyamat. A világtörténelem fogalma paradox módon az egyik típusra vonatkozik: a dinamikus folyamatokra. Az önmagát kvázi-változatlanul reprodukáló társadalmak mozgása antinomikus. Abban az értelemben, hogy az átmenet lehetőségét megszünteti és az ellentmondásokat újratermeli. A dinamikus társadalom a dialektikus sémának megfelelő mozgást mutatott, amíg csak az antinómiák létrehozásába nem torkollott ez a mozgás is. Ezek reprodukciója ismét nem egyszerű, hanem bővített.

Innen a megoldásra szolgáló javaslatok, innen az a teoretikus törekvés, hogy a társadalmi összfolyamatot egybeszerkesztve kialakuljon a tagadás tagadásának dialektikus képe. Nyilván ideologikus kép ez. Tartalmában az igazság utáni vágy legalább olyan jelentős szerepet kap, mint a létezők racionális tagadása és a létezők milyenségéből származó düh és elkeseredés. Lehetséges jövő ez, ha a mozgás hajlandó a reprezentatív tendencia, a világtörténelem megvalósítására. A lehetséges jövők pluralitása a reális tendenciák pluralitásából származik. De a lehetséges jövők pluralitása magában foglalja, szélsőséges eset formájában, a jövő hiányát is. Miután a történelem mint „folyamat", mint a társadalom „szubsztanciája" a szélsőségeket valósítja meg, a pluralitás lehetséges tendenciái közül a szélsőségesek valószínűsége a legnagyobb.

Minden bizonnyal eldönthetetlen az antinómiák és a dialektika viszonya. Van itt valami átláthatatlan, legalábbis történelmileg egyelőre átláthatatlan. Az antinómiák dialektikusan viselkednek, a dialektikus mozgás antinómiákat termel. Fehér Ferenc, aki hallatlanul következetes gondolkodó, nyilván tökéletesen tisztában van a probléma elméleti nehézségeivel. Két idézet ezzel kapcsolatban: „Mivel az eldologiasodás és az eldologiasodás által okozott antinómiák elemzése tanulmányunk központi gondolata lett, itt kell megmondani, mit értünk az antinómia ellentétén: a dialektikán... a dialektikának a *Történelem és osztálytudat*ban (Lukács György munkájáról van szó – Szerk. megj.) található értelmezésére támaszkodunk, amely a dialektikát mint társadalmi tevékeny-

séget és mint gondolkodási típust olyan aktivitásnak tekinti, amely a szubjektum–objektum hasadás felszámolására (szélesebben: az elidegenedés felszámolására) irányul, mindezt a *történelmiség* alapján és módszertanilag mindig a társadalmi *totalitásra* támaszkodva az elemzésekben." (21.) Lukács György *Der junge Hegel* című munkájával kapcsolatban viszont megjegyzi: „A könyvnek, amelyet a marxista filozófiatörténet klasszikus alkotásának tekintünk, egész módszertanát elemzésünk alapjává tettük. Csupán azzal a nézetével készültünk vitába szállni itt és másutt, amely Hegel dialektikus megoldási kísérleteit Kant antinomizmusával szemben a polgári társadalmon belül realizálhatónak, tehát a Kant-féle álláspontnál realisztikusabbnak tekinti." (31.)

Antinómiák a kapitalista társadalomban és a dialektika mint az elidegenedés felszámolására irányuló aktivitás. A problémát megoldani elméletileg nem lehet, tehát választani, dönteni kell. Fehér választása egyértelmű: a dialektika, az aktivitás-modell az ő számára magától értetődően az egyetlen lehetséges megoldás az ember nembeliségének – a magáért való nembeliségnek – kifejlesztéséért folytatott tevékenységben. Izzó és kínzó ellentmondás. Ennek szerkezete a következő:

1. Nem lehet a jövőre vonatkozóan érvényes ítéletet mondani.

2. A történelmi individuumok (személyiségek) „testesítik meg *egyénileg* egy adott társadalom nembeli fejlődésének maximumát" (Heller, 41.).

3. A modern társadalom – az elidegenedés társadalma, és „a közösségmentes társadalom és »absztrak egyéne« az az általános alap, amelyből az individuum válsága kibontakozik" (Fehér, 18.).

4. „Marx egy helyen a kommunizmust a történelem feloldott rejtélyének nevezte. Ebben az értelemben nevezhető Marx elmélete a mi problémánk feloldott rejtélyének. Nem mintha Marx maga kidolgozta volna az emberi személyiség részletes elméletét. De műveiben nem csupán a polgári személyiségfejlődés kritikájának döntő mozzanatait találjuk meg, hanem néhány olyan alapvető utalást és szempontot is, amelyek kétséget kizáróan elárulják, milyen irányban képzelte el Marx az individuum válságának reális feloldását." (Fehér, 72.)

[Ezután lásd a *Német ideológia* ismert passzusát: „Azt, hogy a személyi hatalmak (viszonyok) a munka megosztása révén dologi hatalmakká változtak át, nem lehet azáltal ismét megszüntetni, hogy az erről alkotott általános képzetet kiverjük a fejünkből, hanem csak azáltal, hogy az egyének ezeket a dologi hatalmakat megint besorolják maguk alá, és a munka megosztását megszüntetik. Ez a közösség nélkül nem lehetséges. Csak a (másokkal való) közösségben (kapja meg mindegyik) egyén az eszközöket ahhoz, hogy hajlamait minden irányban kiművelje: csak a közösségben válik tehát lehetővé a személyes szabadság. A közösség eddigi pótlékaiban, az államban stb., a személyes szabadság csakis az uralkodó osztály viszonyai között fejlődött egyének számára létezett... Az a látszólagos közösség, amellyé eddig az egyének egyesültek, mindig önállósította magát velük szemben... A valóságos közösségben az egyének társulásukban és társulásuk által egyúttal szabadságukat is elnyerik.”]

Mindebből kitetszik, hogy a közösség problémája alapvető társadalomfilozófiai kérdés. Ha a közösség a történelem (a szubsztancia) integrációs formái közül az egyetlen, amely összhangba hozható az individualitással, akkor az eddig megvalósult közösségi formák lehetséges útját végig kell gondolni, még akkor is, ha ez egy kitüntetett tendencia felvételét jelenti, ha ennek a tendenciának meghosszabbítását a teoretikus forma mögött pusztán ideologikusan lehet megvalósítani.

Befejezés. A tiszta teória nevében persze vétót lehet minderre mondani, de a vétó nem változtat azon, hogy a társadalmi teória impotens marad, ha elzárkózik a praxis értelmezésétől, és belefúl a tények leírásába, a tisztán erkölcsi ítélkezés sterilitásába. A tiszta teóriának önmagában igaza lehet, de a társadalmi praxis eredményét sem lehet valamilyen tiszta törvényszerűségekben megragadni: a praxis eredménye végtelen számú cselekedet eredője, és az eredőt, az eredményt csak utólag lehet konstatálni. A törvény viszont általános. A tiszta társadalmi teória mit sem tud a törvényről. Ez a bizonytalanság, a tények és törvények közötti lebegés világosan kiolvasható abból a szövegből, amit Hanák Tibor Lukács történetfilozófiájával kapcsolatban megfogalmaz: „Lukács társadalom-ontológiája *tudományos* válaszokat akar adni az emberi élet, a cselekvés, a célok, a szociális fejlődés kérdéseire, de szándéka, képzettsége és a részletek gondos ki-

dolgozása ellenére csak *ideológiai* eredményekhez jut. Nem azért, mintha tudatos torzításokhoz folyamodott volna, hanem mert a felsorolt kérdésekre, a társadalom-ontológia alapproblémáira láthatólag nem lehet tudományos, hanem csak ideológiai és a világnézetek elvi döntéseitől, struktúrájától függő válaszokat kapni."[5]

Problémák, megfontolások, vétók, fenntartások után feltétlenül ki kell mondanunk, hogy a nemzetközi filozófiai irodalom nagy teljesítményeiről beszéltünk. S amikor ilyen művek születnek, semmi okunk sincs a társadalmi gondolkodás állapota miatt siránkozni: van kitől tanulni, és ez nem is kevés.

1974

CSODÁLKOZNAK? MIÉRT? MIÉRT?

Mi a hágó? Egyszerűen hágó: ennyi. Valami leányféle ül ott egész nap, mások meg átmentek rajta; éppen ez a hágó. Ezzel hágó: ők együtt a hágó. Egyébként csak valami, talán vízrajzi pontokat elválasztó domborzati tényező. De hágó, mert valami leányféle ült ott egész nap, csak úgy, mások meg átmentek rajta. Bodor Ádám magyarázza ezt nekünk.* Mit magyaráz? Elmondja, hogy *Milyen is egy hágó;* ilyesmikről beszél: milyen ez meg az. Milyen az a kosárfonóműhely, amelyben a volt sittes munkát talál, milyen az az ember, aki a kelet felé fohászkodók szőnyegét megfordítja, milyen volt Adorjánék nemlétező fia, amikor váratlanul és hívatlanul meglátogatta városát.

Az író a dolgok és emberek milyenségét mondja, anélkül, hogy erről beszélne. Éppen ezért itt figyelhetjük meg legjobban az irodalmi nyelv egyik sejtett paradoxonát: ha egy nyelvi szituációban a mondatok a szituáció kifejezői, illetve a mondat maga a szituáció funkciója, akkor a szavak egyféle típusát képes csupán ellentmondásmentesen felhasználni. Így a szó többé nem valamiféle külső tárgyra való rámutatás eszköze, hanem a nyelvi szituáció kifejezője, és értelme is csak annyiban van, amennyiben kifejezi azt. Az író csak a nyelvi szituációt választja meg, fantáziájának azon túl nincs dolga. A klasszikus prózában, amelyben az írónak állandóan új helyzeteket kellett teremtenie, hogy a hősök ismét és újra kipróbálják saját jellemüket, és a spontán cselekvés ártatlanságából eljussanak az öntudatos én önálló, tehát helyzetteremtő állapotába, a szó sohasem mondott valamit önmagáért, hanem kifejezte a helyzetet, leírta azokat az érzéki alakzatokat, amelyek között a jellem mint külső és cselekvő én megnyilvánulhatott, a szó törvénye háttérben maradt, és az író világlátásának szolgálójaként a rámutatás eszköze volt. Most Bodor Ádámnál is látjuk, a szó a nyelvi szituáció logikájából származó szükségszerűség.

* Bodor Ádám: *Plusz-mínusz egy nap.* Kriterion, Bukarest, 1974.

A felfedezés persze nem Bodor érdeme, noha ő az első nálunk, aki a nyelvi szituáció megválasztásában olyan értékekből indult ki, amelyek nem az értékek ilyen vagy olyan hierarchiáját tételezik, hanem a dolgok milyenségéből következnek. Nincs szó semmilyen komplikációról: alapvető értékek ezek, mint amilyen az élet, a szolidaritás, a magány, az egyéniség, a hágót hágóvá tevő magány és egyéniség. A nyelvi szituáció megválasztásából nem születhet cselekvésmitológia, nem születhet történelem sem, csupán a nyelvet a dolgoktól megkülönböztető réteg él már, az utolsó mítosz a hallgatás előtt.

A szavak egymás mellett élnek, mert nem választja el őket a mást leírás kényszere: minden olyan egyszerű, hogy döbbenten fedezzük fel a szavak határtalan és megoldhatatlan rejtelmeit. Pedig nem történik semmi: a szavak történnek. „A hosszú, szabálytalan alakú zongoralerakat homályában egy este megjelent egy férfi, rúdra erősített hálót tartott a kezében, egy zongorának támasztotta, aztán bemutatkozott Bordának, a raktárnoknak. – »Wolf«, mondta, és közben ülőhely után nézett. Szőke volt, kutyásan megnyúlt a feje, barna kezeslábast viselt. Olyan volt, mint mondjuk egy szőke farkaskutya.” Aztán Wolf ottmarad éjszakára: nyilván csak úgy ottmarad. Reggel azután elmegy. „Tessék eljönni – mondta Borda –, ha már úgy van, hogy el kell jönni.” – „Szeretném, ha Borda emlékeznék rám”, mondta Wolf, amikor a kijárathoz értek, és többet nem is nézett vissza. – „Nem felejtem el Wolf urat”, mondta Borda, „hisz tényleg egy ágyban aludtunk, mint valami ikrek.” *(Wolf)*

Bodor csak annyit engedhet meg hőseinek, amennyit a legegyszerűbb szavak megengednek számukra. Az egyenlő értelmű szavak. Egyik sem hordoz több információt, mint a másik, egyik szó sem jelent többet, mint a másik: a szavak ősformái között tévelygünk: már csak a legfontosabb dolgokat tudjuk megnevezni, minden más, akár a Paradicsom, végleg elveszett, elapadt, kiszáradt a tehetetlen önismétlés reménytelenségében. Maradnak a legfontosabb dolgok, és ezért vannak még egyáltalán szavak. A sok állítás, az azonosság végtelenül ismételt közege helyett a nem, a megkülönböztetés jele marad. Az alapvető dolgok megkülönböztetéséé. A leánynak már lábszáráig ér a víz, hívják, de nem megy, „Tanyai lány vagyok. Nem megyek”... „Né, a feje még künn van.

Az még egészen jól látszik.” „De az ott még az.” – „Micsoda?” – „Az.” – „Az nem az.” – „Nem is annál az oszlopnál állt.” – „Hát melyiknél?” – „A másik oszlopnál állt.” – „Melyik oszlopot mondja maga?” – „Én aztat ott. A másik kettő között.” – „Én meg aztat.” – „Én meg aztat.” – „Én meg aztat.” *(Tanyai lány)*

Milyen hát az ember? Amilyen ő, meg a világa, amilyenek együtt. Vagyis a lényeg sokasága és a tárgyi világ határtalansága következtében kimondhatatlan individualitás. Csak érezhető: önmaga számára átélhető individualitás. Az író nem tesz kísérletet, hogy elmondja az embert, a nyelv általánosságát használja inkább. A közvetítőét, amely eleve kifejezi ezt a kettősséget. De ha általános fogalmaikat mondana, akkor ez a közvetítő elnyelné az egyének és tárgyak individualitását, tehát csak fogalmakon kívüli szavakat mondhat: igent és nemet, igent vagy nemet.

Bodor Ádám a végső emberi dadogás erkölcsi értékeinek krónikása. Az egyént közvetlenül kifejező állítás és tagadás persze csak az egyént kifejező környezetben lehetséges: ahol az ember elveszti kommunikációs lehetőségeit, ott az író sem beszélhet. Abban a nyelvi szituációban vagyunk, amelyben nincs jelentősége az információknak, a fogalmaknak, csupán az igenre és a nemre korlátozott gesztusnak. A gesztushordozó helyzet általában nem végletes: inkább különleges. Ez a különlegesség korántsem az író különcködő ízléséből, hanem az alaphelyzetekre korlátozódó nyelvi szituációkból születik. „Tud kosarat fonni? – kérdezte a göndör hajú / – Nem tudok – mondta Bernát. – / – Tud fonni? / – Nem tudok. / – Valami egyebet, mit tud? / – Nem tudok semmit – mondta Bernát. – Nem értek az ilyesmihez. / Szóval csak idejött, mert szeretne dolgozni. / – Igen – mondta Bernát.” *(Egy hely, ahol kosarat fonnak)* A novella végén megkérdezi valaki Bernátot: „– Mondja, s ha mégis sittes volna, megmondaná?” A válasz: „– Nem tudom... Ez nehéz kérdés.”

Novellái többnyire az értékek választásának pillanatát ábrázolják, és ezért a kialakult értékhierarchiával semmilyen kapcsolatban sincsenek. Ez a furcsa közömbösség irritál egyeseket, akik az értékválasztás eredményét, a morális cselekvést keresik az irodalomban. A moralitás születését az egyén mozgáskörében megfigyelni: erre vállalkozott Bodor Ádám.

Azzal, hogy a születés előre nem látható spontán pillanatát írja le, vagy azzal, hogy a különleges erkölcsi cselekvések ábrázolásával az olvasóban ébreszti fel a moralitást.

Mindkét esetben csak a leírt szöveg és az olvasó kölcsönviszonyában születik meg a novella. Bodor szövege annyira megközelíti a szavak nélküli elemi kommunikációs szintet, hogy az olvasó már kialakult információs és értékrendszere nélkül nem létezhetne. Szövegeinek hatása az olvasóban feltámadó primer erkölcsi indulat és a szégyen: tudnunk kellett volna, és tudnunk kell mindazt, amit az író indulat nélkül közöl velünk. Ebben, a kellésben a hagyományos tárgyi ábrázolás hatásával ellentétes irányban alakul ki az olvasói értékválasztás: abban a társadalom szentesített eszményei, illetve az ilyen eszmények üressége ébreszti a morális állásfoglalást, emebben az olvasó rádöbben arra, hogy erkölcsi lény, tehát ítélkeznie kell.

Mi az, hogy ítélkezni? Bodor nem naiv realista, aki az erkölcsi ítélet társadalomalakító szerepében hinne, még csak az sem derül ki írásaiból, mintha az egyének jobbításának, a moralizmusnak tulajdonítana valamilyen világmegváltó szerepet. Viszont tudja, hogy teljes ember csak az erkölcsi ember lehet, s miután a társadalom a benne élő egyedek summája is, teljes társadalom csak az lehet, amely a benne élő egyének erkölcsi személyiségét tömegméretekben termeli éppen az erkölcsi közösség erejénél fogva. Ha a közösség csak illúzió, akkor a társadalom osztály-politikai-intézményi rendszere az erkölcsi tudathasadást termeli tömegméretekben, az olyan egyedet, aki nem képes erkölcsi ítéletet mondani, mert fennmaradásának előfeltétele az erkölcstelenség, a morálon-kívüliség.

És mégis meg kell őrizni az erkölcsi integritást, hiszen mi más lehetne a másokkal együtt élő egyén immanens célja? S ha ennek ára van? Bodor tudja, hogy ennek ára van: a hatékony cselekvésről való lemondás, az igen-ben és a nemben való lemondás a társadalmi szféra immoralitást termelő viszonylatairól; kívülmaradást még akkor is, ha ez az élet perifériáira való kiszorulást jelent.

Bodor alakjaiban nem látjuk a centralitásra való törekvést, de sokkal inkább az erkölcsi személyiségben kialakuló ellenállást és az ellenállás következményeinek tudatos vállalását. Mégis, és éppen ezért ezek a perifériikus emberek és helyze-

tek központi jelentőségűek. Mert becsületes emberek, morális lények. Ahogy a *Sírfelirat helyett* című rendkívül rövid írásban olvashatjuk: „Vasile Ureche egyszerű ember volt, egyszerűen élt, és egyszerű a sírja a borsai temetőben. A környező hantok alatt pihenők kegyeletteljes rokonai nem panaszkodhatnak, hogy letapossák a törpe árvácskát, ami itt vadon megterem, vagy fölrúgják a konzerves dobozokban viruló oroszlánszájat meg nefelejcset, mert Vasile Ureche híre alig-alig jutott túl faluja határán, s így sírjához sem rendeznek csoportos kirándulásokat."

Erkölcsi tiltásainak rendszere legalább annyira pontos, mint a teljes moralitás melletti állásfoglalás: az igen és a nem nyelvi szituációjában ez is benne foglaltatik. Nem lehet erkölcsös az a cselekvés, amely sérti más emberek erkölcsi integritását. Mert van ilyen cselekvés, Bodor a nyelvi szituáció kialakításában többnyire az igen és a nem kimondására alkalmas teret teremt, és mindenféle általánosító lazaságot kizár, vagyis az általánosítást olvasóira bízza, azokra, akik már kialakult életpreferenciák „magasságából" olvassák, és akiket a szövegnek ez a módja arra késztet, hogy az individualitásban rejlő belső érték felé fordulva olyasmit tiszteljenek, amit a mindennapi élet hamis és irracionális általánossága, a mindennapi fogalmak tartalmatlansága már régen kimosott erkölcsi magatartásukból. Az egyén erkölcsi integritását sértő cselekvés megsemmisíti az igen és a nem kimondásának lehetőségét, ezzel a beszéd lehetőségét is. Ahol nincs beszéd, ahol nincs hallgatás, ott csak csend van: pusztulás. Az *Utasemberek*ben látjuk: a pusztítás létezik, emberek megsemmisítése létezik. Van csend. Az igen és a nem kimondása, az erkölcsi magatartás nyelvi alapja a szabadság feltétele: a szabadság feltételeinek megszüntetése maga a pusztulás.

Senki nem mondta ki pontosabban ezt az igazságot: a nyelv, az erkölcs és a szabadság nem konvenciók rendszere, hanem a cselekvésben közvetlenül kifejeződő állítása és tagadása, és ezért az igen-ben és a nem-ben mindhárom egybeesik, egy és ugyanaz. Az emberek azért emberek, mert megkülönböztetik magukat az elfogadó és elutasító cselekvésben az összes többi lénytől, az igen-ben és a nem-ben azoktól a lényektől, akik a választás lehetősége nélkül alávetettjei környezetüknek. Önmaga kiválasztását az ember a körülmények

elutasításával végezte el: a környezet provokációjára a tagadó cselekvésben válaszolt. Bodor nyelvi szituációkat ír a papírra, provokál, tehát tagadó cselekvésben kell elutasítanunk az erkölcsi integritást sértő embereket és helyzeteket. Amint láttuk, a tagadó cselekvés, szabadságunk feltétele a nem kimondása: Bodor tanító bácsi erre hívja fel a kedves olvasó figyelmét.

Persze szó sincs iskolai gyakorlatról: valamiféle iskola előtti oktatás ez, beszédtanítás. Erkölcsi beszédre való tanítás, miközben a tanító is csodálkozik: milyen egyszerű ez az egész, milyen furcsa, hogy az emberek beszédtudás nélkül jönnek a világra. A csodálkozás láttán a tanuló kérdezgetni kezd: miért nem tud beszélni? A tanító nem tud válaszolni, csak csodálkozni. Mert a tanító is csak monomániás kérdező: tudsz-e beszélni, tudsz-e beszélni, tudsz-e beszélni... S ha nem tudsz? El kell dönteni, miért nem tanítottak meg erre, meg kell tudni, hogy vannak-e egyáltalán határok a csönd és a némaság között. De ez a tudás már kívül esik a nyelvi szituáció körén, és a szociológiára tartozik. Amit Bodor elmondott, azt már elmondta, mit is tehetne hozzá? Némaságot? Vagy újabb kérdéseket? Azt, hogy milyen a hágó? Bizonyára megkérdezhetné, milyen is egy hágó. Ő is ott ül valahol egy kövön, s egész nap ott ül: ezzel hágó a hágó, éppen ezzel.

1974

KANT, AVAGY A FILOZÓFUS BECSÜLETE

Pietista családjában sem láthatott egyebet: a kötelességek szerint kell élni, mert másképp nem lehet. S mi a kötelesség? Most ne feszegessük, bizonyára az is elegendő, ha belső parancsnak nevezzük. Hogy ez miből származik? Hát választásból: eldöntöm, mi a kötelességem. Mi az iparos kötelessége, kérdezhette volna, ha családjában ez nem lett volna valamilyen nagyon gyakorlati dolog, inkább saját kötelességéről gondolkodott, vagyis inkább saját kötelességét teljesítette. Ő ugyanis értelmiségi volt, filozófus, profi gondolkodó, és gondolkodói kötelességét teljesítette.

A gondolkodó kötelessége: végiggondolni a gondolatot. A történelemben itt-ott felbukkanó filozófusok természetesen tudták, hogy kötelességük végiggondolni a gondolatot, és Kant korában már ismerték a nagy filozófusok titkát: az eredeti gondolat végiggondolói közül kerültek ki azok, akik mondani tudtak valamit az embereknek. A gondolkodó nem alkudhat meg: a gondolat megszünteti magát, ha megalkuvó módon megáll a félúton. A cselekvésben abba lehet hagyni valamit, meg lehet békülni a félig sikerülttel is, ki lehet egyezni, de a gondolkodásban mindez lehetetlen. A gondolatot, ha terméketlennek bizonyul, el lehet felejteni, de a profi gondolkodónak ki kell mutatnia, miért volt terméketlen a gondolat: a gondolkodást nem lehet abbahagyni.

Kant csak ennyit tudott: számára nem létezhetnek gátló külső vagy belső körülmények, képességei és a kor nyújtotta lehetőségek szerint gondolkodnia kell. Puritánus családi hagyományait teljesítette: úgy tett, mint nyereggyártó elei. Csak éppen a maga területén. Nem lehetett rászólni, ráparancsolni, hiszen nem tehetett másként. A gondolatot választotta, és ezzel kész. A döntés idején még nem tudhatta, hogy képes lesz-e valamilyen eredeti teljesítményre, de ha a siker reményében is választott, ez semmiképpen nem határozta meg döntését, egyszerűen erre késztették képességei. Ha rosszul

tanul, és nem biztatják, akkor bizonyára mesterember lett volna, de hát éppen a gondolkodásra voltak adottságai.

Mivel a város – Königsberg – közösségéhez tartozott, nem különbözött el attól: bárki felkereshette albérleti szobájában, s nagyon későn saját házában is. Szerették: olyan volt, mint a többiek. Az emberek cselekedték, amit cselekedtek, s nem volt kitüntetés az egyetemi tanári rang; ahogy nem volt kitüntetés a nyergesmesteri cím sem. Beosztások persze voltak, de ezek annyi kötelességgel jártak, hogy csak az vállalhatta, aki éppen a szervezésben volt tehetséges. Königsberg mércéje: a becsületes teljesítmény. Mindenki számára éppen ott, ahol tevékenykedett. A jó nyergesmester és a jó filozófus egyenlő rangú polgára volt a városnak.

Senki sem rökönyödött meg, ha a filozófus elvont gondolatmenetekben hajszolta az Igazságot, és a filozófus sem érzékelt valamiféle veszélyt az igazság kimondásában. A feladata volt kimondani, nem volt ebben semmi különleges. Ebben a néhány ezer lakosú városkában olyan újságot adtak ki, amely szívesen közölte a filozófiai tanulmányokat: a nyergesmesterek számára természetes volt ez. Egyszerű verseny: mindenki tegye a magáét. A hatalom nyilván beleszólt időnként a szellemi életbe, de ez mit sem változtatott a közösség belső értékrendjén.

Filozófiai fejlődése Kantot egyenletesen vezette az egyetemi tanszék felé, bár már majdnem 50 éves, amikor magántanárból professzor lesz. A kor ismert problémáival foglalkozik, és a rációba vetett mély hit alapján a világ egyetemes törvényeit keresi. A természet egységes értelmezésének igényéből születnek első tanulmányai: ezekből bárki észreveheti gondolkodói elmeélét. Ekkor szerzi meg a becsületes munkás közösségi rangját, ekkor halmozza fel a későbbi 11 éves hallgatás számára az erkölcsi tőkét.

Mert igaz az, hogy az újabb cselekvés következményeit nem lehet a régi cselekvések következményeivel igazolni, de a gondolkodó sajátosan cselekszik: számára a hallgatás is erkölcsi cselekvést jelent. A hallgatás egyszerűen annyit jelent, hogy a gondolkodó nem tudja végiggondolni a gondolatot, vagy a hatalom nem képes tudomásul venni a végiggondolt gondolatot. Ez két különböző dolog, mindkettő egyszerű azonban. Néma az, aki hallgat? Nem az; csupán beszélni képtelen. Kant 1770 és 1781 között nem külső, hanem belső kö-

rülményei miatt hallgat. Szörnyű dolgot érlel: addigi filozófiai nézeteinek tagadását, *A tiszta ész kritikáját*.

1724-ben született, tehát 46 éves korától 57 éves koráig tart a csend. Ha megtöri, akkor csak hazudni tud: nem hitt már abban, amit metafizikának neveznek, és nem gondolta még végig azt, amiért többé nem hihetett. Óriási kockázatot vállal: lehetséges, hogy soha többé nem tud majd megszólalni, de a hazugságot nem vállalhatja. A gondolkodó gyötrelme az, hogy nem hazudhat: még a kegyes hazugságok is eltorzítják a gondolatot. Inkább a szellemi vagy testi pusztulás, mint a hazugság. A közéletben akkor gyakran taktikáztak: a gondolkodónak csak stratégiája van, illetve tisztessége, ami egy és ugyanaz.

Szerencséje volt: eleget élt ahhoz, hogy megírja a Kritikákat. 1804-ben halt meg, de már 1797 körül megállt az óra: kiketyegte magát. Ez már a végleges csendhez hasonló hét év volt: nem zavarta különösképp, hiszen elmondta mindazt, amit el tudott mondani. Már komolyan vették és kiröhögték, amint ez szokásos, tehát érzékelhette azt, amit tudott: teljesítette kötelességét. Voltak pillanatai, amikor rendkívülinek tudta teljesítményét, amely rendkívüli volt, de ez nem lényeges. Ezt tudta elmondani, tehát elmondta. És miután mindig azt mondta, valamilyen belső ragyogásban élte végig életét.

Igazsága nem okozott neki valamilyen elégtételt: nem volt benne kajánság. Természetes volt számára, hogy igazat mondott, mást nem tehetett; és nem azért mondott igazat, hogy igaza legyen. Ez távolította el örökre a hatalomtól: az intézmények ideológiai alapja az állhatatlanság, amely csak akkor fejezheti ki magát, ha szakadatlanul állítja, bizonyítja, hogy az emberek tévednek. Kant a tévedésekhez való jogot védte meg, amikor igazságával nem kérkedett, és nem kívánta az összes többi filozófusok egyetemes hülyeségét bizonygatni. Egyébként is: a gondolkodó hatalma a logika, a hatalomé viszont a hatalom mélysége és átfogó volta. Összemérhetetlen mennyiségek, mondta Kant. Ő nem volt patikus: csak gondolkodó volt, s ekképp nem is mért össze semmit.

Amikor lemondott egy filozófiai babonáról, akkor valóban kopernikuszi fordulatot hozott létre a filozófiában. Nem elegendő ezt bátor tettnek nevezni, hiszen ez a kifejezés a konkrét cselekvések jellemzésére alkalmas ugyan, de mit sem

mond a gondolkodó indítékairól. Csak következetes volt, s ha ez bátorságnak tetszett utólag, akkor annál jobb. Kopernikusz mikor képtelen volt megmagyarázni a csillagok mozgását úgy, hogy a földet tekintette mozdulatlan központnak, akkor megfordította a kérdést: mi volna, ha a föld forogna és a csillagok volnának mozdulatlanok? Így már ment a magyarázat. Kant is megfordította a metafizikai kérdésföltevést: ha a tiszta ész fogalmai igazak, akkor hogyan egyezhetnek meg a valósággal? Az addigi metafizika lemondott a tiszta ész fogalmairól vagy Istenhez kapcsolta azokat, hogy a fogalom és a valóság egységét igazolja. Kant viszont átlátta: ha a megismerés tárgya a világ, akkor a tiszta ész fogalmai illúziók. Nem tudott lemondani ezekről, filozófiai meggyőződéséhez tartoztak. Tehát nem a világ a megismerés tárgya, ha nem valami más: a tapasztalat. És a tapasztalat az, ami a tiszta ész fogalmaiból származik.

Megfordítani a dolgot, ha ellentmond a tényeknek: végbevinni valamit, ami ellenkezik a megszokott értelmetlenséggel, ez a kopernikuszi fordulat. Kétségtelen, hogy nem érdem, hanem a józan ész parancsa. A kötelességből származó parancs: ha nem engedelmeskedik neki, akkor a józan ész elpusztul. Ez is lehetőség: a történelem egyik furcsasága, hogy ez is lehetőség. De nem a furcsaságokról van szó, hanem arról, hogy a kopernikuszi fordulatot megtenni kötelessége annak, aki felismeri ennek lehetőségét, de ha erre nem is képes, de felismeri a Más-ban ennek elmulasztott, eltaktikázott lehetőségét, akkor le kell leplezni a tehetetlenség ideológiáját. Kant több volt, mint leleplező, pontosabban más volt: a fordulat konstruktőrje. Szép, esztétikai értelemben szép építményt alkotott, de filozófiai szempontból a fordulat fontos, s talán semmi egyéb.

Amikor a tiszta fogalmakat még a világból kívánta levezetni, észrevette, hogy ellentétes állítások egyaránt igazolhatók a fogalmakkal: ezeket az ellentétes állításokat nevezte antinómiáknak. Tehát a fogalmak és valóság problémáját elválasztotta egymástól: a monolit világból csak a különbözőség maradt meg. És ezek a különbözőségek nagyon jól megférték egymással: Kant óta tudjuk, hogy megférnek egymással, hogy a monolitás csak vágy, a különbözőség viszont valóság.

Teljesítette azt, ami reá szabatott, amint az emberek teljesítik azt, amit teljesíthetnek, mert élnek, idejük van, amennyi van, „nem a gyulladt vagy kialvó eszmélet lüktető ideje, hanem a keltő órában toporzékoló, ébredéstől elalvásig rángató, kicsinyes, hasadozott és csaló hajcsáridő” (Konrád György).

1974

SINKÓ ERVIN, AVAGY A CSODALATOS ILLÚZIÓ TÖRTÉNETE

Mit is lehet mondani a halottakról? Csak annyit, hogy mindenük elveszett. És ha életüket mégis valamiképp hasznosan töltötték el és történetesen értelmiségiek voltak, mint Sinkó Ervin, akkor, noha mindenük elveszett, az emberek mégis tanultak tőlük valamit. Az utókornak csak a megszállottak dolgoznak: a jelennek szoktak írni az emberek. A jelen harcaiban vesznek részt, és mit sem törődnek az egyetemes harmóniával együtt zengő majdani atomjaikkal. Mindenük elvész, de a halottak után már nem lehet ugyanazt csinálni, amit azok hajdan elvégeztek. Azt, hogy a *más* van, azt köszönjük a halottaknak, s ha értelmiségi volt, hivatásos gondolkodó vagy író és miegyéb, akkor a *más* gondolatot, írást vagy amit lehetővé tett, azt köszönjük neki.

Éljen a tisztelgés! De ezen túl ott van a termékeny anyaföld, az, amelyről már mi landolunk. Milyen ez a humusz? Furcsa paradoxon: nem ismerjük azt a szellemi talajt, amely pedig a miénk; vagyis ismét felfedezzük azt, amit már felfedeztek előttünk, s mi, kezünkben a spanyolviasszal – csodálkozunk. Sinkó Ervin felfedezése nem valami kegyeletes szánalom a kínlódó ember hagyatéka láttán: a talaj felfedezése ez, persze a szellemi talajé. Ő ugyanis ideológiailag-politikailag végigcsinálta az értelmiségi és a forradalom viszonyát, és elméleti szintre emelte gyakorlatát, amikor tanulmányaiban és esszéiben a szubjektivitás és a szubjektum szerepét vizsgálva, az ember státusának új formáját vázolta fel.

Bácskában született 1898-ban. Viszonylag hamar, még mint gimnazista megismeri azokat a munkástörekvéseket, amelyeket később az emberiség céljaként él majd át. Eleinte verseket ír, sok verset Ady hatására és a nyomor meg a gazdagság ellentmondásai láttán. Az első világháborús mészárszék pacifistává teszi, a Kommün pedig érzelmi forradalmárrá. 21 éves korában már rendkívül magas tisztségekben bizonyítja hűségét: tagja a budapesti Forradalmi Munkás- és Katonatanácsnak, később Kecskemét katonai parancsnoka. Azután emigráns.

Már 1918-ban az Internacionálé című folyóiratban, amely 1919 márciusától, vagyis 5. számától a KMP hivatalos elméleti folyóirata volt, majd saját bécsi folyóiratában, a Testvérben megkezdi tanulmányírói útját is. Pontosabban a tanulmány és az esszé olyan ötvözetét kísérletezi ki, amelyben elmondhatta a világról, a könyvekről és az elvekről mindazt, amit tudott. Mindenfélét tudott: igen művelt volt. S minden bizonnyal következetes gondolkodó. De emigrációja elején még kesergő-bízó lírikus: krisztiánus verseket ír. A halott illúziókat nehéz elviselni, különösképp ha él a remény, hogy csak tetszhalottak. Azt kellene kiáltozni: nem lehet így igaz, de gyenge a hang, nincs megváltás.

Erdélyi pályafutása a Napkeletnél kezdődik, pontosan a krisztiánus versekkel. Érdekes, hogy a folyóirat 1922. évi 15. számában két Sinkó-verset olvashatunk és egy bírálatot Kassák emigrációs verseskötetéről. Kassák kiábrándult volt: keményen bírálja recenzense. Sinkót viszont melegen méltatja a szerkesztőség: új törekvésnek látja a csodahívást. De hát Sinkó gondolkodónak született, noha életében még sok mindent elkövet, nehogy be kelljen ezt vallania. Mikor már fegyelmezni tudta túlbuzgó lírai vénáját, novellákat, majd regényt ír. Úgy tűnik, mindennél fontosabbnak képzelte írói mivoltát.

Pedig gondolkodó volt, aki Lukács György mellett a legkövetkezetesebben gondolta végig a forradalom és az etika viszonyát. Van abban valami nagyszerű, ahogy a húszas évek második felére már levetette magáról az illúziókat, és elemezni kezdi korát meg tapasztalatait. S csak a tanulmányokban meg a recenziókban. Ahogy irodalomhoz nyúlt, ismét egyszerű, problémamentes lett a világ: itt az elnyomott, ott az elnyomója. Demokratikus prózát írt, mindenki számára érthető, és elvont, legalábbis a mindennapi élet problematikájától elvont tanulmányokat.

A Korunkban 1926-tól publikált tanulmányt, recenziót, novellát. Világosan kitetszik az említett kettősség: egyértelmű történetek, a lázadás életképei, és bonyolult, de tendenciájukban és logikájukban áttetsző tanulmányok. Egyébként tudta, hogy a közösség nélküli társadalomban az absztrakt individuum csak társadalmi harcaiban, az elnyomás elleni lázadásban képviselheti egy olyan világ lehetőségét, amelyben a konkrét individuum mint személyiség nem pusztán kiszolgál-

tatott lény, hanem önmagáért való szubjektivitás is. Novelláiban és nagy regényében, az *Optimisták*ban az absztrakt individuum arckereső lázadását látjuk.

„1931-ben a jugoszláviai Prigrevica Sveti Ivánon kezdte el írni Sinkó Ervin az *Optimisták* című regényt, a magyar történelem legdicsőségesebb fejezetének, a Tanácsköztársaságnak a nagyszabású poémáját, és Párizsban, 1934 telén fejezte be" – olvassuk az újvidéki Fórumnál megjelent könyv fülszövegében. Minden bizonnyal helyes jellemzés: Sinkó számára a magyar történelem legdicsőségesebb fejezetéről van szó, és valóban poémáról. Egyrészt radikális szakítást az addigi történelemmel, heroikus erőfeszítést a modern korhoz való felzárkózásért, másrészt a hit és a valóság hőskölténeme illő összecsapását. Ez a kíméletlenül hosszú regény tulajdonképpen a főhős Báti József témáiban ismétlődő dialógusait tartalmazza, beszélgetéseit emberekkel, vitákat azokkal, akik, akárcsak ő, keresik a forradalom útját. Báti inkább töprengő, mintsem cselekvő ember, ezért ezek a beszélgetések belső fejlődése számára nélkülözhetetlenek, mint ahogy Sinkó is akkor tisztázza végleg saját forradalmiságának tartalmát, amikor ezeket a dialógusokat papírra veti. Méliusz József, aki mindeddig az egyik legfontosabb Sinkó-tanulmány szerzője[1], erre vonatkozólag így ír: „Az Optimisták – mondta nekem találkozásunkkor az író –, »nevelőmunkáját elsőnek íróján végezte el«."

Mi derül ki az *Optimisták*ból? Túl az ismert történelmi tanulságokon, talán az egyéni humánum és a forradalmi terror, az egyén és forradalmi hit problematikája emelhető ki. Most idézni fogunk a regényből, s talán nem lesz meglepő, ha ezek és egyáltalán a lehetséges idézetek sokkal inkább eszszérészleteknek tűnnek, mintsem szépirodalomnak.

1. Sinkó – Báti – az emberekkel való közvetlen, hazugságmentes kapcsolatok megvalósítását várta a forradalomtól: „Ha van egyáltalán valami isteni, akkor ez a nyíltság az, ez a bizalom, ez a semmivel vissza nem riasztható, következmények miatt nem aggódó kitárulkozás, ez, mely feltétele minden egyesülés misztériumának, s mely több minden misztériumnál..."

De „szabad-e mindenkivel szemben mindent kimondani"?

2. Az én és a másik: jogunk van-e a másik életét kockára tenni? „Gyávaság, ha mások életét kockáztatom és ma-

gamat biztonságba helyezem, de éppúgy gyávaság lehet az is – ez az, amiről a kanti etika nem tudott, mert nem volt történetfilozófiája –, gyávaság lehet az is, ha nem merem a jóért a mások életét is kockáztatni. Csak a magamét, a másokét nem – ez magas nívót jelent, de jelentheti azt is, hogy ez a felelősségérzet csak ürügy a legsúlyosabb felelősségvállalás alól való kibúvásra" – mondja Vértes (valószínűleg Lukács György regénybeli mása) Bátinak. És Báti így látja Vértest: „s ami különösen Vértest most már Báti számára is fölbecsülhetetlen értékű személyiséggé tette, az a képesség volt, mellyel minden egyéni problémát mindig az általánoshoz való viszonya szempontjából értékelt".

3. Mi ez az általános? *A* jó, *a* forradalom. Az általános tisztára absztrakt, a hit körébe tartozik. Vértes beszél: „A normális az, hogy az osztályöntudatos munkás mindenütt érzi az igazságtalanságot, elkeseredéssel, gyűlölettel reagál, és ezáltal konfliktusba kerül a kizsákmányolóival, azoknak a hatalmi szerveivel, s minduntalan, akarva, nem akarva, belesodródik egy logikailag ellentmondásos helyzetbe: veszélyeztetnie kell az életét az élethez való jogáért vívott harcban. De a hit – az nem osztályöntudat, nem is tudományos meggyőződés, mert ez mind racionális. Hinni más, mint tudni, hinni épp azt jelenti, hogy az ember tudatosan irracionális magatartást vesz fel saját egyéni életével szemben."

4. A tudatosan irracionális magatartásban nyilván megszűnik minden racionális, humanista erkölcs: „ahol az eszeveszett kezdődik, ahol élni azt jelenti, hogy valamiért meghalni, s valamiért meghalni azt jelenti, hogy élni, de másvalakit megölni" – ott van a határ.

5. Honnan szerezhet hitet az, aki számára eddig a racionális magatartás volt az egyetlen helyes belső parancs? „Ha érdekli a kérdés és egyszer ideje lesz, olvasson valamit Kierkegaard-tól. Nekem erős a gyanúm ugyan, hogy ő maga hitetlen volt, de tudtommal senki élesebben nem látta meg a hit kardinális fontosságát és megszerezhetetlenségét, mint ő."

6. Éljen a forradalmi terror igazolása: „Azt akarja mondani, hogy lévén minden egyes emberélet abszolút érték, ahhoz, hogy az ember vallani tudja a vérontást, ahhoz kevés az ennek elkerülhetetlenségéről való mégiscsak relatív biztonságú tudományos meggyőződés – valami ugyancsak abszolút kell hozzá, s ez volna a hit."

7. Fizikai vagy metafizikai problémák ezek? Egy jó elvtárs mondja Bátinak: „egyáltalán nincsenek ilyen metafizikai problémák”. De Báti tudja, hogy vannak, csak azt nem tudja, hogy mit tesz akkor, ha ezek fizikai problémákként merülnek majd fel számára is. Ezt végig nem tudja. Szóban védi azokat, akik a fizikai problémával mint ilyennel találkoznak. „Elfelejti, Blaha elvtárs, hogy azok nélkül, akik vállalják és végzik az irgalmatlan, vagy ahogy maga mondja, a káini munkát, ha azok csak egy napra azt tennék, amit maga hirdet, itt se volna, vagy igen hamar véget érne a maga kecskeméti lelki királysága.”

8. Feloldhatatlan dilemma. Pontosabban adott lét talaján feloldhatatlan. Csak valahol távol, az esztétikumban lehet feloldani. Címer Erzsi megfejti Bátit – Bátinak: „Minden, ami ma van, minden, ami körülöttünk és bennünk eleven, az csak korbácsol, hogy vágyjunk, vágyódjunk egy szépség után, melyről tán nem is tudunk többet, mint azt, hogy az valami egészen más, mint ami van, bár még nincs, de mindenünkben már vágy alakjában él. És te is mindig inkonzekvens leszel, de csak annak, aki kívülről nézi a dolgaidat, amiket teszel, és a gondolataidat – de mindig valójában konzekvens fogsz maradni. Ez a vágy az, amiben mindig konzekvens fogsz maradni.”

9. Ezután az összeomlás ábrázolása következik, a fehérterror és Báti menekülése. Megoldás nincs, amennyiben a politikát továbbra is vállalja, de a politika következményeit már nem. A szenvedést vállalja, az emberekét is; ezen túl viszont csak az ideálist, az esztétikai távlatokat. A dilemma újrateremtődik, nincs kiút.

Sinkó tehát megvizsgálta személyiségének eszmei genezisét, s úgy tetszik, utólag sem változtatta tudatos forradalmisággá, hűséges leninizmussá a dilemmát és a forradalmi terrort is vállalóvá azt az erkölcsi lényt, akit a lázadás természetesen a forradalomba sodort, de aki eszményeit nem fedezte fel abban, ami megvalósult. Az *Optimisták* megírása ilyen szempontból többszörösen is érdekes. Írónk már a húszas évek közepétől elméletileg is szembenézett a regényben felvetett problémákkal, de megoldásait nem vitte át a regénybe. Ha végignézünk a Korunkban megjelent tanulmányokon és esszéken, kiderül, hogy Sinkó minden végleges választ dilemmatikusnak tart, és éppen ezért nem írt tézisre-

gényt. Az *Optimisták* a dilemmák keletkezéstörténete, semmi egyéb. Egész elméleti munkássága a dilemmák pontos leírása: az *Optimisták* nélkül érthetetlen volna, miért pont ezek az itt megfogalmazott dilemmák foglalkoztatják.

Mert nem ilyesmiben gyötrődtek a kor forradalmárai; a mozgalom kérdései háttérbe szorították a töprengést. Az értelmiségi forradalmárok viszont nem kerülhetik el; hozzájuk tartozik. Méliusz – már idézett tanulmányában – fejtegeti, hogy mi vezette el „entellektüel illúzióinak felfedéséhez": „A forradalmi etikai látomások és igények előrevetítéséhez, amikről ő és nem kevesen feltételezték, hogy »kérdései már időszerűek«. Korántsem voltak azok. Az anakronizmust kettős ellentmondásként példázták, egyaránt polgári, idealista késettségként és kommunista, etikai koránjöttségként, utópikus illúzióként." Sinkó mindig úgy képzelte, hogy az *Optimisták* a meggyőződés regénye, pedig csak a kétely regényét írhatta meg. Meggyőződése tanulmányaiban elméleti formákat talál: a dilemmákat szülő kor csak dilemmákat szülhet, a kétség az egyedüli meggyőződés, a cselekvés pedig kiállás a kétségekben hányódó, a történelmi szükségszerűségeknek kiszolgáltatott emberek mellett.

Az *Optimisták* korabeli fogadtatását ez magyarázza. Sinkó még Párizsban megírja a regényben „ábrázolt" önéletrajz eszmei változatát, amit az Europe című baloldali folyóirat közöl. A siker óriási. Persze nem közönségsikerről van szó: írónk erkölcsi sikert arat, megnyílnak számára a kapuk haladó francia értelmiségi műhelyek felé, és néhány év alatt az Europe tekintélyes munkatársa lesz. Az önéletrajz címe: *En face du juge* (Szemben a bíróval). A bíró: a lelkiismeret. Sinkó 1935-ben azt hitte, van ilyesmi, hogy a háborúban és árulásban megcsömörlött generációja a forradalomban megtalálta, és a forradalom bukása után egy újabb forradalomban megtalálhatja az autentikus lét forrásait. Vallomást írt saját belső fejlődéséről, döntéséről, amelyet példaként idézett a fasizálódó Európa még csak ámulni sem óhajtó szemei elé. De ott van a Szovjetunió, az élő példa, a Reménység birodalma.

Sem ott, sem másutt nem jelenhetett meg magyarul: a kételyt, a döntés előtti érzelmi-tapasztalati momentumot érezték súlyosabbnak, és nem magát a döntést. Olyan emberek, akik habozástól, töprengésektől mentes döntést vártak min-

denkitől, akik az ügy melletti kiállást deklarációkra korlátozták, s nem egyedi lelkiismereti lényeket, hanem végrehajtókat kívántak minél nagyobb mennyiségben megtermelni. Két tűz között tengtek akkor a Sinkó-félék: a reakciós polgári rend és a rendet követelő mozgalom között. És mégis mindig a mozgalom mellé álltak: ez a végső ráció, más nincs, csak a tehetetlenség.

[Moszkva, 1936. aug. 28.

Igen tisztelt uram,
pár hét előtt Temesvárott tartózkodtam, s ez alkalommal kért meg Méliusz barátunk, hogy az Ön címére küldjem el a Korunk számára autobiographiámat. Kérem, legyen szíves tehát a kéziratot Gaál Gábornak továbbítani. Ez az írásom eddig csak franciául, az „Europe"-ban jelent meg, s talán jó volna az eredeti jegyzet helyett, mely a francia publikumnak készült, a ciklust a Korunk olvasóinak megfelelőbb megjegyzéssel kísérni, vagy legalábbis a szerkesztőség nevében pár sorral megtoldani.

Lekötelezne, ha úgy Gaálnak, mint Méliusznak átadná szívélyes üdvözletemet.

Baráti üdvözlettel
Sinkó Ervin

Forrás: Sándor Lászlónak, a Korunk csehszlovákiai megbízottjának a Kortárs 1973. évi 6. számában közölt levelezése.]

Nem jelent meg a Korunkban. Az *Optimisták* sem Moszkvában. Pedig a regény magyar és német változata már 1934-ben készen volt.

Sinkó és felesége mintegy két évet tölt a Szovjetunióban. 1935. máj. 11. – 1937. ápr. 14. között, ebben a történelmileg és tanulságaiban is alapvető jelentőségű időszakban naplót vezet, és a naplót bővítve alakítja ki a nemzetközi szocialista irodalom egyik legfontosabb dokumentumát. Címe – *Egy regény regénye* (Fórum, Újvidék, 1961) – jelzi, hogy az *Optimisták* nem birkózott meg a körülményekkel, ahogy erre szerzője sem volt képes.

A könyv tulajdonképpen – az események érdekességén túl – egy tömeglélektani állapot leírása. Ez még nem jelentene újdonságot. Sinkó viszont a meghasadt tudat pontos kórrajzát egy társadalmi struktúrából vezeti le, és ezzel a tömeglélektan számára mindmáig kevéssé járt utat mutat be. Ket-

tős hasadásról van szó. Az egyének külön-külön, egyedenként kapcsolódó, kölcsönös befolyás, interszubjektív viszonyok nélkül vannak azonos pszichikai helyzetben, tehát nem integráló csoportpszichikum jellemzi a tömegek lelki állapotát, hanem az egyéni pszichikum integrálódik egy általános állapotba, anélkül, hogy ez az általános valamilyen új minőséget, valami mást jelentene. Mindenki más, de ez nem realizálódik a viszonyokban, s csupán az kapcsolja össze az embereket, hogy külön-külön mindenki tudathasadásos. Gyökértelenség és lelkiismeret-furdalás, az integráló intézmények korlátlan tisztelete, az egyéni értékek elvesztése, sőt lebecsülése és gyűlölete jellemzi ezt az állapotot.

Az integráló mozzanat elidegenít, az egyénekből kiinduló és őket magasabb szinten összekapcsoló közösségi mozzanat helyett a közösségi szféra kisajátítását, az egyéni teljes alárendelését látjuk. Az egyéni csak bűnös formájában találkozhat a közösségivel, amely maga a jó és az abszolútum. Az egyéni tudat ezért eleve kizárja önmagát a közösségből, és a parancs végrehajtásán túl nem képes aktivitásra. Sorsa a magány és az önfelszámolás. Közben arra kényszerül, hogy nyilvánosan mint az integráló mozzanat képviselője nyilvánuljon meg, hiszen léte csak közösségi formájában igazolt Viszonyaiban tehát a hazugság uralkodik: mindenki hazudik. És mindenkinek kétszeres bűntudata van: egyéni viszonyaiban hazug és közösségi megnyilvánulásaiban is az. A bűntudat és az ebből származó félelem teljesen kiszolgáltatja az egyént, aki gyakorlatilag megszűnik mint ilyen. Ha végre megbüntetik: boldog. Megszabadul a lelkiismeret-furdalástól, torz tudatának utolsó maradványától is.

Sinkó nagyjából ezt a tömeglélektani állapotot írja le. Kialakulásának okait nyilván nem tudja egyértelműen meghatározni, a gazdasági struktúra átfogó elemzése nem is lehet az író feladata. Az államapparátus mindenhatósága, mindenkire kötelező direktívák rendszere, az emberiség boldog jövője nevében hozott intézkedések, a döntések csalhatatlan voltának ideológiája csak megnyilvánulása a gazdasági struktúrának. De írónk érzékeltetni tudja, hogy erről van szó. Néhány idézetben mutatjuk be a gondolkodó-fenomenológus Sinkó teljesítményét. „Ha nem a félelem, akkor a teljes tehetetlenség megismerése volt az, ami felidézte és elmélyítette minden egyes emberben ezt a demoralizáltságot. Valamiféle

egyéni kezdeményezés annak érdekében, hogy az eseményeknek más irányt adjon, vagy legalábbis, hogy valaki valami módon befolyásolni akarhatná őket önmagában oly abszurdum volt, amilyen senkinek eszébe se juthatott; a legkedvezőbb esetben az egyes ember csak afelől gondolkodhatott, hogy milyen módon alkalmazkodjék egy fölülről, az ő személyes kívánságától és akaratától független helyzethez... Nincs az a magánzárka, amelyben az ember annyira el van szigetelve, mint amennyire minden egyes embert elszigetel, elválaszt a másiktól s a többi embertől az az ellenállhatatlan szuggesztió, amely szerint az államapparátus mindenható, az egyén pedig reménytelenül és minden időkre tehetetlen... A helyzetet démonikussá tette az is, hogy az emberek előtt, akikkel találkoztam, igyekeztem elrejteni ezt a magányosságomat, és hogy mások ugyanezt tették énvelem szemben. Kollektív csalás eredményeképpen mindenki úgy tett, mintha valamenynyien egységes egyetértő kollektívumot alkotnánk, noha csak a csalás volt kollektív... Az ember mindenre parancsot kapott, és úgy kellett azt fogadnia, mintha nem parancs, hanem csakis a róla való gondolkodás egyetlen lehetséges formája volna."

Sinkó háború utáni jugoszláviai tevékenysége az emberi egyenlőség szocializmusáért való harc. Az önérzetes, a gondolkodásra és a kezdeményező cselekvésre alkalmas emberért, olyan gazdasági struktúráért, amely lehetővé tesz valamilyen emberi nyilvánosságot, reális közösséget.

Sinkó stíluseszménye, amint az idézetekből kiderül, tartalmi jelentőségű: „a gondolatból és érzésből fakadó szó" írója kívánt lenni. Demokratikus eszmény. Egyébként a stílusdemokratizmus elvét fogalmazza újra *Az érthetőség, az érthetetlenség és az értetlenség* c. írásában: „A közérthetőségnek a követelése önkényes absztrakció. Absztrakció, mert a »köz« a legamorfabb és legmeghatározhatatlanabb közeg... a közérthetőségnek ez a parancsa tagadja, hogy az író és az olvasó között szükséges és lehetséges magas színvonalon az egyenrangúak produktív együttműködése."[2]

A gondolat és stíluseszmény egysége jellemzi java írását. Ahol engedményeket tesz a rosszul értelmezett demokratizmusnak, ott képtelen kifejezni az új gondolatot, amely éppen mert új, eleve nem közérthető. Az ismert paradoxon érvényesül: a propagandisztikus stílus alkalmatlan az eredeti

gondolat kifejezésére, az eredeti gondolat viszont hajlamos arra, hogy absztrakciókban oldódjék fel. A probléma, konkrétnak lenni az absztrakción túl, az absztrakciók felhasználásával konkrétnak. Sinkó igen jól ismerte ezt a követelményt, és saját írói munkájából is leszűrhette a következtetést: ha szépirodalmat vagy éppen dokumentum-irodalmat művel, akkor az érzéki konkrét, ha esszét vagy tanulmányt ír, akkor a logikai konkrét egyesíti a stílust és a gondolatot. Azon túl csak az ördög van: a megértett banalitás vagy a szellem trapézmutatványa. Egyébként nem írt szépen, de németes mondatszerkezetei, a helytelen szórend miatt kopottnak tetsző jelzők ellenére is nagyon jól írt. Eredeti gondolkodó volt, tanulmányaiban, esszéiben mindenkor frappáns. Nem egyenletesen magas színvonalú művet alkotott; vívódása a propagandisztikus feladattal és az eredeti gondolattal nem mindig végződött megnyugtatóan.

Moszkvában, 1936 őszén, Kun Béla biztatására újabb regényt kezd írni. Sallai Imre és Fürst Sándor 1932-ős peréről, a magyarországi munkásmozgalomról. A regény a dokumentum és a fikció határán képtelen megszabadulni a szolidaritás könnyeitől, s általánosabb üzenet híján inkább egy tragikus esemény leírása, mintsem tragédia. A *Tizennégy nap* bizonyos értelemben felszámolja Sinkó irodalmi illúzióit: a fikciót ezután szinte teljesen kizárja, és a második világháború után már csak a dokumentum-irodalom érdekli.

Persze ez nem abszolút értékű megállapítás. Az életmű beszél, a művek beszélnek, a magatartás, az életvitel, a konkrét személyiség, minden, ami a művén kívül van – hallgat. Soha nem adja fel egyéniségét, soha nem mondott le az önálló gondolkodásról, megőrizte gondolkodói függetlenségét – ezt a viszonylagos és törékeny függetlenséget –, mert a hierarchiáktól távol az öntudat munkása volt. „Minden, ami történik, az én ügyem” – egy forradalmi generáció életelve volt, amit az intézményi ideológia nyelvén így fogalmaztak át: „minden, ami az én ügyem, az maga az ügy, tehát a te ügyed”. Sinkó az egyetemes ügy-fogalom absztrakciójából eljutott az individuális ügy – partikuláris ügy kölcsönviszonyának ideológiájáig, tehát műve a terméketlenül absztrakt fogalomból az élő és tartalmas fogalom megragadásának irányába mutat. Az egyéni–általános (egyetemes) viszonyában az utóbbi elnyeli az előbbit, az individuális–parti-

kuláris viszonyban viszont átmenetek, kölcsönhatások lehetségesek. Sinkó, aki produktív életet élt, magatartásában életvitelét fejezte ki, és ideológiája sem került ellentmondásba alaptörekvéseivel.

A személyiség megmentésének több szakasza van életművében. Az erdélyi folyóiratokban közölt Sinkó-írásokban ezek közül három figyelhető meg. Első jelentkezése két vers a Napkeletben, 1921-ben. A folyóirat *Egy krisztianista költő* címmel a következő dagályos, de nem érdektelen kis megjegyzést fűzi a költeményekhez: „Korunk szellemi dokumentumai közé tartoznak ezek a versek, amelyekben egy, az intellektuális kultúra élményei közül az első kereszténység primitív felmagasztosultságaiba sodródott lélek zengi ki magából lelki áradásait. Ez a költő egyik himnuszos kiharsanása annak a szellemi mozgalomnak, amely a világmegismerést, az emberiség mai forradalmának nagyszerű, iszonyú tanulságait elviselni nem tudó emberek lelkületéből sarjadzik ki az új krisztianizmus hömpölygésévé."

A folyóirat interpretációja egyértelműen a bukott forradalom után törvényszerűen bekövetkező kiábrándultság kompenzációjaként fellépő egyetemesség-igényt és megváltás-várást tulajdonít Sinkó verseinek. És ebben az interpretációban igazság is van. Amikor az embereket átfogó viszonyok és intézmények forradalmasulnak, a partikuláris egyetemesnek tudja magát, és ideológiája a világ megváltásának tanává változik. Ha viszont a forradalom megbukik és az embereket visszaterelik partikularitásuk karámjába, akkor a kitörés vágya a világba sóhajtás formájába burkolózik. Az interpretáció azonban mégsem egészen igaz. Sinkó krisztiánus verseiben ilyen sorok mellett: „ó, vedd kezedbe, cseréld ki szívem, / a tied nyugodt, hivő és ragyog", megtalálhatók az ég felé pillantást a földi tekintettel helyettesítő sorok is. A remény, a transzcendencia helyett az Isten és az ember azonosságában keres támaszt, s az ember, ahelyett hogy valamilyen testetlen lebegésben az Istenhez emelkedne, a földi dolgokban azonosul vele: „Ki minden harcban veled táborozom, / ki veled van, hogy nincs is, / hogy én te vagyok: / földem, hazám, otthonom, hol is én hontalan vagyok." De ennek az interpretációnak azért sincs egészen igaza, mert nem figyel fel arra a furcsaságra, hogy a költő többnyire sóvárog a hitért, és inkább a hitetlenség kínjaiban ég, mintsem az

áhítat végtelen tisztaságához emelkedne, elhagyván a földi dolgok rendjét: „... s most sebeim küldöm sorakozni / töredelemben mentsék, mily kevés a hit s féljék az útnak titkos fonatjait: / akinek semmije sincs – mert nekem semmim sincs –, annak minden – jó vagy te Isten – megadatik!”

Sinkó első döntése a forradalom vállalása volt, de az érzelmi döntés után most újabb választásra kényszerül: érzelmi síkon marad-e, vagyis a lírában kifejezhető szenvedések és óhajok költője lesz, avagy a forradalom ideológiájának kidolgozásából vállalja azt a részt, amely csak az ő tapasztalatai alapján dolgozható ki. A költő halála az ő esetében az ideológus születése. Művében soha többé nem jutott döntő szerephez a vers. Mai olvasóinak ezért nem kell bánkódnia. Sinkó költeményei részletszépségeik ellenére sem voltak nagy versek. Érvényesnek kell tartanunk Németh Andor korabeli bírálatát; ebből idézünk: „A komor északnémet égbolt alatt a szemhatárig szürke ködbe vész a messzeség, de ha lehajolsz, észreveszed, hogy a lábad nyomán ezer meg ezer virág virít: ökörfarkkóró, zsálya, szarkaláb, katáng, megannyi herba és ezer jószagú múltvirág, mellvirág, orvoskertvirág és fájvirág ... Egy ilyen végtelenbe vesző, örökösen ködös és sötét mezőn ütötte fel Sinkó Ervin, a *Fájdalmas Isten* című verskötet szerzője, költői kalibáját... A mágiába virágzás, a bűvölés hiányzik ezekből a nagyon sok versekből. Ami majdnem annyit jelent, hogy minden hiányzik. Mert mit használ a kifinomult érzés, az erkölcsi tisztaság és a nagy áhítat, ha nem remeg elő a szavakból, ha a szavak fuvarozzák ugyan hozzánk a költő szavát, de nem ütnek belénk szívet megállítóan? Ezek a versek litániáznak. A legnagyobb elragadtatásokat kopott szavak hordják Istenhez, furcsán előkeresgélt, szándékosan primitív s néha grammatikailag is helytelen szókötések. Lehet, hogy Isten csak a szándékot nézi: a kritikus nem... Sinkó ott, ahol igazán patetikus és emelkedett, tisztára Ady hangján szólal meg, nagyon tanultan és nagyon élethűen... Ezen túl a *Fájdalmas Isten* feltétlenül megható, éppen monotóniájával megható, valló könyv.”[3]

Kegyetlen bírálat, amely teljesítette hivatását. De: Németh Andorból hiányzott a pedagógusi véna, ezért nem veszi észre a borongós-ködös vidéken túl a költő vágyát valamilyen hit után. S hogy mennyire ez volt e költészet egyik tendenciája,

azt bizonyítja az 1927-es „homokóra madarai”-vita Déry–Sinkó–Pap József között a Korunkban. E vita lényegében az avantgarde költészet lehetőségei körül folyt: Kassák és az aktivista költészet köre teoretikusan igazolja a költészet jogát arra, hogy új valóságot teremtve elszakadjon a mindennapi élet szavaitól és a hitideológia meggondolásaitól, míg Sinkó krisztianizmusából visszatér a földre, s a valóságot tekinti a költészet tárgyának. De ez a valóság át meg át van itatva a tendenciával, Sinkó hitével. A vita anyagát közöljük e kötet Függelékében, de itt kiemeljük Sinkó álláspontját, mert a személyiségért folyó küzdelmének újabb szakaszához érkezett, s válaszából világosan kitetszik e szakasz ideológiai premisszája. „Az új versek – írja – csak »kinyilvánítják« a szenvedést, a belsőt: a káoszt a káosznak kibeszélik. Az új lírában kétségtelenül van fascináló erő, mint ahogyan megfelelő hangulatban egy állat titokzatosan kimeredő szomorú szeme fascinálhatja az embert. De ez nem kinyilvánítás, ez a kinyilvánítandó, itt kellene elindulni, hogy a költő csakugyan adjon valamit, többet a mi mindennapi szegénységünknél. És az új költők itt elhagynak. Hogy lehet ezt megmagyarázni? Csak egyképpen, csak úgy, hogy az új költészet mélyenjáró mai valóságok szimptómája. A realitás elől való romantikus megfutamodás... a mai romantikusok az ínségükből erényt akarnak csinálni. Ínségük a magánosság és az éltető közösség hiánya, a belső és külső világ teljes inkongruenciája, úgyhogy a világ számára az individuum, az individuum számára a világ egy megközelíthetetlen absztrakció.”[4]

Döbbenetes ítélet: a költő többé nem költészetet ért a költészeten, hanem szociológiát. De ez a szociologikus ítélkezés néhány alapvető felismerésen alapszik. A közösség hiányának a felismerése és valamilyen reális közösség létrehozásának igénye Sinkó számára most már az absztrakt egyén és a konkrét egyén megkülönböztetését teszi lehetővé. Az ideológus Sinkó módszertani elve ez. A „homokóra”-vita egyébként a magyar avantgarde líra temetése is. Kassák, Illyés, Németh Andor és Nádass József 1926 végén még megjelentetik a *Dokumentum*ot, még harcosan vagdalkozva vitatkoznak és keresik az „új líra” elméleti alapjait, de alkotásaikban már nincsenek elméleteik színvonalán. A teoretikusan dogmatizáló új irányzat nyilván alkalmatlan arra, hogy az

ellenforradalmi világban ébren tartsa az alkotói folyamatot, a puritán vers a neobarokk ízlésbe ütközik. Ekkor szakad el ízlésében hosszú időre az avantgarde természetes olvasója-értője az avantgarde alkotástól: légbuborékban alkotni nem lehet, olvasó nélkül a líra előbb extravagáns lesz, az „ismeretlen mélységek" kibeszélője, majd csendesen elpusztul.

A Korunk első, majd második évfolyama – 1926–1927 – sokat foglalkozik az új művészettel, sőt alapítója, Dienes László a folyóiratot valamiképp az új művészet programálásáért hozta létre. Dienes 1926-ban adja ki ugyanis *Művészet és világnézet* című kötetecskéjét, amelynek jellegzetes alcíme jól mutatja a szerző szándékait. *Tanulmányok az új művészi irányokról:* az új művészet létjogosultságát hivatottak bizonyítani. Dienes teljesen eklektikus: az új művészet társadalmi funkciójától Worringerig, a logikátlanság, a belső kivetítés dicséretétől kezdve a vers világnézeti jelentőségéig mindenféle található munkájában. Tény viszont, hogy a Korunk kezdettől fogva tág lehetőséget teremt az új művészet teoretikusainak, amit ők ki is használnak.

1926-ban (júliusi szám) Fy (Fábry Zoltán) fontos recenziót ír Lukács György tanulmányáról, amely a Tat-ban (Jéna) jelent meg *L'art pour l'art és a proletár költészet* címmel. A tanulmány ismertetett érvei azonosak Sinkó Ervin 1927-es vitájának érveivel, ami nem csupán Sinkó vonzódását bizonyítja Lukács gondolkodói alkatához, hanem azt is, hogy 1926-ra nagyjából kialakult a marxisták véleménye az ellenforradalmi korszak avantgarde-járól. Míg a forradalmat előkészítő időkben a pártideológia szövetségest lát az avantgarde-ban, addig a győztes forradalom *vezetése* az anarchia jegyeit fedezi fel benne (lásd Kun Béla és Kassák Lajos vitáját), majd a forradalom bukása után a kiábrándulás szimptómájaként kezelik ideológusai a kiábrándultságot valóban tartalmazó avantgarde-ot.

Recenzense szerint Lukács attól félti a költészetet, hogy vagy az absztrakt formákat öltő polgári viszonyok absztraktumban megrekedő énekese lesz, vagy, ha a valósághoz ragaszkodik, akkor az empíria sivárságának dalnoka. A tendencia csak utópiák gyártására késztethet, tehát a forradalom, a reális mozgalom az egyedüli üdvözítő forrás. A proletár költészet ideológiája ez: az akkori avantgarde-tól azt kérik számon, ami tényleg nincs benne: a proletár osztályharc

lobogását. Sinkó a „homokóra”-vitában így összegezi véleményét az új líráról: „1. Kortörténetileg érdekes szimptóma, mely alkotói intencióival ellentétes módon jeleníti meg a hitben és célokban koldussá lett individuális lelket, 2. nem kozmikus és legkevésbé szociális, mert nem egy gyökerező, hanem épp egy közösségekből kibukott szubjektivitás produktuma.”[5]

A vita évében a 4 vitaíráson kívül még négy írás jelenik meg a Korunkban az avantgarde líráról. Németh Andor *Új világérzés és új költészet* című esszéjében Nádass József egyik versét használja fel, hogy az új költészet jellegzetességeit kimutathassa. Ezt a „régebbi költeménytípustól az alábbi sajátosságok különböztetik meg: a) nincs tárgya, b) nincs grammatikája és c) nincs logikus értelme. A régi költeménytípussal szemben tehát tisztára negatív tulajdonságok jellemzik, de mondottuk mindjárt kezdetben: a régi esztétika álláspontjáról nézve az új művészet megközelíthetetlen.”[6] A következő számban Déry Tibor a vitát kiváltó, eredetileg előadásnak szánt szövege mellett Kassák Lajos cikkét is közli *Az új vers*ről. Míg Déry álláspontja lényegében megegyezik Németh Andoréval, Kassák írásában a szociális indítékokra, a szociális életérzésre való hivatkozás keveredik a belső kinyilvánításának és a kozmikus életérzésnek magasztalásával.[7] Sinkó válasza Déry írására tulajdonképpen válasz a középen álló Kassáknak is. Tamás Aladár a Dadát temeti[8], míg Komlós Aladár korainak tartja Kassák forradalmát, és állítja: „A nyelvérzékünk és fantáziánk nem bírja el, hogy minden évben újratanuljuk a nyelvet... Gyermekes előítélet, hogy a művésznek, ha nem éri be az epigonsággal, feltétlenül forradalmat kell csinálnia. Hiszen van harmadik lehetőség is: folytatónak lenni.”[9] A vitával és szövegkörnyezetével kapcsolatban még ennyit: Pap József, a kor nagy tehetsége képviseli a valóban toleráns magatartást: „Semmi kifogásom a homokóra madarai ellen; szuverén joguk van ahhoz, hogy repüljenek vagy sem... Uram, én szabad ember szeretnék lenni. Ehhez az első feltételem megvan: mindenkinek szabadságot szánok. Még Arany Jánosnak is. Általában minden földi teremtménynek, akár anyagi alapon áll, akár pedig a szellem teremtménye, s ez oknál fogva – a szellem sajátos hanyagsága ez! – elfelejtettek neki testet adni, amelyben láthatóan járjon.”[10]

Sinkó tehát a Lukács-féle felfogáshoz áll igen közel, de problémái elsősorban nem esztétikai, hanem társadalom-ontológiai problémák: esszéiben és recenzióiban a közösség és egyén problémái izgatják, bármi is legyen az írást kiváltó ürügy. 1926-ban, vagyis a Korunk első évfolyamában három írása jelenik meg, de igazán fontos, kultúránk egésze számára alapvető jelentőségű esszé az *Egzisztencia és látszat,* melyben Sinkó szembenéz az egyén esztétikai kiútkeresésének problémájával. Kiindulása egyszerű kérdés: vajon egzisztencia és látszat, szubjektivitás és objektivitás, etikum és esztétikum egységben vannak-e egymással, vagy antinomikusan, reális kapcsolat nélkül szemben állnak-e egymással. „Ez a kérdés végső fokon sorsdöntő kérdése az egész kultúrának éppen úgy, mint annak a viszonynak, amelyben az egyén a kultúrához áll."[11]

És ez az egyén, az „én" az, ami nélkül nem lehetséges semmiféle kultúra, benne kell egyesülnie az antinómiáknak, benne kell egységessé válnia a világnak. A filozófiai rendszerek valahány teoretikus megoldása háttérbe szorul: a döntő az, hogy az „én" abban a világban, amelyben él, egyesítheti-e az antinómiákat, vagy erre éppen világa miatt képtelen. Elveszünk-e bennük, vagy nem, képesnek vagy képtelennek bizonyulunk az egység megteremtésére, vagy sem: íme, biztos kritérium a közösségi és a nem-közösségi társadalom megkülönböztetésére, kritérium az absztrakt és konkrét individuum társadalmának megkülönböztetésére. A közösségi társadalomban közvetlen kapcsolat van az egyének között, tehát megszűnik a nem-közösségi társadalomban tapasztalható elszigeteltség, az én viszonyainak absztrakt – közvetített – volta. De ennek létrejöttéig az izolált én a szubjektív egzisztencia útjára tér, és akkor: „Egzisztencia vagy látszat, etika vagy esztétika, az ideák vagy a jelenségek világa, emlékezés vagy felejtés – mindegyik a másikat könyörtelenül kizáró súllyal jelenik meg."[12]

Az izolált (absztrakt) egyén veszélyt lát az esztétikában; „a szépség szférája ugyanis az abszolút türelemé – a forma erejének mindenhatóságából".[13] A forma mindenható ereje az, hogy megszüntet minden vagy-vagyot: „valóság, mese, etika és esztétika, jó és rossz a forma erejében békülten udvarolnak egymásnak, paradicsomi egyetértésben, harag, félelem és féltékenység nélkül".[14] Az absztrakt egyén fél ettől

a valótlanságtól, mert számára az esztétikum nem igaz. Az „én” *csak* él, mint Szókratész: „a szókratészi életforma nem ismer el más cselekedetet, mint azt, melynek egyetlen tárgya a szubjektum, a saját élet mint egyetlen, szakadatlanul intenzív cselekedet”.[15] Platón csak végigviszi a látszat-világ és a tökéletes világ megkülönböztetését: az igazi világ elérhetetlen, mert az igazi világ nincs a földön, csak a vágy van itt, a megragadhatatlan utáni vágy.

Az egyén tehetetlensége kifejeződik a kereszténység és a művészet viszonyában is. Az individuumon belül feszülő konfliktus különösen a XIX. században vált élessé, „amikor *a bensőséges vallásosság a maga antipólusát* és valóban veszedelmes ellenségét, halálos kísértését már nem az agresszív vagy indifferes természettudományokban látta, hanem *az esztétikai kultúrában, az esztétikai vallásosságban találta meg”,* mert *„az esztétika... a látszat világában akart pótolni, és olcsóbban pótolni, amit a vallásos és etikus egzisztencia csak »arca verejtékével« és sohase oly készen nem kaphat,* mint az esztétikában élő individuum”.[16]

De az esztétikaellenes vagy az esztétikai élet egyaránt az elszigetelt egyén védekező reflexe. Dosztojevszkij műve – Sinkó esszéjének ürügye – szintén nem oldhatja meg a problémát: *„A Dosztojevszkij kereszténysége nem az ember Krisztushoz való útja, hanem a magányos ember – Krisztuson mint egyetlen úton keresztül – útja a másik magányos emberhez.”*[17] Konklúzió tehát nincs: a konklúziót meg kell keresni. Sinkó Ervin élete sem egyéb, mint a konklúziók keresőjének élete: csak azt tudja, hogy reális közösségre volna szükség, hogy az „én” konkrét életet élhessen.

Bosnyák István szerint az *Egzisztencia és látszat* „szintén jelentős dokumentuma a krisztiánus-írói magánpozícióval való viaskodásnak”. Elszakadási kísérlet attól, amit Bosnyák találóan „krisztiánus tettpótlék”-nak, „az izolált alkotói magányban foganó profetikus írás”-nak nevez. Ha a második világháború után kielégülő tettvágya szempontjából vizsgáljuk ezt az 1926-os írást, akkor mindenképp feltűnik a változás.[18]

A Korunk szempontjából a keresés legjobb esztendeje 1927. Ekkor tíz Sinkó-írást közöl a folyóirat, ezek közül kettőt ugyan csak az *s. e.* iniciálé jelez, de ezek is minden valószí-

nűség szerint szerzőnk munkái. Sinkó belső fejlődését figyelembe véve kiemelkedik esszéje, a *Middlesex és Utópia.*

Megérthetjük-e korunkat, amelyben élünk, a kort, amelynek magunk is részesei vagyunk; eldönthetjük-e, hogy korunk „immanens tartalmai felélődtek" vagy „hogy korunk immanens tartalmainak még csak kicsiny része nyert kifejezést? Feladatok látszanak, feladatokon dolgozik az ember, de hogy tulajdonképpen milyen feladat az, amin dolgozik, mi az, amit végez, azt maga a munkálkodó nem tudja; a jelen még inkább megsejtheti a jövőt is, mint a tőle elválaszthatatlan önmagát: a jelent." Döntenünk kell: Middlesex realitása és Utópia között. „Utópia létező ellenség; a middlesexi hold földnek mint társadalomfenntartó reálpolitikai konstruktív tényezőnek *létező* ellensége: a hercegség Utópiában."[20]

A józan, becsületes haladás és a józan ész számára elképzelhetetlen utópia. S hiába minősíti Middlesex esztétikumnak, nemlétező ködképnek Utópiát, ez a princípium mindig ott van Middlesexben, tagadja a megvalósítottat, relatívnak minősít minden konstrukciót egy „transzcendentális vízió nevében". A konstruktív erők közül legjelentősebb az állam, és az „Utópia ravaszsága, hogy ő nem aktív, de aktív védekezésre kényszeríti az államot. Mert miközben az állam mint üldöző védekezik, *nyilvánvaló lesz az empirikus erők erőtlensége az utópisztikus erőtlenségnek erejével szemben.* Saját pozíciójukat csúfolják ki, mikor ostoba öldökléshez kell folyamodniuk fegyvertelen emberekkel szemben – védelemért."[21]

Az utópisztikus szkepszis romboló erő. *„Az önmagával szembesített valóság, a helyességében és értékében kétségessé tett valóság:* ez az utópisztikus szkepszis destrukciója."[22] Vajon milyen szerepet játszik ez a szkepszis? „Szubjektíve még sohase élt mélyebb magányban, inkább közösséghez tartozás nélküli ember, mint a mai, és épp ennek a mai embernek cselekedeteiben objektíve úgy kell élni – etikai szubjektív parancs folytán –, mintha szubjektivitása nem is volna, hanem mintha csak egy csoport léleknek, közösségnek szubsztanciátlan része volna. Ő tud valamit, amit a középkori ember nem tudott: neki nemcsak az abszolút, hanem a relatív felé is van kötöttsége: a középkori embernek sejtelme sem volt erről a szolidaritásról."[23] A destruktív utópia elle-

nére az egyénnek vállalnia kell a többieket: „Így történik, hogy mikor legvilágosabb az egyén szubjektivitása, morális öntudata, ugyanez az öntudat kérdésessé teszi jogát, hogy mint közösségtől független, abszolút morális öntudat cselekedjék. Ő és az ő istene közé odaállnak a többiek bűnei, mint az övéi."[24] Az Utópia él: ő a közösség rossz lelkiismerete.

1928-ban Sinkó egyetlen recenzióját közli a Korunk, majd háromévi csend után, 1931-ben egy elbeszélését. Ezután ismét szünet következik, immár hatéves. A moszkvai közjáték időszakában Sinkó Romániában találkozik családjával, és Méliusz Józseffel is, aki beszélgetésükről cikket ír a csehszlovákiai Magyar Napban. Ekkor mondja Sinkó: „Anélkül, hogy aktívan részt vennék a gyakorlati politikában, alig hiszem, hogy az írónak más feladata lehetne, mint harc azt emberiség kiemeléséért a barbarizmusból. Más szóval: a proletariátusban látom a világ mai történetének egyetlen morális garanciáját." E találkozás eredménye a folyóirat és Sinkó kapcsolatának újrafelvétele is. Gaál Gábor 24 óra alatt két levelet küld Méliusznak, amelyben kéri, hogy „Sinkóval a lap nevében a legalaposabban beszéljen, és kéziratot kérjen tőle", majd: „másoktól is kéretek kéziratot... azoktól szeretnék leginkább, akikkel Sinkó barátságban van."[25]

1937-ben három, 1938-ban egy Sinkó-elbeszélést, továbbá egy recenziót közöl a Korunk, de a kapcsolat utolsó éve főleg a *Don Quijote útjai*nak közlésével válik jelentőssé. A gondolkodói pálya újabb szakasz küszöbére érkezett: Sinkó már a történelem és az egyén viszonyának problémájával viaskodik. Az emberiség – gigantikus absztrakció, a történelem az emberiség története, de nem a megismételhetetlen, pusztulásra ítélt egyén története. Kettős meghatározottsága disszidenssé teszi az egyént, aki a szellemi kultúrában teremti meg a maga szabadságát. De a kultúra maga is csak töredékesség az osztálytársadalomban, a közösség nélküli társadalomban: „A kultúra vágy egy kultúra után, mely ne egyéni aktusok sorozata, hanem a disszidens egyén nagy vis-à-vis-jának, az egész emberiségnek életét, élete minden megnyilatkozását átformáló energia, földi realitás legyen."[26]

Don Quijoténak nincs küldetése – nincs közössége –, kitalál hát egyet, nemeset, szépet, erkölcsöset. Csak esztétikai

és etikai viszonya van saját magával, a világgal szembeni viszonya a bolondé, aki mikor észre tér – meghal. Az egyéni öntudat csupa olyan feladatot állít a valóság elé, amelynek megoldásához az anyagi előfeltételek hiányoznak. Biztos vereség. Don Quijote a vergődő, meddő, tragikusan elszigetelt, a társadalomból kiközösített ember szimbóluma. És közben csinálja a történelmet.

Ezután már nincs kapcsolat, nincsenek cikkek, csak halványodó emlékképek – róla. 1967-ben halt meg.

1974

ÍRT ÉS TANÍTOTT…

A mü egünkből kitűnő állatok
üstökös csillagoknak neveztetnek
(Apáczai: Magyar Enciklopédia)

Felemelkedni csak a Tudásban lehet – mondja Apáczai Csere János –, de mi némák vagyunk, barbarus állapotban élünk, a tudománynak nincs magyar nyelve. Nem érthetjük hát az Írást sem, pedig értenünk kellene: nincs más reményünk, csak az isteni jóvátétel. Hinni: hinni, hogy az nem lehet, ami velünk történik, hinni valami nem létező Másban, az eljövendő igazságban, a szenvedésben, amellyel kiérdemeljük azt a Mást. Meg kell találni a támaszt, mert másképp megszűnik történelmünk: a rossz, ami velünk történik, csak átmenet, csak bizonyíték arra, hogy kiválasztottak vagyunk. A szenvedés kiválasztottjai, akik kedvesebbek Számára, mint egyebek, akiket nem szeret annyira, hogy fájdalomra méltatná őket. Mi volna jobb bizonyíték kiválasztott voltunkra, ha nem éppen a szenvedés? Apáczai hívő volt, de hitével a népet szolgálta. Azt tartotta, hogy meg kell értenünk az Írást, mert a világot másképp nem láthatjuk, hiszen a világ homályos és áthatolhatatlan. Egyetlen állandóság van a változásokban, egyetlen szilárd pont a mozgásban: az Írás. Ezt kell megérteni, és mert csak a tudományok birtokában lehet megérteni, meg kell tanulni a tudományokat. A Szentírás magyar, a tudomány latin, a Szentírás mindenkié, a történelem egyeseké. Barbárságunk megszűnik, ha lemondunk a történelemről, és egyesülünk az ősi forrással a történelemtől elragadott tudomány segítségével.

A tudomány nyelve maga a történelmenkívüliség, az a közeg, amely pusztán önmaga létében fedezi fel a mozgások egységes alapját. Soha ilyen jelentőségre nem tett még szert: a lét, a realitás elé került, ő maga az egyetemes Alany és az egyetemes Állítmány. Pusztán önmagára vonatkozik, s aki beszéli, az csak árnyék, csak a történelemben hullámzó semmi. Az ember éppen azzal válik az események, élet és halál ellenére is állandóvá, hogy beszélni tud a tudomány nyelvén. Mit számítanak az évszázadok, ha még beszélni tud? Meg kell tanulni tudományul és filozófiául is, a tudományt

és filozófiát is megtanítani magyarul, ez a történelmileg változó, romlandó ember feladata.

A tudás szón értjük „az egész műveltséget, bölcsességet, az értelem tevékenységét, és egyszóval az egyetemes enciklopédiát, vagyis azoknak a dolgoknak módszeres összefoglalását, melyeket tudni szükséges, [...] minthogy pedig ilyen tudnivaló kétféle van: maga a nyelv és a nyelv által megjelölt dolgok, nem ok nélkül mondják a bölcsességről, hogy az egyrészt magukkal a dolgokkal foglalkozik, másrészt a nyelvvel, amelynek segítségével a megértett dolgokat másokkal közöljük” *(Rektori beszéd a Gyulafehérvári Kollégiumban,* 1653 novemberében).

De hasznos-e a beszéd, a tudás, jó-e valamire azon kívül, hogy az Írásban rögzítsük történelmi tehetetlenségünket – kérdezi Apáczai. „De hasznosságon ne értsetek egyebet, mint az említett tudományok jóságát és tökéletességét [...], ne értsetek egyebet, mint azt a hasznot, melyet az egyes tudományágakban való alapos elmélyedés nyújt a velük foglalkozóknak.” (Uo.) Tudni: csak mert a nyelvet tudni kell, hiszen egyszer talán megérkezik a történelem, s addig élni kell, meg készülni is. Érv nincs, mert az ősmozdulatlansághoz való visszatérés negatív érv a történelem mellett: a történelem még nincs, de a hitet mégis ébren kell tartani. A hit forrása és a tudás szükségessége semmilyen kapcsolatba sem hozható: az érvek – a tudásra azért van szükség, hogy megértsük a Bibliát – nem vonatkoznak a tárgyra, mert a tárgyat nem lehet megnevezni. Mert hiányzik a tárgy; nincs történelem.

„Ha az említett tudományok hasznosságáról, hallgatóim, semmi mást nem lehetne mondani, mint azt, hogy kölcsönösen segítik egymást, éspedig annyira, hogy külön egyiküket senki sem értheti meg tökéletesen, csak ha egyúttal a többit is mind megtanulta, akkor, azt hiszem, máris eleget mondottam...” (Uo.) Szinte már öncélú tudáseszmény: legyünk okosak, műveltek, csak azért. Nemigen változtat ezen Apáczai dühös pátosza sem: „Vesszek el, ha nincs szükségem minden tudományágnak, sőt az egész enciklopédiának segítségére, midőn a Bibliát forgatom...” Csak arról van szó, hogy nincs érv, az indulat nem érv, a vágy és óhaj sem az.

A barbár állapotok megváltoztatására nincs esély, hát legalább mi szabaduljunk a tudatlanság átkaitól. Műveljük fé-

nyesre agyunkat, mert ez így tetszetős. De mit tehetünk, ha ezt nem hiszik el nekünk, ha a már meggyőzötteket győzködjük, de a többiekhez nem jut el szavunk? Érveket találunk, az ő mértékükhöz szabottakat. Apáczai is barbár érveket keres, s ha ezek nem is válnak túlságosan súlyossá művében, mégis jelen vannak. Ilyesmiket mond: „Nem illik penig egy becsületes úri személynek is ezen megháborodni, mintha ez dolog – az akadémiát végzettek nemességre emelése – jobbágyi számának megkevesedésével fogna lenni: mert vajki kevesen volnának olyanok, akik ilyenképpen szabadulást szerezhetnének magoknak." *(Egy magyar académiának lerajzolása)* „Alázatosan jelentem Nagyságodnak, hogy ez a schola, mely az egész kereszténység között fennforgó legnehezebb és legártalmasabb két adversa religiók – a katolikusok és unitáriusok – ellenében plántáltatott volt..." stb. *(Apáczai supplicatiója Barcsay Ákoshoz)* „Nem inkább véletlenségből, vagy bizonyos feljebbvalóknak gyakran oktalan rendelkezésére sodródnak ide a legtöbben – az iskolamesterekről van szó –, hogy egy ideig itt védelmezzék nyomorúságos életüket a nyomasztó szegénységgel szemben?" *(Rektori beszéd a Kolozsvári Kollégiumban,* 1656. november 20-án)

Az elszigeteltség helyzeteiben feltámadnak az önvédelem ösztönei, elhalványodik a ráció, amely eddig emberi korlátok közé kényszerítette a primér gyűlölködést. Apáczai is gyanúsít és sebez ott, ahol természetes szövetségeseiből híveket toborozhatna. Nincs szomorúbb vádbeszéd a kolozsvári beiktatáson elmondottnál. Persze, leleplezésként is lehetne olvasni ezt, de ne áltassuk magunkat: a gyűlölet is érveket talál magának. Ebben a beszédben Apáczai négy pontban foglalja össze az iskola rákfenéit, hibáztatja a tanítókat, papokat, kurátorokat és még a tanulókat is. Csak a tudományra talál díszítő jelzőket, a többieket nem mentheti semmi sem.

A tudomány – ez Apáczai eszménye. S persze a tudományok felszabadítója, Descartes. Az a gondolkodó, aki a fizika nagy forradalmának kezdetén megalapozta az újkori racionalizmust. Apáczai szavai elfúlnak, amikor Descartes-ot dicséri: „Mivel azonban sem egyetlen ember, sem egyetlen évszázad nem volt képes arra, hogy a filozófiai bölcsességet tökéletességre emelje, nem akarja a mindenható Isten, hogy a mi korunk is meg legyen fosztva jóságának tanújelétől. Ezért támasztotta a világnak e késő vén korában – úgy,

hogy az előző évszázadok alaposan megirigyelhetik tőlünk – René Descartes-ot, az egész filozófia újjáteremtőjét, századunk páratlan ékességét és díszét...” *(Gyulafehérvári beszéd)* Tisztelgés, zászlóhajtás. Csak éppen mást ért kartezianizmuson Apáczai, mint mestere, mert számára a tudomány célja is más.

Apáczai nem a descartes-i filozófiát interpretálja, hanem Descartes szándékait, s teszi ezt úgy, hogy e szándékokat azonosítja a maga elképzeléseivel. „Mikor [Descartes] látta, hogy a filozófusok birodalma folytonos vetélkedéssel, civódással és asszonyos perlekedésekkel van tele, az a gondolata támadt: el lehet-e juttatni valahogy a filozófiát a matematikai tudományok bizonyosságáig. Nem csüggedt el, és kétségbe vont minden olyan dolgot, amelynél csak a legcsekélyebb alkalom is adódott a kételkedésre; minthogy ilyen módon saját eszének mint még eközben is gondolkodó dolognak létéről semmiképpen nem kételkedhetett, arra a következtetésre jutott: lehetetlen, hogy az ne léteznék. Míg ezt kutatja, fölismeri, hogy az Istennek is szükségképpen léteznie kell. Azután pedig felismeri a testet, vagyis azt a dolgot, amely kiterjed hosszúságban, szélességben és mélységben, különböző módon mozgatható és alakítható.” (Uo.) A hosszú idézet eléggé perdöntő: a hangsúly nem az észen van, hanem a hiten, a nagyjából egyenlően elosztott józan ésszel kapcsolatos, bájos descartes-i biztatásból semmit sem látunk, mint ahogy a módszeres kétely is azonnal a legfőbb tekintély személyiségében horgonyzik le.

Talán éppen ez a legfontosabb: a kartezianizmus valamilyen műveltségeszmény kialakításához vezeti, közvetlen tiltakozáshoz a barbarus állapotok ellen. Minden látszat ellenére sincs itt fennköltség; Descartes filozófiában gondolkodott, Apáczai állapotokban. S ha a karteziánus filozófia célja a józan ész lehetőségeinek bizonyítása volt, akkor Apáczai mit sem kezdhetett a józan ésszel: neki nem a skolasztika tekintélyelvűségét, dedukciós gondolkodását kellett legyőznie, hanem a minden tudás számára ellenséges helyzetet.

Itt a skolasztika – papok voltak. Nem egyetemi hittudósok vitatták az ontológiai istenérveket, hiszen az Isten sohasem vált valamilyen logikus érvelés tárgyává. Ő – volt: érveken túl, az abszolút érv. A papok döntöttek el mindent, ám ők csak barbárok voltak, mint híveik. Ők a kor

ideológusai: lényegében a mindenkori fejedelem kívánságainak és egyházi főhatóságaiknak engedelmeskedve intik tűrésre és hallgatásra híveiket. S ha valaki mást akar, akkor fenekednek. Kiprédikálják, akárcsak Apáczait Kolozsváron; látszólag csak a professzori cím – úgymond jogtalan – használatáért, de Apáczai is meg a papok is tudják, hogy másról van szó. Arról a másról, amit Apáczai akart.

Egyszerűen: hiányzott a józan ész. Pártokban gondolkodtak – esetleg relígiókban – mindazok, akiknek megadatott a gondolkodás lehetősége. Mert ehhez némi nyugalom kellett volna, de nem volt nyugalom. Tatárok sétáltak be az országba, fejedelmek vívtak a főhatalomért, az idők nem kedveztek a filozófiának. Az ideológia meg sem kísérelte, hogy logikai érveket találjon: a parancs teljesítésére, és nem a meggyőződésből származó csatlakozásra hívták az embereket. Mindez meghatározta Apáczai lehetőségeit és fogadtatását is.

Nem volt forradalmár, s még az sem adatott meg neki, hogy a hatalom magaslatán a bukás mélységeiről elmélkedhessek, mint ezt valószínűleg legnagyobb tanítványa, Bethlen Miklós tette. A semmiről ő nem szólhatott, neki tele kellett prédikálnia az űrt; az emberi gyarlóság számára nem volt metafizikai kérdés, hanem egyszerű tudatlanság, nem merülhetett el puritánus víziókban sem, ő iskolákat alapított, néptanító volt, más nem is lehetett.

Biztatott, bizonygatta, hogy nem vagyunk született barbárok, csupán elmaradottak. „A Szegediek, Molnárok, Gelejiek, Csulaiak, Medgyesiek, Kereszturiak, Tolnaiak, Gidófalviak s – nehogy az ellenfélnél elhallgassam a kiválóságot! – a Pázmányok, Csanádiak, Enyediek, Dálnokiak emlékezete első leheletre szétoszlatja e hamis vélemény átlátszó ködét, egyszersmind szemmel láthatóan igazolja, hogy nem népünk barbár szellemében rejlik szerencsétlen elmaradásunk oka, hanem a tanítás szerencsétlen rendjében.” (Uo.) Érvei, mint a tapasztalati érvek általában, a kivételekre való rámutatásban válnak a biztatás eszközeivé, anélkül hogy meggyőzően bizonyítanának olyasmit, amit különben is mindenki egyaránt hisz.

A hittől óriási távolság van addig a meggyőződésig, hogy vállalnunk kell az önmagunkkal kapcsolatos illúziókból származó szerepet is: Apáczai, a bölcs pedagógus olyasmit hitetne el hallgatóival, amit azután, ha szerepként is vállal-

nának, egyszeriben megváltoztathatnák a barbár állapotokat. De mint a tanítványokat valamire rábeszélő pedagógusok, Apáczai is téved, noha ez mit sem változtat mohó változtatni akaró kedvén. Téved, mert főképp önmagát győzi meg, és kevés barátján kívül ellenségeinek amúgy is népes táborát növeli. De téved, mert azt hiszi, hogy a nevelés a változtatás alkalmatos eszköze, és elég a tudás fontosságát meg Isten bennünk sarjadó nevét elemlegetni, máris hajlandók leszünk útmutatásait követni.

Úgy beszél minderről, mintha a tudás becsét, a javítások szükségességét ő csak krónikási minőségiben könyvelné el, híven követvén a fejedelmek és nagyurak valóságos cselekedeteit. Ajánlásai, a művek elé írt szövegek a taktika és az etika különös ötvözetét mutatják: úgy tesz, mintha olyanok lennének patrónusai, amilyeneknek lenniük kellene, ha éppen olyanok lennének, amilyeneknek ő, Apáczai képzeli őket. De nem lehetnek olyanok, mert nem ismerik azt a magatartásformát, amely a tudomány nyelvének következménye: nem érthetik, amit Apáczai mond. S talán Apáczai is egyre kevésbé azt, amit neki mondanak. Tudományul beszélni a magatartásban annyit jelent, mint a türelem, az érvek, az egymáshoz kapcsolódó sikerek és sikertelenségek nyelvén szólni; mindez nem adatott meg a kor nagyságainak, és ez nem nyelvi hiányaiknak tulajdonítható.

Erkölcsi erejét mi sem bizonyítja jobban, mint az a gyakorlati vállalat, amelyet szinte eszelősen képviselt a sikertelenség ellenére is. Talán józanságának köszönhette ellenállóképességét: nem tévedt a filozófia ingoványos talajára, megelégedett a választott mester ismertetésével. Szónoknak egészen kiváló volt: a locusok ismerete és kiválasztása, a tudatlanság arcpirító voltának szerénységgel való csökkentése, az irodalmi erejű sopánkodás, a tanácsadásban kifogyhatatlan pedagógusi véna mindmáig érdekes olvasmánnyá teszik beszédeit. És sehol semmi metafizika; ahol ismertetéseiben a filozófia mégis feltűnik, ott eléggé elegyes: Descartes és a középkor egymás mellett, békésen, jámborul, akár a jó tanuló fejében az ismeretek.

Ám a gyakorlati dolgok ismét ihletik: a polgári társaságról igen fontos dolgokat mond. Az *Enciklopédiá*ban írja: „A magaviseletével tyrannus az, aki tudva és szántszándékból a polgári társaságnak minden, avagy több igazát elfordítja.

Ezt is vagy szép szerével vagy haddal szabad elveszteni, de csak felső rendeknek vagy az egész népnek megegyezéséből." A jobbágyságot sem tartja összeegyeztethetőnek a polgári társasággal: „A zsellérséggel való gonoszul élésből származott a mái napi nyomorúságos jobbágyság, mely az Egyiptom-béli szolgálatot bizony feljül haladja hazánkban sok helyeken." Lám, ahol saját vizeiben van, ott felforrósodik a hang, másutt inkább a küldetéstudat mögé rejtőzik, tehát homályos a személyiség.

Pedig Descartes személyes tudott lenni a filozófiában is, ám Apáczai csak a filozófia dicséretében meg az iskolai vagy általánosabban a gyakorlati dolgokban. Talán a személyiség új típusának születését látjuk: a nagy elméleti kérdések helyett a tevékeny élet problémái állnak előtérben, az ilyen vagy olyan lemaradással szembeni gyakorlati állásfoglalás: ismertetés és szervezés. De furcsa módon, a tevékenység önmagában sohasem radikális, hiszen a dolgokat fogalmilag kell megragadni ahhoz, hogy a tevékenység a toldozáson túl az átalakítás eszköze lehessen, amint azt, jóval később, Marx a *Párizsi kéziratok*ban tisztázta. Fogalmilag megragadni a dolgokat pedig azt jelenti, hogy a dolgok funkcióit látjuk meg az egész struktúrán belül: a tény önmagában semmit sem mond, csak a működésben levő tény beszél. A működő-funkcionális tény viszont mindig az egész része, az egészé, amely meghatározza részeinek funkcionális egységét.

S mivel ezt nem látja, de nem is érzékeli, a személyiség eme típusának ideológiája a tevékenység apológiája. Legyen ez a tevékenység jobbító, vállaló, a nép ügye mellett elkötelező. A nép ügye pedig a kulturális felemelkedés, a hasznos cselekvés lehetősége. Nem; radikalitásról tényleg nincs szó: a cselekvés nyelve a struktúra egészére vonatkozóan néma marad. A józan mindennapiság uralkodik, ilyen kifejezésekkel: ezt kell tennünk, hogy jobb legyen, javítsuk ezt vagy azt, mert rossz. Az értelmiségi nem az elméletben utazik, nem kívánja fogalmilag megragadni a dolgokat, hanem visszanéz, és a cselekvést jobbítja.

Azért ilyen, mert ellenfelei, akikhez tartozik, akikkel azonos struktúrában csak azonos nyelven beszélhet – még akkor is, ha mást mond –, olyanok, amilyenek: a cselekvést önmaguknak tartják fenn, privilégiumként birtokolják a tevékenységek meghatározását és a cselekvésre való kénysze-

rítés eszközeit is. Apáczai ellenfelei a távoli jövőre hivatkoztak, nem csoda, ha ő a közelit látta csak, ellenfelei az igazságra hivatkoztak, ő az Igazságosra, ők a türelemre, Apáczai a szent türelmetlenségre.

Apáczai éleslátására mi sem jellemzőbb, mint az, hogy nem kívánt kilépni abból a világból, amelyben élt, és amely a kilépés perspektíváit még csak fel sem villantotta; ellenfeleinek rövidlátása pedig kitetszik abból, hogy nem ismerték fel Apáczaiban saját jobb lehetőségeik kifejezőjét, igazi és nem vélt érdekeik művelődéspolitikai képviselőjét. Apáczai tragédiája az volt, hogy végig benne volt a kilépés kísértése, de ezt a hangot Isten hangjává szublimálta, s közben kíméletlenül marcangolta a tehetetlenség. „Sokan szenvednek, édes atyámfia, most mások is kegyelmeddel, és így a szomorúság megosztódik" – írta Geleji Katona István udvarhelyi espereshez intézett levelében. A végtelenül osztódó szenvedés és a történelmen kívüli megváltása közötti feszültség, a cselekvés választása a hatékonyság majdnem teljes hiánya ellenére, a transzcendens remény és az immanens reménytelenség ellentmondása őrölte fel, de sohasem oly mértékben, hogy megadta volna magát.

Tartását a puritán ideológia magyarázza: a tudomány, az iskola, a mesterségek türelmetlen követelése, az anyanyelvi tudományos műveltség fontosságának felismerése, az a meggyőződés, hogy ismerni kell saját nyelvünket, a bennünk lévő nyelvet. A népi tömegekhez való kapcsolódás ez, a néphez kapcsolódó értelmiségi hitvallása vad és elkeseredett időkben. Szigorú szavak és nagy lelki puhaság, fegyelem és oldódás, külső célok és befelé fordulás: „...az *emberi* önvizsgálódást annyira szem előtt kell tartanunk mindnyájunknak, hogy szónok nélkül is találjunk okot, amiért ebben a halandó és esendő életben állandó elmélkedés és folytonos szemlélődés közben mennél siralmasabb hangon egyre csak saját sorsunkat sirassuk" – mondja a *Kolozsvári Beszéd*ben, 1656. november 20-án. Van hát ok a sírásra, de nemcsak arra: „Szégyenen és gyalázaton keresztül nekifeszülve az erény felé kell törekednünk. A jelenkori gyalázatért kétszeresen megfizet majd gyalázóinknak az utókor, csak lankadatlanul igyekezzünk azt megérdemelni." (Uo.) Íme, a végső remények; s van-e jogunk azt mondani, hogy mindez csupán

illúzió, vagy ha mondjuk, akkor nem jutna eszünkbe a félelmetesen nagy megtartó erő, amely az illúziókban van?

Apáczait nem lehetett legyőzni, mert végül is szerény céljait ugyan nem tudta megvalósítani, vagy csak nagyon részlegesen volt erre képes, de a biztos elégtétel hitében számolhatott dolgairól. Ez a kiválólag realista ember – aki az Akadémia felállításáról szóló tervezetét így fejezi be: „Nem ártana egy konyhának is lenni, aholott kiki szükségére valót pénzért, ha keresne, találna” – egyáltalán nem volt álmodozó, amikor az elégtételért a jövő felé fordult: a jelenhez kellett az erő; s aki ilyen biztonságot mutat, az erős, és talán mások szemében is erősnek tűnhet. És a jövőből azért nem csinált programot, mert realista volt és tudta, hogy tennie kell. De hát csak pedagógus volt, nem tehetett mást. mint a pedagógusok: írt és tanított.

1975

APÁCZAI-FILM

Nincs líra: a születés, a halál nem lírai. Közöttük az élet. Az élet, amit meghatároz az, hogy nem akartunk világra jönni, és mégis megszülettünk és meghalunk, pedig ezt sem akarjuk.

A két, akaratunktól független esemény között zajlik le életünk, amely némileg a miénk. Ez a „némileg” a szabadság forrása. A szabadság: szolgálat. A „némileg” szolgálata, ugyanis az életé, vagyis az életből mindazé, ami szabaddá tesz. A kényszerűséget feloldhatjuk, a szükségszerűséget nem. Az a bizonyos „némileg” a kényszerűségek elleni harc.

A harc nem lehet csupán egyéni: a szolgálatban kapcsolódunk a közösségekhez. Minden egyén csatlakozása a kényszerűségek ellen fellépő közösséghez ökölcsapás a szükségszerűségek nevében uralkodó kényszerítő hatalom ellen. Apáczai kapcsolódása az iskolán keresztül történik.

[A filmben egyetlen visszatérő mozzanat az Iskola. Mindig ugyanabban a perspektívában, mindig mozdulatlanul. Az összes többi képen mozgás, az Iskola tömören – de nem komoran! – jelképezi Apáczai közösségét, kapcsolódását az emberekhez.]

*

Apáca. Egy falu. Lehetne más falu is. Különféle falvakból indultak el a tehetséges fiatalok nyugati egyetemekre. Reformációt tanultak – egy új ideológiát, a felszabadult világi tevékenység ideológiáját.

[Szülőház, táguló perspektívában. Ismételten és ismételten a szülőház, a legkülönbözőbb, de mindig táguló perspektívában. Ez az egyetlen táguló perspektívájú kép, az összes többi szűkül. Monotóniájában – az állandóan szűkülő perspektívájú képek monotóniájában – idegesítő, dühösítő film. Szinte monomániásan ismétli a perspektívát: elindul valahonnan – a felhők, a föld vagy bármilyen tárgy felől –, aztán felgyorsul, és az ábrázolandó épületre, könyvre ugrik, és egyre szűkebben filmezi.]

A puritánus ideológiában a hasznos tevékenység, a munka, az egyszerűségben eltöltött élet a legfőbb érték. A puritánus szellemben létrehozott intézményeik ezeket az értékeket terjesztik. Iskola, iskolák, népiskolák a nép nyelvén, hogy legkönnyebben az anyanyelven elsajátítható tudományokat, a hatékony tevékenység számára nélkülözhetetlen tudást minél több gyermek elsajátíthassa. Apáczai ezzel az ideológiával találkozik Hollandiában.

*

Sohasem kérdezte, hogy érdemes-e, mert tudta, hogy az. Sohasem kérdezte, hogy sikerül-e, mert aki a kötelességét teljesíti – ő mindig teljesítette a kötelességét – és más emberek, a közösség életét szolgáló értékek nevében tesz, annak nem kell kérdeznie, hogy sikerül-e.

[A képen egy kéz jelenik meg – ne felejtsük, mindig szűkülő perspektívában –, valamilyen (és mikor a szimbólum visszatér, más és más) íróeszközzel rövid „i”-ket javít át hosszú „í”-re: ír, javít stb. Ez a szimbólum viszonylag gyakran, de a néző számára kiszámíthatatlan ritmusban tér vissza. Funkciója: a hatékony cselekvésnek nincs szüksége illúziókra, a siker ilyen vagy olyan biztosítékára. Az autonóm cselekvés apológiája ez.]

A kor színvonalán volt kortárs. Mindent tudott, amit a tudós embernek tudnia kellett: nyelveket – ókoriakat és moderneket –, természettudományokat és teológiát. A teológiában pedig a történelmet is. Számára ez volt a legfontosabb. A történelem: a méltatlanságok, a megaláztatások végtelen sora, a kiúttalanságé. Valamilyen távoli reményt hirdetett volna? Apáczai nem hitt a reménységek korában, abban, hogy előbb-utóbb önmagától megérkezik az áhított Igazság. Nem távlatokban, hanem a jelenben gondolkodott, abban, amit tenni kell, hogy lazuljanak a kényszerűségek. Az ő korában a tudást lehetett vennie, semmi egyebet. Megtalálta azt, amit kortársai közül oly kevesen: a lehetséges cselekvés területét, a tudományt, a kultúrát, az egyén autonómiájának szűk, de méltó megnyilvánulási lehetőségét. Iskoláiban – Gyulafehérváron és Kolozsváron is – ezt magyarázza beiktatásán: emberek, mindenki tehet valamit, hiszen a tudás, a kultúra megszerzése, a nyelv ápolása nem mások feladata, nem valamilyen felülről irányított cselekvés, hanem

mindannyiotok autonóm lehetősége, a jelenépítés eszköze. S akkor nincs szükségetek távoli reménységekre: higgyetek hát önmagatokban.

*

1625-ben született, és 1659. december 31-én halt meg, 1660. január 9-én temették a Házsongárdi temetőben. Sírja ismeretlen.

[Képek a temetőből, elmúlt nagyok sírjairól besüppedt sírokra szűkülő képek. Aztán a kéz: az ábécé betűit írja, majd ismét „i”-ket javít hosszú „í”-re.]

Ismeretlen felesége sírja is, gyermekeinek sírja is. Halála után nem sokkal már senki sem élt családjából. Felesége holland volt, Aletta van der Maet. Eljött férjével ebbe az országba, amelyben „barbarus” állapotok uralkodtak ugyan, de megérett már a változásokra, és ezt tudta is magáról, hiszen képes volt elviselni azt, hogy kimondják róla: barbár vagy, változz meg! Apáczait persze nem szerették különösképpen, mert ilyesmiket mondott, de kimondhatta, hogy „barbarus állapotban élünk”, és az okokat is megnevezte: nem tudunk beszélni. Aletta van der Maet holland volt, hollandusul tudott beszélni, megtanult magyarul is, de nem tudott magyarul beszélni. Ismerte a mindennapi élet szavait és kifejezéseit, a mondatépítés nyelvtani szabályait, mégsem tudott magyarul.

*

Mert nem lehetett tudni. Ez a nyelv még nem volt alkalmas a mindennapi élet leleplezésére. Apáczai Senecát idézi a *Magyar Encyclopaedia* Előszavában: „Miért tartóztatsz fel azzal, amit magad is hazugságnak nevezel, s amiről annyi könyvet összeírtak? Lám, az egész élet csak hazudik nekem; az életet leplezd le hát, az életet kényszerítsd vissza az igazsághoz, ha éles elméjű vagy!” Hogyan lehet visszakényszeríteni az életet az igazsághoz? Úgy, hogy megnevezzük azt, ami hamis. S miért nem tesszük ezt, ha az egész ügy csak szavak kérdése?

A kultúra egészét nyelvünkön kell ismernünk, hogy megértsük a mindennapi életet. A tényeket nem lehet kimondani, ha kultúrán kívül csak átéljük őket. A tény néma: nagy lázadások idején összetörik a tényeket, de ha a nagy láza-

dás kora nem jött el? Apáczai mondja: „A tények csalnak meg, azokat különböztesd meg!” A tényeket megkülönböztetni csak anyanyelvünkön tudjuk, mert ez kapcsolja össze a dolgok nyelvét a beszéd nyelvével: „Minthogy pedig... tudnivaló kétféle van: maga a nyelv és a nyelv által megjelölt dolgok, nem ok nélkül mondják a bölcsességről, hogy az egyrészt magukkal a dolgokkal foglalkozik, másrészt a nyelvvel, amelynek segítségével a megértett dolgokat másokkal közöljük” – írta Apáczai.

Mindenáron meg kell hát teremteni a korszerű kultúrát, amelyben a tények beszélni kezdenek, és szavuk találkozik a mindennapi élet nyelvével, amelyben a hagyma szó nem csupán a valamiképp gömb formájú fűszernövényt jelenti, hanem a hagyma növénytani helyét, ízének kémiai összetételét is, meg áru voltát, tehát azt is, hogy társadalmi viszonyokat testesít meg. A kultúrateremtésben az első lépés iskolák és mindenképpen az anyanyelvű felsőoktatás megteremtése, mert csak az iskola képes a tudomány nyelvét elterjeszteni. Apáczai a felsőoktatást, a tanárképzést, a tudást kívánta anyanyelvűvé tenni, vagyis a tudományt és a mindennapi életet akarta egyetlen nyelven, a legtermészetesebb nyelven, az anyanyelven beszéltetni. Hogy ha azt mondjuk: hagyma, hát értsük és érezzük egyszerre, egyetlen szóból fakadó társításokkal az ételízesítőt és növénytani rendszerben helyet foglalót, a csípősséget és az íz kémiai alapjait, éppen azt, amit megveszünk, és a hagymát mint árut, mint a piacon a mai ebédhez megvásárolandó élelmiszert és mint az árugazdálkodás megtestesítőjét.

Ahhoz, hogy a gyakorlat, a mindennapi élet ne legyen csupán tevés-vevés, szükség van erre az egyesítésre. Ha két nyelven beszél a tudomány és a mindennapi élet, akkor a tudomány csak elvont ismeretek rendszere marad, a mindennapi élet pedig a tudományon kívül a tevés-vevés, a színtiszta hasznosság körébe reked. Ez magyarázza Apáczai küzdelmeit az anyanyelvű oktatásért, és semmiképp a latin kultúra iránti ellenérzés.

[A képen a két iskola – a gyulafehérvári és a kolozsvári – és két mű – a *Magyar Encyclopaedia* és a *Magyar Logikátska* – látszik, persze felváltva, de meghatározott ritmusban ismétlődően, szűkülő, perspektívában.]

*

1636-ban, 11 éves korában kerult a kolozsvári középfokú iskolába, majd 1643-ban a gyulafehérvári főiskolára iratkozott. Ezt a főiskolát Bethlen Gábor alapította az 1622. évi kolozsvári országgyűlés határozata alapján. Külföldi tanárokat hívott meg, akik csak I. Rákóczi György országlása idején (1630-ban) érkeztek meg. Alstedt, Bisterfeld és Piscator; három név, amely azonnal európai rangot kölcsönzött Gyulafehérvárnak, de hosszú időre a latin nyelvű oktatás egyeduralmát jelentette. Apáczai 1648-ban a református egyház támogatásával Hollandiába megy, ahol nyelveket, tudományt, filozófiát és teológiát tanul. Öt évet tölt itt, és a kor legjobb tudományát és az újkor első nagy filozófiáját, Descartes filozófiáját ismeri meg.

[Bethlen Gábor, I. Rákóczi György, a gyulafehérvári professzorok képei, majd Descartes képe. A következőkben ismétlődik – szóban és *a képen* írásban is – a következő idézet:]

„Nincs semmi a világon, ami igazságosabban volna elosztva, mint a józan ész. Mindenki azt hiszi: olyan sokat kapott belőle, hogy többet, mint amennyi van, nem kíván. Még azok sem szoktak maguknak (belőle többet) kívánni, akiket minden más dologban nagyon nehezen lehet kielégíteni. És nem valószínű, hogy ebben mindenki tévedne: inkább azt bizonyítja ez, hogy képességünk a helyes ítéletnek s az igazságnak a megkülönböztetésére – vagyis éppen az, amit józan észnek vagy értelemnek nevezünk – természetesen minden emberben egyenlő mértékben van meg, hogy tehát véleményeink nem azért különböznek, mert egyikünk értelmesebb a másiknál, hanem csak azért, mert gondolatainkat különböző utakon irányítjuk, s nem ugyanazokat a dolgokat tekintjük” – írta Descartes a Módszerről szóló értekezésében.

*

Mindent tudott, amit a korban tudni lehetett, fontos műveket írt, de a gyakorlati élet, a tanítás és az ideológiai küzdelem elvonták a tudománytól. Hét évet élt hazatérése (1653) után, de csak egyetlen eredeti munkára futotta erejéből, meg a *Magyar Logikátská*ra, az első magyar nyelvű logikai tankönyvre. Egyébként vitairatokat, kérelmeket, felterjesztéseket, tisztázásokat írt. Hét év küzdelem a reakcióval, a hivatalos

ideológiával és a tehetetlenséggel, a feudális rend nemtörődömségével.

Miért beszélnénk most ellenfeleiről? Végül is az ellenfelek nem számítanak – a teljesítmény a fontos. A teljesítmény, amely az ellenfelek érvelésével, az ellenfelek ideológiájával szemben jön létre, és ezért következetességének, radikalitásának módjában kifejezi az ellenfél milyenségét is. Apáczai műve azért pont ilyen, mert itt írta, ahol élt; feudális, a radikális megújhodásra még alkalmatlan, de változásokra már megért világban, ahol a jobbágyoknak még nem volt nyelve, és nagyon kevesek gondolhattak arra, hogy beszélni tanítsák a jobbágyot, ahol az ideológiát a klérus dolgozta ki, ahol a törökök időnként gyilkolva-sarcolva vonultak át az országon.

1656-ban kerül Kolozsvárra, már csak három és fél éve van hátra. Itt volt tanítványa a század legnagyobb tehetsége, Bethlen Miklós. Az értelmiségi és tanítóréteg önállóságának megteremtéséért még gyönyörű beszédet mond. Azután vége!

*

[A képen – az Iskola?]

1975

A FILOZÓFIÁRA VONATKOZÓ KIJELENTÉSEK FILOZÓFIÁJA, AVAGY MIÉRT MONDJA ÉPPEN ÍGY?

Mottó:
„Vajon ki vette a fáradságot, hogy elolvassa Marxot, hogy megértse újszerűségét és levonja a belőle adódó elméleti következtetéseket?" (L. Althusser)

1. Módszertani előzetes. Van-e valamilyen jelentősége a filozófiára vonatkozó kijelentéseknek? Ezek a kijelentések lehetnek igazak vagy hamisak, de az igazság szempontjából közömbösek is. A filozófiára vonatkozó igaz vagy hamis kijelentéseik valamely filozófiára vonatkoznak, és annak a bizonyos filozófiának tartalmát tartalmazzák, helyes vagy helytelen, korrekt vagy inkorrekt módon. E kijelentések azonban lehetnek általánosak vagy egészen általánosak, a filozófia történetének egyes szakaszaira vagy egészére vonatkozóak, és ilyenkor ideológiai jelentőségük van. Az ilyen kijelentések azt tartalmazzák, ahogyan megítélik a filozófiát, ahogyan a kor konkrét társadalmi és osztályviszonyai a filozófiát láttatják, ahogyan az érdekek és értékek rendszerében elhelyezik a filozófiát. A megítélés sohasem a filozófia tartalmára vonatkozik, hanem a filozófia helyére. Másképp nem is lehet: a filozófia egészére vonatkozóan nem lehet tartalmi ítéletet mondani, mert a filozófia egésze egymásnak ellentmondó kijelentésekből áll össze.

Ha a filozófiára vonatkozó kijelentések egy vagy több (akárhány, esetleg a filozófia egészére) filozófiára vonatkoznak, akkor ezek ideológiai jellegűek. Ez azt jelenti, hogy az ilyen kijelentések közvetlenül kapcsolódnak a felépítmény többi ideológiai jellegű eleméhez, mindenekelőtt a politikához és ezen keresztül a társadalmi csoportérdekeikhez. Miután a filozófiára vonatkozó kijelentések – amennyiben *valóban* ezekre vonatkoznak – a köznapi nyelv fogalomkörében nem magyarázhatók meg, mert a kijelentésben szereplő állítás vagy tagadás a filozófiai kategóriák logikai sorára vonatko-

zik, még akkor is, ha a köznapi nyelv fogalmainak nyelvén fogalmazzák meg, a filozófi*ákra* vonatkozó kijelentéseket a politika nyelvén mondják el. A politika nyelvére fordítják le a filozófi*ákra* vonatkozó kijelentéseket, pontosabban a politika nyelvén, és *csak* a politika nyelvén mondhatók el a filozófiákra vonatkozó kijelentések.

A politikai nyelvű kijelentések a filozófiákat társadalmi-politikai szerepük szerint osztályozzák, illetve a filozófiákat lehetséges és óhajtott szerepük szerint minősítik. Itt csak a társadalmi cselekvést orientáló értékekről beszélünk. Így értéket tulajdonítanak bizonyos filozófiáknak, szemben más, értéktelennek minősített filozófiákkal. A megfogalmazó politikai jelentést tulajdonít a filozófiáknak, noha ez a kijelentés mindenekelőtt a filozófiának az ideológiai harcokban betöltött szerepére vonatkozik, és nem magára a filozófiára. Az ilyen kijelentések megfogalmazói egyébként mindig egy érték nevében lépnek fel. Az olyan típusú kijelentések, mint: „a filozófia az osztályharc fegyvere", avagy „a filozófia a kultúra szerveződési központja", avagy „a filozófia az öntudat kifejezője, egyaránt értéknek tart valamit, és az érték nevében fogadja el vagy utasítja el a filozófiákat, illetve azok egyik vagy másik vonulatát.

Az érték az ideológia orientáló csomópontja. Léte nem veti fel az igazság teoretikus szempontját, de realitása van, működik, kifejez valamit, ami van, s ami irányítja a cselekvést. Az érték az a mód, ahogyan egy kor emberei magukat, lehetőségeiket látják. Az értékben ezért érdekek fogalmazódnak meg, aktuális érdekek vagy a perspektívában megvalósítandó érdekek. Az érdekeket kifejező értékeket ideológusok fogalmazzák meg, akik valamilyen intézményhez kapcsolják az érték képviseletének vagy megvalósításának feladatát, vagyis az értékkel kapcsolatos tevékenység-szervező feladatot. Az érték a mindennapi életben a tradíciók révén, illetve az intézmények tudatosító tevékenysége által hat. A filozófiára vonatkozó kijelentések e tudatosításban rendkívül fontos szerepet játszanak, mert az értéket a tudomány terminológiájával, illetve a bizonyított elmélet logikai kategóriáiban fogalmazzák meg, tehát az értékekbe vetett hitet a filozófia „bizonyosságában" oldják fel.

Miért kell hinni az értékekben? Mert az érték ugyan érdekeket fejez ki, de az érdekeknek egy különleges kategóriá-

ját, azt, amelynek felismerése vagy elismerése a társadalom strukturális változását feltételezve eleve e változtatás lehetőségébe vetett hitet fejez ki. A lehetséges változások céljaival, dimenzióival kapcsolatos elképzeléseket az intézményekben megtestesülő csoportérdekek diktálják. A jövővel kapcsolatos hit tartalma így az érdek, amely értékben fogalmazódik meg, a filozófiára vonatkozó kijelentés pedig az értékek teoretikus-tudományos igényű formája. Az érdekek a mindennapi életben nem rendelkeznek az említett perspektívával, az egyén mindennapi élete ezért az egészen általános és nem az orientáló értékek körében zajlik. A filozófiára vonatkozó kijelentések csak egyetlen vonatkozásban befolyásolhatják a mindennapi életet: ha a mindennapi élet körét meghaladó törekvésekkel, életformákkal találkoznak, illetve, ha saját maguk orientálhatnak. Az egyén mindennapi életét egyébként a filozófiára vonatkozó kijelentések nem befolyásolhatják, és minden olyan törekvés, amely a mindennapi életet a filozófiai kijelentések körébe kívánja vonni, tulajdonképpen valamilyen intézmény totalizációs szándékát rejti.

A forradalmi szándék: totalizációs szándék. A forradalom az élet valamennyi területét át kívánja alakítani. A filozófiára vonatkozó kijelentések ezt a totalizációs szándékot hordozzák. A forradalom legöntudatosabb, legszervezettebb intézménye a kijelentéseket saját ideológiájának tudja, és a politikai harc fegyvereként használja fel. Így e kijelentések mindenekelőtt az uralkodó osztály, avagy az uralomra törő osztály hatalmi csoportjának törekvéseit fejezi ki, míg formájának általánossága a néptömegek „igazi érdekeinek” megfogalmazását célozza. Mivel minden forradalom abból indul ki, hogy bizonyos osztályok, rétegek, csoportok, egyének nem ismerik fel valódi érdekeiket, a filozófiára vonatkozó kijelentésekben a „reális érdekek” képzeteit viszik be az intézményesített mindennapi életbe, amely egyébként az egyéni elképzelések, az egyéni életvitelek spontán halmaza marad.

A filozófiára vonatkozó kijelentések, paradox módon, a politikai harc ideológiai kifejezésén, túl rendszeres formában, filozófiaként, avagy *filozófiai kijelentések* rendszereként lépnek fel, s így az elmélet funkcióját is ellátják. Ebben az esetben *az igaz* igényét fogalmazzák meg, viszont csak a legritkább esetben hangoztatják, hogy immanens érdekeikből – logikai rendszerükből, modell voltukból – következne

igaz voltuk, s ehelyett a valódi helyzetnek megfelelően, igazságukat a hűséges szolgálatból vezetik le, vagy az intézményekben megfogalmazott osztályérdekek kifejeződéseként mutatják be. Mindez azzal van összefüggésben, hogy a filozófiá*ra* vonatkozó kijelentések az élet egészén túl az elméletet is a politikai harc, avagy az ideologikusan megfogalmazott „valódi" osztályérdek szolgálatába állítják.

Megszűnik tehát a filozófiára vonatkozó kijelentések és a filozófiai kijelentések különbsége, és ez azt jelenti, hogy a filozófia most a politikai gyakorlat formáiban oldódik fel és a filozófiára vonatkozó kijelentések részeként az elmélet politikai bírája, illetve ideológiai testőre lesz. Mint ilyen, az elméletet közvetlenül minősíti és az elméleti gyakorlat – modellképzés, logikai építkezés, absztrakt elméleti formák rendszerezése – ellen saját gyakorlatával – az igazi, a helyes, az emberiség ügyének szolgáló gyakorlattal – lép fel, elutasítván az elméletet mint steril, spekulatív, a világot csupán értelmező magatartást.

A filozófiára vonatkozó kijelentések, természetükhöz híven, önmagukat mint a magatartás bizonyos formáját értelmezik (metafilozófiai kijelentések a filozófiára vonatkozóan), és *a* jó, *a* helyes magatartást azonosítják önmagukkal, illetve amikor rendszerré válnak, a filozófiai kijelentések formájában jelentkező önmagukkal. Mindez, amint láttuk, a politikai intézmények ideológiáját fejezi ki, az intézmények – okmányokban lefektetett – tudatát saját szerepükről mint az emberiség ügyét szolgáló szerepről és az ennek megfelelő magatartásról. A filozófiára vonatkozó kijelentések az emberiség nevében megfogalmazott kijelentések, ezért mindig van „humanisztikus" vetületük, gyakorlati „parancsuk", politikai „követelményük". A humanisztikus, gyakorlati, politikai vonatkozás a kijelentések reális tartalma, és éppen ez teszi ezeket figyelemreméltóvá, jelentőséggel rendelkezővé. Ha gyakorlati jelentőségükkel azúttal nem is foglalkozunk, semmiképpen nem szeretnénk azt a látszatot kelteni, mintha nem értékelnők ezt a lényeges, tartalmi vonatkozást.

Mert azzal, hogy totalizálnak, e kijelentéseknek fontos szerep jutott: a mindennapi élet esetlegességeiből valamilyen kiutat jelentenek, s a kultúrával együtt lehetővé teszik a tudatos értékorientációt az egyén számára. Ám ez a szociológiai probléma túlhaladja itteni lehetőségeinket, hiszen felada-

tunk nem a filozófiai kijelentéseik konstituálódásának és a társadalomban betöltött szerepének vizsgálata, hanem *Louis Althusser* filozófiára vonatkozó kijelentéseinek elemzése.

2. A filozófus. Furcsa Althussert filozófusnak nevezni, mert ő maga gyakran gúnyolódik a filozófus elnevezéssel, azonosítva a filozófust a polgári rendszer kiszolgálójával. De jobb híján nevezzük mégis filozófusnak. Tehát a filozófus 1918-ban született, 1948-ban a filozófia tanára és a Francia Kommunista Párt tagja lesz, majd egyetemi tanár és a Marxista Kutatóközpont munkatársa. Érdeklődésére jellemző az alábbi interjúrészlet:

„A filozófia érdekelt, és igyekeztem hivatásommá tenni, A politikáért lelkesedtem, s igyekeztem kommunista harcossá válni.

A filozófiában a materializmus és ennek kritikai funkciója érdekelt: a *tudományos* megismerés miatt érdekelt az *ideologikus* „megismerés" minden misztifikációjával szemben. A mítoszok és a hazugságok pusztán erkölcsi leleplezése ellen, racionális és szabados bírálatuk érdekében.

A politikában lelkesített a munkásosztály forradalmi ösztöne, értelme, bátorsága és hősiessége a szocializmusért vívott harcában. A háború és a sokévi fogság révén kapcsolatba kerültem munkásokkal és parasztokkal, megismerkedtem kommunista harcosokkal.

A politika döntött el mindent. Nem a politika általában, hanem a marxista–leninista politika."[1]

Munkái: *Montesquieu, la politique et l'histoire* (P.U.F., 1959), *Manifestes philosophiques de Feuerbach,* szövegválogatás és fordítás (P.U.F., 1960), *Pour Marx* (Maspero, 1965), *Lire le Capital,* szerzőtársakkal, 2 kötetben, 2 kiadásban (Maspero, 1965 és 1968), *Présentation du Livre I. du Capital de K. Marx* (Carnier-Flammarion, 1969), *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel* (Maspero, 1972), *Réponse à John Lewis* (Maspero, 1973).[2]

3. Még egy módszertani kitérő. Louis Althusser marxista, mégpedig azok közül való, akik *olvasták* Marxot. Nem csupán Marx-idézeteket, Marxról szóló vitairatokat, hanem Marx műveit. Ugyanúgy Lenin műveit. Tehát nem a továbbfejlesztések, a marxizmusnak minősülő és önminősülő munkák, hanem az eredeti szövegek érdeklik. Filozófusként a filozófiát keresi, de mindenekelőtt egy elvárást talál, meg

egy paradoxont. Az elvárás: *Marx IX Feuerbach-tézise,* amely szerint a filozófusok eddig (1845-ben írja ezt) csak értelmezték a világot, a feladat azonban az, hogy megváltoztassuk. A. paradoxon Lenintől származik: akik nem ismerik Hegel dialektikáját, azok nem érthetik meg *A tőké*t, írja abban az időben, amikor már létrehozta fő műveinek egész sorát és megírta legfontosabb filozófiai munkáját, a *Materializmus és empiriokriticizmust* is, anélkül, hogy Hegelt olvasott volna.

Althusser az eredeti szövegeket akarja megérteni, tehát értelmezni kénytelen, és mert a szöveg csak szövegkörnyezetben érthető, ezért a marxizmus klasszikusainak teljes szövegét kénytelen értelmezni. És akkor szembetalálkozik az értelmezés paradoxonjával: vagy a szövegen belül marad, és a jeleket egymáshoz való viszonyukban tárgyalja, vagy a jelek jelentésével foglalkozva a szövegen kívülre kerül. Az utóbbi esetben már nem a szövegeket, hanem a szövegeknek más szövegekkel való viszonyát vizsgálja. Ez a viszony lehet szöveg közötti viszony, de lehet az elméleti szöveg és a valóság-empirikus-konkrét szöveghez való viszony is. Az előbbi esetben az értelmezett szöveg furcsa átalakuláson megy át, ugyanis empirikus tény formáját ölti fel – noha nyilván nem az –, és így *ellenőrzi* a másik elméleti szöveg igaz vagy hamis voltát, a filozófia esetében filozófiai kijelentéseket fogalmaz meg a másik szövegről. Az ilyen típusú kijelentések alanya a másik szöveg, és ez az alany egészen általános azokhoz az állítmányokhoz képest, amelyeket a másik szövegre vonatkozóan lehet megfogalmazni. Az állítmányok partikuláris volta teszi, hogy az értelmezett szöveg empirikus az értelmezőhöz viszonyítva, tehát ahhoz a szöveghez képest, amelyen saját igaz vagy hamis voltát kívánja lemérni, vagyis önmagát empirikusnak tetsző formájával eleve igaznak mutatja be. *Ez* a szöveg így éppen egy másik szöveghez való viszonyában *tűnik* igaznak vagy hamisnak. Ilyennek tűnik, mert hogy valóban az-e – önmagában képtelen saját magára vonatkozóan eldönteni, hiszen csak annyit tud, hogy milyen a másik szöveghez viszonyítva. De igaz volta nem következik a másik hamis voltából, mint ahogy ennek ellenkezője sem.

A fenti eszmefuttatás tehát két elméleti szöveg viszonyára vonatkozott. De az elméleti szöveg jelentését, amint említet-

tük, meg lehet fejteni a valóság konkrét-empirikus szövegéhez való viszonyában is. Ilyenkor szövegünk az elméleti hipotézis szerepét játssza, és önmagát a valóság átfogó modelljének minősítve azt vizsgálja, hogy a tények funkciójuk szerint mennyiben értelmezhetőek e modell segítségével. Ha értelmezni tudja a tényeket, akkor önmagát operatív, használható, a tények értelmezését lehetővé tevő modellnek tekintheti, de mondhatja magát igaz modellnek is. Az ilyen önminősítés viszont már a *filozófiára vonatkozó* kijelentések típusához tartozik, tehát jellegénél fogva ideologikus. Louis Althusser ilyen kijelentéseket tesz a marxista filozófiáról.

Kijelentéseinek alanya ez esetben maga az általában vett marxista filozófia, állítmánya pedig az a tényanyag, amellyel bizonyítani kell. Láttuk, az alany (a marxista filozófia mint elméleti modell) olyannyira általános, hogy *igaz* voltát csakis a világ összes tényei igazolhatják. Ilyesmit megkövetelni azonban abszurd volna, tehát reprezentatív tényeket kell kiválasztania: a tények többé nem funkciójuk szerint jutnak szerephez, hanem reprezentatív voltukban döntik el az elméleti modell helyességét. Viszont ki dönti el, hogy a reprezentatívnak állított tények valóban azok-e?

Az ideológus, aki társadalmi helyzetének, döntésének, elvárásainak és vágyainak megfelelő tényeket fog reprezentatív tényeknek minősíteni. Althusser opciói világosak: a néptömegek csinálják a történelmet, a filozófia funkciója tehát nem a történelem alakítása (az anyagi erővé váló eszme problémája nem izgatja), hanem részvétel az osztályharcban, a néptömegek történelemalakító harcában. A filozófia az elmélet politikai fegyvere, az az eszköz, amely megtisztítja az elmélet terepét az ellenséges – polgári – ideológiától, az elmélet áttörését akadályozó előítéletektől. Vagyis a filozófiai gyakorlat a hatalomért folytatott harc formája, amelynek a tétje az uralom, a néptömegek uralma a fejekben, ami azonos az elmélet – a marxista elmélet – győzelmével.

Ez az elmélet: tudomány, a történelem tudománya, amely a tudás harmadik nagy kontinense. Az első – a matematika – fölfedezése az ókori Görögországban történt, a második a fizika, amelynek felfedezése Galilei nevéhez fűződik, a harmadik tudáskontinens a történelem. A három kontinens igényeinek megfelelően alakult a filozófia sorsa: a filozófia

tárgya mindig a filozófiákon kívül elterülő tudáskontinens volt. A filozófia ideológiai-politikai harcot vívott a tudáskontinenseken lezajló hódításokért, a felfedezést követő hosszas terjeszkedésért és a hatalom biztosításáért.

A filozófia mindezt mindeddig nem tudta magáról, mert *elfojtotta* tárgyának hiányából származó alacsonyabbrendűségi érzését, és azért áll ellen a politikus Lenin álláspontjának filozófiai álláspontként való elismerésének, mert ez a „... legérzékenyebb pontján érinti, ott, ahol elviselhetetlen, ott, ahol *elfojtás* történt, azon a ponton, amelynek a filozófia hagyományosan csupán a visszatükröződése – pontosan ott, ahol a filozófiának – ahhoz, hogy önmagát az elméletben megismerje – fel kell ismernie, hogy nem más, mint bizonyos módon befektetett politika, bizonyos módon folytatott politika, bizonyos módon visszakérődzött politika."[3]

Althusser tehát a filozófiára vonatkozó kijelentéseket tesz, ám meg sem kísérli, hogy filozófiai kijelentéseket tegyen, a filozófiai kijelentés ugyanis szerinte nem a filozófiát tartalmazza, hanem a politikát. A filozófiai kijelentés mint politikai-ideológiai kijelentés más politikai-ideológiai kijelentésekre vonatkozik, tehát tárgya az a másik, de alanya ismét csak nem ő maga, hanem a tudomány, a marxizmus–leninizmus esetében a történelem tudománya. Mivel megszüntette, radikálisan felszámolta a filozófiai kijelentéseket azzal, hogy a kijelentés alanyát és tárgyát is a filozófián kívülre helyezte és az állítmányt azonosította a politikával, kénytelen volt a marxista filozófiát mint a polgári ideológiára vonatkozó politikai kijelentések lehetséges rendszerét egyelőre még nem konstituálódott filozófiának minősíteni, szemben a marxista tudománnyal, amelynek kiváló megvalósításait ismeri fel *A tőké*ben és Lenin *A kapitalizmus fejlődése Oroszországban* című munkájában. Viszont egyelőre mit sem tud kezdeni azzal a bizonyos dialektikus materializmussal.

De valamit mégis kezdenie kell vele. Althusser ekkor megalkotja a filozófia konstituálódásának bájos elméletét, amelyben igen fontos szerepet játszik a bagoly, ez az egyébként a legtöbb helyen védett madár. Ennek az elméletnek, annak ellenére, hogy a filozófiának tisztán politikai elméletét követelte, a bagolyra a nemlétező filozófia nevében van szüksége. Noha a filozófia politikai elméletének létrejöttét igencsak észrevehette volna a szocialista országokban, Althusser nem

tudja elfogadni a politikai elmélet és a dialektikus materializmus azonosítását, tehát az utóbbit – az elmondottak ellenére – filozófiának nevezi, és várja, hogy létrejöjjön. Ezért kell neki a bagoly: „a filozófia napja *az est beálltával* kel fel, amikor a hajnalban született tudomány mögött már egész napos út áll”[4], márpedig a bölcsesség jelképe, a bagoly is ilyenkor ébred.

És ha a filozófia napja még nem kelt fel, vagy csak éppen felkelőben van, akkor az ún. filozófiai „tudományok” vagy a tudományhoz tartoznak, vagy valamiféle maradványai a különböző ideológiáknak, illetve az ideológiák kérdésfeltevéseinek. Althusser kategorikusan visszautasítja azt a hagyományos álláspontot, hogy az ún. filozófiai tudományok valóban tudomány számba veendők. A marxista tudomány szerinte a történelem tudománya, és minden egyéb csupán ideológia. Az még nem volna baj, ha a marxista igényű ideológia a marxista tudomány nevében, illetve e tudomány fogalomrendszerével lépne fel. De erről szó sincs.

4. Nincs szó, mert a történelem tudománya – a történelem materialista elmélete – a történelemnek mint alany nélküli fogalomnak az elmélete, márpedig az ún. filozófiai tudományok az Emberből indulnak ki, akit a történelem Alanyának minősítenek. A filozófiai antropológia, az elméleti humanizmusból kiinduló társadalmi és szabadságelméletek, az elidegenedés-elmélet – és hozzátehetnénk: az értékelmélet, az esztétika és a kultúrfilozófia – mindahány áltudomány, s művelői, akik egyébként marxistáknak tartják magukat, nem veszik észre, hogy a polgári ideológia kérdésfeltevését vették át, s ezért idealisták.

Althusser szigorúsága – a szubjektív-önkényes teoretizálás elleni fellépés – nincs tekintettel a valóságos társadalmi folyamatok „filozofikus” jellegére, az objektum és a szubjektum sajátos társadalmi összefonódására sem. Mert nincs ugyan kizárva az, hogy a filozófiából ki lehet zárni a szubjektum konstituáló szerepét, de ugyanez már valószerűtlen, ha a társadalom valóságos intézményeiből indulunk ki. Az „értelmezés” filozófiája talán valóban nem képes megszabadulni tárgyától, a szubjektum–objektum viszonytól, és talán maga a marxista filozófia is egyesül majd a tudománynyal, ha ellátta feladatát, a marxista tudomány védelmét, hiszen akkor tárgy s immár cél nélküli ideológiává válik,

ám teljesen valószínűtlen, hogy a valóságos intézmények lemondanának az emberek mozgósításáról, vagyis az emberközpontúság jelszaváról. Valószínűtlen, mert ez lényegükhöz tartozik. Ha valóban a tömegek csinálják a történelmet, akkor az intézmények a történelmi cselekvést csak akkor tudják szervezni-vezetni, ha hatnak a tömegekre, márpedig a hatni tudás nem az elmélet kérdése, s még csak olyan ideológia kérdése sem, amely az Alany nélküli történelmi folyamat elméletét védelmezi a szubjektum-emberközpontú ideológiáktól. Ez gyakorlati probléma.

De elméleti formájában a közvetítések problémája. Althusser nem ismer közvetítéseket: csak tudomány van és ideológia, az ideológia a tudományt védelmezi vagy támadja, és látszólag semmi köze sincs az emberi közösségek-csoportok-osztályok helyzetéhez, ezeknek a valóságról alkotott képzeteihez és intézményeihez sem. A konkrét közvetítések helyett Althusser a közvetítést a marxista tudomány (a történelemtudomány) helyzetéből vezeti le: ha ez a tudomány marxista, akkor eleve osztályérdeket fejez ki, s a marxista ideológia feladata, hogy védelmezze az elméletet: mivel a tömegek csinálják a történelmet, az elmélet a tömegeknek ezt az objektív szerepét fejezi ki, és az ideológia az ellenséges ideológiákkal folytatott harcban mint politikai eszköz – a hatalomért folytatott harc eszköze védelmezi az elméletet. Az ideológiai szerepű filozófia mozgékonyságával szemben ott a mozdulatlan teória, amely az „Alany nélküli folyamat" problémáit tisztázza, és arra van kárhoztatva, hogy beavatkozási lehetőségeit feladva, a történelem alakulását várja. Úgy tűnik, ezt az árat kell fizetni a történelemtudomány és a filozófia szétválasztásáért, annak ellenére, hogy ez a szétválasztás kitűnő elméleti részeredményekkel járt.

5. Részeredményei megejtették Althusser kommentátorait, ám elméleti munkásságát egyes intézmények képviselői és a filozófiai antropológusok hevesen visszautasították. Tanulságos a heves, végletes állásfoglalásoknak ez a fellángolása, és az is, hogy nem érvek, hanem érzelmek, hitek, óhajok ütköznek össze a filozófus álláspontjával. Említettük: Althusser kijelentései a filozófiára vonatkozó kijelentések, s mint ideológiai kijelentések, politikai ellenkezést váltanak ki. E politikai állásfoglalások egy része taktikai meggondolásból származik, ám itt-ott stratégiai megfonto-

lások is felbukkannak. Alábbiakban néhány marxista állásfoglalást szedünk csokorba, mindenekelőtt azokat, amelyek vagy dogmatizmusban, illetve az ellenkező véglet képviseletében marasztalják el, avagy, és ez is szimptomatikus, a helyeslők dicséreteit, azokét, akik valamiféle megújulás lehetőségét olvassák ki Althusser keményen pattogó mondataiból.

A. „A filozófia lenini örökségének megértéséhez való jelentős hozzájárulása a filozófiai gyakorlat új típusának kiemelése."[5]

B. „De éppen ez az *új filozófiai gyakorlat* az, ami nélkül a marxizmus kénytelen volna nélkülözni saját belső energiáját, és éppen ez az, amit lépésről lépésre bőven ki kell fejtenie."[6]

C. Bővebben idézzük Ion Aluaş gondolatmenetét a *Citindu-l pe Marx* című válogatás Előszavából[7], mert már felépítésében is tanúsítja a reagálások sokrétűségét.

a. Althusser „filozófiájának" elhelyezése: „A megújuló jelenkori marxista gondolkodás klasszikus örökségének többek között két összetevőjét aknázza ki: az antropológiai, etikai-humanista és az elméleti-episztemológiai mozzanatot. A másodikból indul ki a francia filozófus kutató tevékenysége..."

b. A hatásról: „A francia filozófus eszméi – ezek az eszmék elmoshatatlan ellentétben vannak a marxista irodalomban széles körűen elterjedt nézetekkel – természetesen ellenállást, néha igen heves ellenkezést váltottak ki, és olyan megalapozott kritikai észrevételeket is, amelyekre mindeddig nem adott kielégítő választ... Ilyen episztemológiai keretek között szükségképpen eljut a marxista tanítás merev értelmezéséig."

c. Jelentősége: „Ám függetlenül a megfogalmazott, avagy a még megfogalmazható megjegyzésektől, el kell ismernünk az althusseri szöveg szigorú következetességét és eleganciáját, teoretikus építkezésének erejét és pátoszát... Althusser filozófiai »stílusa« már önmagában is nagy érték."

d. Tartalma: „Tanulmányait... egyetlen posztulátumra építő munkáit lényegében egy értékítélet hatja át. A szellemi alkotások összes többi formái között az elméleté (tudomány + tudományos filozófia) az elsőhegedűs szerepe, mert az elmélet az igazság, a racionalitás egyetlen letéteményese, míg az ideológia valamennyi kifejeződésében (legyen

az vallásos, művészeti, filozófiai és erkölcsi) eleve az igazság hiányát, az álracionalitást fejezi ki."[8]

D. „Az egyik legszélsőségesebben mechanicista gondolkodás azok közül, amelyekkel Marxtól származtatják magukat."

E. „Ha ragaszkodunk az orvosi metaforához (melyet Althusser is kedvel), akkor annyi bizonyos, hogy a diagnózis nem »gyermekbetegség«. Vagy ha igen, akkor »felnőtt korban elkapott gyermekbetegség«; ahogyan tudatos dialektika híján a természettudományos felfedezések is nemegyszer hoztak magukkal filozófiai visszaesést (»fizikai idealizmus«), úgy esik vissza – mutatis mutandis – maga Althusser is a társadalmi fejlődés új vonásainak megértése híján a munkásmozgalom egy korábbi, történetileg túlhaladott elméleti szintjére."[9]

F. „A marxista filozófia és szociológia humanista jellegének semmibevétele, ahelyett hogy hozzájárulna a marxizmus tudományosságának növeléséhez, csak csorbítja ennek eredetiségét."[10]

Nem folytathatjuk a vélemények idézését már csak azért sem, mert Althussert puszta elutasítással cáfolni nyilván nem lehet; csak az ő elméleti álláspontjával azonos színvonalú nézetek alkalmasak egy ilyen feladatra.

6. A vita lehetősége. Amint egyik tanulmányában ő maga is kifejti, az elmélet absztrakt konstrukció, amelynek anyaga lehet ugyan az empíria, de a konstrukciónak még nincs semmi köze sem az empíriához. Az elmélet az elméleti gyakorlatban jön létre, s ez nem egyéb, mint a gondolkodás, amelynek tartalmát meghatározhatja ugyan az empíria, de sajátosságát már nem. Az elméleti gyakorlat absztrakt fogalmainak *alkalmazása* valahogy abszurd igény, hiszen az elmélet mint elmélet önmagában találja meg saját igazságának forrásait, ahogyan a fizika a fizikában, illetve a matematika magában a matematikában. Althussert a valóságra való mutogatással cáfolni ezért nem ildomos: teóriát csak teória cáfolhat, konstrukciót csak konstrukcióval lehet értelmezni.

Különös hajlamunk, hogy érveket a valóság „tényeire" való hivatkozással utasítsunk vissza, gyakran késztet a gyakorlat és a megismerés különböző síkjainak összekeverésére. Amikor Althusser elméletről beszél, akkor a *képzeletbeli* és az *empirikus* konstrukción túli fogalmi konstrukcióról szól.

Míg a képzeletbeli konstrukció a közvetlen átélést, az empirikus pedig a tapasztalat közvetlen olvasatát fejezi ki, az elmélet „fogalmi konstrukció, nem a tapasztalat egyszerű kifejeződése”.[11] Ha ezeket a síkokat nem zavarjuk össze, akkor világosan elkülönül a megismerés mint elmélet és a megismerő gyakorlat, a gyakorlat mint átalakító tevékenység és a gyakorlat mint elméleti tevékenység.

S noha igaz az, hogy Althusser még nem dolgozott ki egységes elméletet, tehát a közvetítések egyelőre homályban vannak, álláspontját ismerni, tudomásul venni annyi, mint közel kerülni azokhoz az erőfeszítésekhez, amelyek ma a marxizmus megértéséért folynak. S kinek lenne közömbös e teória sorsa: ami ma vele történik, az velünk is történik, s ha jól meggondoljuk – éppen ezért –, mi ma e teóriában történünk. Tehát olvassuk Althussert, de bizonyára Marxot is.

1975

FICHTE ESZMÉNYI ÁLLAMA

1943-ban a tisztán látó koponyákat és mozgalmakat már a háború utáni korszak foglalkoztatta. Egyetlen dolog volt akkor biztos, egy negatívum: a harmincas évek osztályerői átrendeződnek s elvesztik szerepüket azok az intézmények és ideológiák, amelyek a háború kirobbantását szolgálták. A baloldali stratégiai megfontolások azonban még nem kerültek előtérbe: a népfront-taktika csődje, az ideiglenes pártszövetségek képlékenysége ellenére a taktikát még mindig mindenhatónak gondolták, és ezért az említett negatívumot újabb taktikák kidolgozására használták, s nem alternatívák megfogalmazására. A taktika amúgy sem teszi lehetővé az alternatívák felismerését: az absztrakt cél, amely mindenféle eszköz felhasználását indokolhatóvá tesz, megszünteti a reális stratégia, az alternativikus stratégia kialakítását. Az alternatíva – látszat szerint – a taktikai feladatok szintjén oldható meg, s elképzelhetetlen az alternatívák stratégiája: kizárólagosságok születnek, mert az absztrakt cél egyetlen és mindenható, nem tartalmaz pluralitást az egységen belül. És éppen ezért absztrakt: hiányzik belőle az élet, a különbség. A taktikák korában elszigetelt kísérlet volt ugyan a pluralitás gondolatának ébresztése, de ilyen kísérletek voltak. 1943-ban* jelent meg Rózsahegyi Zoltán fordításában J. G. Fichte *Der geschlossene Handelstaat*** című műve, a fordító rendkívül pontos és bátor előszavával.

(A kolozsvári Egyetemi Könyvtárban található a munka egyik példánya. Óriási cenzúrabélyegzővel a címlapon: „Engedélyezve.”)

A fordítás Előszava igen pontosan fogalmaz: Fichte „Születése századik évfordulójáról a nagyközönség tudomást sem vett [1862-ben], ünnepélyt csak a berlini porosz királyi akadémia [így, kisbetűkkel; 1943-ban vagyunk] rendezett, s en-

* A munka eredetileg 1800-ban jelent meg.

** *A tökéletes állam.* Phőnix kiadás, Budapest, 1943. Másképp nem jelölt idézeteinket e kiadványból vesszük, és ennek lapszámait adjuk.

nek hivatalos szónoka is egy fiatal, akkoriban még alig ismert filozófus volt: Lassalle Ferdinand. De a társadalomtudományi irodalom is a maitól eltérően látta Fichte jelentőségét. Fichte jogbölcseleti elvekből levezetett állam- és gazdaságelmélete, mondja Weber Max, a szocialista elméletek jellegzetes jegyeit mutatja; történelmileg és rendszerbelileg külön fejezetet foglal el a modern társadalomtudomány fejlődésében. A szocialista írók még tovább mennék, és Fichtét a szocializmus előfutárának és úttörőjének tekintik." (5.)

(Az Előszó ezután – nevének megjelölése nélkül – egy Engels-idézettel igazolja ezt az állítást: „Mi német szocialisták büszkék vagyunk arra, hogy nem csupán Saint-Simontól, Fourier-től és Owentől, hanem Kanttól, Fichtétől és Hegeltől is származunk. A német munkásmozgalom a klasszikus német filozófia örököse." 1943-at írunk az Előszó megjelenésekor!)

„Fichte célja az – olvassuk továbbá az Előszóban –, hogy a létező gazdasági valóságot a filozófiai világnézet követelményei szerint alakítsa át, a tényleges államból ő is észállamot akar teremteni. Az utópisztikus szocialistáktól az választja el, hogy nem csupán általános erkölcsi tételekből indul ki, és nemcsak az anyagi jólét biztosítását tekinti feladatának. Fichte az első, aki a *gazdasági szerkezetet* kívánja megváltoztatni, és követelményeinek megvalósítása az egyének összességét olyan helyzetbe hozná, amelyben bizonyos *erkölcsi célok* is megvalósulnának. Fichte elméletét végcélja alapján *erkölcsi szocializmusnak* lehetne nevezni, amelyben az állam veszi át az irányító szerepet." (10.)

Ha ezt a könyvet végigolvassuk, valóban feltűnik, hogy Fichte milyen következetesen kidolgozta az állam fokozódó szerepének alternatíváját, az állam által kezdeményezett és a centralizált, tervszerű intézkedésekkel a gazdasági struktúrát megváltoztató, a piac szabályozó szerepét a nemzeti vagyon felosztásával helyettesítő, központi szabályozáson alapuló rendszert. Ez az alternatíva természetesen a közép-kelet-európai viszonyok XVIII. század végi állapotából indul ki, és az ebből adódó lehetőségeket nevezi észállamnak: „Aki [...] megszokta, hogy gondolataiban ne csak a valóban létezőt másolja, hanem a gondolat segélyével szabadon alakítsa ki a lehetségest is – írja Fichte –, a dolgok egész más kapcsolatára és viszonyára akad, mint aminők az adottak, s

ezek éppoly lehetségesek lesznek, mint a valóság, sőt még lehetségesebbek, természetesebbek, ésszerűbbek; az adott viszonyokat nem csupán esetlegesnek látja, hanem gyakran érthetetlennek is. Felteszi tehát a kérdést: miként, milyen módon lett minden olyanná, amilyen, hiszen sokféleképpen lehetne másképp is." (76.)

Ez már a kérdés feltevésének módszertana: a létezőből (adottból) kiindulni kétféleképpen lehet: másolni is lehet, de azt is lehet vizsgálni, hogy az adott miből jött létre, és miért lett olyan, amilyen. A probléma történelmi: valamikor több lehetőség volt, ám ezek közül csupán egyet valósított meg a reális történelem. Ha pusztán abból indulunk ki, ami van – vagy abból, ami volt –, vagyis valamilyen állapotból, akkor nincs mód arra, hogy a jelenben potenciálisan továbbélő alternatívák valódi szerepét felismerjük. Az igazi történelmi kérdésfeltevés sohasem az, hogy mi miből származik, mi miből jön létre, hiszen így a történelem lineáris képét kapjuk csupán, a dolgok menetének folytonos és megszakított vonalát, és ebben a képben eleve egy rejtett előfeltevés uralkodik: a történelem egységes folyamat, racionalitással rendelkező mozgás.

Holott a történelmet szakadatlanul racionalizálni kell: minden korszak a spontán gazdasági törvények és öntörvényű intézmények rendszere, amelybe a radikális mozgalmak éppen azzal visznek be racionalitást, hogy a változásért harcolnak. Még az anarchizmus szélsőséges formái is racionálisabbak, mint az adott, spontánul uralkodó viszonyok, hiszen alternatívát fogalmaznák meg: a viszonyok adott rendszeréhez képest a megfogalmazott, avagy a céltudatos cselekvésben végigvitt alternatíva a racionalitást képviseli. A teória racionálisnak írja le az adottságokat, és ez azt a látszatot kölcsönzi neki, mintha részesülne a dolgok eleve adott racionalitásából, a dolgok pedig úgy tűnnek fel, mint racionalitást kölcsönzők, mint racionalitással rendelkezők. A látszatok eltorzítják a történelemszemléletet, és logikusnak tüntetik fel a folyamatot, holott az történelmi.

A teóriában és a cselekvésben megfogalmazott alternatíváknak ontológiai alapjuk van: a rendszerként működő történelemben a spontánul megnyilvánuló törvények mellett a spontaneitás második forrása a nem realizált alternatíva, amely a realizált lehetőség formáit és tartalmát is meghatá-

rozza. A nem realizált alternatívákat szakadatlanul újrafogalmazza a radikális mozgalom, de a történelem maga is. Amint ezt Fichténél láthatjuk: az árutermelés a társadalom egyik lehetősége volt csupán, a másik lehetőség, a közvetlen termékcsere mellett. Ezt az alternatívát, különféle tényezők hatására (a földrajzi és demográfiai tényezők sajátos összefonódására gondolunk, illetve arra, ahogyan az önállósult intézmények e tényezőket tudatosították, és az emberi cselekvés koordinálására ezt a tudatosított képet felhasználták), az árutermelés javára oldotta meg a történelem. De nem mindenütt, és nem végleg. A keleti társadalmakban a pénzgazdálkodás a XX. századig nem válik uralkodó formává, s a klasszikus sémában fejlődő ún. nyugati társadalom is visszatér a termékcseréhez, amint megszűnik az egységes római birodalom intézményi kényszere.

A kapitalizmusban az árutermelés ismét uralkodóvá válik, és Fichte nem tesz egyebet, mint megismétli, amit a történelem is megismételt már egyszer: újrafogalmazza az alternatívát, és elméletileg végiggondolja a *másik* lehetőséget egy olyan korban, amely az árucserét egyetemessé tette Nyugaton. És hogy miért épp német nyelven fogalmazódott meg Fichte mondanivalója, abban nincs semmiféle különös: a német társadalomban jelen volt, élt a két lehetőség: a kapitális (árutermelő) és a középkori (a termékcserén alapuló), és ez a kettősség szerves volt.

Hogyan néz ki tehát a fichtei állam, amely arra hivatott, hogy a másik lehetőség logikáját valósítsa meg? Hogyan néz ki az az állam, amelynek a társadalom funkcionalitása egyedüli letéteményeseként biztosítania kell a korai kapitalizmus árutermelő – piacközpontúságú – tendenciáinak megszüntetését és a közvetlen termékcseréhez való visszatérést? Hogyan néz ki az az állam, amely a különféle egyéni és csoporttevékenységek összehangolását nem bízza a spontánul érvényesülő gazdasági törvényekre, hanem saját racionalitásával helyettesíti a piacot? Hogyan néz ki az az állam, amely önmagát a társadalom igaz és egyetlen megtestesítőjének tudván, meghatározza és megszabja az egyén társadalmi létének minden mozzanatát, felszámolja a partikulárist, és a társadalmi érdek nevében az élet egészére kiterjeszti hatókörét? Hogyan néz ki az a fichtei állam, amely a nemzettel azonosítja magát, hogy az államot önmagával azonosító racionalitás a

nemzeti energiákat a mindent átfogó rendszer szolgálatába állíthassa?

(Fichte nyilván nem az árutermelő társadalom pozitív oldalait kívánta megszüntetni; távol áll tőle a primitív állapotokhoz való visszatérés szándéka. Ő a modern társadalom átalakítását kívánta ama bizonyos másik logika értelmében. Az emberek kiszolgáltatottságát óhajtotta megszüntetni, és ezért vállalta a racionálisnak tekintett állam mindenható szerepét, sőt azt is, hogy ezt a racionalitást egyes emberek tudatosságával azonosítsa. Saját tudatát is az állam öntudatának tudta, amikor javaslatait megfogalmazta.)

1. FICHTE ELŐFÖLTEVÉSEI

Fichtének nincsenek illúziói: javaslatai csupán furcsa elmélkedéseik maradnak, ha az államok nem kényszerülnek arra, hogy zárt, önellátó egységekké alakuljanak: „egyetlen állam sem lesz hajlandó ezt [...] elfogadni, ha nem kénytelen arra" (20.). Ha ilyen kényszer nincs, akkor az európai államok sohasem fogadják el Fichte javaslatait, és „a visszautasítás nyílt vagy rejtett indoka az lesz, hogy Európa kereskedelmelig a többi világrésszel szemben előnyös helyzetben van, mert a többi világrész munkaerejét és terményeit megszerzi, anélkül, hogy ellenértékéül közel is azonos értékű munkát és terményeket adna, továbbá mert minden európai állam [...] valamiféle hasznot húz a világ egyéb részeinek közös kizsákmányolásából..." (21.)

Be kell tehát bizonyítani, hogy ez a helyzet „nem lehet maradandó". Fichte méltánytalannak tekinti az elmaradott népek kizsákmányolását, de azt is tudja, hogy ez nem elegendő érv az új típusú gazdasági kapcsolatok bevezetésére. A kérdés nem erkölcsi, hanem gazdasági: megéri, avagy nem. És ha megéri – Fichte annyit bizonyít –, szükségszerű-e, vagy sem. Fichte az államokat és politikusokat okos, gazdaságilag racionális érvekkel biztatja javaslatainak elfogadására, de a zárt állam létrehozásának szükségességét nem tudja érvekkel igazolni. Mert nem tisztázza előfeltevéseit. Ha az önellátásra való átmenet nem szükségszerű, az érdekekre és a méltányosságra való hivatkozás nem magyarázza javaslatait. Ha ezt a szükségszerűséget *elvileg* nem lehet kimutatni, akkor csak a gondolkodó eszményei, előfeltevései teszik érthetővé,

hogy mégis sürgeti megvalósításukat. Fichte előfeltevései eléggé világosan kiderülnek, ha eszményét vizsgáljuk, ha tehát azt nézzük, amiről munkája szól, amit megvalósítani kíván, amit tökéletesnek tekint, vagyis a zárt, önellátásra berendezkedett államot.

(1800-ban vagyunk, Fichte már megírta *Beszéd*ét *a német nemzethez,* amelyben egységről, nemzeti büszkeségről és a német kultúráról szólt. Egység nélkül lehetetlen felemelkedni a modern nemzetek közé. Az egység feltétele az egységes nemzeti állam létrehozása.)

Az állam – minden, hiszen az állam az egyetlen intézmény, amely képes az emberek valamennyi energiáját mozgósítani, az állam képes csupán az emberek egyéni érdekein túl a nemzeti érdekeket képviselni. Mivel a nemzeti érdek kifejeződésének egyedüli formája a központosított állam, és a nemzeti hovatartozás az emberek természetadta tulajdonsága, ezért az intézmény egybeesik az emberek természetadta tulajdonságaival, az állam pedig szintén természeti képződmény. Mindaz, amibe még beleszületnek – például a termelési viszonyok – másodlagosak a biológiailag adotthoz, a nemzethez képest. Az intézménnyé vált nemzet és ennek nemzeti képviselete követeli meg az elzárkózást mint a nemzet önszervezésének és fennmaradásának módját, eszközét. A biológiai adottság helyettesíti a társadalmit, a gazdaságit pedig a nemzeti fejlődés céljainak rendeli alá. Amint megvalósul a nemzeti és gazdasági teljes egybeesése, létrejön az észállam, a teljes racionalitás jut uralomra az ésszerűtlenséggel szemben.

A politika az az eszköz, amely a valóságos államban kidolgozza az észállam fokozatos megközelítésének módját; a gyakorlati politika előírja a megfelelő intézkedéseket, az elméleti politika pedig az észállamot fogalmilag ábrázolja. A politika tehát tervkészítés, a terv viszont a gazdasági racionalitást egy hatalmasabb célnak, a nemzeti állam megvalósításának szolgálatába állítja. A tervben domináló politikai megfontolás előbbre való, mint holmi gazdaságosság, sőt a nemzeti politika nevében még a gazdasági szempontból ésszerűtlent is érdemes vállalni. A terv – a gazdasági struktúra megváltoztatását célzó intézkedések foglalata – az egyén megfontolásait, az egyén belátását aláveti a központosított intézkedések rendszerének, a tervező politikus maga-

sabb tudásának és akaratának. A tervet kidolgozó, az intézkedő politikus az emberiség igaz (immanens) hivatását teljesíti: „Az embernek minden jót, amiben részesülni kíván, a tudomány alapján, saját tervszerűségével kell megteremtenie: ez az ember rendeltetése. A természet nem nyújt más előnyt neki, mint azt, hogy tervszerűen alkosson.” (24.)

A központosított, terv alapján működő nemzeti állam megvalósítását akadályozó egyéni törekvések létezését a különféle gazdasági érdekek magyarázzák, és ezek alapja a tulajdon egyenlőtlen elosztása. A fennálló jogi állapotok az adott, készen kapott tulajdonviszonyokat védelmezik, holott az ésszerűség, vagyis az észállam érdekei a különbségek megszüntetését követelik, hiszen csak az egyetlen, mindent átfogó közös cél racionális. Ezért Fichte, néhol eléggé óvatosan ugyan, de megfogalmazza a vagyonegyenlőség, illetve az általános tulajdonnélküliség követelményét: „az állam feladata az, hogy előbb adja meg mindenkinek a magáét, juttasson előbb mindenkit tulajdonához, és csak azután védelmezze azt meg” (25.). A tulajdon természetesen állami, amelyből mindenki egyenlően részesül. Ez az egyéni szabadság forrása.

„Egy sereg ember él együtt ugyanabban a tevékenységi körben. Mindenki ebben él és mozog, szabadon jár a munkája és szórakozása után. Az egyik keresztezi a másik útját, lerontja a másik művét, vagy maga használja fel azt, amit a másik önmagának szánt; a másik ezt hasonlóval viszonozza, és így cselekszik mindenki mindenkivel... Ebben az állapotban senki sem szabad, mert mindenki korlátlanul az, senki sem csinálhat semmit sem tervszerűen ...” (26.) A szabadság forrása tehát az egymást keresztező egyéni érdek állami, központosított és tervszerű felszámolása; az anarchizmus az érdekek különbözőségéből származik, ami lehetetlenné teszi, hogy az emberek felismerjék valódi érdékeiket, hogy a fától meglássák az erdőt. A közösség az egyén igazi célja, a közösség pedig a nemzet, illetve a nemzetet megtestesítő állam.

„Csak az állam egyesíti a meghatározatlan tömegeket zárt egésszé, közösséggé.” (27.) Az egyesített közösség a nemzet, az állam célja a „nemzeti jólét” megteremtése. A nemzeti jólét forrása az államnak az élet egészére kiterjedő szabályozó tevékenysége: „Sokszor és sokat beszélnek nemzeti vagyonról, nemzeti jólétről stb. Kénytelen leszek e szavak leg-

gyakoribb értelmezését megismertetni. Legelőbb is erre a felismerésre jutunk: a belső, lényegi jólét abból áll, hogy a lehető legkönnyebb, folyamatos munkával szerezhessük meg az emberi élet örömeit. Ezt tekintjük *nemzeti jólétnek...*" Ezután Fichte gondolatmenete egyértelműen az államra ruházza e jólét megszerzésének feladatát. Érvelésének fő pontjai a következők: a jólétet „csak munkával szerezhetjük meg", „erre nincs más mód, mint a mesterségbeli és igazi tudás", „mesterség és szaktudás azonban csak folytonos gyakorlat által keletkezik", „ezért kell beosztani az emberi élet fenntartásához szükséges foglalkozási ágakat" (50.), márpedig éppen ez az állam feladata.

(Fichte rendkívüli szigorral küszöböli ki az egyéni tevékenységekből, de az egyéni óhajokból származó anarchiát is. A nemzetnek csakis egyetlen foglalkozáshoz kötött termelő egyedre van szüksége. Így ír: „Röviden: akinek joga van valamely célt elérni, annak joga van a célhoz segítő kizárólagos eszközhöz is. Minden népnek joga van a jólét növelésére törekedni. Ez csakis úgy lehetséges, ha a foglalkozási ágakat elválasztjuk egymástól [...] a kormánynak kötelessége mindent megtenni, hogy ez meg is történjék." [51.])

Fichte tehát az „igazi" emberi érdekekből indul ki, ám azt is tudja, hogy az emberek nem ismerik fel azokat, az állam és a nemzet elvi azonosságát mutatja ki, noha azt tapasztalja, hogy az uralkodó réteg az államot saját és nem a nemzet érdekében használja fel, az ésszerű és a szükségszerű azonosságát vallja, bár e kettő találkozását mi sem bizonyítja, biztos a racionalitás győzelmében, noha a gazdasági törvények spontán érvényesülésének világában él, elméletileg minden részleges autonómiát felszámol, de az autonóm belátásra bízza tökéletes, totálisan centralizált és tervszerűsített államának létrehozását.

2. ÁTMENET A SPONTÁNUL ÉRVÉNYESÜLŐ TÖRVÉNYSZERŰSÉGEKRŐL AZ ÁLLAMI SZABÁLYOZÁSRA

Ami van, rossz, mert nem ésszerű. A cél: a nemzeti érdekek megvalósítása, az egyéni és csoportérdekek felszámolása. Kiindulópont: az új viszony a tulajdonhoz. Fichte tudja, hogy az egyéni és csoportérdekek a tulajdonformákhoz

kapcsolódnak, de nem kételkedik az életformák és a foglalkozások érdekképző szerepében sem. Ez utóbbiakat azonban, a közösség érdekeire való hivatkozással, némi gúnnyal kezeli, hiszen inkább az egyénekre tartoznak, mintsem csoportokra, sőt a foglalkozások végleges kijelölésével azt a látszatot kelti, mintha az egyéni érdekeket tartaná szem előtt. A tulajdonról azonban komolyan, de érthető módon ködösen beszél.

„Az állam feladata az, hogy előbb adja meg mindenkinek a magáét, juttasson előbb mindenkit a tulajdonhoz, és csak azután védelmezze azt meg" – írja (45.). Ez a megállapítás nyilván eléggé szalonképes a jakobinizmus rémétől reszketők számára, de a jólét kéjes élvezéséhez szükséges hideg borzongás felidézésére is alkalmas. A tulajdont Fichte visszavezeti eredetére, a munkamegosztásra, majd olyan intézkedéseket javasol, amelyek a munkamegosztásban rejlő elidegenedési tendenciák vállalásával kiküszöbölhetővé teszik a nagyobb rosszat, a gazdagság és szegénység felhalmozását, a magántulajdont. Amikor tehát a foglalkozások rögzítését és az egyéni foglalkozások állami kijelölését kívánja, akkor egy meg nem valósult alternatívát vállal: a munkamegosztásban valamikor létrejött a gazdasági elidegenedés első formája, amely azonban átvezetett a magántulajdon társadalmába. Fichte nem az ún. „aranykor", a differenciálatlan közösségek korszakába kíván visszatérni, hanem – a történelem bizonyos tanulságait figyelembe véve – egy olyan társadalmat szeretne, amelyben a munkamegosztás rögzítése a magántulajdont kiküszöbölhetővé tenné, s amelyben a különböző tevékenységekből származna a tevékenységhez szükséges anyagok és eszközök tulajdona mint az egyéni meggazdagodást kizáró csoporttulajdon, az állami, vagyis közösségi tulajdon. Azért az állami-közösségi tulajdon része ez, mert az állam jelöli ki a tevékenységi ágakat, és az állam őrködik ezek egyensúlyán.

(Ha Fichte fejtegetését figyelmesen követjük, végre világossá válik a *Német ideológia* egyik legrejtélyesebb passzusa, amelyben a marxizmus klasszikusai az elidegenedést a munkamegosztásból vezetik le, a magántulajdont pedig az elidegenedésből. Ha ugyanis a munkamegosztás nem egyéb, mint bizonyos foglalkozások elkülönülése, a tulajdon pedig a foglalkozási területhez tartozó tárgyak és eszközök birtoklása,

akkor nyilván közbe kellett jönni valaminek ahhoz, hogy a tárgyak és az eszközök egyéni tulajdonná változzanak. A munkamegosztás csak akkor válik tulajdonképző tényezővé, ha a foglalkozások kényszerű tevékenységgé változnak; a kényszerítés eszköze maga a tulajdon. De hogyan változott a munkamegosztás a tevékenységek kényszerű felosztásává? Nyilván a munkamegosztást megszervező, tehát a termelésen kívül álló hatalmi csoport, illetve intézmény [állam] létrejöttével. Ezzel létrejön az elidegenedett munkamegosztás és ennek elidegenedett intézménye, illetve az elidegenedés eszköze – a magántulajdon.)

Fichte, hogy a reális megvalósult történelmi folyamat helyett a másik, potenciális, valamikor megvolt lehetőségre apellálhasson, kénytelen jogi-eszmei mozzanattá változtatni a tulajdont, ennek az abszurd eszmeiségnek megszüntetését viszont egy absztrakt közösségi-állami (intézményi) szervezetre bízza, mintha az észállamban az uralom is tiszta racionalitássá változhatna. „A tulajdonjogot úgy ismertettem, mint valamely tevékenységre, de semmi esetre a dolgokra magukra vonatkozó kizárólagos jogot. Így is van. Ameddig mindenki nyugodtan él egymás szomszédságában, nincsenek ellentétek, csak amikor megmozdulnak, mozognak és cselekszenek az emberek, akkor ütköznek össze egymással. A szabad tevékenység az erők összeütközésének a forrása. Ezért épp a szabad tevékenység az, amire vonatkozólag az ellenfeleknek meg kell egyezniük – a szerződés semmi esetre sem a dolgok fölött intézkedik. A szabad tevékenység tárgyára vonatkozó tulajdonjog a szabad tevékenység kizárólagos jogából ered és vezethető le.” (27.)

Jogi illúziói, az, hogy szerződéssel kívánja megszüntetni az ellentéteket, Fichte etatista meggyőződéséből származnak. Az állam a nemzet nevében szavatolja a foglalkozások szétválasztását és az ebből származó tulajdonjogot, vagyis az államot egyetemes jogforrásnak tekinti, és a jogokból csak az részesül, aki megfelelő magatartást tanúsít a közösséggel szemben. Az állam így előírhatja a „helyes” magatartást, a viselkedés közösséginek tekintett formáit, illetve a termelésre korlátozhatja, a termelésben oldhatja fel a magánéletet, a nemzeti érdekek megvalósítására mozgósítván az embereket. Ha a magánélet nem jogforrás, akkor bűnös minden olyan tevékenység, amely a termelést veszélyezteti,

s mivel a foglalkozások felosztása az emberek „mozgásának” szabályozása végett jön létre, minden termelésen kívüli mozgás veszélyes, a közösség ellen elkövetett bűn.

Így jön létre a termelők egyenlősége: mindenki egyformán birtokolja kijelölt tevékenységének lehetőségét, a dolgok tulajdonán viszont, amely ebből a tevékenységből származik, az állam őrködik. „Nem töprengek szakadatlan azon, hogyan szerezhetem meg egy fa birtokát, ha senki más nem közelítheti meg, nem érintheti, és ha gyümölcseit a nekem tetsző időpontban csak én szedhetem le.” (27.) Nem kell a birtokjogom, hiszen szerződésünk lehetővé teszi, hogy az egyik vagy másik foglalkozási ágban termelőtevékenységet folytassunk.

(Fichtének nyilván sok gondot okozott előfeltevéseinek összeegyeztetése a tapasztalattal. Főleg a polgári társadalomban kialakuló individualizmus, a magánélet szigorú elkülönülése vetette fel a dilemmát: ha a közösség, a nemzet elsődleges, akkor mivel lehet indokolni az egyén létét? Mert hiába lesz jogi lény valaki azzal, hogy a közösséghez tartozik, mint egyedi lény létezik – legalábbis tapasztalataink szerint. Fichte erre a következő magyarázatot adja: „Minden emberi törekvés célja az élet lehetővé tétele; az életlehetőségre mindenkinek egyforma jogi igénye van, akit a természet élettel ajándékozott meg. A felosztást tehát mindenekelőtt úgy kell megcsinálni, hogy mindenki élhessen. Élni és élni hagyni!” [28.]) Az egyenlőség az államhoz (az állam által szabályozott foglalkozáshoz) való egyenlő viszonyból származik. Szerzőnk erkölcsi-jogi álláspontja e kérdésben feltétlenül szocialisztikus törekvéseinek egyik legjobb példája: „Mindenki olyan kellemesen akar élni, ahogy csak lehetséges, mivel pedig ezt mindenki mint ember követeli, és mivel senki sem lehet kisebb vagy nagyobb mértékben ember a másiknál, mindenkinek egyformán jogos ez a követelése.” (28.) És felháborodása is teljesen indokolt: „az ész ébredése és uralma előtt a felosztás a véletlentől és az erőszaktól függ, s így nem juthat mindenki az őt megillető részhez, mert sokan többet ragadnak magukhoz, mint amennyi reájuk jutna. Az igazi állam, amely tervszerűen közelíti meg az ésszerűséget, azt a célt tűzi ki maga elé, hogy lassanként mindenki megkapja a magáét... Erre gondoltam, amikor fentebb azt mondtam: az állam rendeltetése, hogy mindenkinek megadja a magáét.” (29.)

Javaslatainak megvalósítása érdekében Fichte megállapítja az egymástól elkülönítendő, egymás tevékenységeiről kölcsönösen szerződésben lemondó termelői csoportokat. Két ilyen kategória van: 1. a nyersanyagtermelőké, 2. a feldolgozóké. A két csoport kötelezi magát arra, hogy átadják egymásnak termékeiket, mégpedig olyan mennyiségben, hogy mindkét csoport egyformán jól éljen a termékek cseréje után. Miután a termékek közvetlen cseréje technikailag megoldhatatlan feladat, Fichte kénytelen elismerni a kereskedők „rendjének" létjogosultságát is. A *kötelező* termékcserét ez bonyolítaná le, „mégpedig úgy, hogy az előbb meghatározott alapáron felül a kereskedőnek annyi nyerstermény és iparcikk maradjon, hogy kereskedelmi tevékenysége közben éppoly kellemesen élhessen, mint a termelő és a kézműves" (31.).

(Fichte el sem tudná képzelni, hogy az államban ne dolgozna mindenki öntudatosan. Ezért a kezdeményezéssel, ösztönzéssel, a kevésbé szorgalmasokkal szembeni intézkedésekkel nem törődik. A cél nagyszerűsége nyilván mindenkit lehetőségeinek megfelelő színvonalú tevékenységre késztet. Aki nem teszi ezt, az nem ember, hiszen nem rendelkezik a belátás képességével.)

Az állam a termelők állama, és a különböző nem termelői tevékenységet végzők száma a termelés színvonalától függ, attól ugyanis, hogy a termelők, szükségleteiken túl, mennyi felesleget tudnak előállítani: „Ha pl. egy államban valamely termelő a rá eső munkával két személy élelmét és kb. egy személy részére a szükséges nyersanyagot állítaná elő, úgy ebben az államban minden termelőre még egy nem-termelőt lehet számítani, vagyis egy iparost, kereskedőt, hatósági személyt, a tanító vagy honvédelmi rend tagját, e mérték szerint lesznek ezek többen vagy kevesebben." (34.) Vagyis Fichte nem állapít meg semmiféle optimális arányt a termelők és nem-termelők között, hanem puritán jakobinus meggyőződése szerint a luxusfogyasztás elterjedése helyett a teljes termékfölösleget a nem-termelők eltartására szánja. A szükségletek meghatározása (enni-öltözni-lakni) az erkölcstelennek tartott kényelmet és létfenntartási igényeken felüli fogyasztást hivatott kiköszöbölni: méltatlan fogyasztani, ha a többi ember nem fogyaszthat, de méltatlan dolog a létszükségleteken felüli fogyasztás akkor is, ha a többieknek elegendő jószáguk van. Éppen a fogyasztói alternatívával szemben fogalmazza

meg a termelőit, az árutermelői alternatíva helyett az árucserén alapulót. Ha az árutermelés–piacgazdálkodás minden emberi egyenlőtlenség talaja, akkor a teljes egyenlőséget csak a másik modell valósíthatja meg. A puritán szükségletkielégítő társadalomnak inkább vállalnia kell a nem-termelők rendjének irracionális felduzzadását, a termékfölösleg irracionális újrabefektetését a termelésbe, mintsem a közvetlen szükségleteken felüli fogyasztást. Amint Fichte írja: „Mindenkire jusson elegendő ennivaló és rendes lakás, mielőtt bárki is feldíszíthetné a lakását, mindenkinek legyen rendes, meleg ruhája, mielőtt valaki is előkelően öltözködhetne... Nem szabad azt mondani: én megfizethetem. Igazságtalan, ha valaki a felesleget megvásárolhatja... a pénz, amivel valaki a felesleget veszi meg, az észállamban nem is az övé." (35.)

(Az észállam ideológiája tehát erkölcsi megalapozottságú, és a méltatlanság–méltányosság fogalompárral helyettesíti a gazdasági racionalizmust. Ideológiájának megfelelően ennek az államnak két alapfunkciója van: a gazdasági tervezésellenőrzés és a fogyasztói tendenciák politikai-erkölcsi elnyomásának funkciója. Mindkettő egyértelműen központilag megszabott monolit ideológiát, az ideológiai alternatívák kialakulásának megakadályozását követeli: az észállam vezetői nem kénytelenek manipulálni a tömegtudatot, mert nem érdekli őket, hogy az állampolgárok mit gondolnak. A fontos az, ahogyan a közösségben megnyilvánulnak, ahogyan a közösségben az észállam képviselőinek álláspontját hangoztatják. Mást nem is tehetnek: a szerződést csak akkor köthetik meg, ha elfogadják a gazdaság új modelljének megfelelő erkölcsi elvet, s a szerződés feltételeit kénytelenek elfogadni, hiszen másképp nem élhetnek meg.)

A szükséges termékekért mindenki a legjobb minőségű munkát köteles végezni. Váratlanul ugyan, de minden fenntartás nélkül vezeti be Fichte ezt az új kritériumot. A munka minőségének megállapításához a nemzeti-közösségi észállam a legjobb minőségű árut veszi alapul: a zártság, a külföldtől való elszigeteltség miatt a „lehetséges tökéletesség" tűnik szerzőnk számára legelfogadhatóbb összehasonlítási alapnak. Hogy az egyéb lehetséges összehasonlításokat megelőzze, Fichte a következőképpen érvel: „A kérdés: miért ne kapjak éppolyan tökéletes árut, aminőt más országokban készítenek? – ez a kérdés azt jelenti: miért nem vagyok an-

nak az államnak a polgára?... Mindenki elégedjék meg azzal a körrel, ahova a természet helyezte, és mindennel, ami ebből a helyzetből következik." (37.)

A közvetlen cserén alapuló gazdaságban az államra hárul az a feladat is, hogy a verseny és az egyéni kezdeményezés helyett valamilyen ideális („a lehetséges tökéletesség") minőség megvalósítására késztesse polgárait. A gazdaság belső hajtóerőit így az állam által diktált, gazdaságon kívüli kényszer váltja fel, noha az észállam kellően tudatos polgárai nyilván belső meggyőződésből teljesítik a termelési előírásokat. Az állam ebből az ész-termelőből indul ki, és nem veszi tudomásul a számára kedvezőtlen magánvéleményeket: célja az, hogy a termelésben elmaradók bűnösnek érezzék magukat az ész letéteményesével, az állammal szemben. Ám a bűntudat hiánya sem akadályozhatja abban, hogy bűnösnek minősítse az ész céljainak semmibevétele miatt a termelésben elmaradókat. Ezek ugyanis saját, valódi céljukat sem ismerik fel, amikor esztelenül az egyedül lehetséges igazság, az ész igazsága ellenében cselekszenek. Nem emberek az ilyenek, tehát a közösség kiveti őket önmagából. És a közösség valóban így jár el, hiszen az emberek társadalmi funkciói alatt görnyedő észállam követeli tőle: a közösség nem mondhat ellent annak, ami közösséggé teszi, nem mondhat mást, mint amit mondhat. A közösség funkciója az igenlés, ha az állam követeléséről van szó, és a tagadás, ha az egyed vagy csoport különvéleményt hangoztatna, avagy az állam által képviselt közösségének meg nem felelő magatartást tanúsítana.

3. ÉRTÉK ÉS PÉNZ AZ ÉSZÁLLAMBAN

Marx „társadalmilag szükséges munkaidejének" közvetlen előzménye Fichte felfogása: „minden szabad tevékenység eredménye, azaz a tevékenység adta megélhetési lehetőség, a tevékenység tárgyi eredménye –, mindez annál *értékesebb lenne,* mint másvalami, minél *hosszabb ideig* lehetne belőle megélni. A tárgyak egymás közötti viszonylagos értékének mértéke az az idő lenne, ameddig az illető dologból meg lehet élni." (42.) Csakhogy míg Marx szerint a piacon derül ki az áru előállítására fordított idő szükségességének az értéke,

Fichte a másik alternatíva modelljében – mivel az észállam nem ismeri a piacot – kénytelen értékképzőnek a tartósságot felvenni, és ezt is az elemi szükségletek kielégítését szolgáló termékekre korlátozni. Ezt a kettős relativitást azután kiküszöböli az abszolút értékmérővel: „A gabonának abszolút értéket tulajdonítunk, és így minden más dolog értékmérőjének vettük.” (43.)

Tehát nem a gabona előállítására fordított idő, hanem az egységnyi gabonamennyiség felhasználásának ideje – illetve hogy mennyi időre elégítik ki a táplálkozási szükségleteket – játszik szerepet az értékképzésben. Ezzel ismét gazdaságon kívüli eszközökkel helyettesíti a gazdaságiakat. Ennek következményeit már láttuk: az intézmény, a közösség nevében (s persze a termeléshez szükséges biológiai szükségletek alapján) meghatározza a szükségleteket, s az árutermelés helyett a szükségletkielégítés lesz a társadalmi élet egészének alapja. A szükségletek kielégítését szolgáló termelőtevékenység az egyén értékének (társadalmilag hasznos voltának) kritériuma: a termelésben, a közvetítésben és az állami (vezetői-szervezői-biztonsági) funkciókban szerepet nem játszó kategóriák fölöslegesek, illetve kényszerű terhet jelentőek. Az adminisztráció, a kutatás, a művészi alkotás, a szolgáltatás terhes ugyan, de bizonyos értelemben mégis szükséges rossz Fichte államában, a betegség–öregség viszont szinte-szinte társadalomellenes merényletnek tűnik. Az iskola funkciója az, hogy a termelésre készítsen fel mesterségben és tudatban egyaránt. „Az ilyen államban mindenki a közösség szolgája – állapítja meg Fichte szocialisztikus nézeteivel összhangban –, és ezért a közösség vagyonából igazságos részt kap... Mindenki részére biztosítva van helyzetének állandósága és ezzel együtt a közösség nyugodt, egyenletes fennmaradása.” (45–46.)

Különös gonddal dolgozta ki Fichte a szükségletközpontú állammodell egyik legfurcsább következményét, az elszigeteltséget, a zártságot. Előfeltevései között már láttuk, hogy a nemzeti önteremtés igénye eleve feltételez egyfajta elkülönülést, ami az „idegenek” kitelepítésével, ezzel az általános egyenlőséget sértő intézkedéssel jár. Ám a szükségletközpontúság totális államot feltételez, és egy ilyen szerep csak hermetikusan zárt államban valósulhat meg. A zártság szükségességének igazolásakor világosan kiderül, hogy előfeltevéseit

nem lehet elválasztani a radikális változtatás igényétől: a másik alternatíva megvalósítása és a nemzeti alapon megszervezett társadalom igénye elvileg kapcsolódik össze. A végső cél megvalósítása rendkívül erőteljes állami beavatkozást igényel, hiszen csak akkor jöhet létre a mindenben egyenlők társadalma, ha a gazdasági életből sikerül kikapcsolni minden ellenőrizhetetlen folyamatot, illetve minden partikuláris mozzanatot. „Az állam köteles a gazdasági forgalom egyensúlyállapotát minden polgárával szemben törvénnyel és kényszerrel biztosítani – írja Fichte. – Erre azonban nem képes, ha olyan személy gyakorol befolyást az egyensúlyra, aki nem tartozik törvényei és fennhatósága alá... Meg kell tiltani és lehetetlenné tenni a külföldiekkel való minden összeköttetést." (46.) Nyilván a külkereskedelmi monopólium is programjához tartozik; ez is az állam önvédelme a külföldi befolyásokkal szemben.

Szerzőnk az elzárkózásból és a termelési ágak kényszerű felosztásából származó veszélyt, a naturális gazdálkodás színvonalára való lesüllyedést elkerülhetőnek tartja, sőt a naturális gazdálkodás a szegénység szinonimájának minősül. Az állam jelszava viszont az elérhető legnagyobb jólét: „Az ember dolgozzon; de ne mint teherhordó állat... Az embernek félelem nélkül, kedvvel és örömmel kell dolgoznia, és kell hogy ideje maradjon arra is, hogy szellemét és szemét az égre irányíthassa..." (49.) A munka az öröm forrása, hiszen az ésszerűség követelte állami beavatkozást, az állampolgárok egész életének állami ellenőrzését, a félelem kiküszöbölését az állambiztonság megszilárdítása révén ugyancsak az ésszerűség öntudatos vállalása változtatja minden öröm, sőt büszkeség forrásává.

(Az anyagi értékek állami tulajdona felveti az erkölcsi értékek, az erkölcsi értékrendszer problémáját: a hagyományos társadalomelméletekben elsősorban az adott [tervezett] társadalom megkívánta magatartást szublimálták erkölcsi értékké. Fichte minden szublimáció nélkül vezeti vissza az erkölcsileg értékes magatartást a gazdasági [láttuk: az állami] érdekekre. Az állam által képviselt ésszerűség kötelezővé válik az egyes állampolgárokra is. Itt nem kényszerítésről, hanem belátásról van szó, illetve olyan társadalmilag értékesnek minősített magatartásról, amelynek elfogadása nélkül egyszerűen nem lehet megélni. A társadalmi magatartás – a „megfelelő"

magatartás – és az egyén belső erkölcsi lelkiismerete között az ésszerűség teremti meg a sajátos fichtei összhangot.)

Az új társadalmi-gazdasági rend csupán a pénzt veszi át a régiből. A pénz használata ugyanis olyan vívmány, amelytől a jövő társadalma – ha nem kíván nehézségeket okozni magának – sem tekinthet el. Kitetszik ebből az is, hogy Fichte nem kívánt a munkamegosztás kezdeti fokán létrejött egyszerű árucseréhez visszatérni, hanem az árutermelő gazdaság spontaneitását kiküszöbölve az ésszerűség törvényét óhajtotta uralomra juttatni. Ésszerűség = törvény, spontaneitás = véletlen, illetve irracionalitás.

(Fichte filozófiájában is következetesen végigvitte a racionalitás gondolatát, amikor a racionalitást az ember öntudatával és a tudatos cselekvésével azonosította. A reálisban nem fedezett fel sehol sem emberen – öntudaton – kívüli racionalitást. Számára tehát a tárgyi világ azért viselkedik racionálisan, mert az ember hozza létre a rációnak megfelelő környezetet, amely csak azért olyan, amilyen, mert az ember olyanná tette. A természettörvényeket nem tekintette a racionalitás formáinak, ugyanis nem tartotta összeegyeztethetőnek az emberi életfeltételek racionális funkcióit a természettörvények spontán, gyakran emberellenes működésével. És a természettörvényekhez való alkalmazkodást sem az ember lényegével, az aktivitással. Általános filozófiája és társadalomfelfogása így alapjaiban összefügg. Ez az összefüggés azonban nem menti meg egyiket sem attól az antinómiától, amely valamilyen formában, de mindig jelen van az egyértelmű kijelentésből levezetett filozófiákban. Fichte aktivitáselve [racionális cselekvéselmélete], amelyet a spontán természeti erők leküzdésének lehetőségeként hozott létre, kibékíthetetlenül szemben áll azzal a követelménnyel, hogy a racionalitás eredményeihez minden kétely nélkül alkalmazkodnia kell annak az embernek, aki az alkalmazkodás tagadásával teremtette meg azokat. Itt az ember már elveszti eredendő fichtei lényegét, az öntudatos-változtató aktivitást. Az egynemű végső cél, a pluralitás tagadása minden esetben elméleti abszurdumhoz vezet: megszünteti a mozgást, a cselekvést, az életet.)

Az állam bizonyos viszonyt állapít meg a forgalomban levő áruk és a pénz között, ezért „A zárt kereskedelmi államnak teljesen közömbös, hogy [...] határai között sok vagy

kevés pénz van forgalomban. Szigorúan véve nincs sem sok, sem kevés; mert a pénz önmagában véve nem jelent semmit, csak az állam akaratából jelképezhet valamit." (60.) Mivel az árak stabilitását az állam biztosítja, a pénzt pedig szigorúan a belső forgalomban használják (semmiféle külföldi pénzre nem váltható át), a pénz egyetlen funkciója a csere megkönnyítése. Persze a nem-termelők, akik nem vesznek részt az árucsere lebonyolításában (államvezetők, politikusok, adminisztrátorok, tanárok stb.) pénzben kapják fizetésüket és az adókból befolyó összegekből fedezhetőek a közösség beruházásai is.

Gyakorlatilag persze meg kell oldani a forgalomban levő nemzetközi értékek (arany–ezüst) piaci szabályozó szerepét is. az államban „ne az alattvalók jóakaratától függjön, hogy megszerzik-e maguknak az új nemzeti pénzt, és becserélik érte az aranyat–ezüstöt, avagy nem, – kényszeríteni kell őket a cserére." (113.) Ugyancsak meg kell szüntetni a divat- és luxusáruk termelését is, hiszen ezek olyan értékeket vezetnek be, amelyek nem hozhatók viszonyba az abszolút értékmérővel, a gabonával. Ezért írja Fichte: „miért lenne szerencsétlenség, ha egy napon minden hímzés eltűnne a ruhákról, mikor az a ruhát sem melegebbé, sem tartósabbá nem teszi" (107.). És Fichte a problémák megoldásával kapcsolatban roppant gyakorlatias tanácsokat ad: „a [nemzeti] pénz bevezetését nem szabad előzőleg a néppel megtárgyalni [...] az új rendszer tulajdonképpeni bevezetése villámcsapásként hasson..." (116.) A külkereskedelem monopóliuma értelmében „a kormány a külföldieknek *világpénzzel* fizet, és *világvalutát* kap tőlük, polgárainak *nemzeti pénzzel* fizet, és *nemzeti pénzt* kap tőlük" (123.). S még egy gyakorlati tanácsa: házkutatásokkal kell ellenőrizni és súlyosan büntetni a külföldi áruk, illetve az arany–ezüst eltitkolását.

A termékcsere társadalma tehát a pénzgazdálkodásban sem ismer kompromisszumokat, és ezen a területen is kiküszöböli az árugazdálkodást. Az állam totális szerepe összeegyeztethetetlen az árugazdálkodással, s ha egy hibrid mégis létrejönne, ennek következménye Fichte szerint a teljes elszegényedés: „A teljes elszegényedést [...] egy folyton rosszabbodó nemzeti gazdálkodás fedi el, ahol minden lehető eladásra kerül, s ennek következtében elfogyasztják a tőkét, magát a nemzetet [...] a kormány áruvá változtatja a la-

kosságot, és a külföldtől pénzt kap érte... Végtére már csak egy áru marad... az állam eladja önmagát, függetlenségét, állandóan kölcsönöket kap, és így egy más állam [...] bármily célját szolgáló eszköze lesz." (90–91.) A lakosság válaszát is elrettentő színekkel ecseteli szerzőnk. Miután leírja a gyűlölet és erőszak fellobbanását, így folytatja: „A nép szemében a kormány becsapása már nem bűn, hanem megengedett és dicséretes önvédelem a közös ellenséggel szemben." A kormány viszont „kemény és barátságtalan intézkedésekkel válaszol, s ezeket az alsóbbrangú tisztviselők fokozott szigorral hajtják végre. Nem hisznek az alattvalók szavában [...] minden alattvalót a kormány kétségtelen ellenségének nyilvánítanak."

A zárt kereskedőállam mindent elkövet, hogy önellátó gazdaságot alakítson ki, ezért a külföldi árut belföldivel pótolja. A felszabaduló valutából külföldi gépeket vesz, és leköti magának „a gyakorlati tudomány nagy elméit, a feltaláló vegyészeket, fizikusokat, mérnököket, iparosokat, gyárosokat". Az ellenséges környezettel szemben a zárt kereskedőállam minden eszközt megengedhet magának annak biztos tudatában – hangzik kissé cinikusan –, hogy „a pénz csábítása minden tilalmat legyőz" (127.).

Láttuk, a zárt kereskedőállam a nemzeti állam termékcserén alapuló formája. A nemzeti állam viszont politikailag csak akkor konstituálódik, ha a nemzet megszerzi a neki járó földrajzilag indokolt területeket. „A szóban forgó kormánynak a pénzbőség folytán hatalmában áll úgy felfegyverkezni és a külföld segédeszközeiből, erejéből e célra annyit vásárolni [...], hogy ellenállás ne is legyen lehetséges..." A megszállás után az anyaország mintájára szervezik meg az ipart és a mezőgazdaságot, sőt „célszerű lenne az új tartományok lakóinak egy részét barátságos módszerekkel az anyaországba vonni, ezek helyébe az anyaországból másokat odaküldeni: így olvad össze a régi polgár az újjal". S hogy a nemzeti állam külföldi intervenciók ellen biztosítsa magát, „jelenjék meg minden külállamban a kormány nyilatkozata [...], és kötelezze magát ünnepélyesen az alapelvek szerint [...] vállalva, hogy ezentúl nem avatkozik be a külföld ügyeibe, nem szövetkezik senkivel [...] és semmiféle ürüggyel sem lépi túl majd határait" (128–129.).

Fichte tudja, hogy az állampolgárok egy része ezt az

„egyetlen igazi rendet” „nyomasztónak, kicsinyesnek, fontoskodónak” érzi, de előbb-utóbb mindenki belátja, hogy „jótevője a kormány”. A nemzet konstituálódásának eredményeképpen az állampolgárok hazájukat és „minden nemzeti intézményt ragaszkodva szeretnek”, és „az ilyenképp elzárkózott nemzetnél igen hamarosan kifejlődik a nemzeti becsület és az élesen meghatározott nemzeti jellem” (134.).

4. BEFEJEZÉS HELYETT

Fichte munkája kísérlet arra, hogy egységes elvre építse az emberi társadalmat. Az elv viszont erősebbnek bizonyul, mint a gazdasági racionalitás, és a pluralitás kiküszöbölése megsemmisíti a demokráciát, totálissá teszi az államot. Marx nyilván ezeket a tanulságokat is figyelembe vette, amikor a szabadságot nem a korlátozottságokhoz való alkalmazkodásként, hanem a kezdeményezésekben megnyilvánuló aktivitásként fogta fel.

1975

MINDENESEK KÁLVÁRIÁJA*

Angi Istvánnal kultúránknak új, önkéntes mindenese jelentkezett: a munkamegosztást olyannyira nélkülöző szellemi életünkben az esztétikai elméletalkotásból kiinduló zeneesztétika és az ideológiai-kulturális kritika területén vállalta a mindenütt bőségben heverő feladatok közül a neki megfelelőket. Mint minden olyan értelmiségi, aki kénytelen saját munkahelyét valósággal kijelölni a fel nem parcellázott szellemi élet végtelen prérijén, Angi is monomániásan igazolja területének létjogosultságát. Gondolatainak egész rendszere erre van beállítva: esztétikai indíttatású elmélkedések ezek, amelyek minden lehetséges alkalommal visszarohannak a spekulatív eszmék és kategóriák fellegvárába, körüljárják az erősséget, s miután ellenőrizték annak biztosságát, ismét kimerészkednek a környékre, szemügyre venni a dolgok változatos és gyakran váratlan világát.

Ebből némi elvontság támad: a dolgok elvesztik eredeti csillogásukat, és csak az absztrakcióktól kaphatnak jogot az egyedi életre, mint egyedi példák, amelyek csak annyiban léteznek, amennyiben hajlandók – avagy alkalmasak – az elméleti formában megfogalmazott tételek illusztrálására. Az egyedi – a mű – az általánosság hordozására kényszerül, s nyűge akkora, hogy ő maga ki sem látszik alóla; nézője pedig elfelejt gyönyörködni benne, elfelejti azt a különben jogos kérdését, hogy van-e egyáltalán értelme az általános esztétikának, inkább szánakozik a mű kétségbeesett erőfeszítésén, és zavarba jön saját tudatlansága és tehetetlensége miatt.

A túláltalánosítás – szociológiai probléma. Ha nincsenek a kultúrában kialakított, viszonylag szilárd határok, ha nincs közegellenállás, akkor minden ítélet az egészre, a határtalanra hagyatkozik. Az elméleti mondatok ilyenkor a végtelen képzetét választják premisszául, és az általánosabb fogalom mindig kiutat keres a még általánosabb felé; egészen addig,

* Angi István: *Zene és esztétika.* Kriterion, Bukarest, 1975.

míg a nyelv a még általánosabb hiányában dadogni kezd, és megszüntetve erőfeszítéseit, egy triviális gesztussal a konkrétra mutat: itt van, ez az. Az alany határtalansága bizonytalan-határozatlan állítmányokat vonz, a határozatlan állítmányok viszont fellazítják az alany körvonalait. A mondat nem képes a struktúrát leírni, csupán állítani és tagadni képes újabb állítások és újabb tagadások érdekében. Belterjesség jön létre, olyan szövegtenyészet, amelyben a mondatok egymásért és nem a tárgyért vannak.

Angi óriási küzdelmet vív azért, hogy általános és ezért óhatatlanul normatívvá változó mondatainak valamilyen konkrét jelentést biztosítson. Nyelvének és tárgyának inadekvátságát megérezve, gyakran lelép a spekuláció látszólagosan biztonságos állványáról, az építkezés analitikusabb tereire, és ilyenkor a mondatai már konkrétabbak, hiszen a szerkezetre és nem valamilyen megragadhatatlanra irányulnak. Ez a „lelépés", illetve az az óhaj, hogy a tárgynélküli mondatok adott társadalmi talaja ellenére lemondjon az állványzatok normativitásáról, Angi munkáit rendkívül tanulságossá teszi.

Ugyanis, mint Marx mondja, a hatalomra került proletariátusnak meg kell tanulnia beszélni: a hatalom általános nyelvén túl – amit legjobbjairól készen kap – meg kell tanulnia a dolgok nyelvét is. A tárgynélküli nyelv a hatalom fontos eszköze, ám a konkrét élet a nyelvi konkrétban képes csupán önmagát észrevenni. Angi munkáiban éppen erről van szó: küzdelmét, azt, amit csinál, ez a szociológiai szempont határozza meg. Nem abban az értelemben, mintha ezt a kettősséget tanulmányozná, hanem a gyakorlatban, ahogy lépéseket tesz az analitikus nyelv igazolása felé. Erőfeszítéseinek jellegzetes példája két tanulmány: az egyik, az esztétikai kategóriarendszer új szempontú kidolgozása *(Az esztétikum groteszk–transzcendens tengelyrendszere),* a másik viszont az esztétikum állandóan ható tényezőinek modellálása *(Esztétikum- vagy esztétikatörténet?).* A két tanulmány viszonya, úgy tűnik, igazolja azt, amit szerzőnk egyéni, de mindenképpen közérdekű vívódásairól mondottunk.

A kategóriarendszer – szellemes ötlet: felvonulnak a félelmetesen körülhatárolt kategóriák a széptől a csúfig, a rúttól isten tudja meddig, és elhelyezkednek – szerzőnk akarata szerint – a groteszk–transzcendens tengely számukra

kijelölt posztjain. Viszonyban vannak egymással, s véges számúak lévén, viszonyaik nem mentesek a bonyolult vérfertőzésektől sem. Ám a groteszk (élet) és a transzcendens (vágy, eszmény) határtalanul lóg bele a világba; a viszonyok szakadatlanul újra és újra átrendeződnek, s néha már saját maguk sem tudják, hová tartoznak.

Rendkívül elmések a spekulatív gondolkodásban gyakran kitűnőt nyújtó szerző konstrukciói: az empíria számára rejtett viszonyokra következtet logikai alapokon, távoli dolgokat kapcsol össze és közelieket választ szét – teljesen indokoltan. Ám mindez kevéssé viszi közel céljához, a kategóriák újfajta rendszerezéséhez, egyszerűen azért, mert igazságainak az ellenkezője is igaz: elképzelhető a kategóriáknak számtalan egyéb rendszere is, a tengelyek mások is lehetnek, de egyik rendszernek sem lesz túl nagy köze a műalkotáshoz, pontosabban valahánnyal egyformán távoli és homályos viszonyban van csupán az eleven mű. A kategóriák – absztrakciók, a mű, a közeg és a fogyasztó szentháromságából a kategóriarendszer elvonatkoztatja a közeget és a közeg tipológiája kíván lenni. A közeg viszont nem eléggé egyértelmű; technika – mondjuk a groteszk előállításának technikája – és társadalom is – mondjuk a groteszk technikájával előállított mű groteszk voltának érzékelése bizonyos társadalmi szituációban, korban, csoportban. Nem tudjuk, hogy a technika mennyiben társadalmi, hogy a technikai megoldások mennyiben generálnák társadalmi folyamatokat, és ha ellenkezőjét sem tudjuk: a társadalmi miképp határozza meg a technikait és a társadalmi folyamatok miképp generálják a technikát. A kategóriák éppen ezt a bizonytalanságot rögzítik, és ezért inkább a nem-tudás tipológiája a kategóriarendszer, mintsem a tudásé.

Egyébként ez a filozófiainak nevezett esztétika paradoxona: a nem-tudásból építi fel tudásának vonzó, mindenre és ezért semmire sem érvényes rendszerét. Ebből a kellemetlen helyzetből eleddig két nevezetes kitörési kísérletet ismerünk: Adornóét és Lukácsét. (Nyilván nem véletlen, hogy Angi külön tanulmányt szentel e két gondolkodó összehasonlításának.) Adorno a technikát közvetlenül a társadalmiból vezeti le, Lukács a műalkotás katarktikus hatásában egyesíti a technikát és társadalmit. Jellemzően egyikük sem dolgozott ki teljesen önálló kategóriarendszert, s nem foglalkozott olyan

elvontságokkal, mint amilyen a szép képzete. Miután az eredendő kétértelműségről lemondtak, filozófiai ítéleteik konkrét irányba, az elméleti totalizáció irányába rendeződnek: az általánosítás nyelvéről lemondva a totalizáció nyelvét választják. Persze ez a nyelv is általános fogalmakból áll, de a művészi különösségen belül ezt a különösséget adekvátan írja le, mert nem kénytelen állandóan valamiféle általánosabb felé törni: határa van a tárgyaknak – a mondat alanya meghatározott, tehát nem lehet róla mindenfélét mondani.

Amikor az elméleti totalizáció analitikusabb nyelvén beszél, Angi is lemond a határozatlan tárgyra vonatkozó állításokról, amelyek egyébként sok okos megállapítást tesznek lehetővé. Rengeteg dolgot lehet mondani: ha nincs tárgy, akkor mindenről beszélhetünk. Mégis megéri: a tárgyát megtaláló nyelvnek jelentése van – ezt látjuk abban a modellvázlatban, amely a kötet legnagyobb eredménye (egyúttal a kötet legterjedelmesebb tanulmánya). E tanulmányban Angi a műalkotás–közönség viszonyának történelmi modelljeit vizsgálja háromszor két változópár kölcsönviszonyában. A tanulmány abból a frappáns észrevételből indul ki, hogy az esztétikumnak van csupán története, az esztétikatörténet csak felületi nézet – egymásutániság, vagyis nem történelem.

A történelem szervesség: az esztétikum a különösség (e szerves létszféra) belső szerveződésének története. Ha létszféra a különösség, akkor a műalkotás e közegben kifejezi a technika (az objektiváció létrehozásának módja) és a közönség (a műélvezet, avagy esztétikumfogyasztás) különös, ezért modellálható viszonyát. A különösség *csak* az esztétikumban szerveződhet, a változó korokban, változó fogyasztóknak és ízléseknek megfelelő technika révén.

[Itt megszakítjuk gondolatmenetünket, hogy a különösségfogalom paradoxális voltának esztétikai problematikusságát, az esztétikával foglalkozók elméleti nehézségeit illusztráljuk.

A különösség éppen azért van, mert adva van egy meghatározott fogyasztóhoz meghatározottan (bizonyos technikával) közelítő objektiváció. Ahogy haltenyésztés (a termelői cél objektivációja) is csak azért van, mert van a halfogyasztást megfelelő technikával végző halfogyasztó. A különösség – formális kritériumai szerint – pedig ez: van egyféle objektiváció, amelynek a) nincs igazsága, b) tárgyi haszna, c) fogalmi konstrukciója, hanem a) technikája, amely lehe-

tővé teszi, hogy b) elfogyasszák anélkül, hogy tárgyi volta megszűnne, és c) az újrafogyasztás szükségletét generálja. Tartalma szerint a különösség létszféraként csakis a mű (valamilyen konkrét objektiváció) és a fogyasztó (műélvező) viszonyában létezik. Ha az esztétika területéről nézzük. Ha viszont a halfogyasztás elemzését választjuk, akkor a különösség létszférája nem lesz elvileg más, mint az előbbi. A halnak sincs igazsága, a műalkotásnak is lehet tárgyi haszna (mi volna egyéb a cselekvésre gyakorolt, többnyire kimutathatatlan, de mégis létező hatás), a halnak nincs fogalmi konstrukciója, és így tovább. Ha a művészetet Lukács György különösség-elmélete szempontjából vizsgáljuk (az egyes és az általános között az a terület, ahol az általános tisztán megmutatkozik az egyesben), akkor nagyon nehéz a műtárgyat megkülönböztetni olyan képzeletbeli tárgyaktól, amelyek egymagukban képeznek meghatározott osztályt, sőt ez a megkülönböztetés lehetetlen az Arkhimédész típusú kijelentések esetében, amikor minden egyes hordozza a törvényt (az általánost).]

Angi tehát az esztétikai „folyamatosság" hagyományos fogalmát teszi kérdésessé, illetve a mű–közönség történelmileg adott viszonyát teszi problematikussá. A mű–közönség viszony problematikussá tételéről persze elméleti szempontból beszélünk, hiszen ez a viszony a mindennapi életben eleve problematikus. A műalkotás befogadása – Heller Ágnes világosan kimutatta ezt – a mindennapi élet töredezettségén való felemelkedés: totalizáció. A változtatni akarásban, az életmód átalakításának óhajtásában megnyilvánuló katarktikus hatás mindig egy történelmileg meghatározott életmódra, a társadalmi érzékenység történelmileg kialakult formáira vonatkozik. Problematikusságról itt három vonatkozásban beszélünk: 1. a polifonikus struktúrával rendelkező műalkotás jelentése eltérő a különféle társadalmakban, a különféle társadalmi csoportokban is; 2. a műalkotás és a befogadó viszonya adott kulturális közegben maga is kulturális-társadalmi tény, amely pontosan úgy a szociológiai vizsgálat tárgya, mint a műalkotás jelentése; 3) az elméleti totalizálás önálló jelentése szintén problematikus, hiszen adott társadalom felépítményének részeként ideologikus. Elméletileg problematikussá tenni esetünkben tehát a következőket jelenti: a) problematikussá tenni a műalkotást mint jelentéshordozó struk-

túrát; b) problematikussá tenni a műalkotás társadalmi-kulturális közegét; c) problematikussá tenni az elméleti totalizációk meglévő formáit.

Angi, úgy tűnik, a műalkotás–közönség viszonyát kívánja elméletileg problematikussá tenni, illetve e viszony eddigi elméleteit vizsgálja. És nem találja eléggé szintetikusnak, illetve elég dinamikusnak azokat az esztétikai modelleket, amelyek csupán két változóval írják le az esztétikumot. A mű és közönsége viszonyban megvalósuló esztétikumnak Angi szerint legalább három dinamikus szintje van: a nyilvános–magán, a valóság–eszmény és az ethosz–effektus szintje. E szintek szükségképpen metszik az egyén és közösség viszonyát: a műalkotásnak nincs egyetlen olyan vonatkozása sem, amely ne volna kapcsolatban e viszonnyal. Ha ez az általánosítás igaz, akkor nyilván a műalkotás „tartalma", vagyis technikája is kapcsolatban van ezzel a viszonnyal. Angi nem tér ki erre, hiszen az általános esztétika talaján kívánja megalapozni felfogását.

Kötetének zenei tárgyú írásai nem cáfolják ezt a megállapítást: noha szűkebb szakterülete a zene, Angi feltűnően szkeptikusnak bizonyul egy lehetséges zeneesztétikával szemben. Érdekes tanulmányai ezért a zenére vonatkozó kijelentésekből állnak, ám elméletképző erejét itt sem veti be, inkább közli gondolatait, mintsem bizonyítja azokat. Mégis elvi különbség van a fentebb elemzett tanulmányok és a zenével foglalkozó írások között: az előbbiekből kiküszöböli (zárójelbe teszi) az érték problémáját, az utóbbiakban értékhordozó kijelentések uralkodnak. E különbséget csupán jelezni kívánjuk, nem tudhatjuk, hogy további fejlődésében lesz-e értelme – sajátos jelentése – ennek a különbségnek, illetve az értékelmélet, avagy annak elvi kiküszöbölése oldja-e meg a kettősséget.

A kötet utolsó részében ideológiai jellegű kritikákat találunk. Ezekben az írásokban történelmileg kialakult elfogultságait láthatjuk, amint éppen gyűlölettel fordul el tőlük, s mindent elkövet, hogy leküzdje saját belső rémeit. Ha keletkezésük időrendjét összevetjük a nagyobb esztétikai tanulmányok keletkezésével, akkor az elméleti teljesítmények feltűnően egybeesnek azzal, ahogyan kiírja magából a belétáplált és szervesült előítéleteket. Az önmagán végzett műtét nyilván fájdalmas művelet: a feltörő szubjektivitás stiláris törésekben

és a számára *most* elfogadható teljesítmények dicséretében mutatkozik meg. Ilyenkor a kritikai készenlét háttérbe szorul, az írás másodlagos tartalmak szerint szerveződik. Persze szerzőnk mondatai ismét demokratizálódnak, amikor a szimpátiák felemlegetésének kényszeréből ocsúdva jól csomagolt fullánkjainak is kellő teret biztosít. Ebből arra következtethetünk, hogy a kritikus Angi pályájának kezdetén van: amint megszabadul az önvizsgálat belső kényszerétől, nyilván félelmetes igazságokat vagdos majd az elemzett szerzők fejéhez, hiszen elegendő türelme van a figyelmes olvasáshoz és a művek logikájának végiggondolásához.

A mondatok demokratizmusa – mindannyiunk vágyálma, s ebben Angi sem kivétel. A jelzős szerkezetek feláldozása, a metaforák kiküszöbölése, a teoretikus nyelv analitikus lehetőségeinek kiaknázása, az alany metafizikájának helyettesítése az alany struktúrájának leírásával, az absztrakt helyett konkrét állítmányok, a mondattani alany közelítése a logikai alanyhoz, a köznyelv megtisztítása, vagyis a mindennapi élet nyelvi kritikája, a frázis leleplezése – mindahány demokratikus követelmény, a társadalmi élet teoretikusának elvi célja. Angi bizonnyal továbbra is az esztétika területén végzi demokratizáló munkáját, s amint eddigi közleményeiből kitűnik, a közvetlen és a közvetett kritika eszközeivel. Igénye ez; kitartása, műveltsége is van hozzá.

1975

SZILÁGYI ISTVÁN BIZONYÁRA REGÉNYT ÍRT

hiszen sorsot ábrázol, meghatározott környezetben lejátszódó, emberi viszonyok között megvalósuló sorsot. Sorsregénye* mitologikusan zárt elrendeltségről beszél: az első pillanattól sejthetjük, hogy a bűn elnyeri méltó büntetését. Csak éppen azt nem tudjuk – hogyan. Az író végigkínozza olvasóit néhány száz oldalon, míg sikerül hősnőjét agyonveretnie egy rusnya vén tekergővel. Halálát látszólag rokanainak kapzsisága okozza, de persze nem erről van szó: életvitele, az a társadalom, amely belekényszerítette ebbe a sorsba, amely csak azért az övé, mert másképp nem is élhetne, eleve eldöntötte a dolgokat. Hogy a regény a sorsregény formájában valósult meg, ahhoz egyébként semmi köze sincs a hősnő ilyetén pusztulásának; ennek oka inkább az az írói babona, hogy a sors a halállal teljesedik be.

Holott a sors az élettel teljesedik be, s Szilágyi a sorshordozó szerepet játszó életfeltételeket és az általuk determinált magatartásokat írja le. Vagyis megragad egy struktúrát, és azt nézi, hogy miképp funkcionálnak a struktúra hordozói. A téma tulajdonképpen majdnem közömbös írónk számára, ezért már-már gyanús szenvtelenséggel kénytelen leplezni felfeltörő sajnálkozását hősének kínlódása láttán. Az író azonban nem lehet szentimentális: regénye nem történetírás, nem az időben egymás után lejátszódó események – szomorú események – kronológiája. Szilágyi kiírta magából krónikusi hajlandóságait, de mint az igazi vezeklők, ő is kísértésért fohászkodik. Ám az írót csak önmaga kísértheti meg: Szilágyi is felidézi a Fejedelem szellemét (képét), a fejedelem képében az események, az egymásutániság kísértését, hogy bebizonyíthassa: mást akar, másféle történelmet ír, legyőzi saját rémeit is.

Krónika helyett másfajta történelem? A Fejedelem képe a klisévé változott történelem szimbóluma: jelenléte meghatá-

* *Kő hull apadó kútba.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1975.

rozza Ilka magatartásformáit, azt is, ahogyan Ilka megoldja konfliktusait. A fejedelem a virtuálisan jelen való múlt, amely Ilka szerencsétlenségére mozdulatlanul tapad a mozdulatlan jelenhez. A múltnak csak ennyi értelme van; és ezért rettenetes a múltak súlya. Ha valóban elmúlt volna, ha valóban elporladt volna az események változásával, akkor csupán nosztalgiák kedélyes forrása lehetne. De jelen van: létrehozza azt a világot, amelyben Ilkának élnie adatott, és ez a világ képtelen széttörni az élet előre meghatározott kereteit.

Szilágyi kiválasztja a kelet-európai társadalom sajátos mozgásának egyik sajátos, de igen jellegzetes mozzanatát, belehelyez néhány embert, s minden különös szenvedélyesség, avagy meglepődés nélkül egyszerűen leírja azt. Nincsenek írói szenvedelmek, könnyek, mert a sorsleírás, a hős belső fejlődése helyett a struktúrában bábként rángatózó szereplőket látunk, akik nem találják egyéni arcukat, és kifejeznek valamit anélkül, hogy önmagukat fejeznék ki. Kínlódásuk annyira determinált, hogy egyéni szenvedésük elveszti minden jelentőségét. Behelyettesíthetők. Akárki játszaná is a főszerepeket, mindenképpen úgy járna, ahogy Ilka és a többiek. Nevük azt a látszatot kelti, mintha saját maguk lennének, de nevük egyszerű konvenció: számozni is lehetne őket.

Az egyéni élet szakadatlan erőfeszítés, hogy a biológiailag megszabott időt társadalmilag értékessé tegyük. Ha a társadalom zárt és az életforma klisé csupán, akkor felülkerekedik a biológiai idő, és az életet tiszta vegetálássá, az élet elfogyasztásává változtatja. A vegetálásban a tárgyi világ is degenerálódik: a fogyasztást elősegítő, avagy gátló tárgyak elvesztik fényüket, nem ébresztenek örömöt, habzsolásvágyat, esztétikai gyönyört, s még csak hasznosságuk sem emberi. Ahol nincs a tárgyaknak emberi csillogása, ott még a birtoklás sem emberi: nem azért van szükség valamire, hogy meglegyen, csak azért kellenek a dolgok, hogy eltűnjenek, s a fogyasztó, a mindent felfaló szörny pillanatnyi szükségleteit kielégítsék.

Miféle világ az, amelyben a malacok – Ilka malacai – emberibbek, mint bárki más, ahol a halott az igazi ember, az élők pedig névvel bíró senkik? Írónk erre kíváncsi, erre a zárt, önmagába hajló világra. Két dolgot tud, amikor írni kezd: azt, hogy az úgynevezett közösség még csak illuzórikus közösségként sem fungál, az összetartozásnak még a látszata

sem létezik, a közösségi megnyilvánulásokból még a legegyszerűbb, a munka sem kapcsolja össze az embereket, és azt, hogy a magánélet, éppen azért, mert nem kapcsolódhat természetes szálakkal a közösséghez, puszta biológiai vegetálássá süllyed. Az író ennyit tud, s azután játszani kezd; ó, nem valami vidám játékot, inkább afféle logikai játékról van szó, kockaépítményről, amely csak akkor állhat meg a lábán, ha minden elem a megfelelő helyre kerül.

Szilágyi két dologról tud, egy adott struktúra két meghatározó eleméről. Tud róluk – de nem mindig radikális ez a tudás: nem mindig szabadul meg az ábrázolás kísértésétől, Dénes felesége láttán például ellágyul: tehetetlen lénynek ábrázolja ugyan az asszonyt, de olyannak, aki szeretetének melegével valamiképp „kidomborítja" Ilka hidegségét, vagyis hamis síkra, az emberi érzelmek síkjára viszi át a kegyetlen képletét. Egy egészséges érzelmi életű lény megjelenése a színen nyilván még nem volna baj, csak éppen nem illik bele a képletbe: Szilágyi nem a pozitív és negatív hősök viszonyát ábrázolja, hanem lények determinált mozgását írja le egy meghatározott struktúrában. Ilka, mikor mint szexuális fogyasztásának tárgyát emeli be saját világába Dénest, nem érez, csak kíván, kívánságának kielégítésén túl Dénes pusztán munkaeszköz, aki – mondhatnánk, ami – szőlőjének megmunkálását szolgálja. Ilka és Dénes szexuális kapcsolatának leírásában nincsen semmi provokatív; szenvtelen szavakat használ az író. Ám Dénes és hites felesége forró nemiségben őrzi az emberség látszatát. Pedig erre nincs szükség.

Mert nem arról van szó, hogy az ember miképp őrizheti meg ember voltát legalább a nemiségben. Az elidegenedés jelenségeinek leírása a regény tárgya lehetne ugyan, de nem az. Szilágyi az elidegenedett struktúrát írja le, amelyben az emberi érzelmek eleve lehetetlenek, mert olyan mértékben determináltak, hogy képtelenek spontánul megválasztani tárgyukat, vagyis csak a struktúra logikájának megfelelően képesek működni, ami nyilván megsemmisíti lényüket. A nemiséget a struktúra abban az értelemben is felszámolja, hogy megszünteti mint a gyönyör forrását: egy funkció kényszerű ellátásává változtatja, a partnert pedig még csak nem is tárggyá, hanem tárgy nélküli nyersanyaggá fokozza le Szilágyi: így írja le Ilka és Dénes viszonyát, de Dénes felesége

éppen érzelmeivel és főképp nemiségével a leírt struktúrán kívülre kerül.

A következmény: fellazul a regény szerkezete, és olyan motívum kerül előtérbe – Ilka vezeklése és jótékonykodása –, amelynek semmi köze sincs az eredeti gondolathoz. Dénesnek pusztulnia kellett, mert megpróbált kilépni a számára kijelölt világból, Ilkának gyilkolnia kellett, mert a fogyasztás tárgya egyszerűen megsemmisül, de a vezeklésnek és jótékonykodásnak ebben a struktúrában nincs helye, hiszen a bűnös nem bűnhődik, mert nincs bűn sem. Második regény kezdődik: a lehetséges jóvátétel regénye. S furcsa módon most már az ítéletet végrehajtó vén tekergőnek is emberi (ördögi, tehát emberi) vonásokat tulajdonít az az író, aki világosan kimondta, hogy az emberi dolgokról beszél ezúttal. Bosszú, féltékenység, irigység, kapzsiság, megalázottság s más efféle nagyrealista kellékek vonulnak fel azon a terepen, amelyről már azt hittük, hogy az emberi érzelmek és magatartások eleve determinált vidéke.

És mégis: Szilágyi írt nálunk először „gondolati” regényt. Nem abban az értelemben, mintha elvont gondolatokat közölnének egymással hősei, avagy velünk az író – amikor így tesz, akkor ezt szintén lazaságnak érezzük –, hanem a megszerkesztettség, a végiggondolt szerkezet teszi regényét példaadóan egyedülállóvá nálunk. A forma itt végre teljesen tartalmi, s csak ott válik valamilyen külső burokká, ahol a szerző nem vállalja – merészségén megriadva – a hősök funkciókká való „lefokozását”. Amikor Ilka csupán az adott struktúra egyik funkciója, akkor pontosan azt fejezi ki, aminek megnyilvánulása, tehát a gondolatot, amely előbb létezik, mint ő, mert a gondolat megértette azt a világot, amelyben Ilkák születnek, s Ilka nem tehet egyebet, csupán engedelmeskedni tud a nála erősebbnek.

Nem etikai kérdés ez, nem valamiféle tehetetlen beletörődés a helyzetbe. Ilka egyszerűen nem lázadhat, mert legfeljebb egy másik, az övével teljesen azonos helyzetbe léphetne át. Legfeljebb elutazhatna, amint ezt Dénes akarja; de mindenki nem utazhat el, maradnak hát a helyzetek és a funkciókká változott emberek. Az elutazás – kivételesség, de a kivételességet megszünteti az átlag, a törvényszerű. Héroszok csak kivételes közösségben születnek; Szilágyi közös-

ségmodelljében átlagemberek mozognak, cselekvéseik átlagcselekvések még akkor is, ha szerfelett különös dolgokat tesznek.

A különös jelző talán frivolnak tűnik, hiszen végül is Ilka megölte szeretőjét, s ez bizonyára több mint szokványos, avagy átlagtett. De nincs abszurdabb dolog az átlagcselekvésnél, ha kiszabadul az átlagmentalitás ellenőrzése alól. Avagy nem volna különös, ha a munkával kapcsolatos magatartást az átlagmentalitás ellenőrzése alól kivonva, az ösztönökre bíznánk az életforma megválasztását? Az életvitelt érzelmi reakciók határoznák meg, az egymást keresztező egyéni cselekvések kölcsönösen lerontanák egymás hatékonyságát, az emberek közötti viszonyokban szabadon érvényesülnének a biológiai törvények. Az átlagcselekvés különös formákban nyilvánulna meg, amint a csoportcselekvés is különös formákban valósul meg, amikor adott társadalmi struktúra a csoportérdekeket a kiegyenlítődés minden esélye nélkül állítja szembe, és az uralomért folytatott harc megsemmisíti még az élet megőrzésének össztársadalmi érdekét is.

Ilka megszabadult az átlagmentalitás nyűgétől, de annak ellenőrzésétől is, ám semmilyen lehetőség sem volt jobbat választani; világa belekorbácsolta a magánéletbe, anélkül, hogy a közösséghez akár a legkisebb csatornát biztosította volna. Magánélete eltorzult, mert saját magának elfogyasztásán kívül semmilyen célja sem maradt. Atomizáló erők részeire szaggatják társadalmát, és a torz viszonyok mindent szembefordítanak saját lényegével. A természetes kapcsolatok felbomlása értelmetlenné teszi a fogyasztást, a nyelv használatát is. A mindennapi nyelv tárgyiassága, illetve a mondatok ítéletekké szerveződése is megszűnik.

Szilágyi nyelve ezt a helyzetet fejezi ki, tehát bizonyos értelemben regényének tárgya maga a nyelv. Bodor Ádám novellái mellett az *Üllő, dobszó, harang*ban, majd ebben a regényben találkozunk leginkább ilyen törekvéssel: mondatokkal, illetve a mondatszerkesztés sajátosságaival ábrázolni azt, ami a nyelvben a világ kifejeződéseként óhatatlanul jelen van. A nyelvhez képest a cselekmény másodlagos jelentőségűvé válik, és a téma közvetlenül a nyelvi viszonyokban mint a viszonyok következménye jelentkezik. A téma tehát nem ürügy többé, nem valamilyen rejtett tartalom hordozója, hanem közvetlen nyelvi megnyilvánulásában maga a tartalom, amely mindenekelőtt nyelvi forma. A forma és tartalom

kettőssége, különbözősége abból az igényből származott, hogy az irodalom a realitást kívánja művészi formában *ábrázolni.* Ebben az esetben a nyelv pusztán technikai segédeszköz, amely az úgynevezett forma részeként a tartalom – a realitás – minél pontosabb leírására szolgál. Tartalom és forma viszonya újabb viszonydzsungelt szül: a tartalom és valóság viszonyát, a tartalom és nyelv viszonyát, a forma és nyelv viszonyát, a forma művészies ségének és az ábrázolt valóság viszonyát. Most más, hasonló törekvésekkel párhuzamosan kísérlet játszódik le, hogy a nyelv ne csupán az eszköz szerepét játssza, hanem képessé váljon a benne szükségképpen kifejeződők leírására. A kísérletben a nyelv önmagát vizsgálja, a téma lényegében az a *közvetettség,* amely a nyelvet mint információhordozót és a nyelvet mint sajátos logikával rendelkező „tényt" összekapcsolja.

Szilágyi nyelve helyzetet ír le, tehát kerüli az események ábrázolásához gyakorta használt jelzőket, illetve a jelzőkben rejlő értékelést. A jelzők viszonylagosan kevés száma miatt ez a mondat az alany–állítmány viszonyát jobbára közvetlen formában tartalmazza, közelebb a logikai alany–állítmány viszonyhoz, mint az irodalminak nevezett nyelv. Így bizonyos értelemben közel kerül a tárgyakat, illetve a tárgyak tulajdonságait közvetlen kapcsolatba hozó köznyelvhez. De a köznyelv előszeretettel helyettesíti a tárgyra vonatkozó állításokat és érzelmi reakciókat kifejező jelzőkkel, s ezért a tárgyak objektív leírása helyett a tárgyak értékelését kapjuk. Szerzőnk nyelvében az ilyen érzelmi mozzanatoknak kicsiny szerepük van, inkább a tárgyaik felsorolása szolgálja elképzeléseit. A tárgyak egymásmellettisége kiküszöböli az értékhierarchiát, minden dolog egyformán jelentős, avagy ami ugyanaz: egyformán jelentéktelen. Az alany eljelentéktelenedése következtében Ilka, mint a regény alanya, amolyan „központi" alanyként dicsőülne meg, ha a jelentéktelenségükben körülötte szorongó tárgyak nem lazítanák fel az ő körvonalait is. Ilkának nincsenek tárgyai, mert nincs emberi viszonya tárgyaival; birtoka, a határozatlanul körülötte lebegő tárgyak halmaza, a használatra készen álló tárgyaké. Ilka elsorvasztja a tárgyakat azzal, hogy nem viszonyul hozzájuk, de a tárgyak is elfogyasztják Ilkát, mert nem tanúsítanak ellenállást, és passzívan, élettelenül adják oda magukat.

Ilka érzelmei szintén tárgyak; a mondatokban pontosan úgy az alany formájában jelentkeznek, mint a külső idegen vagy legalábbis közös tárgyak. Fellazulásuk folyamata ugyanúgy megy végbe, mint azoké, és Ilka fellazulása saját érzelmeinek közömbössége, külsődleges volta miatt szintén elkerülhetetlen. Ebben az egyetemes tárgyvesztésben rémlik fel a Szituáció: közvetlenül nyilván nem írható le, hiszen egy ilyen leírás már nem lehet írói feladat, mint ahogy tiszta állapotban ez a helyzet nem is létezik. Az írói invenció egy olyan nyelvben mutatkozik meg, amellyel ezt a nemlétezőt ábrázolja. Empirikusan tanulmányozni nem lehet a nemlétezőt, legfeljebb elméleti modelljét lehet kialakítani; az író viszont képes arra – mert erre nyelve képessé teszi –, hogy a Helyzet teóriája helyett a helyzetet funkcionáló realitásként kezelje.

Újdonsággal találkozunk ebben a regényben, nem csoda hát, hogy az eddig megjelent bírálatok igyekeznek dekódolni az írás „mondanivalóit". A fentiekben nem kívántunk ellentmondani e kísérleteknek, szándékunk szerint azonban a dekódolás *mellett* azt a feladatot szerettük volna elvégezni, amelynek megoldására az eddigi kritikák nem vállalkoztak: szociológiailag kívántuk megközelíteni Szilágyi István regényét. S közben meghatva figyeltük az olvasó reagálását: a regény tömegsikerét. Ilyen típusú írásnál erre nem számítottunk, tehát valamiképp ideje annak is, hogy dekódoljuk véleményünket az olvasóról, aki a róla alkotott ilyen vagy olyan elképzelésektől függetlenül – olvas.

1975

A HEGYEN TÚL IS HEGY VAN

Az író tulajdonképpen csak alanyt és állítmányt választ: attól lesz író, hogy az emberi élet egy történelmileg meghatározott pillanatában ezt az életet mondatainak alanyaivá teszi, és logikailag egymásra levezethetetlen állítmánysorozattal ábrázolja a történelmi és az abszolút, a lehetséges és a megvalósult ellentmondását, vagyis az élet polivalens logikáját. Attól lesz író az író, hogy az egymásnak is ellentmondó alternatívák hálóját kapcsolja az alanyhoz, a kor emberéhez, és az alanyt, a kristályosan áttetszővé, az alternatívákban meghatározottá tett centrumot a maga meghatározatlanságában, biológiai sorsában egyszerre ábrázolja. Az írás – tiltakozás. Tiltakozás az ősparadoxon, a sorsparadoxon és az ellentmondás, az önmagát történelmileg reprodukáló ellentmondás kérlelhetetlensége ellen. Az író attól lesz író, hogy alanyt és állítmányt választ, ezek viszonyát írja le, de műve végül is egyetlen nagy mondattá szerveződik, amelyben a paradoxiát a kétségbeesés elutasításával veszi tudomásul, s az így önmagát kristályossá tevő alany választ az alternatívák közül, igent és nemet mond, vagy egész egyszerűen a nemben kristályosítja ki önmagát. Az írásnak akkor van értelme, ha a szerkezet, ez az egyetlen, átfogó mondat megvalósítja a nagy nyelvtani abszurdumot, ha az alanyt Állítmánnyá, az állítmányt (állítmányokat) pedig az állítmánnyá változtatott alany alanyává teszi. Ha az önmagát állító ember számára a hatékony cselekvés alanyává teszi a világot, sőt önmagát is. Még akkor is, ha a hatékony cselekvés csupán az alany önállítása, s tartalma csupasz tiltakozás az alannyá nem szerveződő állítmányok ellen.

Az ilyen „abszurd” nyelvtan megteremtése az, ami íróvá teszi az írót. A többi: nyöszörgés. S annyi nyöszörgést hallottunk már, s a nyöszörgés annyira elnyomta a hangot, és annyiszor mondtuk már hangnak a nyöszörgést, hogy szinte már nem is hallunk. A szerkezetet hallani kell; a mondatok olvashatók. Tudták már a püthagoreusok is: az egészt nem lehet látni; az egész a szférák zenéje. Az írást olvasni tud-

juk, de halljuk-e a szférák zenéjét? Az egész nem mászik és nem áll, nem repül és nem ragaszkodik. Az egész a részek szerveződése: csak éppen nincs szervező elv: a részek azzal válnak az egész kifejezőjévé, hogy minden lehetőségüket megvalósítják. De lehetőségeik szerinti mozgásukban a részek egymástól függenek: úgy kell megvalósítaniuk lehetőségeiket, hogy átmennek egymásba, s minden rész, mint a másik rész lényege, önmagát látja mint korlátozottat s mégis végtelent.

Ezt a realizmust képviseli irodalmunkban Sütő András. Ez az ember, miután kivégezte a lírát, vagyis kivonult munkáiból, tehát feladta azt a bájos szerepet, amit önkéntes rendezőelvként saját munkáiban játszott, hirtelen „megtanult" írni. Persze írni azelőtt is tudott: magáról, pózairól, a társadalminak tekintett rendelésekről. Hitte, hogy az irodalom: cikk, dalban elbeszélve. Sütő – irodalmunk egyik nagy csodája. A továbbiakban egyetlen feladatunk az, hogy megértsük: miért válhatott csodává.

1. Birizgáljuk a létet, birizgélgetjük. Vagyis visszafelé okosak vagyunk. Persze ez sem felesleges. A múlt meghatározza a jelen formáit, mint ahogy a jelen meghatározza múlt-szemléletünk tartalmát. Az *Anyám könnyű álmot ígér* óriási sikerét az biztosította, hogy viszonylag olcsó búcsút ígért a bűnbánóknak: Sütő azért lett majdnem szent, mert mindenkit feloldozott, aki csak hajlandó volt néhány ördögöt elmarasztalni. Sütő, míg kiosztotta bűnbánó céduláit, óriási bűnt követett el maga is: a nyelvi szépségeikben fogant bűnbánat alá monokritikus talajt varázsolt. Azt az illúziót sugallta, hogy a bűnbánatra azért van szükség, mert megérkeztünk a mennyek országába. Bűneink így inkább ifjonti botlásokra emlékeztettek, mintsem jóvátehetetlen cselekedetekre. Nosztalgia szűrődött be erkölcsi világunkba: a botlások utáni vágy már elfeledtette velünk, hogy bűnbánónak kell lennünk.

Sütő monolitikussá tett valamit, erről a talajról bírált, az aktuális létet teljességében mutatta be, hogy megalapozott átkokat szórhasson a múltra. Monolitikusnak mutatott be valamit, ami tényleg az, de ami azzal lett monolitikus, hogy megszüntette az alternatívák sokféleségét. Vagyis tartalmazta azt, ami nem valósult meg; s lényege éppen a megvalósulatlanság volt. Sütő bűne az, hogy elfeledte a megvalósulatlanságot, mondatainak szépségével megölte a hiányt. Sütő nem

nevezte meg tárgyát, és csodálatos jelzők tömegével metaforává oldotta a világot. A közvetlenség hiányát álközvetlenséggel: az író jelenlétével pótolta. A valóságos rémek éji árnyakként oszoltak szét, a valóságos hiány mindent átkaroló körvonal nélküli kocsonyás rettenete és a megvalósult önmagát ünneplő farsangja eltűnt: a szavak harmóniája mindent feloldott.

És mégis, ez a harmónia úgy ütközött az empíriába, hogy az átkarolhatatlan tények visszaverték és a jövőbe szórták a hangokat: a metaforákból egy harmonikus jövőkép alakult ki, a mondatok utópiává álltak össze. A kellés, a vágy, az „azt szeretném, ha így volna" felülkerekedik a csendesen pihegő keblekben, s ha a változtatás vágyait csökkenti is a mindennapi életből szerzett tapasztalat, mégis ébredezik a tűrhetetlenség érzése. Ez már kiút: a tűrhetetlenről beszélni, avagy elégiát írni – ez az író alternatívája. Sütő a tűrhetetlenről beszél ezután, s talán így kezdődik a csoda.

2. Miért nem elégia? Lépések a szimbólumok felé. Sütő nem akármilyen író, s gondolkodónak sem akármilyen. A tűrhetetlent érzékelve, nyilván megkérdezte a világot: szükségszerű a tűrhetetlen? A kérdés – űrbe kiáltott sóhaj maradt: tűrhetetlen mindenütt van, s nincs manapság egyetlen annyira bátor utópista sem, aki a jövő társadalmából ki merné végleg irtani a tűrhetetlent, vagyis azokat a dolgokat, amelyeket az emberek elviselhetetlennek éreznek. Az emberek szubjektíven veszik tudomásul a világot, ám az író szubjektivitása már – forma. De a forma csak kifejezés arra, amit másképp a totalizálás módjának nevezhetünk, annak, ahogyan az író a szavakból megcsinálja a dolgok létező és nemlétező dolgok ekvivalenciáját. Ebben az ekvivalenciában nincs megfelelés vagy meg nem felelés: ez más. Lehet a létezőre, lehet a nem létezőre vonatkozó, de mindenképpen önálló, az emberi létbe beépülő ekvivalencia ez. Vagyis ekvivalens az élő dolgokkal, mellettünk él, mint a kaktusz, a szikla, avagy a szomszéd kisgyermek.

Tűrhetetlennek érezni valamit, majd leírni ezt az érzést – ebből még nem lesz irodalom. De ha az író létszimbólumként tudja értelmezni és ebből a valóságra vonatkozó és a dolgokkal ekvivalens létezésű szerkezetet teremt, akkor igen. Sütő esszéi a tűrhetetlenségből teremtenek létszimbólumot. Történelmi anyagból, máskor a „más" érzéki látványából in-

dul ki, de az esszék mégsem allegóriák. Itt valami megfoghatatlan történik: normális körülmények között az allegória silány anyagából képtelenség szimbólumot előállítani. Sütőnek mégis sikerül. Az allegóriát ugyanis mindig egy gondolat irányába fordítja, és sohasem használja az empíria jelképeként: természetes funkciója helyett az allegóriát arra kényszeríti, hogy a ki nem mondott gondolatot szolgálja, és szimbólummá szerveződve maga mondja azt ki. Csakhogy ez már nem az absztrakt gondolat, hanem az allegória révén konkréttá vált totalitás, szimbólum, amely valamiképp a valóságra vonatkozik, de maga is része a realitás kérlelhetetlenül objektív konkrétságának.

Amikor magát az irodalmi elemzést használja nyersanyagként, akkor sem történik másképp: Sütő nem az empíriából indul ki, hanem visszaérkezik az empíriához, pontosabban empíriát, a valóságossal egyenértékű empíriát teremt. Ennek az empíriának jelentése van, ebben különbözik az érzéki tényektől, amelyeket értelmezni *kell.* Az érzéki tényt megérteni annyi, mint megvizsgálni a valóság rendszerében betöltött helyét, és ez funkciójában feltárásával azonos. A struktúrát mint egészt kell tehát figyelembe venni, hiszen másképp nincs esély arra, hogy a tényt mint funkciót betöltő entitást kezeljük. Ám az egészt csak részeinek ismeretében érthetjük meg. Kíméletlen paradoxon ez. Kénytelenek vagyunk hipotetikus funkciójelentést tulajdonítani a dolgoknak, anélkül, hogy biztosak lehetnénk dolgunkban; kénytelenek vagyunk hipotetikusan kialakított struktúrákkal bánni, hogy a dolgok között tájékozódni tudjunk. E kettősség feloldása Sütőnél egyetlen gesztusban történik: jelentéssel rendelkező szinbólumokat állít elő, azzal a természetes mozdulattal, ahogy az esztergályos a gépbe fogja munkadarabját. A dolgoknak nem tulajdonít jelentest, mert az általa termelt empíria maga a jelentés.

E megfoghatatlan szubsztancia előállításának eszköze az allegória: avítt eszköz, s nem kevésbé unalmas is. Ha Sütő mégis képes esszéiben izgalmas jelentést, számunkra értékes jelentést gyártani vele, akkor ezt csak egy homályos kifejezés segítségével magyarázhatjuk: a lényeges jelentés kiválasztásával a lehetséges jelentések közül. Már maga ez is irodalmi csoda: létezik egy marosvásárhelyi lényeglató. És ezen túl már csak a tehetség van, és az az út, amit a tehetség ön-

maga számára műveivel létrehoz, majd felkéri az emberiséget, hogy nyugodtan közlekedjék rajta, hiszen korszerű, tehát megfelel a technikai előírásoknak.

De az emberek furcsa módon mindig az út szélét nézik, s ahol megpillantják a rájuk kacsintó kis allegóriát, mindjárt megállnak, s az allegória kétértelműségén töprengve már lelépnek az írói szándék által kijelölt útról, s a maguk kis mellékösvényein járva, szép lassan nem látnak már egyebet, mint saját lábukat, amely útnak tűnhet egyesek számára, de mások tudják, hogy csak a saját lábukról van szó. Sütő is látta a saját lábát, és éppen azért, mert dühös lett, nem tévesztette össze az úttal: szépen kihajigálta a kacér allegóriákat, és felkészült az újabb nagy írói csatára: megvívni a tiszta jelentés várát.

3. Nincs többé kacsintás, vége a kacérkodásnak. A tiszta jelentéshez vezető úton Sütő előbb a dialógussal találkozott. Drámáiban a dialógus részvevői egyetlen dologról beszélnek, kétféleképpen. A dialógus eredménye az, hogy csak együtt van igazuk, külön-külön értelmetlenek. Sütő ezzel a létbe foglalta az alternatívát, s a monolitikus valóság mellé ültette az alternativikust. Nagy árat kellett ezért fizetnie: a paradoxont ő hozta létre, tehát vállalnia kellett a paradoxont. A szubsztanciában nem létezőt lényegesnek minősíteni felelősségbeli dolog: bizonyítania kell most már igazát, védelmeznie a dialógust, ezt a teremtő erőt, vagyis az evidencia világából kilépve vállalnia kell a konstrukció logikailag (a műalkotás logikájáról van szó) igazolható, a valóban azonos sohasem evidens világát.

A szimbólumról is le kell most mondania, vagyis fel kell áldoznia minden eddigi eszközét, és a bevált eszközök helyett olyasmit használni, amit ifjonti merészségében annak idején, nagyon régen már egészen más dologra használt. A drámai dialógust Sütő valamikor az empíria hivatalos jelentésének felmondására használta, s amikor az *Anyám* oltárán feláldozta, akkor úgy tűnt, nincs mit többé kezdeni vele. Most mégis elő kell vennie a dialógust.

A dialógus most lesz nála valóban azonos dolog két jelentésének hordozójává, a harmadik pedig, az, ami egyesíti ezt a kettősséget, a megvalósult, a reális, amit az író legfeljebb elkönyvel, mert tudja, hogy nem változtathat rajta, sőt azt is tudja, hogy mondanivalója kulisszájaként felhasz-

nálhatja ugyan, allegóriát csinálhat belőle, de akkor a valóság elveszti azt, ami a legérdekesebb belőle az író számára: azt ugyanis, hogy a valóságnak önmagában nincs jelentése, ezért a valóság csak mint a lehetőségek megvalósultsága hordoz jelentést. Csak a dialógus képes az emberi lehetőségek, illetve a társadalmi alternatívák rekonstruálására: a dialógus az írói archeológia eszköze.

A dialógus tartalom is: az író archeológusi munkát végez, de csak arról beszélhet, amit megtalált, a soha nem voltról ő sem tud semmit. A történelmet hiába kérdezi, a történelem csak azt mondhatja neki, amit másnak: ilyen vagyok, mert ilyenné lettem. A talált tárgyak osztályán csak egyetlen jelentéssel rendelkező dolgok sorakoznak: a kőbalták – kőbalták, az adománylevelek – adománylevelek, a forradalmak – forradalmak, erről nem lehet vitatkozni. Hogy miért éppen ilyen a formájuk? Mert okaik vannak; tárd fel az okot, megismered a jelenséget. Írónk viszont nem történész, írónk mást akar: dialógust, amely a történelmi alternatívákat hordozza, dialógust, amelyben a kész eredmény még nem szükségszerűség, csak a dialógus eredményeképpen készül el úgy, ahogy a történelemben adva van. A dialógusban megszűnik a történelmet tudók állandó kényszerképzete, az a bizonyos „mi lett volna, ha...”; a dialógus egy állapotból indul ki, és abban úgy keresi a különböző jelentéseket, hogy a partnerek mondatait egymást kiegészítő, egymást kölcsönösen értelmező sorozattá konstruálja, amelyben *csak* azért van jelentés, mert legalább két dolgot mondanak el azonos tárgyról.

Ez a tiszta jelentés titka: a nagy archeológus nem tárgyakat talált, hanem viszonyokat: az élők közötti kapcsolatok égi hasonmását, a meg nem valósultság életét, amely benne van azután abban, ami létrejött. A dialógus tehát tartalom, Sütő dialógusai sem külső eszközök már, hanem saját archeológusi életének kifejeződéseként önálló történelmi életet élő meg nem valósultságok, az alternatívákat legyilkoló reális történelem „égi képmása”, amiből, ha jól figyel, a történelem megtudhatja, hogy miért olyan a pokol, amilyen. A dialógus-tartalom a megvalósulttal szemben a meg nem valósult tiszta jelentését hordozza, és a pusztulás fájdalmát, a dialógusban kiáltozó szenvedést, a történelmen kívül rekesztett lehetőség nyomorúságát: emberekét, akik küzdöttek, feláldozták magukat, de csak formát adtak annak, ami meg-

valósult. A szubsztancia-nélküliség jajszava a dialógus, elhaló hang, amely véget ér a játékkal. Amikor véget ér a játék, az emberek a ruhatárba özönlenek, és belerohannak adottságaikba.

Mikor ismét előszedte a dialógust, Sütő az *Anyám* és az esszék vívmányait tette kockára; szerencsénkre vállalta ezt a kockázatot. Eszközből tartalommá tudta tenni, amikor lemondott arról, hogy a történelmi tények igazolására használja fel: igaza volt hát, és győzött. Persze vannak még sallangok, feltalálhatók még dialógusaiban az üres felelések igen–nem-re korlátozott értelmetlenségei, még nem mindenütt tartalom a dialógus, de döntő módon már azzá vált. Már emberek mozognak, törekszenek, kínlódnak Sütő színpadán: élőbben, mint az igaziak, mert konkrétságukat nem mindennapi életükben, hanem létünk értelmében fedezik fel, abban az értelemben, amit ők maguk küszködnek ki magukból, s ami nem csupán a történelem visszfénye sápadt arcukon.

Ezért lépünk mi is be ezekbe a dialógusokba: lényegünket keressük, s szubsztanciánkat pontosan a dialógusokban fedezzük fel. Mikor már belül vagyunk, akkor beszélni kezdünk, akkor már el tudjuk mondani vallomásunkat életünkről, arról, amit tenni tudnánk, s arról is, amit teszünk, amit azért teszünk éppen így, mert a történelemben létrejött realitásokban éppen azt tesszük, amit tennünk adatott. Belépünk a dialógusba, s ez tesz képessé bennünket a monológra: mondjuk a magunkét, mint Sütő, aki az Igaz Szóban közölt írásában saját dialógusainak egyik részvevőjeként olyan monológust mond a nyelvről, amit sohasem mondott még senki, s értékben hasonlatosan is csak az, aki saját dialógusában megtalálta önnön szubsztanciáját.

4. Mindenütt van téma, az utcán is témák hevernek: vedd hát fel. Sütő dialógusainak persze témája is van, a témát pedig mindenki tudomásul veheti, ha a színházban megnézi drámáit, avagy ha könyvből olvassa el azokat. Témái történelmiek, érdekesek, mert vallási formákban jelentkező társadalmi követeléseket visz színpadra. De itt is többről van szó: Sütő az alternatívák dialógusba olvadására olyan témát keresett, amely egy történelmi dilemma megoldásának a történelmi folyamatban szakadatlanul jelen levő módját az alternatívák sorsának szimbólumává növelhette. Miképp lesz a mozgalomból intézmény és az intézményből hatalmi eszköz:

ez a probléma határozta meg témaválasztását, ez döntötte el, hogy az utcán heverő témákban kajtatva keresett valamit, s nem guberált, hanem archeológusként választotta ki azt a helyet, ahol a legvalószínűbb volt, hogy éppen azt találja meg, amire szüksége volt.

Tudatosságának bizonyítéka ez. Íróink között Sütő ma azok közé tartozik, akik tudják, hogy mit akarnak. A véletlenek, az ötletek Sütőben szép csendesen kimúltak, s maradt a logika, a tiszta szándék és nyílegyenes út a megvalósítás felé. Ez már nem az alvajáró biztonsága, hanem maga a szakadatlan ébrenlét; gyakran fárasztó készenléti állapot, a vesszők és pontok szükségszerűségének felismerésére kényszerítő tudatosság. Sütő is a provinciából jött elő, de amikor az ötleten túl megtalálta a logikát, akkor már felegyesedve mehetett arra, amerre akart, és addig, amíg tehetsége engedi; tehetsége, amely nem tudni még, meddig engedi, de hát máris messze vitte. Látjuk-e őt még ebből a távolságból? Ha él olvasóiban, ha nem veszítettük el azt a látványt, amit ő teremtett meg számunkra, akkor ezt nyelvének köszönhetjük.

Bűbáj, varázslat, s mi minden még: Sütő nyelvi szempontból teremt újjá bennünket: senkinek sincs nálunk olyan öntörvényű nyelve, mint neki, mint Méliusznak és Pusztainak. Lehetőségeink nyelviek: ebből merítjük önbizalmunkat, amint a történelemben mindig a hatalom és a kultúra, a nyelvben létrejövő kultúra adott önbizalmat az embereknek. S miért ne volna szükségünk erre? Cselekvéseink rendeződnek, mindennapi életünk totalizálódik a nyelvben. Amikor valamit pontosan mondunk, amikor rámutatunk a konkrét dolgokra, s ezek a szóban élve asszociálni kezdik mindazt, ami körülvesz bennünket, akkor némiképp megvalósítjuk magunkat: a részletek, a részletesség helyett az egészet látjuk már, s ez óriási fölény a puszta adottságokkal szemben. Sütőben lehetőségeink egyik megvalósítóját látjuk, s mert úgy tűnik, hogy az embereknek szilárd értékekre is szükségük van, hát nyugodtan mutassunk rá munkáira: értékek ezek, s mert részei vagyunk ezeknek, magunk is értékesek vagyunk.

1975

VÁZLAT A „KIJELENTŐ MONDAT” FILOZÓFIÁJÁHOZ

Ha az alanyt valamiképp az adottságok jelenének tekintjük – vagyis a reális egzisztenciák jelenének –, akkor az alany intenciót is tartalmaz. Ez az egér – egér, mert ez a neve, és egy ilyen mondatban: „az egér kirágta a liszteszsákot”, van ugyan értékelés (ha nem volna, akkor így mondanánk; „az egér liszteszsákot evett”, vagy: „liszteszsák volt az egér ebédje”), de az egér elnevezés nem tartalmaz intenciót. Az értékelésben van cselekvésintenció („káros rágcsáló, tehát agyon kell ütni”), de ez lényegesen különbözik az alanyban foglalt intenciótól: az alany (általában véve) az embernek azt az óhaját tartalmazza, hogy az általa megnevezett elvnek reális egzisztenciája legyen.

Amint azonban láttuk, a mindennapi élet, illetve a cselekvés nem nyújt biztos lehetőséget az egzisztenciák realizálhatóságának eldöntéséhez: nem tudjuk, hogy van-e sellő, avagy nincs, de abban biztosak lehetünk, hogy a sellő nem fütyül, noha többnyire nem találkoztunk sellővel. Ezenkívül probléma marad az anyagi és szellemi egzisztenciák realitásának meghatározása is: mert ki kételkedhetne abban, hogy az asztalhoz fogható reális léte van a béke eszméjének is, sőt a béke fogalma mozgósítóbb erejű, mint az asztalé.

Nyilván igaz az is, hogy a béke fogalmához (a békéről csak mint egy mondat alanyáról beszélünk) történelmi tapasztalatok tapadnak, s a mindennapi életben éppen ezek a tapasztalatok változtatják a „békeharcot vívnak” mondat alanyát reális, mozgósító egzisztenciává. Azonban az is világos, hogy ha harcolunk a békéért, akkor olyasmiért harcolunk, ami nincs, de szeretnénk, ha volna, mert ez nyugodttá tenné mindennapi életünket. Mondatunk alanya („a béke”) tehát olyan eszmei létezőt fejez ki, amely kívánatos, amit értéknek tekintünk, s így cselekedni kívánunk megvalósításáért. Viszont tény, hogy a békéért akkor is harcolunk, ha béke van, tehát ha nincs háború: ekkor az alany a meglévő megtartá-

sáért folytatott tevékenység alanya, és csak ebben a viszonyban létezik.

A „béke” kifejezésnek (alanynak) tehát csak mondatban van értelme, még akkor is, ha ezt mondjuk: „béke”; hiszen ilyenkor a „van” állítmány segítségével adottságot fejezünk ki. Ez az adottság minden esetben kifejezi – a hangalaktól függetlenül – azt az intenciónkat, hogy valamihez meghatározott módon viszonyuljunk. A béke fogalma önmagában is viszonyt fejez ki: meghatározásában óhatatlanul fel kell használnunk a háború fogalmát, és a békét mint a háború hiányát kell jellemeznünk.

Ez a fogalom meghatározottsága ellenére sem alkalmas arra, hogy a mindennapi nyelv támasza legyen. A kijelentés szempontjából jobb, ha a „békét” adottságnak fogjuk fel akkor is, ha van, de akkor is, ha nincs, ha tehát egzisztenciát tulajdonítunk neki azzal, hogy kijelentő mondatunkban alanyként van jelen, s eleve intenciót tartalmaz, értéket hordoz. A „tudományosság” kritériumát, a meghatározottságot amúgy sem valósíthatjuk meg, hiszen ez a fogalmak olyan rendszerének kidolgozását követelné meg, amely már a teória körébe emelné mondatainkat (kijelentéseinket), márpedig a mindennapi cselekvésben erre nincs szükségünk.

A teórián kívül viszont nincs módunk az egzisztenciák metafizikus csoportosítására: a reális és nem reális egzisztencia csupán az állítmányban rá vonatkoztatott tulajdonságokban és viselkedési formákban különbözik egymástól. Persze korántsem abban az értelemben, mintha az állítmányban megfogalmazott intenciók alkalmasak volnának metafizikai dilemmánkat eldönteni, de az állítmányok különbözőségéből legalább kitetszik cselekvésünk célja, az, hogy mi a szándékunk az alannyal, illetve az, hogy milyen állítmányokat vonz az intencionális alany.

Jogos persze feltenni azt a kérdést, hogy mennyiben intencionális a „sellő” típusú alany és vonzata, a „halfarkú, szép keblű” stb. állítmány; miféle gyakorlati cselekvés céljai magyarázhatók bele a sellő fogalmába. Említettük már az alany eredendő intencionalitását, ám nem tisztáztuk az intencionalitás eredetét; nem elég ugyanis azt állítani, hogy az emberek a dolgok és viszonyok elnevezésébe eleve beleszövik vágyaikat, óhajaikat, szándékaikat, vannak ugyanis olyan alanyok, amelyek a mindennapi élet kijelentő mondataiban sze-

repet játszanak, de semmi közük sincs az emberi cselekvéshez. A sellő pedig pontosan ilyen alanya a nemzedék során megismételt kijelentő mondatoknak: „sellő van”, „a sellő halfarkú, ám deréktól asszonytestű lény”.

Mit jelent hát esetünkben az intencionalitás? Itt elkerülhetetlenül a történelmi spekulációt kell segítségül hívnunk, noha ellenőrizhetetlenebb, mint a metafizikai spekuláció, hiszen tényeket próbál rekonstruálni, a tény pedig eleve valami empirikust-kézzelfoghatót, érzékileg is megragadhatót jelent, eleve rekonstruálhatatlan, szemben a metafizikai spekulációval, amely a fogalmak-konceptusok, meghatározottságok összességével fogalmi-logikai teljességet alakít ki, és nem hagyatkozik olyasmire, ami a már múltbelinek tényként való feltüntetése volna. Ha tehát az intencionalitás értelmét keressük, s azt az alanyban eredendőnek tekintve a történelmi spekuláció ingoványos talajára lépünk, ezt csak azért kell megtennünk, mert a „sellő” típusú alanyban az első pillantás nem fedezhet fel még tartalmas (tulajdonságra, avagy magatartásra, és nem a puszta egzisztenciára vonatkozó) állít–mánnyal való mondatbeli viszonyában sem valamiféle intencionalitást.

Talán ki kellene zárnunk mégis az ilyen típusú mondatokat a vizsgálódásból? Vajon milyen kritérium(ok) alapján tehetnők ezt? Láttuk: a reális egzisztencia erre az aktusra alkalmatlan. A reális egzisztencia ugyanis önmagával és önmaga által telített: minden alany az állítmányoktól függetlenül is bizonyos totalitást fejez ki, ám egzisztenciáját a mondatban csakis a létének állítására vonatkozó „van”-ban realizálhatja. A „VAN” teljesen általános, valamiképp egyetemes, és természetesen extenzív – mindenre egyformán vonatkozó – totalitás szimbóluma. Ezek szerint esetünkben az a paradoxális nyelvi helyzet alakul ki, hogy a „sellő”, függetlenül attól, hogy realitása egzisztenciális, avagy nem, részesül az egyetemes „VAN”-ból, amit az egyetemes LÉT ambivalens nyelvi kifejeződésének tartunk. Márpedig ez a részesedés eleve eldönti a dolgot: a sellőnek a nyelv létezést tulajdonít akkor is, ha tetszik ez nekünk, s akkor is, ha az empíria nevében elutasítjuk a sellő létezését.

A létezés és realitás megkülönböztetése tehát nem mehet végbe a nyelv síkján: a létező viszont megkülönböztethető a reálistól. Míg a létezés–realitás általánossága minden mon-

datban jelen van, hiszen az adott alany mindenképpen rejtett, a mondatban nem feltétlenül kitetsző viszonyban van az egyetemes állítmánnyal (a „VAN”-nal), a létező már konkrét, de nem empirikus, mint a reális. A létező konkrétsága nyilván egybeeshet a reális konkrétságával, de a reális mindig empirikus, a létező pedig nem „szükségképpen” az. Ez a megállapítás csupán a kijelentő mondatokra vonatkozik, akkor is, ha a ma kijelentő mondat jelzős vagy egyéb szerkezetű, és semmiképp sem kíván a metafizika köreibe avatkozni.

Az „a sellő szép” típusú kijelentés konkrét, mert az alanyban nincs semmi elvontság, és az alany a konkrét állítmányokkal (jelzőkkel) [telítetté] válik, nem marad benne semmi törés, semmi űr. Ez a csodálatos [telítettség] nem a sellő tulajdonsága, hiszen a sellő léte konkréttá válik akkor is, ha ez a lét nem reális. Vagyis tulajdonképen kétféle konkrétról beszélhetünk (ismét: itt nem a metafizikai konkrétról van szó, sőt a „gyakorlati materializmus” egyik központi fogalmáról, a logikai konkrétról sem itt beszélünk): a kijelentő mondatban az empirikus konkrét és a létezésből részesülő konkrét elég jól elkülöníthető egymástól. Az empirikus konkrét ugyanis kizárja a létező konkrétságát: azt ugyan bátran mondhatjuk, hogy „a sellő létezik”, de azt már semmiképpen sem, hogy „ez a sellő létezik”. Az utóbbi mondatban ugyanis a reális konkrét („lét”) összekeveredik a létezésből származó konkréttal, amely nem követeli meg, sőt jobbára kizárja a reális [konkrét számára] alapvető és az ilyen reálisra vonatkozó mondatban szükségképpen jelentkező rámutatást.

A reális konkrétban a rámutatás az empíria formája. Persze szó sincs arról, hogy a rámutatásnak feltétlenül közvetlenül ott kell lennie a kijelentő mondatban: a reálissal való emberi viszony minden esetben tartalmaz mondatkiegészítő hangsúlyokat, és az már teljesen mindegy, hogy ezek a hangsúlyok érzelmiek-e, avagy az előző tapasztalatok megnyilvánulásai. A reális konkrétnak a rámutatásban megvalósuló tapasztalati jellege a dolgoknak monolitikus jelleget kölcsönöz: az „ez a béka” kijelentésben a béka teljes egészében jelen van, akkor is, ha ismerjük, de akkor is, ha nem ismerjük a béka tulajdonságait. Az empirikus teljesség viszont teljesen hiányossá válik, ha a béka egyik tulajdonságára vonat-

kozik: „ez a béka hidegvérű állat” kijelentő mondatban egy átfogóbb tapasztalat – avagy a már összegezett régebbi tapasztalat – segítségét veszi igénybe ahhoz, hogy a béka egyik tulajdonságát leírja. A mondatnak éppen ezért nincs értelme: ez az egyetlen konkrét béka nem jellemezhető a békák általános tulajdonságával, mert akkor valamilyen preegzisztenciális létet tulajdonítunk annak, ami „hic et nunc létező”, s legfeljebb egyéni előtörténete van; az, hogy a béka nem tagja, mit sem változtat azon, hogy *ez* a béka éppen *ez* a béka.

Az empirikus konkrét tehát nem azonos valamely általános tulajdonságnak (előző tapasztalatok összegezésének) a konkrét alanyra való alkalmazásával: a kijelentő mondat állítmánya az empirikus konkrét esetében nem terjedhet túl a konkrét alany körén. Marad a másik lehetőség: a konkrét alanyt konkrét állítmánnyal jellemezzük: „ez a béka szemölcsös” – mondjuk, s tudjuk azt, hogy a békák általában *nem* szemölcsösek, de ennek a konkrét békának szemölcsei vannak. Az empirikus-konkrét kijelentő mondatban nincs helye semmilyen általánosnak, ha a mondat alanya konkrét. Ha viszont az empirikus-konkrét kijelentő mondat alanya általános, akkor az a megelőző tapasztalatok összegezésének eredménye, s mint újabb általánosítások forrása szerepel, egyébként iskolás ismétlés, tapasztalatátadás csupán.

Tapasztalatok továbbítójaként az általános alannyal rendelkező mondat entropikus, a szakadatlan ismétlésben csökken az energiaszintje, tehát az információközlés szempontjából egyre szegényesebbé, absztraktabbá válik. Ha viszont újabb általánosítások forrása, akkor az alany (az általános alany) *befejezetlenségét* sugallja, azt, hogy az általános alany olyan rejtett tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek a dolog lényegét fejeznék ki, ha ismernénk őket. A rejtett lényeg kifejezése az ilyen mondat tendenciájává válik, vagyis az általános alany mind általánosabb állítmányokat követel, s empirikus volta ellenére egyre absztraktabbá válik.

Az absztrakttá vált kijelentés s az empirikus konkrét közötti feszültség arra készteti a mondatot, hogy szerkezete megőrzésének érdekében feladja az alanyt, és az alany helyett az általános állítmányok összegéből olyan alanyt alakítson ki, amely bizonyos tárgyra vonatkozó koherens kijelentésekből áll, de ez a tárgy már csupán képzelt, és semmi-

féle empirikus tartalma nincs, noha empíriát, csak empíriát összegez.

A mind általánosabbá váló állítmányok áradását csak akkor állíthatjuk meg, ha a képzelt alanyt hipotézissé alakítjuk át, vagyis megszüntetjük empirikus voltának még a látszatát is, és képzeletbeli tárgyként az állítmányok limeseként, határértékként kezeljük. Ezzel az állítmányok általánossága megszűnik, minden állítmány ismét „empirikus" lesz, abban az értelemben, hogy olyan tárgyra vonatkozik, amely specifikus volta következtében határt szab neki. Mert mi egyéb volna az empíria kritériuma, ha nem az a határ, ami az állítmányokra irányt kényszerít ugyan, de [specifikus] formává változtatja? Az állítmány önmagában nem létezhet, még a mondatban sem, s létrejötte nyilván azzal az emberi törekvéssel kapcsolatos, hogy megnevezzen valamit, amikor azt a valamit kényszerrel cselekvésének tárgyává teszi. Az alanyra való vonatkozás teszi empirikussá az állítmányt, de azt teszi ugyanakkor antropomorffá az empíria. Az állítmány intencionális (antropomorf), mert a megragadás (leírás), illetve az alakítás érdeke hozza létre: az alany intencionalitását kizárólag a rá irányuló állítmányok hozzák létre, az alany, a kijelentő mondat alanya viszont éppen ezzel válik tiszta intencionalitássá, hiszen csak annyiban létezik, amennyiben a mondatban állítmány(ok) van(nak), ezenkívül az alanyt nem lehet elgondolni.

Egészen más a helyzet akkor, ha az alany azért, hogy határt szabjon az állítmányok képzeletbeli tárggyá [oldódásának], hipotetikus tárggyá változik, és ezzel – minden intencionalitást magára vállalva – az állítmányokat megszabadítja az intencionalitás terhétől. A képzeletbeli tárgyfelvétel Boltzmann-nal, Planckkal és Einsteinnal kezdődik a tudományban, de a mindennapi élet nyelvében és [a mindennapi] elképzelésekben [már előbb]. A mindennapi élet nyelve ugyanis célszerű: mindig meghatározható céllal mondunk mondatokat, és ezek a mondatok reális tárgyat megnevező alanyt és az intenciókat hordozó állítmányokat hordoznak. Vagyis a mindennapi nyelv alanya az állítmányok révén az intenciók fókuszává változik, és ezzel minden emberi cselekvés tárgyává is.

Az empirikus-konkrét alany paradoxona éppen az, hogy nem a dolgokat, hanem a dolgok átalakítására vonatkozó

intenciókat tartalmazza. Éppen ezért nem tekinthetjük a „sellő” alanyt a kijelentő mondat empirikus-konkrét alanyának. „A sellő halfarkú, asszonytörzsű és asszonyfejű lény” típusú mondatban az alany nem válik [intencionálissá]. Olyan az állítás célszerűsége, hogy a limesfunkció értelmében [sem] a lehetséges állítmányok képzeletbeli tárgya, hanem színtisztán érzéki elképzelés, amelyben a konkrétság nem valódi, hanem egyszerű látszat. Az ilyen típusú mondat tehát alapvető dilemmát vet fel, amit ezentúl a kijelentő mondat egzisztenciális dilemmájának fogunk nevezni, mert felveti azt a problémát, van-e egyáltalán lehetőség arra, hogy a beszédben megkülönböztessük az empirikus konkrétat és a képzelt konkrétat, ha a kijelentő mondat jelentése mindenképp összefügg az intencionalitással – és ha a „sellő van” típusú mondatban az intencionalitás nyoma sem mutatkozik meg, akkor az efféle mondatok jelentés nélküliek volnának? Megjegyeznénk, hogy az intencionalitást itt *nem pszichológiai és nem szubjektív, egyéni* jelenségként (kategóriaként) kezeljük, hanem egyszerűen az irányultsággal, az immanens célszerűséggel azonosítjuk.

A kijelentő mondat egzisztenciális dilemmáját még inkább megérthetjük, ha [hipotetikusan] az empirikusan-konkrét kijelentő mondatok két alaptípusát feltételezzük, s megvizsgáljuk e feltételezés következményeit. Az 1. típus a jelentéssel rendelkező, a 2. az empirikus, de jelentéssel *nem* rendelkező mondat volna. Az 1. típussal nem sok dolgunk van, mert a beszédben világossá válik az az alanyi, amely meghatározza intenciónkat, s közben cselekvésünk tárgyává válik. Annál problematikusabb a feltételezett 2. típusú, vagyis az empirikus, de jelentés *nélküli* mondat. Ez a típus, mint már említettük, nem értelmezhető az alany–állítmány itt tárgyalt viszonyán belül, mert ha így értelmeznénk, akkor nem volna különbség az elképzelt és a valóságos között, márpedig a tapasztalatok azt bizonyítják, hogy ilyen különbség van.

Az elképzelt és a valóságos közötti különbséget a reális-empirikus kijelentő mondat ősmintájában, a reális tárgyra irányuló meghatározott cselekvésben jól lehet [érzékelni], de a „reális tárgy” kifejezés már semmiképp sem igazolható a nem empirikus tárgyak esetében, noha ezek is meghatározott tárgyak, amelyekre ugyancsak meghatározott (a célszerűség

által diktált) cselekvés irányul. Ilyen nem empirikus, de reális tárgy például az állam, amely az emberek politikai cselekvésének tárgya ugyan, de (*ezt* az államot) egyetlen empirikus módszerrel sem ragadhatjuk meg. A helyzet hasonló a „sellők”-re vonatkozó kijelentések esetében: a „sellő” nem ragadható meg empirikus módszerekkel, tehát a „sellő”-re vonatkozó kijelentések nem tartalmazhatnak az átalakításra vonatkozó intenciót sem.

Kétségtelen az is, hogy az állam nem empirikus, de reális tárgy, szemben a képzelt-hipotetikus tárggyal, amely – amint láttuk – nem több és nem kevesebb, mint a rá vonatkozó kijelentések összege, avagy másképpen: az a limes, amely meghatározza bizonyos típusú és tartalmú kijelentések terjedelmét. Az is kétségtelen, hogy a reális, de nem empirikus tárgy és a „sellő” típusú tárgy (az elképzelt tárgy) között semmiféle különbség sincs a kijelentő mondatban, ezért óhatatlanul a metafizika területére kényszerülünk, ha ezt a különbséget le akarjuk írni. Nem csupán arról van szó, hogy a „sellő van” típusú kijelentésben intenciót kívánunk felfedezni, hiszen azt állítottuk, hogy *minden* kijelentő mondat intenciót fejez ki, hanem másról is: a reális (de *nem* empirikus) tárgy és az elképzelt tárgy közötti különbség megragadásának gyakorlati jelentősége van.

A gyakorlat számára ugyanis nem közömbös az a tárgy, amelyre a cselekvés irányul. Ez a fogalom (a gyakorlat) eleve viszonyt fejez ki az emberek, illetve az emberek és a dolgok között: a cselekvés folyamatában objektiválódó céltudat, az eszközben és a cselekvési stratégiában külsővé-tárgyivá váló céltudat kettős viszonyt hoz létre: más emberek stratégiájához – avagy egy központilag kijelölt stratégiához – kapcsolódik; továbbá ismét kettős viszonyt hoz létre a tárggyal, amely meghatározza a stratégia és az eszköz formáját, de amelyet céltudatával (stratégiájával és eszközeivel) maga is meghatároz. Gondoljunk csak egy lebontandó házra: stratégiánkat (tervünket) és eszközeinket meghatározza ugyan a cselekvés tárgya (a ház), de a házat mint *lebontandó* objektumot céltudatunk hozza létre, hiszen a ház e céltudat nélkül csupán épület, amelynek semmi köze sincs cselekvésünkhöz; a cselekvés eszköz, amelynek tárgyává akkor lesz a ház, amikor céltudatunk létrehozza a ház lebontására vonatkozó tervet, és kijelöli a cselekvés eszközeit.

És pontosan ez az utóbbi kettősség követeli meg tőlünk, hogy valamilyen biztos kritériumot keressünk a reális és a képzelt alanyú kijelentő mondatok megkülönböztetésére. A kijelentő mondat ősmintája ugyanis éppen az előbb tárgyalt kettősség: a mondatban az állítmány hozza létre az alanyt, és az alany határozza meg az állítmány formáját, s ez minden esetben így van. Akkor is, ha a sellőre, akkor is, ha az államra vonatkozik, az állítmány akkor is a sellőt, akkor is az államot hozza létre az állítmányban, úgy, ahogy az intenció diktálja. Ugyanakkor a kettősség teszi világossá azt is, hogy a „sellő" alany milyen értelemben tartalmaz intenciót.

Előbb erről, hogy azután e kétféle alany megkülönböztetését a rejtettebb mozzanat, az intencionalitás ismeretében kíséreljük meg elvégezni.

A „sellő" alany abban az értelemben intencionális, hogy mint az állítmány révén létrejövő tárgy, meghatározza az állítmány formáját, s ezzel a gyakorlat részévé válik. Ezzel persze megkettőzi a gyakorlatot, amely már nélküle is kettős volt: az empirikus tárgyra irányuló tevékenység és a reális, de nem empirikus tárgyra irányuló tevékenység mellett megjelenik az a tevékenység is, amely elképzelt tárgyra irányul. Az elképzelt tárgy intencionalitása, mint láttuk, abban a nyelvi tényben fedezhető fel, hogy az állítmány („a sellő asszonytörzsű és halfarkú lény") létrehozza az alanyt, míg a „sellő" alany meghatározza mindazt, amit mondani lehet róla. Ez az intencionalitás magában a mondatban realizálódik, a mondatnak azonban gyakorlati jelentősége van, másképp a mondat magát a gyakorlatot fejezi ki.

A gyakorlat ugyanis csak akkor alakulhat ki, a véletlenszerű cselekvés csak akkor szerveződhet gyakorlattá a kijelentő mondatban, ha létezik egy olyan intencionalitás, amit valamilyen állítmány az alanyban létrehoz, azzal, hogy létrehozza az alanyt mint a cselekvés tárgyát; ha ilyen intencionalitás nincs, akkor nincs állítmány sem, s ha nincs állítmány, akkor a mondat sem létezhet. A reális gyakorlatban sincs ez másképp. A cselekvés vagy irányul valamire, vagy nincs cselekvés. A reális gyakorlat és a kijelentő mondat alany–állítmány viszonya között belső kapcsolat van: a cselekvést a célszerűség diktálja, a célszerűség pedig az állítmányban úgy van jelen, mint a reális cselekvések [preegzisztenciális] módja. A lehetséges emberi cselekvések objektivációi:

vagyis a lehetséges emberi cselekvéseket úgy tekinthetjük, mint a lehetséges állítmányoknak az alanyban megfogalmazott summáját. Az állítmány a célszerűség materiális formája, mielőtt a célszerűség a cselekvésben objektiválódna: a célszerűség mint intenció csakis az állítmányokban létezik, mint megvalósulás pedig az alanyban.

A kijelentő mondatban tehát a következő mozzanatok vannak jelen:

a) az állítmány mint intenció,

b) az állítmány mint az alanyt létrehozó nyelvi elem,

c) az alany mint az állítmányok intencióinak összessége,

d) az alany mint az állítmányt meghatározó nyelvi elem.

A „sellő van" típusú kijelentő mondatban az állítmányban lévő intenció egyszerűen nem „megy át" az alanyra, vagyis az alany nem konstituálódik, s mint nem-konstituálódott nyelvi elem határozza meg az állítmányt. Ennek viszont az a következménye, hogy az alany nem zár ki egyetlen állítmányt sem, vagyis gyakorlatilag a lehetséges állítmányok összessége elmondható a „sellő" alanyról, s pusztán konvenció kérdése, hogy milyen állítmányokat mondunk a sellőről. Ez a konvenció a „sellő" alany első kimondásától kezdve meghatározza ugyan a rá vonatkozó lehetséges állítmányok körét, azonban ez mit sem változtat azon a tényen, hogy itt nem reális tárgyról, hanem elképzeltről van szó.

Mindaz, amit itt a „sellő" típusú alanyról mondottunk, mit sem változtat azon a furcsaságon, hogy a nyelv eszközével – úgy tűnik – nem lehet különbséget tenni a reális, de nem empirikus, és az elképzelt tárgyú kijelentő mondatok között. Az „a sellő lény" típusú mondatban a „lény" állítmány eleve intencionális, s noha tudjuk, hogy a kijelentés nem elég a sellő életre keltéséhez, mégsem tudunk különbséget tenni az „az állam intézmény" és az „a sellő lény" típusú mondatok között, mert az intencionalitás – a cselekvés mondatbeli ekvivalense – benne van mindkét mondatban, s az alany–állítmány viszony mondatbeli szerepe [a két esetben] mit sem különbözik egymástól.

Ez a viszony a mondatok struktúrájában mégis ellenőrizhetővé válik, ha az alanyt a legáltalánosabb állítmánya mellé rendeljük; ilyen ellenőrzési lehetőség egyik példáját már

fentebb megadtuk, amikor az „a sellőnek halfarka és aszszonytörzse van” kijelentő mondatot az „a sellő lény” kijelentéssel helyettesítettük, tehát az alanyra a legáltalánosabb állítmány intencionalitását kényszerítettük. Most kellene az alanynak mint tárgynak konstituálódnia, a konstituálódás viszont elmarad: a sellő semmiképp se tud cselekvésünk tárgyává, avagy cselekvésünk orientálójává lenni. (A „VAN” állítmány, amint erről már volt is meg lesz is szó, az egyetemes alany kifejeződése, a „részesülés” formája a kijelentő mondatban.)

Az adott alanyhoz rendelhető legáltalánosabb állítmány az alanyt az állítmány általánosságának irányába orientálja. Az adott alanyhoz rendelhető legáltalánosabb állítmány ugyanis több, azonos halmazhoz tartozó alanyra mondható, s az alany, amely ezzel az állítmányok körébe kerül, csak akkor őrizheti meg önazonosságát, ha felveszi ennek az általánosságnak az irányát, s ezzel megszünteti az állítmányban jelen levő intencionalitást is. Nem átveszi, hanem megszünteti. Nyelvileg ez abban jut kifejezésre, hogy az „a sellő lény” kijelentésben a „lény” állítmány értelmessé válik saját alárendelt állítmányaihoz képest. Így az „a sellő nem halfarkú [... stb.] lény” kifejezésben a „lény”-nek nincs értelme, csak a „halfarkú” állítmánynak, amely független attól, hogy a sellő lény-e, avagy sem. A helyzetet a halmazelmélet kifejezésével leírva: a „halfarkú” állítmány a „lény”-halmaz részhalmaza ugyan, de mégsem az. A „lény”-halmaz része, mert formájában a sellőre vonatkoztatott „halfarkú” állítmány része csupán az általánosabb „lény”-nek, de mivel a „lény” kifejezés nem vonatkoztatható – éppen az orientáló jelenség hiánya miatt – a sellőre, így a „halfarkú” állítmány a „lény”-halmazon kívülre kerül.

Az orientálás, noha a kijelentő mondaton belül zajlik le, jobbára csak akkor érzékelhető, ha az állítmányt helyettesítjük az adott alanyra vonatkoztatható legáltalánosabb állítmánnyal. Persze ez a helyettesítés spontán módon is végbemegy, hiszen a kijelentő mondatnak mint nyelvi egységnek saját jelentése is van. Ha most utalunk arra, hogy az alany és az állítmány viszonyában a cselekvés két alapvető mozzanata jelentkezik, akkor kiderül a kijelentő mondat egészének jelentése: lévén a cselekvés mindig a lehetséges cse-

lekvések egyike, a cselekvés tárgya (az állítmány) intencionalitásával előállított alany csak a rá vonatkozó cselekvések összegeként válik teljes értelművé (az alany a rá vonatkozó állítmányok összegeként konstituálodik), vagy ami ugyanezt jelenti: *csak az egészben megragadott tárgy totalizálja a lehetséges cselekvéseket, és csak az egészben megragadott tárgy válik „értünk valóvá" (csakis a lehetséges állítmányok összessége biztosítja az alany intencionalitását).*

Az alany intencionalitása – metafizikai nyelvre fordítva – nem egyéb, mint az alany állítmányokkal való telítettsége, az a helyzet, amelyben az alany mint tárgy konstituálódott. A legáltalánosabb állítmány (amely az alanyról egyáltalán mondható) viszont fellazítja ezt a telítettséget, és az alanyt tágabb körű alanyrendszer részeként a többi (lehetséges) alany irányába perdíti. A „lény" állítmány a sellőt az összes többi lény (alanyok rendszere) irányába állítaná be, ha egyáltalán lénynek nevezhetnénk a sellőt. A sellőről azonban bízvást állíthatjuk, hogy halfarka és női keblei vannak, de a sellőről senki sem mondja, hogy lény: a sellő egyszerűen sellő. Vagyis meghatározása tautologikus. A sellő sellő, önmaga által is telített, mert a rá mondható állítmányok összessége konstituálta ugyan, de mozdulatlan összeggé vált, mert a rá vonatkozó lehetséges állítmányok terjedelme kisebb, mint ő, a sellő.

A sellő így nem válik tárggyá, mert nem közvetít sem a többi alanyok felé, sem az állítmányok felé: az állítmány elveszti intencionalitását az alanyban, amely így maga is tömör, tehát halott. Persze megkísérelhető az alany „feltámasztása", s ez a mindennapi nyelvben gyakran meg is történik: kijelenthető ugyanis, hogy a „sellő van"; vagyis a lehető legáltalánosabb állítmány körébe utalhatjuk, s ebben a körben már teljesen közömbös, van-e jelentése a mondatnak, vagy nincs. A „VAN", amint láttuk, minden kijelentést eltűr, mert a lét legáltalánosabb határozmányaként viselkedve a létet egyetemes alanyává változtatja. A lét paradoxona az, hogy nincs benne mozgás, de minden mozgás belőle származik: az egyetemes alanyként viselkedő, csak önmagára vonatkozó legáltalánosabb állítmány teljesen telített. Ezt igen jól érzékelte Parmenidész, amikor a létet összefüggésbe hoz-

ta a telítettséggel, az embert pedig a mozdulatlansággal. [Vö. Parmenidész 8. 1–4, 37–38.*]

A „VAN”-nal való kapcsolatában a „sellő” alany a „VAN” állítmánya. Amikor tehát azt állítjuk, hogy „sellő van”, akkor nem azt mondjuk, hogy a sellőnek valamilyen léte van, hanem azt, hogy a létnek sellője van, hogy a lét mint sellő nyilvánul meg. A „sellő van” kijelentő mondat jelentése tehát nem az alanyok rendszerében való viszony kifejeződése, hanem a „VAN” létének megnyilvánulása, vagyis az egyetemes „VAN” alanyra mondható állítmányok egyike.

Hasonló helyzet tapasztalható az „állam” alany vonatkozásában is.

A „VAN” mint egyetemes alany nyilván sohasem konstituálódhat teljesen, sohasem válhat áthatolhatatlanná, mert minden alany az ő állítmánya (megnyilvánulása) ugyan, de a lehetséges alanyok száma mindig nagyobb a kimondható alanyokénál, ami űrt okoz, és ezzel a „VAN” telítettségét kvázi-telítettséggé változtatja. A kvázi-telítettség következtében az egyetemes alany tartalmazza az egyetemes állítmányt mint önmaga totalitásának feltételét. Másképp: az egyetemes alany nem konstituálódhat, mert ebben át kellene vennie az összes lehetséges alanyok intencionalitását, ami képtelenség. Ezért az egyetemes alany mindig az egyetemes állítmánnyal való viszonyban létezik. De az egyetemes állítmány intencionalitása szintén csak kvázi-konstituálódott intencionalitás: teljessé csak akkor válhatna, ha az egyetemes alanyban megnyilvánulva az egyetemes alanyt a cselekvés tárgyává változtathatná. De egyetemes alany nincs: a „VAN” csupán helyettesíti, csupán alapozza a szerepet, de ezzel még nem hozza létre az alany intencionalitását.

Így jön létre az egyetemessel kapcsolatos kétely nyelvi formája, a „nem van”. Ez nem azonos a konkrét alanyra vonatkozó tagadással, a „nincs”-csel, hiszen a „nincs” nem vonja kétségbe – mert nem vonhatja kétségbe – az alany létezését, hanem csupán bizonyos tulajdonságok jelentését

* „Egyetlen út-szó marad, hogy: *van.* Ezen igen sok a jegy, mivel nem-született, romolhatatlan, egész, egyetlen, nem-rendülő és teljes.” Illetve: „...A létező[t] ... a Moira megkötözte, hogy egész és mozdulatlan legyen.” (Steiger Kornél fordítása)

tagadja, avagy az alanynak az alanyok rendszerében való helyét vonja kétségbe, míg a „nem van” a „VAN”-ban lévő űrt jelzi, azt az egyetemes semmit, ami a „VAN” tehetetlensége révén mint a tehetetlenség kifejeződése konstituálódik. A „nem van” a „VAN”-ban mint ilyenben van jelen: abban a nyelvi tényben, hogy a „VAN”-t ki tudjuk mondani. Tehát nincs önálló nyelvi formája, formája a tiszta pozitivitás, a „VAN”-ban mint létező jelentkezik, funkciója éppen a „VAN” kiegészítése, teljessé tétele; az űr, a hiány a „nem van”-nal konstituálja a létezőt. Általános formában azt mondhatnánk, hogy a lét a „VAN”, amely a „nem van” révén konstituálódik, de ez a konstituálódás csupán kvázi, mert az alany szerepét is ez a „VAN” kénytelen eljátszani.

A „nem van” bizonyossága a „VAN”-nal kapcsolatos nyelvi kétely, a „nincs” viszont mindig csupa bizonyosság. Amikor azt állítjuk, hogy a „sellő van”, akkor ebben a „van”-ban benne van a „nem van” bizonyossága is, a „sellő nincs” állításnak viszont bizonyossága van, [noha] ez az állítás nem dönti el, hogy a sellő valóban nem létező, avagy csupán a létezőknek egy számunkra ismeretlen osztályához tartozik-e. A sellőre vonatkozó kijelentések közül a „nemlétezés” („a sellő nem létezik”) a létnek a „VAN”-hoz kapcsolódó általános problémáját veti fel: a nemlétező a létezőben [és] a „VAN” metafizikai problémájában meglévő űrök önálló megfogalmazása, amely nyelvileg a „nem van”-nal írható le, azzal tehát, ami önmagában kifejezhetetlen, mert a „VAN” negativitását pozitivitássá változtatja, és ezért nincs önállósága.

A metafizikát pontosan az hozza létre, hogy a kijelentő mondat legáltalánosabb formáját *(a van van),* ezt a színtiszta nyelvi negatívumot mint pozitivitást kell közvetíteni a cselekvés felé, vagyis a „VAN”-t nem nyelvi formává kell általánosítani nyelvi eszközökkel, hogy a cselekvésnek, *a* Cselekvésnek jelentést lehessen tulajdonítani. Ez szükséglet, tehát a metafizika *a* Cselekvés felé (a cselekvés lehetőségébe és jelentésébe vetett hit segítségével) történő közvetítés szükségletét fejezi ki. Persze ezzel az állítással még semmit sem mondtunk e szükséglet értelméről, sőt nem is igazoltuk azt, hogy *a* Cselekvés lehetőségébe és jelentésébe vetett hitre szükségük van azoknak, akik amúgy is cselekszenek, hiszen mást nem tehetnek, ha fenn akarnak maradni, már-

pedig az emberek élni akarnak, mert életük jobbára adottság ugyan, de ennek fenntartását éppen az életet diktáló ösztönök kényszerítik rájuk.

A következőkben megkíséreljük igazolni a fentebb leírt állítást, azt, hogy a cselekvés lehetőségébe és jelentésébe vetett hit nélkülözhetetlen, mert a mindennapi élet csak e hit birtokában konstituálódhat civilizációalkotó egésszé. Tudjuk azt is, hogy ez az állítás (a mindennapi élet civilizációalakító egésszé való konstituálódására vonatkozó kijelentés) ismét igazolásra szorul, vagy legalábbis a civilizációt értéknek kell elfogadnunk – és a létnek, amely minden bizonyítás nélkül tapasztalatilag igazolja [e kijelentés] fontosságát az emberek számára. Egyelőre ezt a megoldást választjuk, hiszen most másról van szó: *a* Cselekvés lehetőségeibe vetett hitről, illetve *a* Cselekvés jelentésébe vetett hitről mint szükségletről.

A Cselekvés a reális cselekvések összességének látszik, de nem az. *A* Cselekvés ugyanis a nem-cselekvések összességét is tartalmazza. *A* Cselekvés fogalmába tartozik összes, minden lehetséges tárgyra irányuló, vagyis minden lehetséges tárgyat konstituáló lehetséges cselekvés. [...] A cselekvés irányának, eldöntésének, a cselekvési stratégiának a kidolgozásából a cselekvés két típusa jön létre: a reális és a meg nem valósult cselekvés típusa. Ez utóbbira szót sem kellene vesztegetnünk, ha a meg nem valósult is lehetséges volt, csak éppen a célok és körülmények, avagy egyszerűen a helyzetértékelések miatt a reális cselekvések és a meg nem valósultak közül az előbbieket részesítették előnyben az emberek.

Persze ez még mindig nem indokolná, hogy a meg nem valósultat a cselekvés egyik típusának tekintsük, ha nem volna maga is jelen a cselekvések között. A meg nem valósult jelenlétét viszont felfedezhetjük a megvalósult cselekvés mikéntjében, abban tehát, *ahogyan* a cselekvés a tárgyat pontosan olyanná teszi, amilyen. Ha a tárgy új formáját pusztán a reális cselekvés stratégiájából vezetnénk le, akkor a tisztán szubjektív szándékhoz, óhajhoz kapcsolnánk a megvalósult dolgok (a konstituált tárgyak) létezésének sajátosságait, a dolgok mikéntjét vagy hogyanját. A *tiszta* célszerűség képzetét a mesterséges termékek előállításának módjából általánosítjuk – indokolatlanul! A mesterséges termékek készítésekor ugyanis a *már* emberi célszerűségeket hordozó,

vagyis bizonyos irányban már kialakult tárgyakat használunk fel újabb célszerűség megvalósítására. A célszerű ilyen felhalmozása azt azt illúziót kelti, hogy csak a megvalósultnak van realitása, és ez a realitás a célszerűség – az emberi tevékenység objektiválódása révén. A kép azonban rögtön megváltozik, ha nem a szükségszerűségtől diktált célszerűségből indulunk ki, vagyis elkerülhetjük azt az antropológiai dualizmust, amely *az* Emberi Szükségletekből és *az* Emberi célszerűségből magyarázza a dolgokat, amelyek a tevékenység eredményeként jönnek létre.

A dolgok (a viszonyok is dolgok, ha a cselekvés tárgyai) mint adottságok *minden* lehetséges alakulás tárgyai, s a dolgok átalakítása, vagyis a célszerűség megvalósulása a dolgok minden más – lehetséges – mozgását megszünteti, ugyanakkor a másfajta célszerűségek megvalósulását is megakadályozza. Vagyis minden konkrét dologra irányuló cselekvés meg-nem-valósultságokat [...] hoz létre; a dolgok sajátos alakulásának megszüntetésével a cselekvés tárgyát abszolút módon azonossá teszi önmagával, mint egy hozzá képest külső mozzanat (céltudat) megvalósulásával. A dologból úgy lesz tárgy, hogy objektiválódik benne az emberi „lényeg" [...]. A dolog többé nem lehet MAG, és ezért a meg-nem-valósultságból származik. Ha triviális módon akarnánk érzékeltetni a helyzetet, akkor azt mondhatnánk, hogy a sellőről semmiképp sem állíthatjuk, hogy növekszik, de azt sem mondhatjuk, hogy kicsi vagy nagy sellő, mert a sellő egyszerűen sellő, s meglévő tulajdonságain kívül egyéb tulajdonságai nincsenek. A meg-nem-valósultságnak ez a típusa tehát a természetes dolgok sajátja, ha a természetes dolgok az emberi cselekvés tárgyaként az objektum és az objektiváció szigorú, tehát abszolút azonosságába mennek át. A célszerűséget az állítmányokkal megszervező „sellő" alany, illetve az „erdő" (az erdő számunkra az erdő erdőségét meghatározó lehetséges cselekvések összessége), a „hagyma" (a hagyma hagymasága a számunkra nyújtott cselekvési-fogyasztási lehetőségek összességéből származik) alany között semmiféle nyelvi különbség sincs. Az alany intencionalitása, eleve-adottsága és meg-nem-valósultsága a természetes mozgás lezárásából, az emberivé levésből származik. A sellőről beszélünk, az erdőt erdőként őrizzük, a hagymát elfogyasztjuk, ám ezek a cselekvési lehetőségek eleve benne vannak abban az alanyban,

amely csakis lehetséges állítmányok összességével konstituálódik. A lehetséges állítmányok száma azonban szintén adva van, mert az alany mint célszerűséget megvalósító tárgy eleve meghatározza a rá mondható állítmányokat. Az alany nem lehet MÁS, változása csak a célszerűségen belül gondolható el, tehát az alany konstituálódása a rá vonatkozó állítmányok körét lezárja, s ezzel az alany abszolút azonossá válik önmagával.

A tapasztalat nyilván lehetővé teszi, hogy különbséget tegyünk a sellő és a hagyma között, és ez a különbség abszolút: a hagymát ugyan nem mindenki ismeri, ám a sellőt senki sem; a különbség nyilván nem csupán fokozati; de nyelvi szempontból, pontosabban egy meghatározott kijelentő mondat szempontjából elhanyagolható. A kijelentő mondat állítmánya (vagy állítmányai) mindig csak bizonyos mértékben, az intencionalitás biztosításáig dúsítja fel az alanyt: az alanyra mondható állítmányok körét meghatározza a célszerűség adott szempontja. A „sellő" alanyra mondható célszerű állítmányok körét viszont a sellő képzete predeterminálja; az alanyt nem az állítmány konstituálja, hanem önmagában és önmagáért létező entitásként meghatározza azokat az állítmányokat, amelyek rá mondhatók. A predeterminált állítmányszerkezet és az állítmányok által konstituálódott alany között nincs semmiféle különbség sem: csak az alanynak a tapasztalattal való egybevetése döntheti el a kérdést, hogy az alanynak van-e reális léte, vagy csupán reális megfelelések nélküli képzet. Mivel a tapasztalat nem mindig áll rendelkezésre, az alany logikai úton is elemezhető; persze az ilyen elemzés mit sem változtat azon, hogy a kijelentő mondatban semmilyen különbség nincs a „sellő" és a „hagyma" alany között.

A meg nem valósult ebben az esetben nem egyéb, mint az alany teljessége, telítettsége, a (MÁS-sá) levés lehetőségének megszüntetése. A természet tárgyainak objektivitása az intencionalitásban emberivé válik, de az emberivé vált nyelvi kifejezésben már nincs különbség a reális és az elképzelt között. Ez a különbség mégis érzékelhetővé válik [...] a tapasztalat és az elképzelt között, [...] ha a tapasztalatot bevonjuk a kijelentő mondatba – természetesen nyelvi módszerekkel. Az univerzális állítmánnyal viszonyba hozott alany („sellő van"), mint láttuk, állítmányként viselkedik, az uni-

verzális állítmány ugyanis *minden lehetséges dedukció* forrásaként a kevésbé általános alanyokat mint saját állítmányait *értelmezi.* Ha mármost az univerzális alanyt a konkrét létezés jeleként kezelve lefordítjuk a kijelentő mondat nyelvére, ismét visszakapjuk a „VAN” konkrét, vagyis tisztán állítmányi jelentését, viszont fel kell áldoznunk a lehetséges kijelentő mondatok rendszerét, amelybe csak az egyetemes alanyként viselkedő állítmány révén kapcsolódhat be az alany. Az említett lefordítás eredménye pedig nem lehet kijelentő mondat, sőt mivel a tapasztalatot mégiscsak pozitív formában kívánjuk bevinni kijelentéseink struktúrájába, még csak tagadó mondat sem lehet. Nyilván egyetlen megoldás kínálkozik: kérdő mondatként megfogalmazva („sellő van?”), a kijelentő mondatot olyan szerkezetté alakíthatjuk át, amely már a tapasztalattal van közvetett viszonyban.

Ez a viszony közvetett, mert a „VAN” elvesztette általánosságát, vagyis a hangsúly az állítmányról az alanyra tevődött át, illetve az állítmánynak közvetlenül az alany-létére-vonattkozása nem kényszeríti rá magát az alanyra. Az is igaz, hogy az alany most is általános, de ezt az általánosságot csak akkor szüntethetnénk meg, ha a konkrét tapasztalattal kapcsolatban fogalmazhatnánk meg mondatunkat, vagyis így mondhatnánk: „ez a sellő”. Erre viszont nincs mód; vagyis a kérdő formában a tapasztalathoz közvetve kapcsolódó, vagyis az általánosság köréből kiszakított állítmány sem teszi lehetővé annak eldöntését, hogy milyen viszony van a kijelentő mondat és a valóság között.

S ha ezt nem tudjuk eldönteni, ha a kijelentő mondat *szerkezetében* van [...] olyan tulajdonság, amely elvileg lehetetlenné teszi a mondat és a valóság viszonyának meghatározását, akkor elvileg nem áll az sem, hogy a kijelentő mondat és a reális lét között semmiféle kapcsolat sincs. Ezt ugyanis szintén nem tudjuk eldönteni. Egyébként is: akkor a döntéskényszert is értelmezni kell, hogy megtudjuk, van-e egyáltalán értelme annak a kérdésnek, amit felvetettünk.

A döntés alternatívák (jelenlétét) feltételezi. Az alternatívákról elmondottuk már, hogy ezek vagy a rendszer egészére, vagy a rendszer egy részére vonatkoznak. Tételezzük fel, hogy a reális lét rendszer, a kijelentő mondat pedig a rendszer léte.

A kijelentő mondatban intézményesült alanyra vonatkozik

az intézményesült állítmány. Az alanyt a társadalmi élet intézményesítette, a szokások, a történelmi tapasztalatok általában, az állítmányt a társadalmi csoport értékrendszere. Az alanyról [mint] szociológiai tényről, konvencióról szokás beszélni, az alany, az elnevezés jórészt elődeink ismeretét, genetikai lehetőségeit rögzíti rang-formában: az alany szerepe a mondatban ezért passzív az aktív állítmánnyal szemben, elviseli, hogy állítsanak vagy tagadjanak valamit vele kapcsolatban. Az alany tehát egyoldalú viszonyban van az állítmánnyal, determinálja ugyan az *igaz* állítások körét, hiszen ezek csak az ő tulajdonságaira, szerkezetére, funkcióira, külső és belső viszonyaira vonatkozhatnak, de pontosan így determinálja a *hamis* állítások körét is, hiszen ezek szintén rá vonatkoznak. Egy adott házról lehet állítani, hogy jó, azt is, hogy rossz, de mindkét állítás, az igaz is, a hamis is egy adott házra vonatkozik, míg az az állítás, hogy a ház úszkálni szokott, nem hamis, hanem buta állítás. De az alany elviseli a kor kulturális szintjéből adódó tévedéseket is, sőt a hamis állítások így az igaz állítások ellenőrizhető formájában jelentkeznek. A hajdan korszerű putri, avagy a korszerű szálloda *jó* voltára vonatkozó állítások – a két esetben közös alany legyen, mondjuk, a „szálláshely” – egyaránt igaznak tűnnek, ha történelmileg a „szálláshely” alany ugyan megváltozott is jelentésében, de a rá vonatkozó állítás stabilitása erről mit sem árul el.

Az állítmánynak stabilizáló szerepe van a tartalmilag változó alany vonatkozásában; az állítmány ugyan nem vesz tudomást az alany változásáról. A keresztény vallások Krisztusa mindenképpen Isten fia, függetlenül attól, hogy elvont vagy konkrét formában képzeljük el, hogy áldozás formájában magunkhoz vehetőnek tudjuk-e, avagy sem. Az állítmány történelmi stabilitása – éppen az alany és az állítmány egysíkú viszonya miatt – ‚igaz” jelleget kölcsönöz az alanynak. De lehet-e igaz az alany?

A kérdés nyilván abszurdnak tűnik: az alanyt általában nem vizsgálják logikai szempontból, mert konvencionálisan [...] ugyan, de *adottságnak* tekintik, amellyel kapcsolatban lehet igazat vagy hamisat (esetleg átmeneti formáit) állítani, de ő maga ezeken az állításokon kívül áll. Az állítmány azonban mindig tartalmazza a „VAN” kapcsolatát, vagyis egy önmagára vonatkozó állítást. És ez a „VAN” az alany

legfontosabb tartalma, létének bizonyítéka, minden egyéb rá vonatkozó állítás talaja, illetve a lehetséges igaz állítások ősmintája, maga az igazság mint egzisztencia. Hogy jó vagy rossz a ház, az eltörpül a ház létezéséhez viszonyítva.

Az alanynak egzisztenciát tulajdonítanak, és a mindennapi beszédben nincs mód a reális és a nem-reális egzisztencia elkülönítésére. A sellő egzisztenciája és az adott ház egzisztenciája között a beszélt nyelvben semmilyen különbség nincs. Sokkal abszurdabb azt állítani, hogy a sellő fütyörészett, mintsem azt, hogy a sellő létezik, van. A „sellő" alany pontosan olyan alanyként viselkedik egyébként, mint a „ház" alany: a rá vonatkozó állítások lehetnek igazak vagy hamisak, és a hamisakat az igazaktól a sellő-egzisztencia „természete" [választja] el, és nem annak állítása. Ám a „realitást" magát eldönteni nem tudjuk a dolgokra, adottságokra vonatkozó kijelentő mondatokon kívül.

Azt mondhatnánk, hogy a mondatokon kívül ott van a cselekvés területe, a cselekvésben eldől a dolgok realitásának, általában egzisztenciájának kérdése. A cselekvésben azonban csak bizonyos dolgok egzisztenciájára kapunk választ, azokéra, amelyekkel valamilyen viszonyunk van, más dolgok egzisztenciájának realitása vagy annak hiánya csupán valószínűsíthető. Nincs olyan cselekvés, amely eldönthetné a sellő-egzisztencia realitását, legfeljebb azt mondhatjuk, hogy a sellő valószínűleg nem létezik. Mondhatjuk, noha a „sellő" alany – mint említettük – eleve tartalmazza a „VAN"-t, vagyis az egzisztenciára vonatkozó állítást. Ezek szerint a cselekvés nem ad egyértelmű választ a létezés miféntjére, s ez a cselekvésben többé-kevésbé rejtélyes marad...

1975

BERZSENYI

Mottó:
„A nemzeti létel a húrhangtól is függ.”
(Berzsenyi, „Platoval és Aristotelessel” szólva)

A kultúra empirikus tényei közé tartozik az új formák megjelenése, s elfogadhatónak tűnik az is, hogy ezt a tényt a régi formák kiüresedésével, elfáradásával magyarázzák. Tapasztalatból tudjuk azt is, hogy a világ változik, s a régi formák előbb-utóbb képtelenek lesznek a változó világ kifejezésére. A formákról való efféle elképzelés a forma és a tartalom megkülönböztetéséből indul ki: a tartalom a világ (a társadalomtól kezdve a „lélek titkos rezdüléséig” minden a világhoz tartozik), a forma pedig az a mód, ahogyan a világról szóló beszéd kifejező, művészi beszéddé szerveződik.

Mert az is világos, hogy maga a világ nem szerveződik művészi formává: a világ hallgat, a lélek rezdül, de ettől még nem lesz formává egyik sem. A világról szóló beszéd viszont már formává lehet: az új forma mindig a világról szóló beszéd megváltoztatását feltételezi. Berzsenyi Dániel költészetének dilemmája éppen az: az időmértékes vers* újfajta beszédet követel tőle, ám ehhez meg kell változtatnia a nyelvet; a megváltozott nyelvet viszont nem beszélik az emberek, tehát a vers nem tölti be hivatását, csak az övé lesz, és nem megy az emberek közé.

De miért menne a vers az emberek közé? A költészet rejtélye éppen az, hogy a vers nem normális üzenet, pedig a mindennapi életben a normálisra van szükség; mit keressen hát a vers az emberek között? A vers – hír: az a bizonyosság, hogy más emberek is élnek, hogy a többi emberek, a mindennapi tevékenységben, a céltudatos cselekvésben is egyedi és megismételhetetlen, önmagukat érző lények. A vers

* Az időmértékes versről szólva mindenütt a görög-római időmértékes versről beszélünk. Berzsenyi-idézeteink forrása: Berzsenyi Dániel *Összes művei.* Szépirodalmi Könyvkiadó, 1956.

nélkül is tudnánk, hogy mások is vannak a világon, csak azt nem tudnánk, hogy ők is átélik a világot.

A vers hír – másokról, de a másoktól elvált, az egyéni szubjektivitást az üzenetben általánosító szubjektivitássá változtató hír. A vers általánosító ereje az egyetemes szubjektivitás formájában helyettesíti az élő, konkrét embert; a vers maga az alakot öltő, mértékbe formálódó, de minden élőtől elszakadt szubjektivitás. A verset úgy lehet elfogadni, mint az élőktől független szerelmet, az emberek tiszta vágyát a szerelem után.

Háromszoros felfüggesztés a vers: felfüggesztjük benne mindennapi életünk esetlegességét, felfüggesztjük benne a mindig egyedi dolgokhoz kapcsolódó szubjektivitásunkat, felfüggesztjük benne a dolgokat alakító cselekvést. És ilyenkor eljön közénk a vers: megtagadtuk konkrét életünket, megtagadtuk a cselekvést, a többi embereket, s cserébe kaptuk azt a hírt, hogy mégis vannak mások, akik a mindennapi élet érzelemtorzító, látástorzító hatása ellenére is érző, egyedi és megismételhetetlen, hozzánk hasonló lények.

Berzsenyi számára a költészet a beszéd folytatása, út az esetlegességtől az általánosabb érvényesség, vagyis a nyelv felé. A mindennapit ezen az úton függesztette fel: az egyéni szubjektivitást a nemzeti-erkölcsi szubjektivitás általános szintjén szüntette meg, a cselekvést a mondattömbökben való kifejezésben, a nyelvi változtatásban vitte a végső hiányok felismerése felé, az időmértékes versben pedig visszatért az emberekhez, és egy radikális gesztusban más utat javasolt nekik.

1. Az időmértékek és az ideológia. A rímes vers a magyar költészet hagyománya volt: rímekben mondták el érzéseiket és gondolataikat azok a költők, akik az adottságokban jól érezték magukat (kevesen), és azok is, akiket felháborított a világ, amelyben élniük adatott. A rím rendező elv, akár a ritmus, a mérték, a strófa. A rím a világ átrendezésének költői munkájában a mindennapitól való eltávolodás feltétele, a mindennapi felfüggesztésének legegyszerűbb formája. Már Zrínyi Miklós is világosan látja, hogy a költészet a tényektől való eltávolodást jelent: „Zrínyi Miklós kezének tulajdonítottam Szulimán halálát: horvát és olasz cronikábul tanultam, az törökök magok is így beszélik és vallják. Hogy Istvánfi és Sambucus másképpen írja, oka az, hogy

nem úgy nézték az magános való dolgoknak keresését, mint az országos dolgoknak história-folyását.” Azután rímekbe szedve mondja el az „országos dolognak hostória-folyását”.

A rímes forma a felülkerekedés eszköze: a „magános való dolgoktól” a magasabb rendű „tények” felé visz a költő, amikor a véletlenszerű eseményeket a rím szükségszerűségében historikussá változtatja. Ezt az átváltoztatást ideológiailag is indokolja, hogy az egyediben elmerült tudatot a nagy történelmi veszélyre kell figyelmeztetni, de az egymástól elkülönülő események erre nem alkalmasak. Az egyedit historikussá változtatni annyi, mint szimbólummá növelve a történelem reprezentatív eseményévé tenni. De mi teszi elhihetővé, hogy valóban egy folyamat szükségszerű láncszeme, hogy valóban szimbólum?

A forma; pontosabban *a forma szükségszerűsége.* A forma az esetlegest a kollektív szubjektivitásban szükségszerűvé változtatja, mert a kollektív szubjektivitás nem egyéb, mint a kulturális formák összessége, s ezért a vers hatásának titka sem más, mint a többi kulturális formáké: ha a vers, a szimbólum, a kultúra formáinak nyelvén beszél, akkor a kollektív szubjektivitás emlékezetévé válik. A vers a rímben (ritmusban, mértékben, a strófák rendjében) a kollektív szubjektivitás nyelvén szólal meg, s ezzel szükségszerűvé teszi mindazt, amit csak elmond.

A forma viszont meghatározza azt, hogy amit elmond, hogyan mondja el a költészet. A költészeti gyakorlatban bizonyos formák az egyedit változtatták historikussá, más formák viszont az egyedi jelenségek adott kapcsolatait históriaként vitték be a kollektív szubjektivitás emlékezetébe. Az időmértékre ez utóbbi a jellemző, az időmérték ugyanis elvileg kiküszöböl mindenféle kitüntetett irányt. Az időmérték a mondatot önmaga felé fordítja, a mondatrészek kénytelenek egymást értelmezni, s a jelentés nem a mondatok egymásutániságából származik.

2. Az időmértékes vers – termelő erő, persze nem a praxis eszközeként az. Az institucionalizált, az institúciókért rajongó, a polgári institúciók eszmény-bűvkörében élő prereformkori „közvéleményben” az időmértékes vers egy másfajta, nem-intézményesített rend formai képeként nyugtalanítóan sugallta azt, hogy lehetne másképp is csinálni a világot. A *Mérték* Berzsenyiben érik konkrét formává: az idő-

mértékben konkretizálódó mérték kiemelkedik a többi formaelemek közül, s szuverén rendet teremt a rímekre ráálló formai elemek között. Ez a rend óhatatlanul szembekerül azzal, amit Kazinczyék nemzedéke, majd Kölcsey kívánt a költészettől.

A forma körüli viták mindig ideológiai mértékeltéréseket takarnak, hiszen *mindig a forma épül be a kollektív tudatba, s a kollektív tudat a már beépült formákban észleli a világot.* A primér ideológia maga a forma, s nem az alanyokban és állítmányokban megfogalmazott szemlélet: a forma meghatározza a lebegő tartalmakat, s olyanná teszi, amilyenné saját törvényei szerint a világra vonatkozó kijelentéseket tennie kell. A formákban megnyilvánuló nyelv már beszéd, a világról szóló beszéd, amely minden cselekvés előképe, s éppen ezért termelő erő.

Berzsenyi időmértékes formája széttörte a költészet addig beszélt nyelvét, és új költői beszédet javasolt: a mondatokból kialakított gondolat helyett a gondolatot, amely az egyes mondatokon túl a mondatok halmazán keresztül nyilvánítja ki magát. Ez radikális szakítás volt: Berzsenyi az ideológiai töltésű mondatok hierarchiája helyett – költészetünk elsősorban mindig sorsköltészet volt – egyetlen ideologikus gondolatot harsog. A mondatok artikulációja a rímben külső segítséggel kapaszkodik valamilyen költészeten kívüli cél felé, Berzsenyi a mondathalmaznak olyan belső artikulációját alakította ki, amely a mondatrészek közötti viszonyokat rendezve, az ideologikumot nem engedi külső célok felé fordulni.

Ezért van az, hogy Berzsenyi nem kíván reformokat, hanem a meglévő struktúrák átalakításában gondolkodik. A dolgok adott természetének átalakítása haladás, amely abból indul ki, ami van, s a kialakult formák radikális átalakítását akarja; ez az a bizonyos másik alternatíva. Radikális átalakítás, és nem radikális átvétel; ez az a bizonyos másik alternatíva. A köznapi ideológiai szemlélet számára persze botrányos az, hogy a költő nem néz körül, nem néz a fejlettebb országokra, hogy nem veszi komolyan Batsányi figyelmeztetését, hanem olyasmit akar, ami nagyon hasonlít valamilyen nemesi szemléletre: az adottat az adott sajátos lehetőségei szerint megváltoztatni. Berzsenyi ezért maradi, ezért okította őt mindenki, kortársai és utódai is egyaránt.

A múlt perspektívájából szemlélve utasította el az adottat, s az aktuálist csak akkor látta, ha a múlt – egyébként nyilván idealizált – szemszögéből nézte. De nem volt szociológus, s a struktúra belátásában nem volt egyéb perspektívája, mint a múlt. Ahhoz, hogy a költői beszéd forradalmát végrehajthassa, vagyis hogy a költészet hagyományos elemei helyett az időmértékben felrobbanthassa a hieratikus ideológiát, Berzsenyi a múlt szerves (vagy szervesnek tűnő) világát (társadalmát) idézi, és ezt a szervességet „termeli" újra a mondatok új rendjében, a mondattömbökben. A szervesség nála persze nem annyira az objektív viszonyok valamilyen rendje, hanem az erkölcsben önmagát megszervező társadalom.

Az erkölcs primátusáról még nincs szó nála, mert az a struktúra, amelyben gondolkodik, éppen az időmérték révén kiküszöböl minden primátust: az időmérték csak artikulál, hangsúlyokat helyez el, de nem ismer kitüntetett irányt, minden primátus előfeltételét. A rím kitüntetett irányba állítja be a mondatot, s valamilyen általánosság felé tereli a gondolatot, az időmértékben viszont a beszéd a mondatrészek közötti konkrét viszony termelésével kiküszöböli az általános VAN absztraktságát, hiszen e felé rohan a mondatok hierarchikus rendje, ha nincs határ, ha nincs versforma, amely megállítaná a külső célok irányába tartó gondolat száguldását.

A költészetben persze mindig előállították azt a külső formát, amely határt szab ennek a rohanásnak; Berzsenyinek nem volt szüksége erre, mert az időmértékben a gondolat eleve megszabja a külső formát. A konkrétat a mondatrészek időmértékes artikulációjában termeli, s olyasmit mutat fel kortársainak, amit azok nem is sejthettek, s persze most sem értették: absztrakt világban éltek, s ezért létetek nem autentikus egzisztencia. A beszéd végső határáig vitte a nyelvben egyáltalán lehetséges cselekvést, s konkrét nyelvi viszonyok olyan végsőkig feszített pontjáig, ahol már csak a praxis következhetett. A nyelv praxishoz való közelítésének ez a módja teszi az időmértéket termelőerővé, ha a termelőerőt mint a konkrét viszonyokat és dolgokat létrehozó cselekvést fogjuk fel.

3. Másképp akart beszélni. A költő, távol a kultúra központjaitól, az irodalmi kapcsolatoktól, Kazinczy irodalmi szalonjától, elszakadva a kor uralkodó formáitól, gyengécske

előzményekre támaszkodva „megteremti” az időmértékes magyar verset. Ez a tett nyilván csodálatra méltó, de csodálattal nehéz megmagyarázni, hogy miért szakított Berzsenyi az elődökkel, és miért éppen az időmértékes versekben találta meg önmagát. Tény viszont, hogy ez a szakítás lejátszódott, s az is, hogy e szakítást nem lehet ízlésbeli eltérésekkel magyarázni. Berzsenyi valami mást akart, mint a többiek, s ezért Berzsenyiről beszélni annyi, mint azt a bizonyos mást megérteni.

4. Atlantisz – a másik alternatíva: az elsüllyedt lehetőség, amelynek emlékezetét megőrizték az emberek. A kollektív tudatban mindig nyoma marad a másiknak, az elszalasztottnak. A kultúra formákat ad a kollektív tudatnak, s ha a kollektív tudat a „másik”-ra emlékezik, akkor felfedezi magában azokat a nagy kezdeményezéseket, amelyeknek nem volt folytatása. Az elsüllyedt forma ismét és újra a felszínre kerül, s az elfojtásért az értetlenség traumáival fizet a kultúra. Berzsenyi felmerülése az elfojtott múltból mindig traumát okoz. És az sem véletlen, hogy költészete a sorsfordulók idején bukkan elő: az alternatívák keresése mindig fellazítja a kollektív tudat elfojtó reflexeit, s akkor felbukkan a mélyből mindaz, ami „lehetett volna”, de nem valósult meg. A meg-nem-valósult ilyenkor szembekerül a történelmileg kialakulttal, s élőként alakítja a jelent, amely kénytelen tudomásul venni saját árát: ahhoz, hogy *épp* ilyen legyen, valamikor el kellett tipornia a másik alternatívát, s most újra viszonyulnia kell ahhoz, ami régen halott; alakját ez a viszony határozza meg, s nem saját logikája. Logikája – viszonya a „más”-hoz, a meg nem valósulthoz.

Berzsenyi Dániel – a másik alternatíva, ezért bukkan fel szakadatlanul a kollektív tudat emlékezetében, ezért írtak olyan jelentős tanulmányokat – Németh Lászlótól Szerb Antalig – arról a költőről, akit nem lehetett folytatni, s aki különlegessége ellenére maradt fenn kultúránkban. Berzsenyi-tudatunkban elfojtottuk az elszalasztott lehetőséget: az önmagáról mintát vevő kultúrát, azt a beszédet, amely közelebb van az ősformához, a kollektív tudat ősmintájához, a nyelvhez. A beszédben nyilván konkretizáljuk, a kor lehetőségeihez idomítjuk a nyelvet, vagy másképp, mindig a kor nyelvén beszélünk, de a költészet éppen e szükségszerűség

elleni tiltakozás: a másfajta beszéd lehetőségének felmutatásával a másféle élet lehetőségének a felmutatása.

Berzsenyi korában az írni és szólni tudók ezt a másféle beszédet keresték mindannyian; egyesek a nyelvet új szavak alkotásával vélték megújíthatni, s a nyelvújító mozgalom egybeesett az új institúciók bevezetésével, annak a megnevezésével, ami csak eszmény volt, de semmiképp sem valóság. Az új szavakban a polgári intézmények jelentek meg, s a beszéd nem a nyelvhez, hanem a kellés formáiban szólva, az óhajtotthoz került közelebb. A magyar nyelv struktúrájától való elszakadás folyamata indult meg: az új szavak, éppen mert nem a valóságot jelölték, s mégis konkrétak voltak, egyre inkább elszakították egymástól a nyelvi formát és a reálist, a nyelvi struktúrát pedig egyre inkább az álkonkrét szavak jelentéshiányainak kiegyensúlyozására késztették. A mondat, főképpen a kijelentő mondat tárgya elmosódott, hiszen ha az alanynak nincs konkrét jelentése, az állítmány hajlamossá válik a lebegésre, a vonatkozások körének olyan tágítására, amely elrejti az alany tartalmatlanságát.

Elkezdődött hát valami: a perspektíva túlszaladt az életformán, a hagyományos struktúrán kívülről nézett vissza arra, ami van. A fejlettebb országok polgári intézményei a polgári forradalom nélkül is megjelentek a nyelvben; a nyelvi küzdelem a reális forradalmat helyettesíti, a valódi cselekvést pedig a verbális, avagy a verbálisért, az álkonkrét nevében, az eszményekért folytatott küzdelem. A formák átültetéséért indulnak harcba azok a férfiak, akiket a megnevezés tesz hősökké, s bukásuk kultúrhérosszá: a bukás a szavak elnyomását jelentette, a hagyományos struktúrák győzelmét.

A problémát mint valóságost senki sem érzékelte olyan pontosan, mint Berzsenyi, aki nem volt eléggé politikus a reformokhoz, ezért abból indult ki, amit maga körül látott. Elég, ha kezünkbe vesszük *A magyarországi mezei szorgalom némely akadályairól* írt munkáját, hogy kiderüljön, mennyire mást akart, mint kortársai. A profetikus kiindulás („Ne csüggedjünk pedig azon, hogy mindenben igen elmaradtunk, s nagy gátakat kell vívnunk; sőt legyünk aziránt győződve, hogy azon nagyszerű áldozatok, melyekkel most egyesült nagyjaink bosszús isteneinket engesztelik, áldást hozandnak

mezeinkre, s ha a köztünk megjelent geniust követni fogjuk, egy igen szép jövendő felé leend az útmutatónk.”) Csak a híd, amely összeköti a két különböző partot, átélt, az együttérző lelkeket melegítő frázisköteg. A megközelítés azonban egészen más: a költő otthonról indul el, tehát nem az új szavakat világosítja meg, hanem a helyzetet kifejező mondatokat fogalmaz.

A „MÁS” TERMÉSZETE

„Míg törtvényeidnek hódolni fog, angol! a pénzed,
Addig hódol a pénz neked és pénzednek a tenger.”
(Berzsenyi: *Anglia*)

Talán épp ennyiről van szó: a meglévő viszonyokra épülő intézmények (törvények) és a pénzgazdálkodás (főképp a hitel) kapitalista formái jelentik számára az elfogadható megoldást. Egységes rendszer, amelyben a gazdaság és kultúra egymást erősítő viszonyban vannak, amelyben minden elemnek funkciója van, amely azért egész, mert az egymást kiegészítő mozzanatok kölcsönviszonyban vannak és nincsenek alávetve egyetlen kívülről rendező elemnek sem – talán így fogalmazható meg Berzsenyi gondolatvilága.

1830. február 25-én egy csodálatos levelet írt Széchenyinek és Wesselényi Miklósnak: a helyeslés és az aggodalom szavai, a nagy reformnemzedék gondolatainak rajongó dicsérete és saját fenntartásainak szinte észrevétlen megfogalmazása teszik ezt a levelet a merülő Atlantisz utolsó üzenetévé. A levél kivonata így néz ki:

1. „Teremtő” és „geniális sugalom” az, hogy „a nagy angol népnél szokásban lévő különféle egyesületek és pályák systemáját... honítani” kezdték.

2. „A nemzeti szorgalmat a lehetségig” emelni, hogy megszaporodott szükségleteinket kielégíthessük, másrészt „az egyesületi társalkodás által a lelket a lehetségig” képezni, ez a kettős feladat, amit Széchenyiék átláttak az angol példa alapján.

3. De ezek után miért hangsúlyozza Berzsenyi a kettő egységét, miért ismétel és miért nyomatékosít, ha minden rendben, ha mindenben azonos az ő véleménye is? Ezt írja: „De

átlátta Méltóságtok azt is, hogy azon egyezet nélkül minden műveltségünk csak valami alaptalan hiú máz: hogy a luxus szorgalom és pénz nélkül s ezek lélek nélkül egyebet nem adhatnak, mint valami nyomorult barbariest", s ezek csak az „angol systemában" hozhatók harmóniába.

4. Hogy miért kell annyit beszélni e kettősségről? Miért kell annyira hangsúlyozni az angol szisztémát? Mert van itt valami, amit be kell csúsztatni, ami nélkül ez az egész semmit sem ér: Berzsenyi mondani akar valamit, de úgy, hogy lehetőleg ne bántsa meg azokat, akikkel „mindenben" egyetért. De már mondja is: „valamint a mi rendeltetésünk, úgy a többi európai népeké is nem a régi formák felforgatását, hanem egyedül csak ezt a minden formákkal egyező s minden formákat egyaránt boldogító Harmóniát kívánják; s ez tárgya Méltóságtok intézeteinek is".

A magyarországi mezei szorgalom némely akadályairól már bővebben szól ezekről a formákról. A föld helytelen elosztása és a közbirtok rendezetlensége a mezei szorgalom egyik legnagyobb akadálya: „Mert akár számtalan határaink temérdek nagyságát, akár számtalan közbirtokaink minden oldalú rendetlenségét megfontoljuk, által kell látnunk, hogy ezek minden józanabb gazdasági rendnek és szorgalomnak általános fölborítói."

Ez már program. És az is program, hogy a rendezést „a közhatalomra" kívánja bízni. A közhatalom mibenlétéről semmit sem mond Berzsenyi, de a *Hiányos népszerközet* című fejezetről kiderül, hogy az egyesülés egyik demokratikus formája lehetne ez is. *Demokratikus forma,* amely a meglévő struktúra továbbfejlesztéséből keletkezik, s nem bizonyos intézmények meghonosításának eredménye. Berzsenyi nem ismeri el az üres formák létjogosultságát, azt a felülről kezdeményezett demokráciát, amelybe bele kell nőni, hanem a gazdasági struktúrához közvetlenül kapcsolódó demokratikus intézmények létrehozásában látja a haladás lehetőségét: „én azt hiszem, s teljes megfontolás után hiszem, hogy mind a mezei szorgalmat, mind az egész nép boldogságát csak úgy lehetne legfőbb tetőre emelni, ha a mezei gazdaságot nem egyes gyarló emberek, hanem oly népegyesületek folytatnák, melyekben mindenkor megvolna minden, ami a mezei szorgalom legfőbb céljaihoz megkívántatik". Az egyesülés különböző formái közül (bank- és egyéb szorgalmi egyesületek,

közpénztár és közös gabonaalap) Berzsenyi szerint „a legjobb egyesület lenne pedig az: midőn a nép nemcsak az egész gazdaságot közerővel űzné, de még konyhát és asztalt is közöset tartana, s azáltal magábul egy nagy háznépet formálna... így az öregek figyelme alatt folyó nyájas életből olyan patriarchalis világ fejlődne, melynél szebbet és jobbat képzelni sem lehet…”

Berzsenyi közösségért kiált, közösségért, amelyben a demokratikus népegyesület tartalma a közös földművelés és a mesterségek, az oktatás és a nemzeti kultúra. Tudta, hogy semmilyen behozott technika, semmilyen behozott intézmény sem helyettesítheti a szerves formákat. Amint Németh László írja: „Berzsenyi egyik nagy erőforrása éppen az, hogy a Balassik, Zrínyiek után talán egyedül ő az, aki egész emberségével egy közösség embere volt.”

5. És ismét a rejtett rábeszélés: „A népek nem egyebek, mint szokásaik teremtményei”; és ismét hozzáfűzi: „nagy nemzet szokásait követni annyi, mint nagy nemzetté lenni”, és ismét fenntartás: „Az angol szokások filozófia művei, a görögök pedig a poézisé... az angolok egyoldalúbbak ... Mindenik játszva teremt, mint a Természet: az angol mindig jót, a görög mindig jót és szépet.”

Ezért lehetett Berzsenyi a látvány forradalmára: a meglevőkből indult ki, s képzelete annyira földhöz ragadt volt, hogy a kor szárnyaló kebelmelegi mit sem éreztek át abból, amit mondott. A nyelv is konkrét anyag számára; a kapcsolódás, a közösségi érzés talaja, elképzeléseinek természetes hordozója. Mert a nyelv a kollektív szubjektivitás ősformája: a nyelvben fejezi ki viszonyát a világhoz az a közösség, amely csak akkor maradhat fenn, ha biztosítani tudja a létének visszacsatolását ahhoz a közeghez, amelyhez immár alkalmazkodnia kell. A költészet a kollektív szubjektivitás ősformájának, a nyelvnek természetes kiejtésével beszél, amikor a nyelv eredendő ritmusában, avagy a mértékben idézi fel az ember és világ közvetlen kapcsolatát, azt az időt, amikor csak különbség volt e kettő között, tehát minden egyes dolog és esemény egyaránt reprezentatív az emberek számára. Azt az időt, amikor még nem létezett história, vagyis a tények közül elkülönböző reprezentatív tény vagy esemény.

Berzsenyi a konkrét időket kívánta kora viszonyai között

megvalósítani, egy konkrét nyelv segítségével (a „rímes verset én igen szeretném; de azt bizonyosan látom, hogy erre a magyar nyelv csaknem egészen alkalmatlan” – írta Kazinczynak). Az efféle probléma gyakorlatilag merül fel, s nyilván nemcsak a költő számára. A mindennapi életben az emberek teszik, amit tehetnek: beleütközve az adottságok kemény határaiba, állandóan lazítják, mintegy belülről rágják szét a fennállót azzal, hogy élnek a lehetőségekkel, teljesen kihasználják az egyén számára kiszabott kis mozgásfelületeket. Amikor a teoretikusok munkához látnak, egyetlen dolgot tudhatnak biztosan: változtatni kell, formákat találni. A költő is tudta ezt: formát talált.

(A továbbiakban további kockázatos kijelentések következnek az időmértékes verssel kapcsolatban. Mentségünkre szolgáljon az, hogy az időmérték és az ideológia viszonya feltáratlan terület. Csak annyit tudunk biztosan, hogy az időmérték nagyobb mondattömbökben valósul meg, a rím viszont hajlamos a gondolatok sor végi lerázására; az időmérték több alany és több állítmány kölcsönviszonyát hozza létre, a rímes vers viszont kevéssé hajlamos erre. Látványtechnikának nevezzük éppen ezért az időmértékes vers ama tulajdonságát, hogy az alany–állítmány–tárgy viszonyt önmagán belül, saját szabálya szerint valósítja meg, s nem valami külső kényszer, nem valamilyen hangzás készteti e viszony kialakítására. Azt is tudjuk, hogy az időmértékes vers itt tárgyalt ideológiai problémái mindenekelőtt Berzsenyire, az ő korára lehetnek érvényesek; vagyis nem kívántunk az időmérték apológiájára vállalkozni. Persze azt is tudjuk, hogy ez a forma költőnk számára a tiltakozás módja volt.)

6. *A látvány.* Berzsenyi a magyar költészetben a látvány felszabadításáért küszködött. A látvány addig vagy latinul beszélt, vagy prózai kísérletekben tört csupán a kultúra felszínére, ám a költészet nem vált egy percig sem kiváltképp a szemhez kapcsolódó művészetté. A magyar Biblia, a nyomtatás addig legfontosabb eredménye is a szószékhez és az iskolához, tehát inkább a meghallgatáshoz, mint a látáshoz kapcsolódott. A kora reformkori törekvések az elméleti politika nyelvét is a szónoki nyelvhez közelítik. A kultúra archaikus – a szóhoz kapcsolt – formái a társadalmi struktúra avítt-archaikus voltát fejezték ki. De a modern (polgári) kultúra a látványhoz, a szemhez kap-

csolódik: a kultúra az ősi, vagyis a szakrális-közösségi funkciótól „szabadul fel” a szem révén, és így válhat a kultúra közügyből a polgári egyén magánügyévé. De ezzel válik lehetővé az is, hogy kulturális élményeit a polgár saját „várában” szerezze meg, vagyis hogy a várán kívüli cselekvésben eltávolodhasson a kultúrából fakadó közösségi moráltól.

A látvány megszerzése teszi a feudális lényt polgári individuummá – kulturális szempontból. Berzsenyi a hagyományos, nemzeti önkifejezéssé vált költészetet tette a látvány tárgyává az időmértékes versben. És persze az sem véletlen, hogy Berzsenyi látvány-versei nemzetközösségi témákban érzik legjobban magukat: a valóság megszólaltatása nálunk jószint a költészet feladata maradt. Nem lévén kiterjedt polgári közvélemény, sem a feudális társadalom gondolat- és intézményrendszerét szétmaró felvilágosító irodalom, a politikai retorika és a költészet vállalta magára mindazt, amit a klasszikusnak tekintett polgári fejlődésben az értekező és széppróza végzett el.

A Berzsenyi-versben (az általunk reprezentatívnak tekintett időmértékes, hazafias-nemzeti témájú versben) megoldhatatlan kettősség mutatja fel azt a hibrid világot, amelyben szintén antinomikusnak tűnő kettősség vonszolta a társadalmat a polgári forradalom felé. (Az időmértékes forma látványtechnikája, illetve ennek társadalmi jelentése; a magánmorálban rejtőző polgári individuum és a társadalmi-közösségi (nemzeti) téma kettőssége; a társadalmi-nemzeti haladásért küzdő polgári értelmiségi hiányában a feudális formákhoz tapadó nemes újító törekvései; a nemzet felemelésének vágya és a félmegoldások és legjobb kortársainak a félmegoldásokért folyó felőrlő és önfeláldozó küzdelme – ez a Berzsenyi-vers technikájának ideológiai „tartalma”.

Világának „égi mása”, a sajátos Berzsenyi-vers nemhiába maradt elvont (mert a kultúra elvont a cselekvéshez képest), hiszen az antinomikus kettősségeket szintézisben tudta tartani, noha a társadalom erre nyilván képtelen volt. Berzsenyi szintézise a másik alternatíván alapszik, de ezt a másikat kortársai, de még legjobb barátai sem értették meg. A haladás belső tényezőit azóta sem vizsgálták meg, miért ismerték volna éppen akkor? A másfelé nézés, az „inadekvát nézés” társadalmi sajátossággá vált, esztétikai princípium helyett a társadalmi elemzés szempontjává.

A Berzsenyi-féle látványtechnika persze csak közvetett élmények forrása lehet: a kép nem valóságos, az információ sem érzéki, hanem a betűk által közvetített. A közvetlenség a témában van jelen, a sorsproblémában, legyen ez a közösség, avagy az egyéni lélek sorsa. Itt tehát a konkrét nem a cselekvés közvetlenségét, hanem a reflexióban megnyilvánuló, a dolgok jelentését, emberi következményeit idéző konkrét. Moralizálás. Nem rámutatás, nem elmélkedés, hanem moralizálás. A másik alternatíva – a moralitás alternatívája, vagyis egy olyan világé, amelyben az erkölcs – érték, s mindenki számára az.

Az időmértékes vers moralizáló tendenciái nyilván csak a fennállóhoz való kötődésben bontakozhatnak ki; a jobbítás, a fennálló jobbítása, illetve a múlt olyan szemlélete, amelyből azután a jelen erkölcsi eszményét is ki lehet alakítani. De *ezt* a múltat is csak a jelen magyarázza, hiszen vonásaiban, pozitív formáiban a jelen hiányosságait ismerhetjük fel. Az ilyen múlt-konstrukció a jelen rekonstrukciója, út a jelenvaló struktúra megértése felé.

KÖZÖSSÉG ÉS SZABADSÁG

Berzsenyi a maga módján költészetének társadalmi funkcióit is tudta, sőt a forma ideológiai jelentésével is tisztában volt. *Vitkovics Mihályhoz* című versében az ő költészetét Horatiuséhoz hasonlító barátnak elmondja, hogy mi mindenre jó ez a forma azon kívül, amire Horatius használta. Egy áhított beszélgetés a keret, a barátok asztal körül ülnek:

Hol majd hazánknak ó s új dolgait,
Majd a világnak főbb történeteit
Száguldjuk által, és mustrára intjük
A föld királyit s büszke nagyjait;
Vagy majd Kopernik égi útjain
Vizsgáljuk e nagy Minden titkait,
És a világok systemáit oldjuk;
Majd a morálnak mély törvényein
Platónkkal újabb s szebb respublikákat
Alkotva, Solont s a dicső Lykurgust
Lehozzuk embert boldogítani.

Ha azt megúnjuk...
... közel van kert, szőlő, liget,
Horáccal úntig ott kapálhatunk,
S nevetni fognak ott is a bohók.

Az antik mérték Berzsenyi számára nem az elégedett emelkedettség, hanem a *systema* megfejtésének módja volt: az ész bevezetése a világba, amelyből éppen az ész csinál rendszert:

Az ész az isten, amely minket vezet,
Az ő szavára minden meghajol,
Hegyek lehullnak s olvadnak vizekké,
S örök helyéből a tenger kikél;
Ez alkot minden szépet és dicsőt,
Az egyes embert, mint a milliókat,
Ez áldja s égi boldogságra inti.

(Berzsenyi: *A Pesti Magyar Társasághoz)*

Az ész önmagától erre képtelen; a cselekvés az ész eszköze, illetve a költői cselekvés, a formateremtés az eszköz. Költőnk tudja hát, hogy valamilyen belső összefüggés van a forma és a világ között, hogy a forma a rendezés elve. A forma ezért semmi szubjektivitást nem tartalmaz; törvényei vannak, amelyek az ősformából, a nyelvből származnak. A rím – kényszer, külső szükségszerűség: a hívás eleve tartalmazza a választ, a válasz ismét hívást követel, s a forma hierarchiába menekül, tőle idegen rendbe, hiszen a hierarchia nincsen benne az ősformában, a nyelvben. A nyelv viszonyokra épül, az alany és állítmány viszonyaira, illetve a rövid és hosszú szótagokra, az időre, amelyben minden alany és állítmány elhelyezkedik, már csak azért is, mert egyszerre ki nem mondható, vagyis egymás után következik.

Az időben zajló struktúra, az ősi üvöltés, amint struktúrává változik, mert jelentése van, az időben rendeződő világ, amint felszakad benne a dolgok sebhelye, a belátásnélküliség helyett rend, amelyben az ész saját magára és saját tehetetlenségére ismer – ezt kínálja Berzsenyi. „Hol van tehát a józan értelem?” – kérdi, s a józan értelem éppen az a mérték, amely most visz be a világba, amikor felismeri,

hogy más rend kell, az értelemé, más rend; az ész szava szerint újjáépített világ rendje.

A rímkényszer elleni tiltakozás tulajdonképpen legalább annyira ideológiai indítékú nála, mint amennyire verstani megfontolás: a kötöttségeknek ez a típusa egy bizonyos kifejezést követel, s ez a kifejezés a világ egyfajta látásával kapcsolatos. Azzal a móddal, ahogyan a költő elhelyezkedik a világban: a költő lehet az összefüggések csomópontja, érezheti, hogy minden belőle indul ki, s diktálhat ritmust a dolgoknak, szabhat rímtörvényt is azoknak, de lehet a költő tudósító, aki helyzetét (vagy ami ugyanaz: az összes többi szubjektumok, emberek helyzetét) írja le, aki belehelyezkedik a szisztémába, mert tudja, hogy ott van, s nem léphet ki belőle akkor sem, ha vágyai a súlytalanság állapota felé vonzzák. A rímes verseléssel kapcsolatban írja Berzsenyi: „De egyébiránt is úgy látszik, hogy az ily törvények nem a művészetnek, hanem csak a mesterkélésnek törvényei” *(Észrevételek Kölcsey recenziójára),* viszont „Minden harmónia *középszert* és *különféleséget* tesz fel magában; mert a különféle, egymással ellenkező, tarkaságot adó individualitásokat csak úgy hozhatjuk mind egymással, mind az emberiséggel harmóniába, ha azoknak élesebb sajátosságait az aesthetiás középszerre szállítjuk, vagy emeljük.” *(A versformákról)*

A költő lehet tudósító, ha az „aesthetiás középszerben” létrehozza a szépet, ha a dolgokat „harmóniába hozza”, ha a dolgok individualitását a kapcsolatoknak egy magasabb rendjében, az embernek megfelelő viszonyok rendjében a *Harmadikban* szintetizálja: „az aesthetiás *középszer* a poezisben a *középpont* és *középtető,* hol minden szépnek koncentrálódni kell, mert ez a *középpont* és *középtető* maga az ember” (uo.).

Tehát: középpont és középtető – az ember mint szintetikus mozzanat, mint a Harmadik. Az ember, aki az ellentmondásokat egy szintre, harmóniába, az egymást kiegészítés viszonyába hozza, és ezzel középpontként szintetizálja az egymást kizáró mozzanatokat. Arról nincs szó, hogy megoldaná őket; a harmónia nem megoldás, hanem cselekvés, nem áthatolhatatlan egység, hanem maga a különbség, amely a költői cselekvésben válik szintézissé. Kettős cselekvésről van szó: az emberéről, aki cselekszik, és a költői cselekvésről, aki ezt a cselekvést a Szépben leírja. Ezt a kettős cselekvést minden vonatkozásban determinálja az, ami van, a szó leg-

szigorúbb kötöttsége, az időmérték pedig a kettős determináció szigorúságát fejezi ki.

Az időmérték a lehetőségköltészet halála: időmértékben csak a létezőről lehet beszélni. Az időmérték semmilyen „szárnyalást” sem tesz lehetővé, mert a költői beszédet olyan mértékben szabályozza, hogy a mondat elveszti értelmét, ha nem kapcsolódik meglévő tárgyakhoz, meglévő életérzésekhez. A mondat széttörése, ez a determinált (az időmérték által determinált) mozzanat viszont a költői beszéd szabadságának forrása is: a meglévőt egy új logika törvényei szerint lehet az időmértékes versben átrendezni. Persze nem arról van szó, hogy a rímes versben például ne lehetne egy új logikát, a beszéd eddig sohasem látott típusát kidolgozni, de ami az időmértékből elkerülhetetlenül következik, az a többi formákban jobbára csak lehetséges. Az említett kettős cselekvés determinált volta a szabadság forrása, de ez a szabadság az adott struktúrától való kiindulás szabadsága, az adottra épülő új struktúra nyelvi felépítésének szabadsága.

Időmértékben nem lehet megbízható kijelentéseket tenni a jövőre vonatkozóan. A jövőre vonatkozó kijelentés mindig a jelen töredezettségét szünteti meg, de az időmérték nem képes az egyetlen jelentésű jövőképzet megfogalmazására, mert az alany és állítmány kettős centrumát képviseli: az egyik a szabály, a másik az átrendezés, az egyik a „középtető”, a másik a „középpont”, az egyik a „leírás”, a másik a szintézis, az egyik a struktúra, a másik a struktúra racionális átképzése új struktúrává. Az időmérték csak a jelent tudja elmondani, vagy csakis a múlttal feldúsított jelenről tud beszélni. A jelenbe való kényszerültség – ez az időmérték.

A kettős cselekvés viszont a jelen átalakítását, a kényszerűség oldását teszi lehetővé. A verbális negációnak itt persze semmi jelentősége sincs, ahogy a társadalmi reformok szokványos kifejezései is kiszorulnak az időmértékes versből: a kívülről irányított cselekvés megszünteti a kettős cselekvést, hiszen az emberközpontúság helyett az intézményközpontúságot vezeti be, viszont a Szépben nem szintetizálódhat az, ami kívül esik a középponton, az, amiért nem felel az ember, az, ami nem az ő cselekvésében valósul meg. Ezért termelőerő az időmértékes vers: elvisz a cselekvés egyik típusának küszöbéig, átrendezi a rációt, és olyan empíria felé vonz, amelyet már csak azért is roppant nehéz észlelni, mert benne

élünk, és éppen a közelségtől nem látjuk, hiszen ideológiai pillantásunk hamarabb fogja fel empirikus tényként az óhajtottat, mint azt, ami van, amiben élünk.

Művéből nem a katarzis, hanem a lelkiismeret-furdalás kényszere támad: elszalasztottuk Atlantiszt, s hiába tudjuk, hogy valahol mélyen ott van a lábunk alatt, nem hozhatjuk többé felszínre. Mégis keressük, s eszelősen mindig Atlantiszra gondolunk.

1976

MI IS AZ A KONKRÉTUM, AVAGY MIRE KÉPES A SZERSZÁMLAKATOS, HA VÉGIGGONDOLJA A VILÁGOT

Ábécénk az *A*-val kezdődik és *Zs*-vel végződik; a két betű között az a betűnyersanyag, amellyel minden szavunk leírható; minden szavunk, vagyis minden, amiről tudunk, s ami tudásunkat a világ tudásává teszi. Ha a *Zsét* ki kell mondanunk, akkor az egész ábécét ki *kell* mondanunk, hiszen a Zsének önmagában semmi értéke sincs, csak az ábécében van értelme. Aki kimondja az *A*-t, annak el kell mondani az egész ábécét, de az ábécének csak akkor van értelme, ha az egészet elmondjuk; ilyen az ábécé. A betűk önmagukban semmit sem jelentenek, az egész ábécének viszont *jelentése* van, azt a lehetőséget jelenti, hogy mindent elmondjunk. Az ábécé *természetes* (eredendő) logikája tehát lehetőséget jelent: annak a jelentésnek a megértését, amely az ábécéből mint a betűk természetes rendjéből származik.

Ha az ábécé természetes jelentését birtokviszonynak fogjuk fel, akkor *A* tulajdona *B* és *Zs* is, és az egész ábécé, mint ahogy minden betű tulajdonosa az összes többinek. A tulajdon jobbára fizikai (*valaminek* a birtoklása), de lehet pszichikai, sőt metafizikai is. Ez utóbbit nehéz leírni, hiszen a metafizikai (kölcsön)viszony sohasem egyértelmű: palivalenciájánál fogva fogalmilag megragadhatatlan, ha a fogalmi megragadást *meghatározásnak* tekintjük. De a metafizikai (birtok)viszony leírható: elmondható róla, hogy miképp néz ki, hogyan működik, milyen módon hat. Leírható tehát az, hogy milyen *erők* tartják össze az ábécé betűit, mi teszi összefüggővé, a kölcsönös birtoklás terrénumává a betűk természetes sorát. Pusztai János az ábécé metafizikai (birtok) viszonyainak leírására vállalkozott, vagyis kipróbálta azt, hogy a birtokviszonynak (is) tekinthető hangokból milyen viszonyok származnak, ha metafizikai szempontból nézzük az ábécé természetes (vagyis sokoldalú összefüggésrendszert képviselő) logikáját.

A *Zsé birtoka*[*] cím csupán ennek a metafizikai viszonynak a jelzése, mint ahogy *A* és *B* neve sem egyéb: jelzések ezek, a szerző szándékának tiszta-nyílt bejelentései. Pusztai *elvileg* minden lehetséges szavunk minden lehetséges összetételében a metafizikai viszonyokat kívánja vizsgálni; pontosabban a metafizikai birtokviszonyokat, azt a nyelvi lehetőséget, amelyben az ábécé betűit a szokásos (szokványos) fizikai vagy pszichikai kölcsönösség helyett *más* ragasztja egységes jelentésű szavakká, illetve a szavakat mondatokká. A *Zsé* birtoka ezért *elvileg* végtelen (vagy quasi végtelen) szófolyam (regény? írás? munka?), befejezhetetlenül *nyílt* mű; nincs a betűk (szavak) variációjának olyan rendje, amelyet ne lehetne metafizikai (birtok)viszonyként leírni. Ha ezt a viszonyt *emberi* viszonynak tekintjük, akkor a szófolyam megcsomósodik, szervező központot kap, vagyis a betűk csak olyan szavakká rendeződhetnek, amelyek az ember metafizikai viszonyait fejezik ki. A végtelenből most már végessé válnak: nem lehet többé *minden* lehetséges mondatot a leírás eszközévé tenni; csak az emberiek használhatók építőanyagnak.

Az ember metafizikai viszonyai azonban szintén (quasi) végtelenek: ahány ember, annyi módon kódolja önmagát és annyiféleképpen dekódolja a *mást:* nem lehet az összes emberekről írni, bár minden embernek van metafizikai ábécéje. Tehát cselhez kell folyamodni; Pusztai János csele az, hogy a metafizikai viszonyból kiválaszt egyet, a minden egyesben jelenlevő potenciális jelenlevőt, a rettegést. *Zsé birtoka* a rettegés könyve. A kitaszítottságból származó rettegésé. De a csel nem csupán ennyiből áll: Pusztai az ábécé metafizikai birtokviszonyát átteszi a kitaszítottságra, és azokat a szavakat rakja ki ábécéjéből, amelyek a rettegést hordozzák: minden szó a rettegést hordozza, ha egyetlen metafizikai birtokost vizsgálunk. A rettegés tulajdonává válnak az emberek; senkinek sincs többé *helye,* mindenkinek helyzete van; még a dolgoknak is csak helyzetük van, amit elkerülhetetlenül foglalnak el a rettegés univerzális birodalmában.

De ne legyünk rejtélyesek; fejtsük meg a rettegés-helyzet egyeduralmának jelentését; annál is inkább tegyük ezt, mert

[*] Pusztai János *Zsé birtoka* c. regényéből a *Korunk* közölt részleteket.

lehetséges, hogy nem mindenki érti a túlzásnak tűnő helyzetképet. Van-e olyan élethelyzet, amelyben a rettegés *minden* egyes ember *metafizikai* ábécéjévé válik? Van: amikor mindenki kitaszított, akkor csak rettegés van. Az emberi történelem produkált már ilyen helyzetet: Pusztai János *történész,* aki csak leírja azt, amit ilyenkor látnak azok, akik a tényeken túl az ábécé természetes logikáját vizsgálják.

Kitaszítottság és rettegés – metafizikai kifejezések, ám a konkrét létre vonatkoztatva elvesztenek minden rejtélyes tartalmat, eltűnik belőlük a homály, amin csak egyesek látnak át, azok jelesül, akik a metafizikai élmény befogadásának-termelésének természetes adományával rendelkeznek. Pusztai nem a metafizikai *élmény* költője és nem a különlegest írja meg a különlegeseknek: *a* rettegést és a kitaszítottságot a konkrét dolgokban ábrázolja, vagy inkább azt a történelmi pillanatot, amikor az előbbi élmény *szükségképpen* univerzálissá változott. Háborús állapot ez, amikor *Zsé* berendezkedik az általa saját birtokának tekintett világban, s ehhez létre kell hoznia azt a birtokviszonyt, amelyben az ábécé minden tagja felett saját önkényének abszolút törvénye szerint rendelkezhet.

Az önkény abszolút törvényéről beszélünk, arról az elképesztő kényszerről, amely *Zsé*t is kiszolgáltatja saját önkényének: mindenki felett teljes hatalommal rendelkezvén, logikája szerint saját maga felett is rendelkezik, de *Zsé* hatalma a totális önkény, amelyben ő is kiszolgáltatott, hiszen minden cselekedete megfosztja az alternatíváktól, s mindenkit kiűzve birtokáról, ő maga is egyedül marad számkivetettként, akár a kiűzöttek. Hatalmának eszközei nem élőlények, csupán végrehajtók, akik ismét csak saját logikájuk szerint rajta is végrehajthatják az ítéletet: létük a totális végrehajtásban van, tehát kivételt nem tehetnek. Pusztai *Zsé*t elvont, „tiszta önkény” formájában mutatja be, test nélküli, érzelmek nélküli absztrakciónak, olyannak, *aki* (vagy ami?) nem érdemli meg az emberi lét konkrét alakzatait, nem érdemli meg, hogy formája legyen. *Zsé* tiszta formátlanság; annál konkrétabban testi lény *A* és *B:* őket az önkény hozza létre, az önkény változtatja őket emberi egyeddé.

Pusztai üzenete éppen ez: az embertelenségben a szenvedés iszonyatos ugyan, de a szenvedő az, akinek formája van, és ez az emberi forma a szenvedésben gazdagabb, legalább

a szenvedés révén több, mint az absztraktumba hullott „tiszta önkény”. A metafizikai kijelentések polivalenciája több síkon valósul meg, és valóságos értékhierarchiát fejez ki: a lét és az ittlét, az emberi lét és a történelmi lét, autentikus lét és látszat-lét, megélt lét és a megélt nem-lét s még annyi más egymásba játszó, egymást átfedő, egymást feltételező és egymást kizáró síkon zajlik le az ember–történés nagy színjátéka, s közben mindenki kiválasztja az értékek közül azokat, amelyeket cselekvésében, magatartásában az adott viszonyok közt megvalósítani képes; s amikor a történelmi helyzet megfosztja értékeitől, amikor a puszta létfenntartás válik az egyetlen és minden cselekvést meghatározó értékké, akkor *ez a konkrétum,* az absztrakt önkénnyel való szembefordulásban, az önfenntartó cselekvés a konkrét vegetálásban szembekerül azzal, ami arc nélküli, ami magát a természetet pusztítja, tehát pusztulásra érett. Pusztai a vegetálás folyamatát végtelen részletességgel mutatja be, s ezzel elítéli az absztraktot, nyelvileg saját elvontságára kárhoztatja, kivégzi – emberi szempontból semmivé teszi az absztraktumot.

Adva van tehát egy történelmileg is (taktikusan is) leírható helyzet, amely az író számára – aki nem történelemkönyvet szerkeszt – metafizikai jelentésében az ábécé természetes logikáját jeleníti meg, s Pusztai (az író) egyebet sem tesz e látvány leírásánál. Eszközei a lehető legrealistábbak: mindenütt tárgyak vannak, amelyeket a lehető legpontosabban ír le, szinte kísérteties tehetséggel mutatja be érdes konkrétságukat, azt, ahogyan e konkrétság következtében ellenállnak a reájuk irányuló emberi cselekvésnek. Önmegőrző képességük, realitásuk áthatolhatatlansága szinte a szimbólumok (szinte, mert Pusztai a szimbólumoknak még a környékét is kerüli) szférájába emeli a tárgyakat, mintha a szívós fennmaradás titkát létük konkrétságában kellene látnunk; azonban nem erről van szó. Pusztai képes egy összvíziónak alárendelni ezt a szimbólum erejű jelentést, sikeresen elkerülve ezzel a konkrétság megszüntetésének nagy *irodalmi* veszélyét.

Ez a veszély reális, s jobbára nem is tudják elkerülni az irodalommal foglalkozók (írók és olvasók), mert a közvetlen (konkrét) jelentés mögött egy közvetett (tehát elvont) jelentést akarnak felfedezni, s a lényegnek tekintett mögöttes nyilván elhalványítja, jelentéktelenné teszi a konkrét jelen-

tését. Pusztai összvíziója minden elvontság (az *élet* elvontságáról van szó) megszüntetésével az élők pluralitását a konkrét-egyediségben mutatja be. Úgy gondoljuk, rendkívül jelentős írói felfedezést kell megértenünk: a pluralitás olyan felfogásával találkozunk, amely a sokféleséget nem az általánoshoz kapcsolja, nem az általánosból vezeti le, nem az általános megnyilvánulásának tartja, hanem a dolgok eredendő konkrét sokféleségének egymásmellettiségeként írja le. Minden olyan pluralitás, amit az általános (az absztrakt) tesz lehetővé, vagy amit az általános egy felsőbb rációban totalizál, csak az elvontság becsempészése a dolgokba; a dolgok önmaguk által hozzák létre a pluralitást, ha viszonyuk konkrét, ha nem áll semmilyen általánosság sem a dolgok közé. Az élet konkrét pluralitása áll szemben az elvont önkénnyel, az arc nélküli általánossal, s ez a *primer* pluralitás (a biológiai önfenntartásban egymás mellett létező dolgok konkrétsága) még mindig magasabb rendű, mint bármilyen részesülés az elvontság jótéteményéből, hiszen tagadja annak létalapjait, bizonyítja, hogy az elvontság végül is tehetetlen az élet konkrétságával szemben: mindent megsemmisíthet, de képtelen megszüntetni a spontán módon tenyésző élet eredendő pluralitását.

Persze az abszolút önkény ezenkívül mindent megtehet; s meg is tesz mindent, hogy a konkrét életet primer állapotba taszítsa; hatalma itt ugyan megszűnik, de addig a végtelen szenvedés helyzetébe hozza az élőket: szenvednek az önmagukat kibontakoztatni nem tudók, az öntörvényűk logikájában megakadályozott létezők. Az autentikus pluralitás a spontán tenyészeteken túl kezdődik, amikor az élet képes az élők logikáját megvalósítani; a többi, az épphogy-meglét állapotába kényszerült konkrétság csak a pluralitás mindig megmaradó lehetősége. Pusztai János humanizmusa (hogy olyan kifejezést használjunk, amely mindenki számára érthető nyelvre fordítja le az előbbi gondolatmenetet) éppen abban áll, hogy ezt a lehetőséget mondja ki, ezt a lehetőséget írja le a dolgok és tárgyak végtelenül gazdag konkrétságának bemutatásával. Humanizmusában nem valami „jóság", „szeretet", nem valami moralizáló szándék munkál – Pusztai sokkal objektívebb író, mintsem hogy becsempészné saját magát a dolgok közé –, hanem az az ontológiai tartalmú felismerés, hogy a dolgok önmaguk által a konkrét

kölcsönviszonyaikban képviselik azt a pluralitást, amely *eleve,* léténél fogva szemben áll az absztraktnak a pluralitást megsemmisítő természetével.

A primer helyzetbe taszított lények primer állapotban lévő tárgyakkal viaskodnak: Pusztai a lehető legcselekményesebb regényben mutatja be az ilyen emberhez méltatlan küszködés furcsa következményeit. A lehető legcselekményesebb regényben az igék olyan mennyiségét *kénytelen* felhasználni (kénytelen, mert a cselekvést a maga primer konkrétságában mutatja be), hogy a cselekvés hierarchiája megszűnik (minden cselekedet egyformán fontos, avagy egyaránt jelentéktelen; fontos, mert az élet megőrzését szolgálja, és jelentéktelen, mert nem valósít meg értékeket), s ezzel a cselekvés maga is. A paradoxon lényege tehát az, hogy minél részletesebben írja le a kényszerű tevékenységeket, annál inkább megszünteti az autentikus tettet, vagyis a cselekményt, ahogy ezt a realizmus irodalma megvalósította. A jelzők (értékéket kifejező szavak) helyett igéket halmoz; a cselekvés keresi itt önmagát, de mivel „történelmileg" nincs szubsztanciája, nem emelkedhet az értékek, a jelzők szférájába. A paradoxon másik oldala az, hogy így megszűnik a regény is, amelyben a többé-kevésbé értékes tették és a tettekben (a tettek által) jellemmé nőtt egyéniségek hozzák létre a történést, magát a regényt.

Mindez nyelvi paradoxonhoz vezet: a nyelv, ez a hallatlanul gazdag és árnyalt nyelv (Pusztai nyelve!), a konkrétság primer formáinak leírására kényszerített nyelv nem képes saját határait sem megtalálni: nincs olyan érték, amelynek megvalósítása – avagy a kudarc, a megvalósításban való vereség – határt szabna a nyelv további burjánzásának: a nyelv képtelenné válik az egzaktságra, s akár a folyondár, képtelenné a megállapodásra: a maximálisan egzakt kifejezések nem találnak jelentésükre, mert az, amit kifejeznek, nem az autentikus, értékeket megvalósító lét, hanem csupán a lét vergődése önmaga fenntartásáért. A *nyelvi* paradoxonban tehát a jelentéses nyelv maga is felszámolódik: annyira, olyan mértékben halmozza *a* szavakat, hogy a végén ő maga is összeroppan a végső és pontos jelentést nem találó szóáradat súlya alatt. A totális telítettség eredménye a totális űr.

A kettős paradoxon következményeképp Pusztai János létrehozza azt az összvíziót, amely minőségileg különbözik attól, amit az „író koncepciójának érvényesítésével” szokás leírni: a kitaszítottság-rettegés víziója nem a leírásból (az írói koncepció érvényesítéséből) származik, hanem a nyelv tehetetlen kínlódásából, abból, hogy a nyelv képtelen a leírás eszközéből valamilyen szubsztancialitást kifejező, vagyis jelentést hordozó értékekben határt találó, tehát önmagában is megnyugvást lelő létmódusszá válni. A kínlódásban a nyelv önmagát is eszközként használja fel, s olyan lehetőségeket fedez fel, amelyekről egyébként mit sem tudhatna: a szófolyamok nem akarnak lezárt mondatokba szerveződni, az egymás mellé rendelt mondatok között nincs határ, a mondatok átmennek egymásba, végtelenül sorakoznak: Pusztai pontjai fikciók, nála a vesszők fejezik ki a nyelv képtelen helyzetét, a szervező értékközpont hiányát. A végtelenül folytatható mondatzuhatagban Pusztai a vak fenomenológus szerepében regisztrálja azt, ami nincs, ami megszűnt, mert *Zsé* absztrakt uralmában minden lényegesség megszűnt, neki tehát a szubsztancialitás semmivé válását kell leírnia a teljes egzaktság kifejezésével, s minél tovább írja ezt a befejezetlenséget, annál jobban érzékelteti az absztrakt uralmának szubsztancianélküliségét, a semminek azt a tulajdonságát, hogy realitásként tör a valamire, megsemmisíti a valamit, ha erre hatalma van.

Az absztrakt uralma megsemmisíti a történelmet: ezt magyarázza Pusztai. Reális történelem csak ott van, ahol a konkrét a cselekvésben képes megvalósítani lehetőségeit, ahol a cselekvésnek lehetősége, tehát jelentése, tehát értelme van. Az absztraktum hatalma teljessé válik a szubsztancia végtelen semmítésében, de közben maga is kiürül, pusztításával önmagát is kiirtja, vegetálásra kényszerül, akár áldozatai, tehát elveszti minőségét, a hatalom elégtételét, s puszta mechanizmusként gépies cselekvéspótlékban, kiszolgáltatva saját törvényének, történelmen kívülivé válik. Az absztraktum „igazi történelmet” akar csinálni, s a történelem akadályaként semmisíti meg a konkrét sokféleséget: de céljaival ellentétben pontosan az történik vele is, ami áldozataival: a történelmen kívül mechanizmusának vegetációja, az önreprodukció funk-

ciótlansága kitaszítja a reális (konkrét, értékeket megvalósító) cselekvés területeiről. Az absztraktamnak nincs tere, csak ideje van, de ez az idő a mechanikus önismétlésben elveszti belső ritmusát, a dolgok reális alakulását kifejező lehetőségeit, tehát megszűnik, összecsomósodva az időtlenség (történelmenkívüliség) szimbólumává szerveződik.

Pusztai az időtlenség szimbólumát állítja szembe a történelem lehetőségével, s amikor *A* és *B* reális cselekvését leírja – legyen ez a cselekvés szintén történelmen kívüli, hiszen konkrétsága ellenére is csupán a létfenntartást biztosítja –, akkor a tér végső emberi menedékét mégiscsak nekik biztosítja, még akkor is, ha ez a tér időn kívüli, tehát a benne lejátszódó eseményeknek nincs esélyük a történelmiségre. Az időtlenség szimbólumának lebontása a konkrét tér leírásával – ez Pusztai tiltakozásának, elkötelezettségének jelentése, s ez a jelentés *azonosítható* – a kritikai közelítésnek éppen ez a feladata – a történelem mellett való állásfoglalással. Ritkán születik ennyire elkötelezett mű, mint a *Zsé birtoka,* hiszen itt a legmélyebben fekvő nyelvi lehetőségekből következik mindaz, ami más esetekben ábrázolás, cselekmény vagy éppen szimbólum. Pusztai a nyelv lehetőségeinek, illetve e lehetőségek felszámolódásának leírásával figyelmeztet arra, amit olyannyi elkötelezett mű másképp valósított meg: a történelem veszélyben van, mert az önkény, az emberek kiszolgáltatottsága nemcsak a kultúrát fenyegeti, hanem magát a létezést is.

Elkötelezettségében teljesen következetes, mert rámutat a fenyegetés forrására is: az absztrakt önkény ez, amely megszünteti az emberi történelmet. És ha a kritikai közelítésnek van valami értelme, akkor a mű kulturális „környezetére" kell felhívnia a figyelmet, ezúttal arra, hogy már Marx is figyelmeztetett a társadalmi lét határhelyzetére, amikor az absztrakt erőként megnyilvánuló hatalom az elidegenedés birodalmában minden emberit dologivá változtat, vagyis a cselekvést jelentés nélkülivé, a puszta önfenntartás eszközévé süllyeszti, és a történelemben megvalósítható értékképző tettet puszta vegetálássá vagy történelmen kívülivé, tevés-vevéssé teszi. Marxnak ez az elméleti fejtegetése voltaképpen Pusztai leírásának kulturális-fogalmi környezete: az, ami

Marxnál fogalmi-logikai tárgya a gondolatnak, Pusztainál a konkrét–absztrakt (társadalmi) viszony látványa, illetve e látvány leírása, víziója. Itt tehát az a (fogalmi) nyelv, amelynek segítségével egyáltalán elmondható ez a helyzet, maga is kénytelen a helyzet következtében önmaga történelmenkívüliségének logikáját elszenvedni, vagyis megszüntetni a fogalmiság kifejezés mindig *kötelezően* történelmi lehetőségét. Kívül kerülve a történelmen, a nyelv itt valósítja meg azt, amit a fogalmi elemzés természeténél fogva képtelen létrehozni: saját önfelszámolását a határ nélküli szózuhatagban. A végső következményekről van tehát szó: arról, amit Marx már nem mondhatott el, egyszerűen azért, mert a fogalmi nyelv szavaival szólt, vagyis teoretikus volt.

Világos tehát (tehát: a saját felfogásunk következtében az), hogy Pusztai teljesítménye rendkívüli. Saját magához képest is váratlan, de irodalmunk egészének vonatkozásában is. Eddigi munkáiban *(Ösvény a világra* és *Illés szekerén)* a közvetlenség, az ábrázolás életszerűsége uralkodott: a közvetlenség mint életkép, az ábrázolás mint kivágás. Az író az élet újramontírozójának szerepét vállalta, s nyelve kizárólag azt a célt szolgálta, hogy a saját elemeiből kiválasztott, reprezentatívnak tekintett cselekmény leírásának eszköze legyen. Tehát: semmi különös; legalábbis semmi olyasmi, amivel elképesztette volna tehetségének ismerőit, semmi olyasmi, amivel prózánk eddigi útjának elhagyását bár jelezte volna. Most, sok évi hallgatás után, teljesen megújulva áll előttünk: újragondolta a világot, s ehhez megfelelő nyelvet fedezett fel. Nem hisszük, hogy az újragondoláshoz feltétlenül külső indítékok szükségesek, de Pusztai esetében nyilván a külső indítékokra is érdemes felfigyelni: ebben a periódusban írónk a munkapad mellett állt (dolgozott és dolgozik), vagyis a konkrét világgal újabb lét-viszonyba került. A konkrét vonzását nem kerülte el, csak éppen nem hagyta, hogy elnyelje a világ, amelybe belehullott, de amit ő azután tudatosan is választott magának. Ha nem tűnne olcsó játéknak, azt mondhatnánk, hogy a konkrétban élve, a konkrétot konkrétan gondolta el; de ezt nem merjük így mondani. Annál inkább megfordítva: az absztraktot nem tudta álkonkrét formájában konkrétnak látni; vagy másképp: sikerült radi-

kálisan szétválasztania egymástól az absztraktot és a konkrétot, tehát sikerült a nyelv természetes logikájának, az ábécé „lepergetésének” egy olyan nyelvét felfedeznie, amelyen eleddig kevesen értettek.

Persze ez a teljesítmény nem előzmény nélkül való; csak éppen az előzmények kimutatása sem annyira egyszerű, mint ahogy azok képzelik, akik mindig a *közvetlen* rokonság fellelésében találnak írt saját kételyeikre, arra jelesen, hogy az eredeti tehetséget nálunk feltétlenül valamilyen egyetemes családfához kapcsolva lehet csak megérteni, eredeti tehetség pedig tulajdonképpen csak akkor lehet valaki, ha komoly irodalmi pedigréje van. Pusztai munkájának irodalmi előzményeit kajtatva hamarabb vesszük észre, hogy kihez nem hasonlít (abban az értelemben, hogy az emberek ugyan mindenképpen hasonlítanak egymáshoz, de ettől még nem szűnik meg minőségi egyediségük), mint azokat a munkákat, amelyekhez kapcsolódik a *Zsé birtoka.* Joyce-hoz például nem kapcsolódik: hiányzik belőle az irónia. Prousthoz nem kapcsolódik, mert nincs benne semmiféle tudati (elbeszélő) asszociáció, Kafkához nem hasonlít, mert az önkény forrása nála nem valamilyen ismeretlen, megfoghatatlan hatalom. Kántor Lajos írja: „Pusztai Jánost ugyanis... az ember érdekli, s egy végtelenül elnyomott, mondhatni gyarmati sorsba süllyesztett ember, illetve család negatív utópiáját vázolva fel, éppen azt emeli ki, mennyire nélkülözhetetlen az embert emberré tevő szabadság, amely csak az osztályelnyomástól, diktatúrától, idegen befolyástól megszabadult társadalomban valósulhat meg”; ebből következően nyilván elesik a Kafka-rokonság is. Ennyit tudunk egyelőre; a rokonokról pozitív dolgot mondani – említettük – sokkal nehezebb. Talán Konrád György, talán – bizonyos értelemben – Juhász Ferenc, talán az esszéíró Sütő András, talán a konkrétra néha olyan érzékeny Nagy István ...

Mindenképpen különleges teljesítmény, esemény a *Zsé birtoka.* Pusztai végigjárta benne felfedezésének útját, s nem kíméli olvasóját sem, ha egyáltalán sikerül magával cipelnie őt. A vegytiszta sors, az egyén megszűnése, az „én” elvesztése, a körülmények abszolút hatalma, tehát a kitaszítottság – nem kellemes olvasmány a felszabadító élményre áhítozó olvasó számára. De hát végül is minden különleges teljesítmény azzal tűnik ki, hogy írója rögeszmeszerűen járja be

az általa megpillantott új kontinenst: aki részesülni akar a felfedezés embertelen nehézségeiből azért, hogy a nagy elégtétel élményét megszerezze, az nyilván elindul Pusztaival, **s** valószínű, hogy meg is érkezik utazásáról. Látványban lesz akkor része; olyan látványban, amely csak fáradság és önfeláldozás révén szerezhető meg.

1977

BEVEZETÉSEK ÉS KÍSÉRLETEK RECENZIÓJA

1. Bevezetés. Alább recenzió következik, ám ez nem jelent sokat: a recenzió egyszerű beszámoló, de hogyan lehet beszámolni arról, ami csak törekvés, s a törekvés szavait még csak nem is értjük? A szavak ugyanis egyértelműek lehetnek a mindennapi életben, hiszen a mindennapi élet valamilyen rendszer, amelyben a szavak minden bizonnyal kifejezik a tevékenységek ideológiáját, de ha a mindennapi életet átfogóan értelmezik, akkor már nem egyértelműek, vagy egyértelműségük pusztán lehetőség. Minden attól függ, hogy sikerül-e egységes rendszerbe foglalni őket; ilyenkor a szavak fogalommá válnak, mert a többi szavakkal való viszonyukban értelmük, tartalmuk lesz, vagyis kifejeznek valamit, ami több, mint az egyszerű rámutatás, a megnevezés, több, mert a szónak a szavak adott rendszerében elfoglalt *helye* kap benne nevet. Ha fogalmakról beszélünk, akkor jobbára azt szeretnénk, ha meghatározhatnók a fogalmat, ám láttuk, a fogalom csak rendszerben határozható meg: a fogalom meghatározásához használt fogalmakat is meg kell határozni, majd emezeket is, és így a határtalan megfoghatatlanságig.

Valahol le kell zárni ezt a végtelen regresszusnak nevezett folyamatot, a lezárás módja viszont mindig önkényes, mert egyszerű konvenció az, hogy elfogadjuk-e a határokat, avagy folytatni szeretnénk a meghatározás műveletét. Eleddig a lezárás következő konvenciói alakulnak ki: 1. Nincs határ, minden, ami a létben van, megérdemli, hogy megragadjuk a fogalmakban. Mivel *mindent* leírni már csak az azonos minőségű dolgok végtelen száma következtében sem lehet, az extenzív végtelenséget (totalitást) intenzív, vagyis a minőségeket jelentő fogalmak kölcsönviszonyában *jellemezzük* (intenzív totalitás). Ilyenkor tehát eleve válogatunk: csak azokat a jelenségcsoportokat vesszük figyelembe, amelyek valamilyen lényegesnek tudott (hitt) funkciót töltenek be az egészben. Az *egésznek* tehát jelentést tulajdonítunk, azt, hogy jellemző az egészre mindaz, amit az egészről mondunk, vagy amit hiszünk róla. 2. A végtelen regresszusnak úgy is határt

jelölhetünk ki, ha azt mondjuk, hogy csak határok vannak, s csak a tényekről beszélünk. Az eredmény ilyenkor az, hogy csupán leírjuk a jelenségeket, de nem értelmezzük őket. Ebből máris egy kézenfekvő kérdés adódik: muszáj-e értelmeznünk, vagy meglehetünk anélkül is? A kérdésbe foglalt ellenvetés teljesen jogosult: vagy lemondunk a fogalomról, vagy kénytelenek vagyunk meghatározni; a meghatározás viszont értelmezés. 3. De tehetjük zárójelbe is mindazt, ami a kijelölt határokon kívül esik, mondhatjuk, hogy a fogalmak határa ez és ez, ami e területen kívül esik, azt nem határozzuk meg. Csakhogy a tapasztalat szerint a valóság területei között nincs olyan határ, amely helyet adhatna a zárójelnek, a valóság összefolyik, márpedig a fogalom a valóságot kívánja leírni, elmondani, s a káosz helyett, a zavaros jelenséghalmaz mögött a törvényt kívánja megragadni. A törvény mindig újabb törvényhez kapcsolódik – a fogalom fogalomhoz kapcsolódik –, tehát zárójelünk helye szükségképp önkényes lesz. Ilyenkor egyetlen lehetőségünk marad: zárójelnek tekintjük saját tudatunkat, s határon belülinek azt – és csak azt –, ami tudatunkban van, avagy még következetesebben, azt, ami tudatunkból zárójelet csinál. 4. Végül megtehetjük azt is, hogy egy adott határt a mindennapi élet realitásából és a realitás ilyen vagy olyan tudatából hozunk létre. Ennek a következő módja lehet: az emberek adott (ismert, tapasztalható) cselekvéséből indulunk ki, megvizsgáljuk azt a módot, ahogyan e cselekvés az emberek fejében egyrészt mint saját céljaik megvalósítása, másrészt mint a kor cselekvésrendszerében (a történelem csinálásában) megmutatkozik, megvizsgáljuk továbbá, hogy a cselekvést a kor intézményei hogyan (milyen célból, milyen érdekekből, milyen ideológiából kiindulva) totalizálják (egységesítik, szervezik, irányítják), és hogy az intézményrendszert miképp „fogják” az emberek, s ott jelöljük ki a határt, ahol mindez a cselekvésben (a munkában, a magánéletben s az elméleti és alkotó tevékenységben), vagyis a gyakorlatban egységgé alakul, ahol a mindennapi élet egységévé változik. Nevezzük ezt modellalkotásnak, jobb szó ugyanis erre nem adódik.

Alább tehát recenzió következik; de a recenzió egyszerű beszámoló, s mi nem tudunk beszámolni arról, ami egyelőre csak törekvés, ha egyelőre csak a határ kijelölésére vonatkozó szabályok felállítására irányuló kísérlet. Vagy számoljunk be

a kísérlet lényegéről? Így is lehet írni recenziót, de ha őszinték vagyunk, eleve bevalljuk: csak bevezetést lehet így írni egy lehetséges recenzióhoz. Legyen. Tárgyunk Molnár Gusztáv kísérlete, a *Forrás* sorozatban megjelent kötet, *Az elmélet küszöbén.* (Idézeteim, ha más jelölést nem adok, e kötetből származnak.)

2. Bevezetés. Molnár Gusztáv könyve kísérlet, mert az előbb felsorolt négy lehetőségből az ötödiket választja: mivel még nem állnak rendelkezésre a megfelelő fogalmi eszközök – erről is szólunk még néhány szót – ahhoz, hogy felépítse saját elképzeléseit, de azt már pontosan tudja, hogy mit kíván felépíteni, kötete tulajdonképpen döntésének története, vallomás a „nem”-ek sorozatáról, amit éppen azért kell kimondania, mert eldöntött valamit, tehát a többi lehetőséget el kellett utasítania. Persze a dolog nem ilyen egyszerű. Először „naiv” építkezésnek vagyunk tanúi (ilyen például a Pascal-esszé): Molnár a hályogkovács biztonságával beszél olyasmiről, amit még nem ismer. Ez a beszéd a hit gyönyörűséges izzásával inkább próféciának tűnik, mintsem a fogalmi biztonságból származó logikus építkezésnek.

A fogalmakat ki kell kísérletezni: az ember (a teoretikus is ember), noha a mindennapi életben – éppen mert a fogalmakat nem a konkrét dolgokra vonatkoztatja – inkább szörnyetegnek látszik, aki megeszi azt, ami a legtermészetesebb mindenki számára, aki felfalja az emberi tudat legfőbb táplálékát, a közvetlen tapasztalatot, bedobja a fogalmat bizonyos szavak közé, s figyeli, hogy mi történik vele. A fogalom jobbára feloldódik a szavak között, s többé nincs egzakt tartalma, hanem puszta életérzés, egy attitűd kifejezésévé válik, s noha az életérzés-magatartásforma rendkívül fontos, a fogalom mint pontos kapcsolatok kifejezésén ez mit sem segít. (Rendkívül tanulságos ilyen szempontból is Duczynska Ilona *Bécs – 1934 – Schutzbund* [Budapest, 1976] című könyve, amely egy alapvetően fontos történelmi esemény elemzését saját attitűdjének mottószerű kiemelésével kezdi: „Kommunistáknak, szocialistáknak, minden ország gerilláinak, minden vallás hívőinek az emlékére, akik a társadalmi és a nemzeti forradalom töretlen hitében éltek és haltak.”) Az embernek persze legyen hozzáállása, de a teoretikusnak ez nem elég: ha a szavak közé dobott fogalom nem képes fogalommá szervezni a szavakat, akkor két lehe-

tőség marad csupán: az életérzések dalnokaként érdekes dolgokat mondani azoknak, akik életérzéseiket nem tudják a szavak rendszerévé szervezni (egyszerűen azért, mert nem a szavak emberei, mert nem profik, tehát indulataik csak gesztusokban nyilvánulhatnák meg, s nem találják a mondatokba szublimált cselekvés nyelvi eszközeit), vagy új fogalmat keresni, és ismét újat, mindaddig, amíg a fogalom alkalmassá válik arra, hogy a többi szavakkal kölcsönviszonyba lépjen, amíg lehetővé nem válik a fogalmakat az egymáshoz való kölcsönviszonyban meghatározni.

Molnár Gusztáv a második utat választotta, s viszonylag kis terjedelmű kötetében a recenzens számára frappánsnak tűnő céltudatossággal és szellemi önkritikával – persze ez az önkritika rejtőző, lényege az előzőleg helyesnek tartott, érzett álláspont következetes meghaladása – alakítja ki saját álláspontját. Ez az álláspont a „spekulatív dialektikával" folytatott szakadatlan küzdelemben körvonalazódik, úgy, hogy a történelemfilozófiává varázsolt dialektikával szemben az egyediséget, a specificitást hangsúlyozza, gyakran azon az áron, hogy megszünteti az átmeneteket, megfosztván a spekulációt attól, ami számára a legfontosabb, a spiráltendencia felhasználásából származó jóslásfunkciótól, az utópiaképzés lehetőségétől. Az említett ötödik lehetőség a modellképzés és a transzcendencia összeházasítása, amely módszertani szempontból kifejezetten a „spekulatív dialektika" fogalmaival, építkezésével, ideológiájával való szakítást kívánja megvalósítani.

Tartalmi szempontból már kevésbé bonyolult a kép, noha Molnár Gusztáv – érthetően – erről beszél a legkevesebbet, hiszen ahhoz, hogy a gondolkodás (a teória) megtalálja tárgyát, előbb a megközelítés eszközeit kutatja: ezek az eszközök állítják elő a tárgyat magát is azzal, hogy lehetővé teszik valaminek a megragadását, leírását, éspedig olyan *valaminek,* ami másképp nem írható le, nem ragadható meg, vagyis nem létezik a teória számára. A teória ezek szerint tárgykonstituálás: fogalmak rendszere, amely létrehozza a tárgyat. Eddig igen hasonlít Molnár felfogása Louis Althusser álláspontjához, ami viszont radikálisan megkülönbözteti attól, az annak az igénye, hogy nála a konstituált tárgy ne a harci feladatok végrehajtásának ideológiai eszköze legyen, hanem a tárgyhoz képest transzcendens megfigyelő számára

a tárgy sajátos mozgásának a teóriában megragadható képe.

S mivel a tárgy a specifikus életet élő társadalom („A társadalom elméleti értelmezésére vállalkozó kutató számára már a kezdés döntést feltételez: döntenie kell, hogy meghatározott korok embereinek a magatartását akarja-e megérteni, illetve értelmezni [...], vagy pedig közvetlenül valamilyen absztrakt igazságot – *az* igazságnak tekintett absztrakt igazságot – tartja-e szem előtt...” [97.]), a fogalmak feladata a társadalmi élet rekonstruálása egy olyan modellben, amely az emberek reális cselekvéseit és reális motivációit írja le. Nem is volna ez problematikus, ha a praxis rekonstrukciója a kutató részvétele nélkül történne, de azt még Molnár sem bizonyíthatja be, hogy a modellképzés feltétele ne éppen a kutató álláspontja volna. Így ír: „Ha viszont ezt az ún. egységes létszférát szigorúan tárgynak tekintjük (vagyis egyértelműen kívül helyezzük magunkat rajta, ami jelenleg például egyenesen vakmerőségnek tűnhet, hiszen ki állíthatná, hogy nem része és nem résztvevője a – mások által megállapított – teljességnek), az egyneműség immanens, transzcendens vagy utópikus igazlét-ragyogása szertefoszlik, és előtűnik kulturális, ideológiai és politikai jellege.” (99.)

A kilépés *eredménye* a látvány (az „egységes létszféra” helyett a praxis „kulturális, ideológiai és politikai jellegének” látványa); vagyis a kilépés az a módszertani mozzanat, amely konstituálja tárgyát, s amely nélkül *ez* a tárgy *így* nem létezik a teória számára. Most persze már lehet értelmezni, most már elhihetjük Molnárnak, hogy „a modell elméleti (a tárgy értelmezésére irányuló), és nem filozófiai (a tárgyát konstituáló)”, de ne feledjük: az elméletinek nevezett modell egy filozófiai (módszertani) „kilépés” eredménye volt. A kérdés persze az, hogy megéri-e ezt a módszertani erőfeszítést az a látvány, ami elénk tárulkozik, vagy másképp: van-e valami új ebben a látványban, olyasmi, amit a „spekulatív dialektika totalizációja”, illetve a „filozófiai”, vagyis „tárgyat konstituáló” módszerek kizárnának?

Lehetséges, hogy létezik ilyen új látvány – de még nem látjuk. Ez nem szemrehányás, csupán megállapítás. Jobban látjuk azt, amire Molnár azt mondja, hogy nem az igazi, mint azt, amit szerinte látnunk kellene. Jobban látjuk a „spekulatív dialektika” hibáit, mint a nem-spekulatív társadalmi modell körvonalait. Jobban ismerjük a dialektika új kaland-

jait, mint a totalizálásnak ellentmondó tényeket. Jobban **a** dialektika törvényeit, mint a spekuláció elvetéséből származó lehetőségeket.

A dialektika ugyanis él, és újabb kalandokra indul. Heller Ágnes *Fejezetek a dialektika újabb kalandjaiból* című tanulmányában írja: „Mikor a dialektika kalandokra indul, felölti hagyományos öltözetét. Igaz, nem minden lovagja ugyanazt a fegyvert ölti fel. Van, aki mindennel felfegyverzi magát: az ésszerűséggel, a totalitással, a lényeg és jelenség dialektikájával, a negációval, van, aki válogatós a fegyverzet dolgában, mert nem bízik többé az egyik-másik hatékonyságában. Hogy a lovat, melyre a dialektika lovagjai felszállnak, hogy ütközetbe induljanak, Rosinanténak hívják-e, vagy sem, ne döntsük el, mert ma még ez eldönthetetlen. Ami azonban bizonyos: nem szélmalmok ellen küzdenek. A párbajra kihívott ellenfelek nagyon is valódiak: a pozitivizmus, a fundamentálontológia és a marxi hagyomány transzcendens és pusztán ideológiai funkciót betöltő szkeletona." (*Üzenet,* 1976. 12. 696.)

Ezek az újabb kalandok nem változtatnak azon, hogy a „spekulatív dialektika" általánosságai igen gyakran eltüntetik a specifikumokat, a világ dolgai így elveszítik reális arcukat, s beolvadnak az egyetemes, mindent átfogó konstrukcióba, ahol minden más, mint ami, minden mást fejez ki, mint amit kifejez, minden mást testesít meg, nem önmagát, s ha a történelemről van szó, ahhoz minden az egyetemes történelem medrének eleme csupán, s nem történelmi tény. Molnár kritikái sokszor találóan világítanak rá arra az elméleti problémakörre, amely negatívan befolyásolta a keleteurópai társadalom sajátosságainak megértését: ez az elméleti űr – a specifikumok megragadására alkalmas kategóriák hiánya – úgy keletkezett, hogy a történelmet a fejlődés gondolatával megfejelve, egységes és a mind tökéletesebb irányába haladó teleologikus folyamatként mutatták be azok a (polgári) történészek, akik a polgári forradalomban a Világtörténelem betetőzését látták. Mivel a polgári forradalmak nyilván azokban az országokban győztek, amelyekben az egész feudalizmus immár csak átmenetnek bizonyult az ókor és a polgári társadalom között, létrejött a Világtörténelem sémája, amely hármas tagolódásával nagyjából megfelel annak az útnak, amit a gondolkodás logikája a szintézis megvalósí-

táséig bejár. A Világtörténelem sémájának következtében azok az országok, amelyek nem futották be a fenti utat, mellékösvényeken haladóknak minősültek, specifikus útjuk (intézményeik, a praxis és a gondolkodás „helyi" sajátosságai) pedig a haladás reprezentatív kategóriáiban az elmaradottság bizonyítékainak. Így hosszú időn keresztül megszűnt még a lehetősége is annak, hogy a kelet-európai országok sajátos mozgását, specifikumait, struktúráját komoly elméleti vizsgálat tárgyává tegyék. Erre a tényre hívja fel szerzőnk a figyelmet – teljesen joggal –, de mivel a tipikusnak minősített fejlődést is figyelembe kell vennie, ő is valamilyen kompromisszumra kényszerül; a két fogalmi rendszer összeegyeztetését néhány fogalom átvételével valósítja meg. E fogalmak persze a Világtörténelem rendkívül fontos vonásait jelölik, bevonásuk a történelem „értelmezésébe" nem is volna problematikus, ha Molnár nem bírálná olyan vehemensen a Világtörténelem fogalmának „társadalomontológiai" (történelemfilozófiai) kulcsfogalmát, az ember nembeliségének fogalmát, illetve az ebből adódó konstrukciónak fogalomtárát, ha nem minősítené az adott struktúrán kívül eső struktúrák bevitelét utópisztikus fogalmi (nem valóságos) transzcendenciának.

Kettősségről van tehát szó. Csak egy példát erre: a pluralizmus fogalmát gátlás nélkül csak akkor lehet használni a kelet-európai modell esetében, ha eltekintünk e fejlődés sajátosságaitól; ha nem tekintünk el, akkor ismét csak a Világtörténelem sémájában gondolkodunk, ha viszont eltekintünk, akkor lemondunk valamiről, ami valóban a reprezentatív történelmi fejlődés nagy vívmánya. A példa csak illusztrálja azt az óriási elméleti nehézséget, amely a történelem értelmezését akadályozza, s amelynek leküzdéséhez egyelőre, úgy tűnik, a történelem maga sem nyújt segítséget. A társadalmi tények kettős jelentésének (a tények önmagában vett és a struktúrában valamilyen szerepet, funkciót kifejező jelentéséről van szó) problémáját elméletileg megoldani már csak azért is nehéz, mert az emberi társadalom egységes struktúrálódása a Világtörténelem civilizációs vívmányainak és a provinciálisnak tekintett kultúráknak, a Világtörténelem gazdasági-technikai eredményeinek és a „mellékösvények" intézményi rendszerének az összeegyeztetésével megy végbe úgy, hogy közben az egységes struktúrák felé kényszerített társa-

dalmak olyan intézményeket hoznak létre, amelyek megszüntetik a magánszféra és a társadalmi szféra világtörténelmileg kialakult viszonyát, vagyis azt, amit a Világtörténelem sémájának kidolgozói a történelem *céljának* tartottak. A módszertani kettősséget Molnár Gusztáv mindeddig nem haladta meg; ám annál tanulságosabb az a bírálat, amely szabad utat nyit számára a kelet-európai modellnek megfelelő fogalmi rendszer kidolgozására.

3. Avagy elmélkedő bevezetés. „Elmélet, ideológia, filozófia" – ki ne tudná, hogy ezek a kifejezések manapság egyetlen problémát járnak körül: látszólag valóságos tartalmukat keresik, de ki ne tudná, hogy a valóságos tartalom adott, csak épp megragadása problematikus. A történelemről van szó, arról a képződményről, amely az események összefüggésével és egymásutániságával a folyamatosság szimbólumává, vagyis *a* történelemmé integrálódik az emberek kollektív tudatában. A történelem mint folytonosság Európában a világtörténelem formáját vette fel, a fejlődés, a haladás fogalmában pedig megfogalmazta saját célját is: a tökéletes társadalom megvalósítását. A tökéletesség fogalmából viszont most már eszmeileg dedukálni lehetett azokat az elemeket, amelyek megfelelnek a tökéletesség kritériumának. Csak rá kellett nézni arra, ami megtörtént, s kiválasztani belőle azokat a viszonyokat (bármikori viszonyokat), amelyek egy magasabb egységben egyesülve (mindig a legmodernebb termelőerők biztosította magasabb egység az Égisz, amely a tökéletesség kritériumának megfelelő mozzanatokat egyesíti) létrehozzák a Világtörténelem célját. Ezzel azután megindult a múlt logikus menetelése a jelenen keresztül a jövő felé, létrejött a múlt szelektálása a szükségszerűség nevében, a múlt kettéosztása szükségszerűre és arra a véletlenre, amelynek egyetlen feladata és szerepe, hogy a Világtörténelmet létrehozó szükségszerű hordozója legyen.

A történelem – a folyamatosság – ezzel három funkcióra tett szert: 1. egyetemes szükségszerűség hordozója, 2. a tények (kronologikus események) megtestesítője és 3. adott történelmi pillanat összefüggésének megvalósítója lett. A történelem így értelemmel rendelkező teleologikus rendszerként szuperált, s az emberek a teleologikumot cselekvéseik motivációjában is felhasználták. Amikor létrehozták vagy amikor reprodukálták társadalmi életüket, gyakran hitték, hogy

történelmet csinálnak; holott csak éltek, és keresztülfolyt rajtuk az, amit történelemnek hittek és annak is neveztek. Ez a hit pontosan úgy része volt életüknek, mint maga a tevékenység, amellyel előállították az élethez nélkülözhetetlen termékeket-javakat. Mint ahogy ez a hit a társadalom uralkodó intézményrendszerének az ideológiája is: ennek a nevében szervezi meg az emberi cselekvést és önmagát is. A hit és az érdek találkozásából születik meg az önállósult erőszakszerv, amely már önmagát védi, anélkül, hogy szüksége volna bármilyen ideológiára is. Nincs szüksége önálló ideológiára, mert ő már maga a sorsszerűség, a Világtörténelem letéteményese, a megvalósulás biztosítéka.

A Világtörténelem útjára hurcolt népek viszont csak azon az úton járhatnak, amelyet adottságaik eleve lehetővé tesznek: csak történelmet képesek csinálni, vagyis létrehozzák a történelem pluralitását. Hogy ezt tudják vagy nem tudják – mit sem változtat a dolgokon; a történelem amúgy is azonos mindennapi életük történetével. A történelmet a Világtörténelem országútjára terelni különlegesen nehéz feladat: csak azok vállalhatják, akik kellő hatalommal rendelkeznek ahhoz, hogy a Világtörténelem irányába taszítsák a partikuláris történelmet építgető, a mindennapi életben elmerülő embereket. Ez a hatalom erő és ideológia, amely képes a mindennapi élet teljes ellenőrzését megszervezni, a produkciót és a reprodukciót egy teljesen deduktív elvnek megfelelően totalizálni, s képes továbbá a deduktívvá tett világot egy koherens eszmerendszerben megfogalmazni. Az ideológia ebben a rendszerben az igazság formáját kapja, és filozófiává válik, az intézményi rendszer pedig az igazság megvalósítójának feladatát mint az emberek valódi érdekének megvalósítását kényszeríti rájuk, vagyis az emberekre.

A történelmeket, a partikuláris mozgást vállalók szintén az igazságra hivatkozhatnak ideológiájukban, s tehetik ezt akkor is, ha a partikuláris mozgást hatalmi erővel az emberekre kényszerítik, ha a partikularitásból csinálnak mindenkire nézvést kötelező ideológiát, miközben a partikulárisba kényszerítik az emberek életét. A történelmet vállalni, azt vállalni, hogy a történelem az emberek mindennapi élete, úgy, ahogy ez az élet képes adott szinten megszerveződni, annyit jelent, mint következetesen megvalósítani a partikulárist: tudomásul venni önmagunkat úgy, ahogy a praxisban

életünket és értelmünket összhangba akarjuk hozni, ahogy életünk kritikáját értékeink kritikusságával összekapcsolva emberi lényként őrizzük meg integritásunkat.

4. Újabb bevezetés. A recenzens persze tudja, hogy az ő bőrére is megy a játék: Molnár Gusztáv útja az elmélet felé a recenzens álláspontján *keresztül* vezet, amint ezt a kötet több tanulmánya is bizonyítja. A recenzens viszont azért van bajban, mert álláspontja, sajnos, nem eléggé egyértelmű: a társadalomelmélet számára lehetségesnek tűnő variánsai közül nem tudja kiválasztani az egyedül üdvözítőt. A marxizmusban a társadalomelmélet alternatívái nem oldódnak fel, sőt a marxizmus irányzatai éppen abban különböznek egymástól (az elmélet szempontjából), hogy milyen típusú modellt dolgoznak ki, abban, hogy miképp konstruálják meg a társadalom ilyen vagy olyan képét.

Amikor a konstrukció ideologikus kiindulópontú, akkor a jövő a jelenre-látás (és persze a múltra-látás) eszköze; a jövőt viszont a múlt és a jelen tényeinek olyan rendezésével kell létrehozni, ami eleve válogatást, a *tendenciának* nevezett jelenségsor kiemelését jelenti. Így nyilván háttérbe kerül minden olyan jelenség, amely *nem hordozza* a tendenciát, illetve a szükségszerűhöz (a tendencia) képest véletlennek minősül. Az ideologikus konstrukció számára a mindennapi élet nem *releváns,* az életmód (az értékek által orientált életvitel) viszont a társadalmi szükségszerűség kifejezése. Az ideologikus konstrukció az élet spontán „teljességét" (ez nem azt jelenti, hogy az élet a tökéletesség teljessége, hanem lehetséges teljesség, egész) a szükségszerű spontán megnyilvánulásának tekinti, vagyis a mindennapi élet zárt (quasi zárt) egységét megszünteti, és *minden* életmegnyilvánulását egy általános tendenciának veti alá. Az élet egésze átpolitizálódik, s a politikán kívüli élet látszatvilággá, az elidegenedésnek csak politikailag értelmezhető világává változik. Ez a modell egészében a változás magyarázatát szolgálja, mégpedig a döntő változásokét, a politikai struktúrák minőségi átalakításának (a hatalom problémájának) veti alá a gazdasági struktúra és a mindennapi élet elemzését. A változások előkészítésének és megvalósításának ennél hatékonyabb modelljét mindeddig nem ismerjük.

Amikor a modell „kollíziós" (miért ne mennénk bele Molnár szóhasználatába), akkor a praxis és a praxisról alkotott

tudat rendszere válik a kutatás tárgyává, a transzcendenciát képviselő szükségszerű tendencia tehát csupán a praxisról alkotott tudat történelmileg kialakult formája lesz, amelyet az emberek pontosan úgy *élnek át,* mint létfeltételeik anyagi formáját. Amikor a praxis „tiszta", vagyis előfeltevésektől mentes gyakorlattá válik (történelmileg), akkor a filozófia mint a praxis egyik (középkori, prekapitalisztikus) formájának része összeütközésbe kerül a praxis lényegével, vagyis az előfeltevéstől-ideologikumtól mentes cselekvéssel. A transzcendenciák tudatával átitatott közép-kelet-európai társadalom még a praxis „tiszta" formájának létrejöttekor is együtt él a transzcendenciától terhes múltjával, s így intézményeinek erejével a cselekvést eleve beállítja a szükségszerű tendencia „megvalósításának" irányába. A feladat éppen ennek a *kollíziónak* a megértése. E modellt Molnár Gusztáv írásai alapján ismertettük, s ez nem véletlen: ha kutatói (gondolkodói) teljesítményéből ki kell emelnünk valamit, akkor kétségkívül ez az *elméleti* eredmény (a kérdésfeltevés újdonságából álló eredmény, de még nem *kidolgozott elmélet)* az, amely óriási lehetőséget biztosít további kutatások (vagy a kutatás) számára. Az értelmezés (*adott* praxis megértése) persze nem oldja meg a változások előrelátásának-előkészítésének a problémáját, tehát a recenzens dilemmáját sem.

A két variáns valószínűleg (egymástól élesen elhatárolva) együtt alkalmazandó, amikor a történelem nagy társadalmi változásokat tűz napirendre, de az a valószínű, hogy az „átlagtörténelem" időszakában a második modell a sajátosságok mélyebb megértését teszi lehetővé. Mindez nem kíván valamiféle összeegyeztetés lenni: be kell látni ugyanis, hogy a transzcendálást olyan intézmények irányítják, amelyeknek létalapját éppen az „átlagtörténelem" megnyúlása, a „tiszta" praxis (történelmi) lehetősége biztosítja.

Az első modell figyelembe nem vétele azt jelentené, hogy a történelmi tényekkel ellentétben lehetségesnek tartjuk azt, ami csak *lehetett volna,* vagyis azt, ami nem valósult meg. Másképp: arra a frappáns következtetésre jutottunk, hogy az első modell jelentése nem a történelem pont ilyen *értelmezéséből,* hanem a praxis reálisan ideologikus voltából következő tény, amely a praxis jellegét a jövőben is meg fogja határozni, vagyis minden változásban a döntő sajátosság szerepét játssza majd. A meg nem valósult (tiszta) praxis

valóban jelen van a történelemben, de a megvalósult *formájában,* abban, ahogy a megvalósult mint reális tény a meg nem valósulttól terhesen éppen úgy létezik, ahogyan adva van (a transzcendenciákat kifejező fogalmakról van szó) tartalmatlansága ellen, csak épp másképp érti, mint a szerző: a recenzens ugyanis e fogalmakban nem csupán a tartalmatlanságot látja, hanem a tartalmatlanságnak egy történelmileg meghatározott és éppen ezért tartalmas kifejeződését: azt, hogy ezek a fogalmak azért fejezik ki azt, amit kifejeznek, mert a meg nem valósulttal való szembenállás pontosan *így* határozta meg a történelmi gondolat formáit.

5. Bevezetés. Az „igen"-ről. A még nem kifejtett teória is tartalmazza azokat az értékpremisszákat, amelyek nélkül elképzelhetetlen mindenfajta társadalmi *(társadalomról, társ*adalomról = társak [szerves] sokadalmáról szóló) gondolkodás. Molnár Gusztáv premisszái *elvileg* nem különböznek a haladó társadalomelméletek ismert értékpreferenciáitól. Ő maga menekül ugyan a jövőre vonatkozó próféciáktól, utópiáktól (ezek jobbára valamilyen átfogó történelmi séma konklúziói, amelyeket elméletileg megalapozni ugyan nem lehet, de hittel annál inkább, no de hát az érték és a hit mégiscsak összetartozik valamiképp), de teljesen megszabadulni tőlük ő sem tud. Ezt a kijelentést alátámasztjuk egy idézettel, amelyből – sok egyéb mellett – kiderül szerzőnk viszolygásokkal körülkerített, rejtett, de saját különbejáratú utópiája is. Ezt írja: „Ha a közvetítettség léte a tudat, s ennek mint létnek a közvetlen létezése a hatalom, úgy a közvetítettség közvetített léte felszámolja a jelentéses-hatalmi, hierarchikus (vagyis egyneműségen belüli) megfosztottságot, mert megosztott (plurális, »többes számú«) maga a létezés, amelyben az emberek többé nem saját társadalmiságukhoz viszonyulnak, vagyis nem közvetlen (szabadsággal nem rendelkező) társadalmi lények, hanem választhatják a másik embert s ezzel együtt magát a társadalmiságot is. Túlságosan elhamarkodottan és felületesen ítélnénk meg saját lehetőségeinket, ha ezt az alternatívát túlvilágivá »radikalizálnánk«, ha megfeledkeznénk arról, hogy a megosztott jelentéses-hatalmi viszonyok összessége mint valóságos (»többes számú«) társadalmi gyakorlat ennek a világnak a gyakorlata (mint ahogy az volt a spontánul működő szimbolikus gyakorlat is). A tudat társadalmi közvetítettségének a magáértvalóvá válásával, tudatosulásával, az együtt-

működés tudatosulásával szemben a transzcendentalitás, a feltétlen léttelenség társadalmi öntudatvesztés, s mint ennek az öntudatvesztésnek a gyakorlata: misztika. A világban csak akkor van szabadság, ha vannak benne szabad emberek. Aki a világból kilép (mondván, hogy nincs benne szabadság), csak azt ismeri el, hogy már nem akarja a szabadságot." (135–136.)

Tisztában vagyok azzal, hogy a „rejtett" utópia nem megy tudományos kifejezés számba, sőt ideológiai szempontból is elég borzalmas; ennek ellenére használom. Rejtett utópiának nevezem azokat a kijelentéseket, amelyeknek tárgya a társadalmi aktualitás, s amely olyan típusú mondatok halmaza, amelyeknek alanya egyszerű ellentéte a pozitívan leírható alanyoknak. Pozitívan leírható az az alany, amely kielégítően jellemezhető a tapasztalatból származó és a tapasztalattal ellenőrizhető állítmányokkal. Rejtetten utópikus kijelentéseknek tekinthetők tehát azok a mondatok (persze, ismétlem, a társadalmi aktualitásra vonatkozó kijelentésekről beszélek), amelyeknek tulajdonképpen *nincs alanyuk,* mert a mondattani alanyra nem vonatkoztathatók ellenőrizhető állítmányok, vagyis az ún. alany egyetlen állítmánya az, hogy egy pozitív tartalmú alany ellentéte, jelentése egy másik alanytól származik. Lehet, hogy mindez túlságosan bonyolultnak (és ellenőrizhetetlennek?) tűnik, de vegyük csak a fenti Molnár-idézet két utolsó mondatát, s akkor talán világosabb lesz mindaz, amit jobb híján rejtett utópiának neveztünk. Ha: 1. az ember társadalmiságát intézmények képviselik; 2. ha, amint Lenin ezt bebizonyította, az intézményi rendszer egyúttal hatalmi rendszer, akkor 3. a szabadságra vonatkozó minden kijelentés (vagyis minden olyan mondat, amelynek alanya a szabadság) nem egyéb, mint a hatalmi-intézményi rendszer által képviselt társadalmiság, az egyéntől elszakadt szféra elnevezésének egyszerű megfordítása a képzeletben (vágyaknak, óhajoknak megfelelő megfordítás ez) és alanyként való felhasználása egy tárgy nélküli mondatban. 4. Az eljárás – a „rejtett utópia" előállítása – még egy nyelvi sakkhúzást követel: a mondatba be kell vinni még egy alanyt, amelynek az előbbiek ellenére a mondat tárgyát kell képviselnie (lásd az idézetben a „világ" kifejezést), vagyis a mondat alanyát maga alá rendelnie, hogy az a bizonyos alany tartalmasnak tűnjék. Vagy, bonyolultabban: a szabadság ala-

nyát alá kell rendelni a világnak, mert akkor a szabadság mintegy állítmány szerepet tölthet be a világ-alany mellett. Ha egy ideológiai jellegű kijelentésnek két alanya van, akkor a mondatnak nincs tárgya, akkor a két alany kölcsönösen kívánja igazolni magát, mert az állítmányok erre alkalmatlanok (mert a tapasztalatnak mondana ellent határozott állítmányoknak egy alanyra való vonatkoztatása). A rejtettség elrejtésének mechanizmusa ez: Molnár hiába akar szabadulni ettől, nem sikerül neki: premisszái még nem találták meg a kifejezhetőségük formáit, ezért elrejtőznek a kétalanyúság nyelvi ködében, és még csak keresik az állítmányokat, a pontos rámutatás lehetőségeit.

Az „igen" tehát nem jelenhet meg közvetlenül, de annál kíméletlenebbül mutatkozik meg a „nem"-ben. Szerzőnk rendkívül fontos elméleti kérdésekben fogalmazza meg fenntartásait, kimutatva a pozitívnak tekintett kijelentések (elméleti babonák, prekoncepciók, konstrukcióbeli következetlenségek) alap nélküli voltát. Ha most példákat kell adnunk Molnár Gusztáv gondolkodói erényeire (vagyis az alapnélküliség kimutatásában való következetességre), akkor a recenzens nagyon kellemetlen helyzetbe kerül: szerző ugyanis nem is olyan nagyon többek között éppen az ő tanulmányain kísérletezi ki módszerét, s éppen az ő tanulmányaira mondott nem-ekből olvasható ki – persze közvetett módon – a szerző lehetséges (még nem megfogalmazott) igen-jeinek néhány fontos vonása.

A recenzens véleményével (írásaival) kapcsolatos megállapítások mellett elméleti elutasítás tárgyává válik Fehér Ferenc *Az antinómiák költője. Dosztojevszkij és az individuum válsága* című munkájának (Budapest, 1972) néhány alapvető tézise is. Álláspontomat tisztázandó, előzetesen szükség van arra, hogy ezzel az elméleti-ideológiai vitával kapcsolatos attitűdömet lehetőleg minden tisztázatlanságtól mentesen kíséreljem meg előadni. Noha viszonylag nagyon kis esélyem van arra, hogy bárki is elhiggye, mégis megkockáztatom: igyekszem teljesen objektív módon kezelni a vita érveit, legyenek ezek a saját érveim, vagy Molnár Gusztávéi. Az objektivitásra való törekvés persze nem azt jelenti, hogy az ellenérvek láttán oda vagyok az örömtől; erről szó sincs. De hát lássuk, miről van szó.

Az elmélet küszöbén kimondott céljai közé tartozik, hogy

a Lukács György kidolgozta totalitásfogalom mindenféle alkalmazását társadalmi szempontból spekulatív konstrukciónak (ideológiailag nem explicitált premisszaként történő alkalmazásnak), esztétikai szempontból pedig az esztétikumot megsemmisítő általánosításnak mutassa be. A lukácsi indíttatású, de Lukácsot gyakran meghaladó, sőt Lukács intencióival ellentétes mozgású „társadalmi ontológia" kulcsfogalmával szemben Molnár Gusztáv az emberi lényeg és az egzisztencia megkülönböztetésével kíván fogalmilag indokolt cáfolatot kidolgozni. Ennek a szembenállásnak (amely nem tévesztendő össze a lét-lényeg disztinkcióra épülő egzisztencialista totalitás-semmítéssel, hiszen itt a lét – az adottság – önmagában értéktelen, míg Molnár egzisztenciája önmagában is érték) története van: szerzőnk majd minden írásában (talán a Pascal-esszét kivéve) tovább lép, újabb érveiket keres, s talán nem túlzás azt állítani, hogy igényei éppen ezekben az ellenérvekben a legpregnánsabbak.

A Kafka-esszé *(Tűzmadár. Stílus és totalitás Kafka művészetében)* egy tagadásból indul ki: „Nincs emberi természet – az ember szabadságra született, arra, hogy megvalósítsa magát"; ezután állítás következik: „Az embernek csak egzisztenciája van, és nincs emberi lényeg." (12.) Ebből következik, hogy Kafka (Molnár) embere az én viszonya a világhoz, hogy az én más én-ekkel csak egzisztenciálisan azonos viszonyban van, de az azonos helyzetben lévők közötti szerves kapcsolatok lehetősége fel sem vetődik számára. A világ egészével (a totalitással) szembeni magatartás így elsősorban esztétikai (és erkölcsi), de semmiképp sem ontológiai. Így azután Nárcisszusz a praxisról nem vehet tudomást: a stílusban találja meg otthonát, a gesztusban a hazavezető eszközt. Molnár így fogalmaz: „A fogalmi értelmezés a mű jelentésének megfogalmazása, vagyis a mű létének a szentesítése. De lehetséges-e ez a megfogalmazás, ha egyszer a műalkotás sajátossága éppen az, hogy a totalitásra vonatkozik ugyan, de úgy, hogy azt nem szentesíti, hanem a látványban rögzíti, láttatja – vagyis kérdésessé teszi, megakadályozza abban, hogy jelentése legyen? Meg lehet-e fogalmazni a jelentés felfüggesztésének jelentését? Ha igen, akkor a műalkotás, pontosabban a műalkotás sajátossága, a stílus létdimenzió, emberi létdimenzió, a *mi* létformánk, ösztönzés, ami *a contrario* a totalitás látványából kiolvasható, de nem-

csak az, nemcsak imperatívusz, hanem beteljesülés is, megvalósulás, élő ellenpéldája minden olyan kísérletnek, hogy a totalitást a mi nevünkben, az ember nevében szentesítsék." (19.)

Az esztétikai magatartás primer fokán Molnár gyorsan túllép (egyébként szinte valamennyi írásában képes továbblépni, a recenzens éppen ezt a szívós továbbhaladást-továbbgondolást értékeli benne leginkább), és az esztétikai magatartás – közösségi „fegyelem" problémáját veti fel úgy, hogy antinomikus viszonyt feltételez az egyéniség és a közösség között *(Előszó a kritika kritikájához).* Példaanyag – jellemző és találó módon – az antik tragédia: ha a görög poliszban megvalósul az egyed és az általános (az egyén és a közösség) teljes egysége, ha tehát itt organikus közösségről beszélhetünk (amelybe nemcsak beleszületnek az emberek, de szabadon választják is), akkor hogyan lehetséges a tragédia? Milyen egyéniség az, aki lemond a közösségi kánon megsértéséről, s éppen azzal válik „valakivé", hogy lemond saját lehetőségeiről, szabadságáról? „Élni csak a hatalom árnyékában, érvelni csak a kánon nyelvén lehet: ez az organikus közösség«, a »szükségképpeniség« erkölcse" – írja Molnár (42.), majd Fehér Ferenc szemére veti (említett kötetének kapcsán), hogy „organikus közösség és egyértelmű erkölcsiség – ennyit lát Fehér a görögöknél: és nem látja az antinómiát, mert nem látja meg az esztétikumot. Csak a »beszélő« közösséget látja, és nem a »hallgató« esztétikumot, csak a létet és nem a semmit" (uo.).

Molnár álláspontja a Kafka-íráshoz képest abban módosult, hogy itt már nem az egzisztencia a központi fogalom, hanem az ontológia, illetve annak elvi „antinómikussága", az a tény ugyanis, hogy még az organikusnak nevezett közösségekben is tragédiába fúl az egyén–közösség viszony konvencióinak megsértése, az egyén szabadságának olyan megvalósítása, amely sérti a közösség kánonjait. „Az egysíkú ontológiában – folytatja bírálatát – az antinómia mozzanat, mindent felold és megold az idő" (43.), majd azt állítja, hogy az organikus (antik) közösségre csak azért van szüksége Fehérnek, mert másképp nem tudná előállítani „az ember nembeliségének" mozgásában a harmadik mozzanatot, azt a kort, amelyben megkezdődik „az emberiség igazi világtörténelme". Nem kívánjuk a kérdést tovább bonyolítani, noha

a teljes leegyszerűsítés veszélye fenyeget, amikor azt állítjuk, hogy Molnár más síkra helyezi, félreérti a közösség–egyéniség problémáját: a közösség ugyanis az az alakzat (a szervezettség ama formája), amely lehetővé teszi az emberi nem fennmaradását; minden bizonnyal primitív megállapítás, de mégis tudni kell, hogy mielőtt „szabadságra született" volna, az ember előbb életre született (egyszerűen, „mint az állatok", világra jött), és életét (fennmaradását) csak közösségben volt képes biztosítani, tehát közösségre született, s ez a tény minden antinómia előtt van. Ezért lehet a közösség történelmi alakulását elsődlegesnek tekinteni az egyén önmegvalósításához képest. Igaz az is, hogy a társadalom is entropikus, hogy a rendezettséggel növekszik a rendezetlenség foka, tehát a társadalmat mint lehetőségek elvesztését is jellemezni lehet, de ez nem változtat a közösségi-rendezett viszonyok alapvető voltán; lehet sopánkodni azon, hogy a kánonok *valóban* a hatalom által biztosított átlagmozgásnak kedveznek, azon, hogy az egyéniség önmegvalósításának (szabadság-realizációjának) korlátokat állít a közösség, de ez mit sem változtat az értelmiségi illúziókat dédelgető emberek számára oly furcsa tényen, azon ugyanis, hogy az emberek (adott kor legmagasabb színvonalán) akarnak élni, s csak akkor jut eszükbe „egyéniségük" (a – főleg humán – értelmiséget kivéve, hiszen ez a kategória az adott kor lehetőségeinek – illetve problematikusságának – *kifejezésében* találja meg létalapjait), ha biztosítani tudták „triviális" szükségleteiket. Lehet elméletileg támadni a jövővel kapcsolatos konstrukciók gyakran valóban furcsa logikáját, de értelmetlen volna tagadni, hogy valóban léteznek organikus közösségek, s a kapitalizmus valóban illuzórikussá tette a közösségeket.

A közösségekkel kapcsolatos (szerintem kiválólag esztétikai) álláspontját szerzőnk már a kötet következő írásában *(Levél Bretter Györgyhöz)* meghaladja: a problémák itt már (társadalom) ontológiaiak, sőt annyira szigorúan azok, hogy Molnár szinte elfelejti előző írásainak vívmányait, mindenekelőtt az organikus közösség – szabadság viszonyának rendkívül újszerű megvilágítását. A „realizmus" talaján állva most már az „örök egzisztenciális problémák" fel sem merülnek, viszont, éppen ezért, annál inkább kiderül Molnárnak a társadalmi struktúrával kapcsolatos *álláspontja.* Így ír: „Én sajnos ugyanezért nem érthetek egyet azzal sem, amit az

elidegenedést leromboló dialektika radikalitásáról mondasz. Konkrétan azért nem, mert az elidegenedés fogalmát elméleti szempontból teljesen használhatatlannak tartom, mivel az az emberi lényeg fogalmának »negatívja«. (Ami nem azt jelenti, hogy egy csomó olyan konkrét jelenséget, amit ezzel a fogalommal kapcsolatosan emlegetnek, ne tartanék fontosnak.) Továbbá, mert »a) az intézmények; b) az osztályok (rétegek); [...] és e) a munkamegosztás rendszerét« *objektíve lerombolhatatlannak* tartom. Hangsúlyozni szeretném: nem arra gondolok, hogy egy adott társadalmi organizáció globális szerkezete, amely (alulról felfelé haladva) a munkamegosztás rendszerét, az osztályszerkezetet és az intézmények hierarchiáját »tartalmazza«, örök és megváltoztathatatlan. Minden azon dől el, hogy azt a globális szerkezetet (vagy ezen belül pl. az intézmények hierarchiáját) valamiféle igazi lét *negatívjának* vagy pedig mindenfajta tartalmi-szubsztanciális előfeltevéstől független *pozitív* létezésnek tekintjük, amelynek változó és változtathatatlan jellege csak az adott társadalmi organizáció létstruktúráján belül gondolható el. Szerintem tekintettel kell lennünk erre, mielőtt az egészet porrá zúznánk. Ez az eredeti feloldhatatlan antinómia." (83–84.)

Ebben az írásban különös élességgel fogalmazza meg az ún. humánontológia fogalomrendszerével kapcsolatos álláspontját, s ha eltekintek attól a túlzástól, hogy a nembeliséget, elidegenedést, történelmet „mitikus fogalmaknak" minősíti, akkor is fontosnak tartom azt a részletes elemzést, amellyel kimutatja, hogy az újabb filozófiai folklórban nagy szerepet játszó „etikai és morális kérdésfeltevésnek" nincs megismerő szerepe, hogy ez színtiszta önigazolása a teoretikus tehetetlenségnek egy olyan korban, amely önmagában is antiteoretikus. De hát hogyan is állunk a teóriával és a (társadalom)-filozófiával?

A kérdés számomra is élesen vetődik fel: egy erkölcsileg megalapozott társadalomfilozófia vagy teória a társadalomról; avagy: ideológia vagy elmélet. Az ideológia mellett döntöttem, de nincs semmiféle fenntartásom sem azokkal szemben, akik a teória művelésében találják meg a társadalommal kapcsolatos ítéletek alapjait. Az ideológia melletti döntésem forrása az a meggyőződés, hogy a kritika ma legalább olyan fontos – az emberek életében a mindennapi élet kiegészítése, a mindennapi élet betájolásának eszköze –,

mint a társadalom teória; távlatilag nyilván a teória az, ami újabb ideológiai magatartás kiindulópontja lehet. Nem ismerek olyan társadalomelméletet, amely ne ment volna át ideológiába, és nem ismerek olyan (hatékony) ideológiát, amely ne vált volna az elmélet premisszájává. Számomra a praxis ideológiailag orientált cselekvés, s ha a praxis (a mindenkor specifikus praxis) elméleti elemzés tárgyává válik, akkor sem tudok elképzelni olyan praxist, amely ne volna ideologikus. Az elmélet csak azt teheti, hogy ezt a tényt tudomásul véve elemzi a gazdasági-ideológiai struktúrát; nincs olyan (társadalom)elmélet, amely megkerülhetné a gazdasági determinációknak és az emberi *törekvéseknek* (értékorientációk által való meghatározottságának) a praxisban mindig jelen levő egységét. Válasszuk el tehát a teóriát és a filozófiát, de ne legyenek illúzióink: az összefüggések a praxisban újratermelődnek, s ezt akkor is észre kell venni, ha az elmélet kategóriáit szigorúan „értékmentes" formában sikerül kidolgozni.

Molnár Gusztávnak tehát vannak preferenciái, de ezekről keveset beszél, ami nem is csoda, hiszen építkezni akar, s az építményben az elődök inkább a malter szerepét játsszák, mintsem a tartóoszlopét. Ez nem baj, sőt az sem, hogy preferenciáit egyelőre kevéssé explicitálja. Preferenciáit nyilván a társadalom anyagi és szellemi életét egységes kultúraként felfogó szerzők fejezik ki leginkább, akkor is, ha ezek a szerzők írók, akkor is, ha a történelem tudósai.

Egyelőre így állunk: adva van egy fiatal szerző, aki új irányba kíván elindulni, s aki tudja is azt, hogy mit akar. Rendkívül fontos mindannyiunk számára, hogy céljait valóra váltsa: reményünk valóban az elmélet. Ideológusaink már vannak, s ha most ő – s néhányan mások is – ez ideológiát elméleti vizsgálat tárgyává teszik, akkor új perspektíváról beszélhetünk: ismertté válhat végre az, amit tudunk, amit érzünk, az, ami mindennapi életünkben a legfontosabb számunkra.

6. Bevezetés. Arról, hogy milyen viszonyban vannak Molnár Gusztáv törekvései generációjának törekvéseivel. Ne kezdjük nevek felsorolásával, hiszen ez keveset mondana, mert a teóriát is olvasó nagyközönség nehezen tájékozódhat az elszórt közleményekből, márpedig e generáció tagjai főleg ilyesmikből ismerhetők meg. De akadály ebben folyóira-

taink egy részének ama nemes törekvése is, hogy az ötven év alatti szerzők java részét fiatalnak tekintve, recenziók írására hajlandók csak felhasználni energiáikat. Mondhatnók: betöltik ugyan a pártsajtónak Lenin által megfogalmazott funkcióit (kollektív agitátorok, kollektív propagandisták és kollektív szervezők), de – sajnos – egy pluszfeladatot is vállalnak: a kollektív elhallgatást. Persze ennek ellenére is „el lehet helyezni" a fiatal szerzőket, de törekvéseik helyett a már viszonylag kidolgozottabb nézeteket képviselő *szerzőkhöz* való viszony lesz az elhelyezés kritériuma, sőt ami még érdekesebb, a meglévő intézményrendszer befogadóképességének bizonyítékává válnak a közölt írások (ritkán tanulmányok, néha esszék, jobbára recenziók vagy éppen – montírozva – a nemzedéki nyilatkozatok vagy sóhajok).

Hogy mennyire ilyen az elhelyezések *típusa,* azt igazolja Gáll Ernőnek a Korunk 1976. évi 12. számában megjelent írásának (*Nélkülözhetetlen elmélet)* sorsa is. Ez az írás intencióiban tiszta, állásfoglalásaiban rugalmas, sőt szerzőjének önkritikája sem hiányzik belőle, és mégis részint visszautasítják azok, akikről annyi jóindulattal beszél. A visszautasítás oka (az most közömbös, hogy a visszautasítás érvei milyenek, hiszen lényegi elutasításról van szó) az írás típusa: Gáll Ernő férfivá avatja a fiatal szerzőket, vagyis *befogadja* őket, felnőtt tagoknak minősíti az írástudókat, életkoruktól függetlenül, de nincs tekintettel a sokféleségben a reális különbségekre. Gáll Ernő nem elég „rossz" ahhoz, hogy jó lehessen. Kezdődik mindez azzal, hogy a hatvanas években kibontakozó, „az alkotó marxizmus szellemétől gerjesztett kutatást" mindenki számára közös kiindulópontnak tekinti, holott ifjú szerzőink akkor még jobbára 10–12 évesek voltak, s elméleti gerjedelmeik a lehetőségek szférájába tartoztak, rövidnadrágban koptatván az iskolapadot. Gáll Ernő a *Szövegek és körülmények* (Bukarest, 1974) című kötetben kollektíven jelentkező fiatalokkal kapcsolatban előzményként említi meg a *Látóhatár* című antológiában (Kolozsvár, 1973) szintén kollektíven jelentkező ideológusok csoportját (és noha a válogatás ebből „nem szűrte ki teljesen a régi megközelítésekre emlékeztető dolgozatokat, a kötet egésze azonban [nemzedékek együttműködését is példázva] kétségtelenül a jó irányú változás felé mutat"), s nem veszi észre azt, hogy két alapvetően különböző dologról van szó: a *Látóhatár* szerzői túlnyomó

többségükben görcsös antidogmatizmusban szenvednek, a *Szövegek...* szerzői viszont *már* nem tartják ellenfélnek a dogmatizmust.

Itt dől el a dolog: van egy generáció – a mai 40–60 éveseké –, amely a dogmatizmust átélte, és sokan közülük gyakorolták is; ez a generáció saját régebbi nézetei ellen viaskodik, és igyekszik jóvá tenni ideológiai tévedéseit, hibáit. A generáció kulcsszavai közé tartozik, természetesen, az „eszmény", a „kifejlődés", az „alkotó gondolkodás", vagyis a dogmatizmussal való szembenállás meghatározta kifejezések. A *Szövegek...* szerzői ezeket a kulcsszavakat most már elméleti vizsgálódás tárgyává teszik: az, ami érv az egyik számára, a másikat elméleti szempontból érdekli, vagyis abból a szempontból, hogy miért beszélnek ilyen szavakban az ideológusok. A dogmatizmus tehát csak az antidogmatizmus nyelvét meghatározó tényezőként jöhet számításba, s az igazi kérdés az, hogy milyen körülmények hozták létre a dogmatizmust, illetve azt a sajátos „ellen"-nyelvet, amelyen az előttük járók beszélnek. A főkérdés tehát az, ami meghatározó, az, ami az óhajokat is bizonyos formákba kényszeríti, az, ami az eszmények kialakulásának éppen ezt a módját hozta létre, illetve az, ami a társadalom nevében szóló intézmények létét és funkcióját éppen olyanná teszi, amilyenek ezek a valóságban, amilyenek a tapasztalat számára. De a tapasztalat is determinált: a kérdésük az, hogy miképp, miáltal és hogyan determinált a tapasztalat, illetve milyen az a praxis, amely éppen az ilyen formákban determinált intézmények irányításával és az egyéni tapasztalat ismét determinált viszonyában válik a belsőt objektiváló cselekvéssé. A cselekvés mint a mindennapi életet termelő aktivitás a viszonyok és a viszonyokról alkotott elképzelések kettősségét hordozza, illetve a kettősségnek megfelelő moralitást testesít meg: ez a generáció már tudja, hogy a marxizmus jóidőben (lásd Marx *Párizsi kéziratai)* figyelmeztetett arra, hogy a mindennapi életben a társadalmi és a magánszféra kölcsönviszonya történelmileg determinált formában termelődik újra, tehát a kettősség egységének monolitikusságára vonatkozó képzetek vulgarizáló elképzelések voltak.

Mindenképpen: az újabb generáció a struktúrából indul ki, és nem a struktúráról alkotott tudatból; a tapasztalatok vizsgálatát fontosabbnak tartja, mint a tapasztalatokról al-

kotott illúziókat. Legfeljebb a jó szándékot honorálhatja tehát, az előző nemzedék rugalmasságát méltathatja, de elméleti álláspontja nem kapcsolódhat ahhoz az ideológiához, amely taktikai szempontokat érvényesített az elméletben is. Ebből származik a fiatalok egy részének elméletéhsége. Ezt eleddig főként három kötet képviseli: Tamás Gáspár Miklós *A teória esélyei,* Molnár Gusztáv *Az elmélet küszöbén* című munkája és az említett antológia, a *Szövegek és körülmények.* Az elmélet nem véletlenül szerepel tehát a munkák címében. A két egyéni kötet közül az előbbit, amelyet az elméleti tabuk és ideológiai konvenciók kíméletlen leleplezésére irányuló törekvés jellemez, a befogadó szándékát most megfogalmazó generáció teljes (írásbeli) hallgatása fogadta, az utóbbi, amely az elméletet a struktúrák vizsgálatának szükségességeként fogja fel, úgy látszik, elkerüli ezt a sorsot.

(És itt szeretnék megemlíteni egy számomra fontos, de lehet, nem közérdekű tényt. Gáll Ernő így ír idézett tanulmányában: „A radikális bírálat sem feltétlenül a minden összefüggéséből kiszigetelt, minden szerzői szándéktól, mögöttes vagy implikálható jelentéstől kérlelhetetlenül elvonatkoztatott szöveg boncolgatásával azonos.” Lehet, hogy így van – számomra most a mondatnak a magatartásra vonatkozó megállapításai fontosak –, de én nem hiszem, hogy Gáll Ernő persze „elkapott” engem, amikor a *Szövegek és körülmények*hez írt bevezetőm egyik mondatát idézi („A kritikai magatartás kialakításának görcsös hajszolása” jellemzi a kötetben publikált tanulmányokat), majd erre a megjegyzésre – amelynek születését (Gáll Ernő ne tudná szerkesztői gyakorlatából?) sokkal inkább a körülmények magyarázzák, mintsem a szövegek – egy egész elméletet épít. De leírtam ezt a mondatot. Nem írtam viszont le azt, amit ehhez a jelzőhöz a magatartásra vonatkozó általánosításként fűz Gáll Ernő: „A görcsös igyekezet mint gerjedelem ugyanis nem mindig a legjobb tanácsadó.” Így van, de mi köze ennek az elméleti állásfoglaláshoz, s ha már a szándékokról beszélt, miért nem tulajdonít az én mondatomnak is bizonyos szándékokat, „mögöttes vagy implikálható” jelentést, miért „összefüggéséből kiszigetelten” idéz?)

De mindennek nincs különösebb jelentősége; a balladai homályról kell beszélni, arról, hogy egy egész generáció a szándékokban, implikációkban, a tárgyból egyáltalán nem

következő ideológiai jelentésekben, áttételekben gondolkodik. E gondolkodásnak nincs *meghatározott* tárgya: csak célja van: a cél meghatározza azután az önkényes premissza váltást és a célt megvalósító logikát is. Nem kívánok jómagam sem kivételnek látszani, noha szeretnék – legalábbis egyik – kivétel lenni. Saját írásaim egy részét pontosan az jellemzi, amit az előbb elmondottam: a balladai homály. De én ezt már tudom, és ha most Molnár Gusztávval vitatkozom, az éppen azt jelenti, hogy nemcsak én vagyok gyakran következetlen, hanem szerintem ő is. Vitám tehát nem védekezés – amiben igaza van, azt be kell látnom –, hanem támadás, érvek megfogalmazása a következetesség érdekében.

Gáll Ernő idézett írásának *A teória vonzásában* című alfejezete a teljes félreértés példája; viszont éppen ez nem annyira Gáll Ernő személyes félreértése, mint inkább jelenkori kultúránk sajátos struktúrájának következménye. Most *erről* néhány szót. A nemzetiségi kultúrát antinomikus oldalak egymásmellettiségének, s ami furcsa, egyúttal az antinomikus mozzanatok küzdelmének tudják azok, akik humán területen (irodalomban, publicisztikában, társadalomtudományban) a kultúrpolitika egyes tételeit elemzik. Mivel egyesek hivatásuknak tekintik a kultúra ideológiai státusának megfogalmazását, s mivel minden totalizálás intézményt kíván, egyesek intézményként viselkedve *saját* ideológiájukat mint *az* üdvözítő ideológiát állítják szembe mindazzal, amit rossznak, helytelennek minősítenek. Így jönnek létre az egymást kizáró, de létezésükben egymást befolyásolni nem tudó elemek, az antinómiák. Létük nem reális ugyan, de amennyiben az ideológia mint a lét egyik eleme maga is jelen van a termelőeszközök között (ezúttal a kultúrát termelő eszközökről van szó), az antinómiák a realitás minden külsőségével rendelkeznek. Az önmagukat intézményesítő kultúrideológusok berzenkedései, árnyékbeleszólásai is igazolják az előbbieket: a kiküszöbölés, kiiktatás, a leleplezés eszközeivel azt a látszatot keltik, mintha realitásokról beszélnének, s valóban arról is beszélnek, amikor egzisztenciát biztosítanak ideológiájuknak. Gáll Ernő félreértésének lényege az, hogy az antinómiákkal szemben megfogalmazza az összeegyeztetés intencióit, és közben *átfogalmazza* őket; úgy tesz, mintha a nemzetiségi kultúrát antinomikussá változtató ideológusok véleménye tulajdonképpen más lenne, mint ami, mintha az antinómiák ra-

cionálisan lefordíthatók volnának az egyszerű különbségek egységére. Ami az egyik fél számára az antinomikusan összeegyeztethetetlen honiság–nem-honiság, az Gáll Ernőnél a „kisszerű helyi problémákban való elmerülés”, másrészt „a parttalan általánosságban történő felszívódás” veszélye. Nyilván átfogalmazásról van szó; jó szándékú kiállásról ugyan, de semmiképp sem tisztázásról. Az antinómiák gyártói kizárnak, Gáll Ernő beemel, összeegyeztet. Amikor alulírott ezt írja: „a lét partikularitásának mély átélését lehetővé tevő társadalmi helyzet”, másrészt „az egyetemesség tudata”, akkor Gáll Ernő a veszélyekről beszél, mintha a veszélyek tudata az igazság aklába terelhetné a gondolkodót.

Már Marx világosan fogalmazott: az emberiség (túlnyomó többsége) kisebbségi helyzetbe kerül, s a kisebbségi helyzet ott tudatosulhat leginkább, ahol ez közvetlen egzisztenciális problémaként van jelen az emberek életében, akik *tudják,* hogy a gondolkodás egyetemes tartalmú, hogy ennek eszközei mindenütt azonosak, akik *tapasztalják* a civilizációt egyetemessé változtató tendenciákat, s akik *ismerik* az egyetemes kultúra értékeit, tehát a partikularitást az egyetemesség nyelvén *képesek* megfogalmazni. Szó sincs itt „planetáris érdekekről” (Gáll Ernő), hanem a planetáris nyelven beszélő intézményekről, amelyek az emberiség nevében szólnak, és az emberiségről, amely planetárisan átadta társadalmiságát – amely emberré tette őt, Marx szerint – azoknak az intézményeknek, amelyek jobban ismerik valódi érdekeit, mint ő maga. Ennek megértése, elemzése, teoretikus szintre való emelése az a nagy esély, az a bizonyos történelmi sansz, amely a fiatalok számára biztosítja az elméleti továbblépés lehetőségét. Vagy kihasználják (vagy ki tudják használni), vagy nem. Ez már tehetség, műveltség és kitartó munka kérdése, s persze generációs kérdés is: Molnár Gusztáv eddigi írásaiból az tűnik ki, hogy tudatosította esélyeit, ahogy Tamás Gáspár Miklós, Ágoston Vilmos, Aradi József, Bálintfi Ottó s néhányan mások is. Sokan nem tudatosították, pedig azonos korosztályhoz tartoznak. Ez is csak azt mutatja, hogy a generáció elsősorban nem korosztály, hanem az azonos törekvéseket képviselők csoportja, azoké, akik bizonyos történelmileg adott lehetőséget felismernek. Ha ez nem sikerül, akkor a generációnak nevezett képződmény egyszerű korosztállyá változik, amely belesimul a megelőző és következő

korosztályok képviselte időbeli különbségek világába. Nem mindenki tartozik saját generációjához még akkor sem, ha saját korosztályát képviseli; mint ahogy Gáll Ernő korosztálya sem képviselte korosztálya minden tagját, de nemzedéke olyan történelmi lehetőséget kapott (népfront, majd 1945–1947), amelynek megfogalmazását el kellett végeznie. Ez megtörtént – úgy-ahogy, de megtörtént, sőt annyira erőteljes generáció volt a Gáll Ernőéké, hogy asszimilálni tudta a következő korosztály egy részét is (ehhez tartozom én is), amely generációként már nem is tudta megfogalmazni önmagát. Most új történelmi esély mutatkozik: ezt tudomásul nem venni hiábavalóság.

1977

FÜGGELÉK

1. [A MADÁCHI VÉGEREDMÉNY]

Nyilván nem fogok a kérdéshez összefüggően hozzászólni, mert nem hiszem, hogy az volna a cél, hogy én most hosszas történetfilozófiai értekezésekben mondjam el saját ötleteimet Madáchcsal kapcsolatban. Sokkal izgalmasabbak azok a kérdések, amelyeket *Az ember tragédiájá*nak olvastakor önmagunk számára mindannyian megfogalmazunk.

Van itt egy nagyon fontos kérdés. Azt hiszem, hogy ezzel a kérdéssel a mellettem ülő Kántor Lajost is kitűnően sarokba lehetne szorítani, de hát én átveszem ezt a hálátlan feladatot, hogy sarokba-szorultnak minősítem magam, és megpróbálok valamelyest válaszolni. Nem minden ember [él] Ádám színvonalán. Sőt, igen sokan vannak, akik végigküzdik ugyan hétköznapi szürke sorsukat, de eszükbe sem jut a lét és nemlét kérdésein töprengeni. És ettől még jól is vannak, sőt. És itt van – úgy hiszem – a legfontosabb kérdés. Egyáltalán szükség van-e *Az ember tragédiájá*ra, és ha szükség van, akkor kinek a számára? Egy szűk értelmiségi kaszt privilégiuma-e az, hogy a lét és nemlét nagy problémáival küszködjön? Egyáltalán: vajon mi fontosabb? Egy jól sikerült disznótor, vagy egy gyengén sikerült Madách-előadás? És egyáltalán hogyan kell élni ahhoz, hogy közben még értelmeseknek is látsszunk és közben még jól is éljünk és közben minden meglegyen, mert az isteni dolog, ha minden megvan, és hát mi lehet az önök eszményképe, mint hogy minden meglegyen, gusztusos épületek, szép autók, zsebhelikopterek és minden fenék kérem, vagyis a probléma az, hogy van-e értelme ezekkel a kérdésekkel foglalkozni akkor, amikor az élet úgyis lezajlik, objektíven, tanulták ezt, objektíven zajlik le. S ha a mi kis egyéni akaratunkkal az életbe, a nagy dolgokba nem tudunk beleszólni, legalábbis elhatározó módon, akkor mi a csudának foglalkozzunk mindezzel? Miért: nem vagyunk véglegesen aranyhal-tenyésztők és filatelisták? Ez az életünk nagy problémája. Vajon megéri-e foglalkozni ezekkel

a problémákkal, vajon megtehetnénk-e azt, hogy ne foglalkozzunk ezekkel a problémákkal? Ugyanis ha foglalkozunk velük, akkor tudomásul kell venni azt, hogy foglalkozunk velük. Pontosabban: egyesek foglalkoznak vele, mások nem. Tény, hogy vannak, akiket érdekelnek ezek a problémák. Miért? Vajon a kibicsaklott agyúak sajátossága az, hogy a lét kérdéseivel vívódnak, ahelyett, hogy a mindennapjukat biztosítanák? Vajon ezek azok a bizonyos fellegjárok? Ezek azok a bizonyos filozófia iránt érdeklődők, akiket valaki szerint ki kell irtani? Kérem, minden bizonnyal van abban valami, hogy a lét nagy problémáival foglalkozni nem egy hálás dolog. Nem szórakoztató feladat esténként a lét nagy kérdésein töprengeni. Egész más dolgokon érdemes töprengeni, de nem a lét nagy problémáiról, ahogy mondják egyesek. Mégis hangsúlyozni szeretném azt, hogy van egy ilyen tény: hogy foglalkoznak vele emberek, tehát meg kell magyaráznunk azt, hogy azok, akik foglalkoznak ilyen problémákkal – közöttük Madách –, vajon miért teszik ezt. A szellem kificamodása, furcsasága-e az, hogy ilyen kérdésekkel foglalkoznak vagy természetes dolog?

Nyilvánvaló, hogy én természetesnek fogom minősíteni azt, hogy a lét nagy problémáival foglalkozzunk. A kérdés az, hogy ez mennyiben természetes. A kérdés az, hogy vajon mit értünk az alatt, hogy ember, melyek azok a fő kritériumok, amelyek az embert emberré teszik, hiszen mindenki tudja ugyebár, hogy a munka teszi az embert emberré, de azt is mindenki tudja, hogy a munka céltudatos tevékenység, hogy mint minden céltudatos tevékenység, előrevetített tevékenység, vagyis mindenki nagyon jól tudja azt, hogy van valami, ami előbb van, mint a munkánk, ez a munkánk célja, és mindenki nagyon jól tudja, hogy ott, ahol van cél, ott van eszme is, és ott, ahol eszme van, ott az eszme igyekszik megérteni lehetőségeit, igyekszik megérteni a létet.

Lehetséges-e az, hogy ne foglalkozzunk a lét nagy kérdéseivel? Hogyne, lehetséges. Abban a pillanatban, ahogy végleg kitenyésztjük a tábornokok nagy álmát, az igazi embert, ugyanis az agy nélküli embert, akinek nincs céltudata, tehát nem fog foglalkozni a lét nagy kérdéseivel. De amíg ezt a kibernetikus aggyal betáplált agyat, kibernetikával pótolt agyat nem találják ki, addig kénytelenek vagyunk tudomásul venni azt, hogy van céltudat, és a céltudat, az eszme elő-

képe valaminek, ami még nincs, amit csak meg akarunk valósítani, és hogyha van egy ilyen előkép, van egy ilyen eszme, akkor ez az eszme meg akarja érteni azt, amiből kiindul, amit alakítani akar, amit át fog formálni, s meg akarja érteni a létet. Lehetséges, hogy ne akarja? Hogyne! De ha nem akarja, az azt jelenti, hogy valamit nem akar, valamit tagad, ami már megvan, vagyis a lehetőségét tagadja. Nem akarjuk a lét nagy kérdéseit feszegetni? Nem akarjuk. Ez nem azt jelenti, hogy nincsenek ilyen nagy kérdések, mert van eszünk, amivel nem akarjuk. Van valami, ami miatt nem akarjuk. Van valami, ami miatt kellemesebb anyagi létünket megtervezni, ha ugyanis nem akarunk nagy kérdésekkel foglalkozni, az azt jelenti, hogy egy olyan korban élünk, amelyben a nagy kérdésekkel nem érdemes foglalkozni, a nagy kérdésekkel foglalkozni hálátlan dolog, ami nem azt jelenti, hogy nincsenek nagy kérdések, hanem azt, hogy nem foglalkozunk velük. Szerencsénkre az irodalomban foglalkozott velük Madách. Mi viszont olvassuk Madáchot. A probléma az – Kántor itt elmondta –, hogy Madách micsoda nehéz körülmények között működött. 48 bukása, kiábrándultság, az egész ügy borzasztó szomorú, magánélet, társadalmi élet, kiábrándultságok, hát kérem, abban a korban mindenki ki volt ábrándulva. Higgyék el nekem, a kor tele volt kiábrándultan rohangáló emberekkel. Egy Madách lett közülük. Egy darab. A probléma az, hogy miért? Mi tette Madáchot Madáchcsá? Miért lesz Madáchból nagy író, miért nem lett számtalan más kiábrándult emberből, számtalan más meggyötört emberből, szerencsétlen emberből nagy alkotó?

A kérdésre én itt nyilván nem fogok végleges választ adni, épp csak felvethetjük itt azt, hogy Madách a magyar kultúra számára mindenekelőtt talány – és példa. Azért példa, mert Madách végiggondolta a kérdéseket. A magyar kultúrának nem fő sajátossága, hogy benne állandóan mindenki végiggondolja a problémákat. Úgy tűnik, hogy a magyar kultúrának csak néhány nagy költője merte végiggondolni a kor problémáit. A többiek is gondolkodtak ezen, de rövidesen találtak egy illúziót és megnyugtatták magukat. Rohadt a kor, de jön a szebbik – mondották, és minden rendben volt, megvolt a nagy illúzió, miért kell ezen gyötrődni, egész egyszerűen remélni lehet, hogy egy szebb kor jön. S akkor jön egy Madách, és ő azt mondja: mi az, hogy szebb kor? Hát

nézzük meg az emberiség sorsát. Hogy néz ki az emberiség élete? Emberek jönnek, emberek mennek, pusztulnak, az emberi lét változik, de az örök emberi feltételek megváltoztak Ádámék óta? Megváltozott az a tény, hogy mindannyiunknak szembe kell néznünk saját életünkkel és saját pusztulásunkkal? Megváltozott-e az a probléma, hogy mindannyian saját halálunk előképének a bűvöletében élünk? Valószínűleg nem – mondja Madách. A dolgokban van egyfajta ismétlődés. Az emberi sors nemcsak újat hoz mindig, hanem ismétlődést is. Ez az ismétlődés az a nagy keret, amelyben Madách a maga filozófiai mondanivalóját végiggondolja. Madáchot én tehát mindenekelőtt mint gondolkodói alkatot méltatnám. Madáchban azt látom, hogy végig lehet gondolni, bármilyen nehéz szituációban is végig lehet gondolni a kérdéseket. Igaz, hogy megoldásuk nem lesz, de maga a végiggondolás a nyereség. Vannak itt önök között olyanok is, akik szintén végiggondolták a kérdéseket, és feltettek egy ilyen újabb kérdést, amely a végiggondolással kapcsolatos, figyeljék kérem meg ezt a kérdést, nagyon izgalmas: azt mondja, folyvást küszködni kell, a madáchi felfogás szerint nincs megállás, előre kell lépni, és ha Madách most élne, ismét egy távolabbi kort festene meg, ismét előre kéne tenni egy lépést, a kommunizmusból is tovább kellene lépni. Kérdés: melyik társadalom lenne az, milyen körvonalait tapogathatná ki, mármint Madách, ennek a jövendő társadalomnak, hisz nincs megállás, a kommunizmusból is tovább kell lépni. Valaki azt mondja: Madách következetes gondolkodó, én is következetes gondolkodó vagyok, tehát azt mondom: ha Madách most élne, akkor egy még távolabbi perspektívából vizsgálná a világot. Kérem, azt hiszem, hogy a kérdés jogosult, izgalmas dolog ez, szerintem a legizgalmasabb. Madách végiggondolta azt, hogy nincs olyan társadalom, amelyben ne kellene egy jobb társadalomért küzdeni. Ez a madáchi végeredmény. Tehát a madáchi végeredmény nem egy ideális társadalom illúziója. Nem arról van szó, hogy hajrá, előre elvtársak, a kommunizmus felé, és akkor minden rendben, mert a mi gondolkodónk megfogalmazhatja a kérdést: és azután mi lesz? Mi? Küzdelem, kérem. Küzdelem – mondja Madách –, és azt hiszem, hogy ebben nagy igazság van. Ugyanis, ha végignézünk a madáchi koncepción, de ha végignézünk a történelmen – önök mindannyian történé-

szek egy kicsit, nálunk mindenki filozófus, mindenki történész és mindenki irodalmár –, ha végignéznek a történelmen, mit tapasztalnak? Ugyanezt fogják tapasztalni. Hogy mi az állandóság a történelemben? A küzdelem. A küzdelem a történelemmel, a feltételekkel, a minket körülvevő reális viszonyrendszerrel, az intézményekkel, a politikai eszmékkel, az illúziókkal, az állandó küzdelem. Miért? Azért, mert valahogy le kell élni egy életet, és azt úgy kell leélni, hogy méltó legyen ahhoz, hogy életnek lehessen nevezni.

Visszatérve az első kérdéshez: istenem, van, aki méltó életnek tartja azt, ha sikerült életében 87 disznót levágnia? Bocsánat ezért a furcsa hasonlatért. Ez lesz az életünk tartalma és értelme? A probléma reálisan így tevődik fel: mivel lehet kitölteni egy életet úgy, hogy az méltó legyen hozzánk? Nagyon valószínű, hogy Madáchtól megtanulhatjuk azt, hogy hogyan lehet. Azzal, hogy becsületesen végigküzdjük ezt az életet. Hogy ez nem egy hálás feladat? Hogy emiatt rengeteg kellemetlenségünk is lehet? Hogy – valahol – nagyon kényelmetlen dolog? Így van. Nem muszáj vállalni. De szerintem nagyon sokan vállalják, s önök közül még többen fogják vállalni. Nyilván azért, mert önök között még több következetes gondolkodó lesz, mint amennyi a mi nemzedékeinkben volt. Ilyen szempontból óriási szerencséjük, hogy sokkal kevesebb az illúziójuk. Óriási pechjük, hogy sokkal kevesebb az eszményképük. A két oldal kiegyenlíti egymást; irigylem magukat, mert nincsen illúziójuk, önök is irigyelhetnek minket, mert mi még mindig tele vagyunk szép, nemes, fennkölt eszményekkel, amelyek közül mindenekelőtt eggyel vagyunk tele: a madáchi eszménnyel, azzal, hogy méltó módon le lehet élni egy életet akkor, hogyha becsületesen végigküzdöttük.

Azt hiszem ezt az eszményt azért önök közül is nagyon sokan vállalhatják.

Egy harmadik kérdésre is választ akartam adni, de hát itt szerencsére nem vagyunk irodalmárok között, akik mindig tudnak válaszolni. Óriási szerencsénk, hogy nyíltan beismerjük azt, hogy nem tudunk bizonyos dolgokra válaszolni. Azt fogják mondani – Kántor is érintette ezt a problémát –, miért nem adunk választ? Hát választ tudok én adni valakinek az egyéni sorsára, hogy mit fog ő vállalni abból, amit a tartásos emberi élet jelent? Tessék vállalni valamit.

Majd önök el fogják mondani, hogyan képzelik ezt. Minden nemzedék másképp képzeli el, mással akarja megtölteni az életét. Másképp akarja emberhez méltó módon végigélni az életét. Hogy mit jelent ez? A mi számunkra azt jelentette, amit megpróbáltunk megcsinálni. Önök nyilván egészen más dolgokat próbálnak majd megcsinálni. Csomó pozitív, remek dolgot. Mert nem tehetnek mást, mert kénytelenek csinálni, mert emberek.

Ádám örökké lelkesedik, eléri célját, kiábrándul, majd mindent újból kezd, keresi a lét célját, a boldogságot, de küzdelmének talán egyetlen stádiumában boldog: a küzdő ember állapotában. Van aki megkérdezi: tisztán a küzdelem érzése boldogítaná az embert? Vannak, akik sikerélményre törekszenek, szeretik, ha sikeresen élnek. Mi az, hogy sikeresen élni? Gazdagon kérem, kitüntetésekben. Társadalmi hierarchiában megfelelő szerephez jutni. Megkérdezik egymást az emberek, 20 évig nem találkoztak, és azt kérdezik egymástól: mit valósítottál meg? A válasz: Dacia 1300.

A probléma az, hogy ez a küzdelem rendelkezik-e valamilyen tartalommal? Mit jelent az, hogy küzdelem? Van ennek tartalma, vagy küzdelem a küzdelemért? Véleményem szerint a küzdelemnek az a tartalma, hogy megvalósítsuk azt, amit mi egy adott korban a legemberibbnek tartunk, és amit egyáltalán ez a kor megvalósítani enged számunkra. Ha ilyen szempontból fogom tehát a problémát felvetni, akkor a küzdelem a küzdelemért reálisan azt jelenti, hogy egy kor maximális lehetőségeit megragadva, maximálisan, igényesen megvalósítom azt, amit én emberségnek nevezek.

Szórakozás? Nem – meglátják, hogy mennyire nem szórakozás. Még egy kérdés fogalmazódott itt meg, a fejlődés problémája. Hogy állunk mi a fejlődés problémájával? Egyes teoretikusok szerint az emberiség végveszélybe jut, a fejlődés következtében feléli önmaga elől a Föld tartalékait. Mi a helyzet ebben a kérdésben?

Hát kérem, isteni dolog az, hogy a kérdés megfogalmazódott, és isteni dolog az, hogy Madách nagyon pontos választ adott akkor, amikor ő még erről nem is tudott semmit. Ez az, amit én következetességnek neveznék. Gondolkodói teljesítménynek. Madách nem ismerhette a Római Klub jelentését, amit ma már világszerte ismernek, amely kimutatja, hogy a Föld jelenlegi nyersanyagtartalékai nem tudom 2030-ra, 50-

re, kimerülnek. Végesek a tartalékok, s utána mi lesz? Degradálódás. Tudják, mi az? Vissza a vízbe, a fára – mondták annak idején. Hogy állunk a fejlődéssel? Hát hogy álljunk? Nem tudjuk egészen pontosan. Bízzunk benne. Higgyünk benne, mert az olyan jó érzés. Higgyünk abban, hogy azért mégse merülnek ki, de ha kimerülnének? Higgyünk abban, hogy majd találunk egy remek pótlékot. Hogy az véletlenül nem a tengerből származó fehérje lesz? Egy időben ez volt a legszebb illúzió – nem számít, lehet tízmilliárd ember, majd az algákból csinálunk olyan fehérjepasztillákat, hogy mindenki izmos lesz és kerek.

Kérem, utána kiderült, hogy algák nélkül nem lesz oxigén. Tehát választani kellett: vagy megfulladunk, vagy eltekintünk nagyjából az algáktól. De most van egy újabb nagyszerű lehetőség, tisztelt elvtársaim. Hát az atomenergia felhasználása – óriási lehetőségek vannak. Igaz? Na jó. Higgyünk a fejlődésben? Higgyünk, senkit nem akarok illúzióiban bántani, miért ne hinnénk? Hát ez így szép. Én azt mondom, hogy inkább fogadjuk el azt, amit Madách megoldásként javasol. Most, most harcoljunk azért, hogy teljes emberek legyünk, és megvalósítsuk az emberi lehetőségeket. És akkor lesz fejlődés. Mert a fejlődés nem valami előregyártott séma. Nem a történelem immanens, belső mozgása. Hanem minden történelmi korszak egyedi küzdelme azért, hogy a világ előbbre menjen. Tehát nem arról van szó, hogy most elolvassuk ezeket a jelentéseket, nagyon értelmesek vagyunk, okosak vagyunk, ügyesek vagyunk, mi magunk csinálunk valamit, aztán a következő nemzedék megint lök egyet előre a társadalmon, és majd aztán így eljutunk oda, valahová nagyon magasra. Ez így nem megy kérem, de sohasem ment így. Az emberek minden korszakban meg kellett valósítsák saját korszakukat. Ez alatt nagyon egyszerűen azt értem, hogy mindent meg kellett tegyenek azért, hogy küzdelmük révén gazdagabbak, emberibb emberek legyenek. Önök nagyon jól tudják azt, hogy Marxék arról beszéltek, hogy az emberiség igazi történelme a kommunizmusban kezdődik. Hát akkor vidám harcot kívánok önöknek a kommunizmus előtti korszakban, amely nyilván az emberiség előtörténete. Ha előtörténet, akkor még nem vagyunk megvalósult emberek. Ha ez nem tetszik nekünk, akkor nézzünk továbbra is megfelelő önbizalommal a tükörbe és mondjuk azt, hogy

igen, én ember vagyok, de jelenleg az emberiség előtörténetének korszakát éljük, és ha körülnéznek a világban, ha azokat az antagonizmusokat figyelembe veszik, amelyek a világban reálisan akadályozzák azt, hogy az ember a saját lehetőségeit megvalósítsa, akkor rájönnek, hogy az előtörténelem korszakában élnek, és itt az ideje, hogy mindent elkövessünk, elkövessenek önök is és mi is azért, hogy az emberiség reális történelméhez végre elérkezzünk. Ha így tekintjük a problémát, akkor végeredményben nincs miért elkeseredni. Ne azon gyötrődjünk ugyanis, hogy van-e fejlődés, vagy nincs, hanem egyszerűen dolgozzunk. Mégpedig maximálisan, nagyon jól és még annál is jobban.

1973

2. [AZ ÚJ HULLÁMRÓL]

Amint a bevezetőben is hallható volt, az lenne a feladatom, hogy vitaindítót mondjak itt egy nem kevéssé fontos könyvről – Molnár Gusztáv könyvéről van szó –, továbbá atyai minőségemben is megnyilvánuljak, mint az új hullámnak nevezett szellemi irányzat egyik kezdeményezője. Mindenképpen ezek a megállapítások korántsem közömbösek és korántsem esnek rosszul az embereknek, nyilván nekem sem, noha nyilván sokat lehetne vitatkozni arról, hogy létezik-e ilyen új hullám, és hogyha létezik, mi annak a tartalma, és hogyha Molnár Gusztáv ennek az ún. új hullámnak az egyik képviselője, vajon mit jelent az új hullámnak nevezett vonulaton belül az, amit Molnár Gusztáv ebben a kötetben megvalósított.

Itt rengeteg olyan fogalomról beszélek, amit nem tudok tisztázni. Ugyanis abból indulnék ki, hogy én egyáltalán nem vagyak biztos abban, hogy itt egy új hullámról van szó. Valami hullámverés valóban van, de hogy abból valóban hullám lesz-e, vagy nem lesz, azt én még nem tudom eldönteni.

Kétségtelen, hogy szemben az ötvenes évek – ha akarják – filozófiai, ha akarják, ideológiai – helyzetével, valóban megjelent a hatvanas évek végén, még inkább a hetvenes évek elején néhány fiatalember, aki valami mást akart csi-

nálni, mint elődei. Ez roppant természetes dolog, mindenki mást akar csinálni, mint elődei, és hogyha ez nem volna, akkor nagyon furcsa helyzetbe kerülnénk. Mindenki mást akar csinálni – jobbára nem szokott ez sikerülni, de időnként sikerül is. Kétségtelen, hogy ez az itt új hullámnak nevezett társaság más élményekben, más világban nőtt fel, mint elődei. Tény az, hogy bizonyos történelmi szituáció talán kedvez annak, nem vagyok benne biztos, talán kedvez annak, hogy az elméletben ez az új hullámnak nevezett társaság valami mást csináljon, mint az említett elődei.

Sokat lehetne beszélni róla, de azt hiszem, hogy unalmas volna, hogyha elmondanám, hogyan nézett ki az ötvenes évek ideológiai, szellemi, filozófiai élete. Unalmas volna azért, mert a fiatalabbak számára ez már poros olvasmány, a középnemzedéktől fölfelé pedig ismert korszak, amelyről túl sokat nem érdemes beszélni, mert hát ismerjük, hogy milyen volt az, nagyon jól tudjuk, hogy ezt a korszakot dogmatikus korszaknak nevezték – egyébként nagyon helyesen –, és más jelzőkkel is ellátták, szintén nagyon helyesen. Vagyis túl sokat nincs miért beszélni erről a korról. Ideológusairól önök tudnak. Nagyon jól tudják, az ötvenes éveknek kik voltak az ideológusai, azt is tudják, hogy nemzetiségi vonalon kik képviseltek valamit az akkori ideológiában. Mégis megemlíteném, már csak önmagam számára is ismételgetem ezeket a neveket; tudják jól azt, hogy az ötvenes években nemzetiségi ideológiánkban igen komoly szerepet játszott a ma is komoly szerepet játszó Gáll Ernő, azt is tudják, hogy a hatvanas években ismét komoly szerepet kapott az ideológiai életben Balogh Edgár. Azt is pontosan tudják, hogy voltak más szereplői is az ötvenes éveknek, mint Balázs Sándor, Sztranyiczki Gábor és más fontos és kevésbé fontos szerzők.

Na most, ezek az emberek, velemmel együtt egyébként, aki tulajdonképpen az előző generáció sikertelen terméke vagyok, velemmel együtt végeredményben annak a kornak hű kifejezői voltak. Hűen elmondták azt, amit hűen el kellett mondani. Ez nagyon hatékony eszköz volt annak idején, senki sem jött zavarba, mindenki pontosan tudta, mit illik, mit kell és hogyan kell mondani. Nagyon – ilyen szempontból – megnyugtató korszak volt. Később derült ki, hogy ez a megnyugtató korszak egy csomó ellentmondást hordozott, amivel

szembe kellett nézni. Nyilvánvaló, hogy akkor, amikor szembe kellett nézni a múlttal, elsőkként azoknak kellett szembenézniük elméleti múltjukkal, akik ezt az elméleti múltat csinálták. Azoknak kellett szembenézniük, akiknek lelkiismeret-furdalásuk volt azért, mert úgy csinálták végig az ötvenes éveket, ahogy végigcsinálták. Ez a lelkiismeret-furdalás egyesekben még határozottabb volt, már csak azért is, mert a harmincas évektől kezdve készítették elő azt, amire aztán feltették a koronát az ötvenes évek. Egyszóval a lelkiismeret-furdalás különböző szintjein mozgó ideológusok voltak azok, akiknek szembe kellett nézniük ún. dogmatikus múltjukkal.

Van egy furcsa dolog, lehet, hogy én nem tudom érthetően megmagyarázni, azért, mert túlságosan érthető, túlságosan evidens, és ilyenkor az ember mindig zavarba jön. Közhely tulajdonképpen. Az a közhely ugyanis, hogy akkor, amikor valamivel szembenézünk, akkor, amikor valamivel közvetlenül harcolni kezdünk, az ellenfél lesz az, amely nagymértékben meghatározza, hogy milyen eszközöket tudunk felhasználni. Ez a nagyon furcsa dolog derült ki a hatvanas évek közepére a régi ideológusok esetében, akik amikor szembefordultak saját múltjukkal, oly módon voltaik kénytelenek ezt a múltat úgymond felszámolni, hogy közben a múlttól kapott eszközökkel éltek. A múlt eszközei mutathatók ki világosan ezeknek az ideológusoknak az önkritikájában is. Amikor saját múltjukat bírálták, akkor ez a múlt, ez a dogmatikus múlt szükségképpen meghatározta azokat a fogalmakat, amelyeket a dogmatikus múlttal szemben fel akartak szabadítani, fel akartak használni, s amelyek segítségével le akartak számolni a múltjukkal. Ez az a korszak, amit már mindenki ismer vagy szinte ismer önök közül. Ez az a korszak, amikor előtérbe kerültek azok a kifejezések, hogy „humanizmus”, hogy „eszmény” és más hasonlók, amelyeket mindmáig – nagy örömünkre nyilván – használunk, de amelyek használatát nagymértékben az határozta meg, hogy a dogmatizmus korszaka nem volt humanista korszak, hogy a dogmatizmus korszakának az eszményei úgymond nem voltak igazi eszmények, vagyis kénytelenek voltunk ugyanezeket a szavakat használni és szembefordítani saját múltjukkal.

Ezt azért kellett előrebocsátani, mert most képzeljük el ezt a helyzetet, amikor a hetvenes években jön egy generáció, amelyiknek nincs lelkiismeret-furdalása, amelyik nem haj-

landó magára venni apái bűnét úgymond, és amelyik egész egyszerűen közömbösen visszatekint, és azt mondja: milyen szavakat használtok ti? Miért használjátok ezeket a szavakat, milyen értelemben használjátok, milyen tartalma van egyáltalán ezeknek a szavaknak? És akkor egy furcsa dolog kezdődik. Mindaz, amit természetesnek hittünk és felhasználtunk hosszú időn keresztül, úgy is mint dogmatikusok, és úgy is mint antidogmatikusok, ezeket a szavakat hirtelen jövő fiatalok kritika tárgyává teszik. Nem abban az értelemben, hogy el akarnák vetni, ahogy ezt mondani szokás: elvetnek valamit. Egész egyszerűen abban az értelemben, hogy meg akarják világítani azt, hogy mit jelentenek ezek a kifejezések, hogy mi a szerepük, hogy van-e elméleti tartásuk, vagy pusztán ideológiai kijelentések ezek. A fiataloknak tehát volt egy óriási előnyük elődeikkel szemben. Nem kellett szembenézniük tulajdonképpen olyan múlttal, amely lelkiismeret-furdalást okozott volna nekik. Nem volt még idejük elkövetni semmi hibát. Teljes ártatlanságuk tudatában harcoltak a bűnösök ellen, akik ezt be is vallották magukról, és hosszasan ostorozták magukat az antidogmatizmus érveivel. Nos, ez a bűntudat-nélküliség némi felszabadulást jelentett számukra. Ezt a felszabadultságot érzékelem én mindenekelőtt Molnár Gusztáv könyvében, de ezt a felszabadultságot éreztem Tamás Gáspár Miklós könyvében is, ezt a felszabadultságot éreztem általában a *Szövegek és körülmények* szerzői esetében. Azt a nyugodt önbizalmat, ahogy azt mondják, hogy ti, akik előttünk ennyit hibáztatok és használtátok a hibákkal kapcsolatos valamennyi olyan ideológiai kifejezést, amelyről meg azt se tudtátok, hogy mit jelent, ti ne szóljatok bele a nagyok – fiatalok – dolgaiba, mi ugyanis nem használjuk ezeket a kifejezéseket, hanem bírálat tárgyává tesszük. Ebben a bírálatban minden bizonnyal – ebben a pillanatban bátran elmondhatjuk – Molnár Gusztáv és Tamás Gáspár Miklós jár – jutott – a legmesszebbre. Ez nem véletlen, ők publikáltak önálló kötetet, tehát az ő tevékenységüket lehet a legbiztosabban megítélni.

Mivel éppen Molnár Gusztáv lelkiismeret-furdalástól mentes, nagyjából ifjú kritikus, engedjék meg, hogy eme hosszas bevezető után végre rátérjek a tárgyra, amely után a tárgyalás nyilván rövid lesz, és befejezés nélkül marad ez a vitaindító, de gondolom, a vitában a befejezések tömegei

bukkannak majd fel. Molnár Gusztáv előszeretettel hadakozik például a vitaindító személyének véleménye ellen. Molnár Gusztáv könyvében csekélységem igen gyakran előfordul mint elméleti bírálat tárgya, és meg kell mondanom, hogy amikor Molnár Gusztáv úgy találta, hogy elméleti fegyvereit az én ideológiámon tudja a legélesebbre köszörülni, akkor ez nekem különösképpen nem esett jól, de ez nem is zavart túlságosan. Nem esett jól, ez nyilvánvaló (ez szubjektív vallomás, és azért teszem itt, hogy némiképp emberarcot öltsön ez az egész vita, ami itt ki fog alakulni, remélem), nem esett jól, mert hiszen miért esne jól, hogyha az embert bírálják, ráadásul jön valaki, aki legalább tíz évvel, tizenöttel, hússzal fiatalabb, mint ő, és különböző kifogásokat emel kifejezései, szóhasználata, fogalomhasználata, ideológiája, ideológiai célkitűzései, eszményei ellen. Hát amikor Molnár Gusztáv ezeket a különböző ideológiai kifejezéseket elméleti kritika tárgyává tette, akkor, mondom, ez nem esett jól ugyan, de mindenképpen tiszteletre méltónak találtam egyrészt – nem is a bátorságot, hiszen ezt annyiszor elmondták, hogy milyen tiszteletre méltó a bátorság –, nem, Molnár Gusztáv következetességét találtam tiszteletre méltónak, azt a következetességet, hogy ő mennyire szeretne mindenáron megszabadulni valamitől, amitől meg kell valahogy szabadulni, én ezt el is ismerem. Ez a valami – hogy úgy mondjam – az elméleti fogalmak ideológiai ballasztja.

Ez gyönyörű. Én tudom azt, hogy ezt senki sem érti e pillanatban, minden bizonnyal a vitaindító sem; pontosabban sejti, hogy mi van e kifejezés mögött. Mégis itt arról van szó, hogy Molnár Gusztáv nagyon határozottan szeretne egy olyan elméletet kidolgozni, amelyben ne legyenek meg azok az ideológiai prekoncepciók vagy premisszák, amelyek lehetetlenné tették az elmúlt nemzedék számára, hogy helyesen lássák a történelmet.

Hát itt egy elég kényes ponthoz jutottunk, a történelemhez. Ugyanis a történelem mindig egy nagyon kényes pont, de hát a történelem azért ennek ellenére is van – ez valami, ha nem is igen tudjuk pontosan, hogy mi, de hát a történelem az van. Na most, a történelmet látni nem rossz dolog. Azért, mert a történelmet látni annyit is jelent, mint megérteni azt a helyzetet, amelyben élünk, megérteni azt a szituációt, sőt

több: elméletileg leírni azt a világot, amelyben élnünk adatott.

A történelemmel kapcsolatban tehát nagyon kényes problémák vetődnek fel, az a kényes probléma ugyanis, hogy hogyan közelítsünk a történelemhez. Molnár Gusztáv úgy érzi, hogy a megszokott ideológiai fegyverzetben a történelemnek ilyen vagy olyan értelmezése nem mehet normális körülmények között végbe. Úgy érzi, hogy az ún. – általa így nevezett – spekulatív dialektika – vagy nevezzük könnyebbség kedvéért dialektikának, csak azért, hogy ne kelljen két szót használni –, tehát az ún. dialektika az egy olyan történelmet feltételez, amely a múltból a jelenen keresztül a jövő felé irányul, mégpedig úgy, hogy ezt az irányulást tulajdonképpen mi utólag megkonstruáljuk. Hogy a történelmet újracsináljuk, oly módon, ahogy az nekünk a legjobban megfelel, éspedig ahogy a mi jövőképünknek a legjobban megfelel. Molnár Gusztáv szerint a történelemnek ez a spekulatív látása azt jelenti, hogy mi kitűzünk magunk elé valamilyen nagyon nemes és nagyon nagy célt, majd a cél szempontjából megnézzük a történelmet, és kiderítjük a történelemről, hogy ennek semmi más dolga nem volt az elmúlt évezredekben, mint hogy e cél felé vonuljon előre.

Na most, az ilyenfajta történelem-konstrukcióval találkoztunk a múltban, az ilyenfajta történelem-konstrukció jogosan bírálható. Mit ajánl Molnár Gusztáv helyett? Most itt egy nagy kérdőjelet szeretnék megfogalmazni. Remélem, hogy majd ő fog itt erről röviden beszámolni. Mi az a helyes történelmi szemlélet, az az elméleti fogalomrendszer, aminek segítségével helyesen lehet a történelmet megragadni? Hát Molnár Gusztáv rendkívül erőteljesen tudja bírálni elődeinek ideológiai hibáit, a spekulatív dialektika hibáit. Nagyon elmésen veszi észre azt, hogy az ideológiai fogalmakat, az ideológiai kifejezéseket milyen tartalom nélkül használtuk. De mit ajánl helyette? Egyelőre az az érzésem, hogy azt ajánlja, hogy legyünk okosak és legyünk elméletiek, és hogy kritizáljuk a fogalmainkat, de hogy milyen lesz az a történelemszemlélet, amely kellőképpen elméleti lesz, amelynek birtokában megértjük ezt a világot, amelyben élünk, amely nem lesz spekulatív, amely nem fog bizonyos ideológiai premisszákból megkonstruálni egy már meglévő világot; hogy mi-

lyen lesz ez a történelemszemlélet, ez a Molnár Gusztáv könyvéből egyelőre szerintem még nem derül ki.

És miért ne vethetnék én az ő szemére is egynémely dolgokat, hiszen ő sem ártatlan akkor, amikor az én bírálatomról van szó. Hát kérem szépen, kezdetben az volt a rögeszmém, hogy Molnár Gusztáv százhúsz oldaláról – lehet, hogy több, le kell kontrollálni – írt 30 oldalas recenziómat fogom felolvasni. Gondolom, hogy itt agyonverés tárgyát képeztem volna, tehát nem mertem ezt megkockáztatni. Ebben a 30 oldalas recenzióban egész egyszerűen azt a kérdést teszem fel önmagamnak is és Molnár Gusztávnak is: Rendben van, én elhiszem, hogy létezhet egy olyan – én nem kételkedem benne –, egy olyan fogalomrendszer, amely elméleti jellegű, amely lehetővé teszi, hogy kiküszöböljük a történelemszemlélet ideologikus hibáit. Ám lássuk.

Én egyelőre ennyit szeretnék mondani. Ám lássuk a szerzőt. Majd ő elmondja nekünk, és itt vannak éppen elegen, akik kérdéseikkel hozzásegítenek majd ahhoz bennünket, hogy egyrészt saját ideológiai hibáinkat észrevegyük, másrészt Molnár Gusztáv elméleti konstrukcióját kellő kritikai alapon megvizsgálhassuk.

1977