

Bretter

György

**Párbeszéd
a jelennel**

Esszék

Tanulmányok

Kriterion

Ha az esszéíró a különféle ismerések krónikásaként kínlódásainak történésze tanulmányíró e felismerése e történelem kritikusa, aki iszik a külső és a belső fogképének segítségével egyet konstruálni. És éppen ez az a kezés a legnehezebb feladat. Mire pályázhat tehát a szerzője? Nyilván megelégedéssel azzal, ha némi kötőanyag került előállításra, sőt az esszéíró már boldog volna, ha tisztában tudná, hogy az, amit állított, rendelkezik a kötőanyagok néhány tulajdonságával.

Vesszőfutásról van szó: s a kortársaként meg kell érteni a korát, de ő benne él a világban, amit érteni szeretne, tehát nem helyezkedhet kívülre, hanem helyét, helyzetét értelmezze. A külső konstrukciójához fogható volna, de előbb körülnézett az, amit látott, beszédre bírta. Tehát most szövegét mondja, még nem állítja elő a szöveget, csak leír, s amit érteni vél, juttatja olvasójához e kötetben. Közben persze tudja: el kell jutni az egységes fogalmi képig a konstrukcióig. Ez az őshely benne van könyvében, s persze másokéban is, noha talán ez a legfontosabb.



BRETTER GYÖRGY • PÁBESZÉD A JELENNEL

BRETTER GYÖRGY

PÁRBESZÉD A JELENNEL

ESSZÉK, TANULMÁNYOK



KRITERION KÖNYVKIADÓ
BUKAREST 1973

A BORÍTÓ ÉS KÖTÉSTERV CSEH GUSZTÁV MUNKÁJA

PÁRHEZSÉD A JELENT

1924. ÉVI ÉRTÉK



ELŐZETES ÉRTÉK
1924. ÉVI ÉRTÉK

ELŐLJÁRÓBAN AZ ESSZÉRŐL

Ha az embert céltudatos tevékenységét végző lényként fogjuk fel, és a gyakorlatot az ember önmeghatározó sajátosságának fogadjuk el, akkor egyszerre hiányosnak érezzük mindazt, amit az emberről tudunk, hiszen a gyakorlat — folyamat, mi pedig csak azt tudjuk, ami már kész, ami már van.

A diszkurzív intellektus birtokában bolyongunk a *van*, a *kész*, az *adott* birodalmában, mindig készen arra, hogy a tudásnak inkább a korlátait érzékeljük, semmint magát a tudást. Mindennapi fogalmainkban közvetlenül nyilvánulnak meg érzelmeink is, ezek a dolgok láttán szükségképpen feltörő szubjektív reakciók.

Ám a *van* és az *érzelem* elfedi előlünk a projektumot, a céltudatban megnyilvánuló folyamatossgot, legemberibb sajátosságunk e meghatározó mozzanatát. Diszkurzív intellektusunkból kimosódik a projektum megvalósításába vetett hit is, és akkor itt állunk kifosztottan, a fák, a kövek, a házak, a hagymák birodalmában. És ilyenkor nyugodtan álmélkodhatunk a természet és a civilizáció csodáit átfogó elménk láttán, ahogy ezt La Mettrie oly bájosan tette az *Ember mint növény* című értekezésében: „Nincs olyan nyomorúságos és silány kinézésű állat — írja filozófusunk —, amelynek látványa ne csökkentené egy filozófus hiúságát. Ha a véletlen fel is helyezett bennünket a skála tetőfokára, gondoljuk meg, hogy egy semmiséggel több vagy kevesebb az agyban, ahol minden ember lelke van... a mélybe taszíthat bennünket.”

Felülkerekedni a diszkurzív intellektus esetlegességén és felmérni a világot, megragadni a folyamatot a folyamat révén és a ráció felé indulni: ez a feladat. Erre egyik eszközünk az esszé. És ha valaki azt kérdezné, miért éppen az esszé, miért nem inkább a fogalom a maga tisztaságában, vagy éppen a matematika, akkor azt mondhatnók, hogy a fogalom vagy a szimbólum éppen azt takarhatja el előlünk, amit keresünk: a konkrét létezés értelmét. Mert a ráció tiszta eszközeiből az életet csak levezetni lehet, ám a mi életünk nem deduktív élet, nem az elméleti rendszer következménye, hanem maga az önmagát termelő és pusztító, az önmagát teremtő élet.

Az esszéírás kiindulást jelent abból, ami van, bármilyen is legyen a létezők formája. Úrügy lehet számára az egyszerű, banális tény, de a tényként kezelt kiüresedett fogalom is. Túl a kiindulóponton már belemerülünk az esszé mágiájába: váratlanul összekapcsolódnak az eddig távolinak tetsző tények, az eddig egységesnek hitt fogalomból új meg új fogalmak válnak ki, minden szilárdnak látott dologról kiderül, hogy olyan, mint Hérakleitosz napja: mindennap új.

A kapcsolódás és a szétválás, az összefüggések feltárulkozása a folyamatot sugallja, az eleven élet lüktetését idézi, és ezzel az esszé fogalmiságát érzéki és érzelmi izzásba hozza. A fogalom most önmagának örül, az élet látványának, örömét, dühét nem az esetleges pszichológiai reakciók okozzák, hanem a levés látványa. Ilyenkor talán nem érvényes reánk többé az a megállapítás, amit ugyancsak Hérakleitosz tett az adottságokban gyökeret eresztett emberről: hogy az ilyen emberek nem tudnak se hallgatni, se beszélni.

Az esszé talán megtanít bennünket beszélni, vagy ami nem kevésbé fontos, megtanít bennünket

hallgatni a számunkra hozzáférhetetlen dolgokról vagy azokról, amelyeket nem ismerünk. És már ez is haszon, mert ha a ráció mellékösvényére tévedünk, akkor is jó az, ha az utat nem keresők szóözönében felismerjük a piac ködképeinek számunkra elfogadhatatlan megnyilatkozását.

Az esszéírás — állásfoglalás; több értelemben is az. Állásfoglalás a dolgokkal szemben vagy a dolgok mellett, állásfoglalás a ráció nevében a diszkurzív intellektus renyhesége ellen, állásfoglalás a telítettség nevében az üresség, a laposság, a banalitásból áradó unalom ellen. Tehát értelmet szeretnénk mondani, és azt szépen mondani, s ha ez nem lealacsonyító, akkor még érdekesen is. Ennyi. Persze elég sok. De legalább céljaink legyenek nagyok.

**ARCOT KERESŐ ISTENEK
ÉS AZ EMBEREK**

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. Más vágyából 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, de csak 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 Marszűasz sípjából is, amikor a gyűlölet találékonysága mégis felülkerekedett. Apollón megfordította lantját, úgy játszott rajta, ahogy Marszűasz 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 Marszűasz 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. Marszűaszból 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 dermedt 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 gonoszán, 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, szép 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 viszatér 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 Marsziasz vérében az élet pusztuljon, megengedi, mert más nem tehet, csak panaszkodhat, Zeust hívhatja, vagy a folyókba áraszthatja könnyeit, vagy leomló hegyekben kiálthatja ki düheit, de más 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 elefejtették a lázadást, nincs más reménysége, nincs más hite, nincs más élete, csak végzete vagy sorsa, túrése vagy lázadása, szépsége vagy rútsága, a sorsban felvillanó végzete, a túrésból kisajduló lázadás, a rútságban csillogó szépség, Apollón, aki saját sorsát nem kerülheti el, mert saját sorsát senki sem kerülheti el, mert mindenkire 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 bájjával 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

gyermekük 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 Földanyaé vagyok, szeretném elveszteni 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 sorsból, ha csak a sorsért van, félek a gyermekektől, akik a jövőt sorsommá teszik, félek Földanya haragjától, aki géniusszá tett, hogy a helyeknek lelke legyen, tudjam azt, amivel az istenek sohasem törődnek, és amit az emberek ve-rejtekés 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, szeretném, ha sorsom lenne, ha Apollón lenne a sorsom, ha öbelé 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 küzdelmekről, inkább lebegni akarok, vágyakat, álmo-

kat 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 örömet 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 örömet, és én örülni akarok, eszeveszett félelmemnek is örülni akarok, mert küzdeni akarok, és a kudarc biztos tudata az úrbe ránt, ha nem tudok örülni, a kudarcnak akarok örülni, a kudarcot kudarcral akarom legyőzni, s örülni, hogy a kudarcot legyőztem, táncolni akarok fájós lábbal, nem akarom többé áttetsző testem, de tudom-e vállalni a márt, 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 igazna le, hogy téged bántson, nem kell, nem akarom, félek, már csak félek, te csak Apollónnak adtál örömet, 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 úrt vállalom, csak a semmit vállalom, mert félek valamit vál-

lalni, 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, Daphnéből 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 öregén 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: nyáját őrzött, himnuszokat költött és énekelt, kipróbálta a mesterségeket, több alkalommal is megfordult Zeusz fegyverkovácsai, a küklópszok 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 küklópszok szívesen tanígtatták fogásaikra.

Végtelen vándorútjain sok emberrel találkozott, lányokat és asszonyokat szerzett magának. Gyermekai 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 fél-istenek kedvük szerint módosítsák az isteni rendet, és a küklópszok készítette fegyverével, a vilámmal agyonsújtotta Aszklépioszt.

Apollón most megérezte a kijátszottak fájdalmát: meghalt az, akit a legjobban szeretett, aki a legtöbbet tudta az élőkéről, meghalt Aszklépiosz, az ő fia, az orvos. Dűhe 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 küklópszokat, 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 ilyenek teremtették, és neki nem volt ereje szembenézni saját aljasságával. Örömeiben és szenvedésében sem volt igaz: csak játszott, esztelenül ágált az isteni szerepkörben.

Zeusz nem bocsáthatta meg könnyedén a küklópszok 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 felejtene, hogy ő isten, el kellett felejtene 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 kezét, körmeit, amelyek le-töredeztek, izmait, amelyek most az aránytalan-ság görcsében rángatóznak: embernek látta ma-gát, ember módra töprengett azon, ami körülötte történik, azon, hogy zokszó nélkül viselheti-e sor-sát, s ha mégis panaszkodna, volna-e, aki meghall-gassa, s ha meghallgatják, akkor meglátja-e azt, amiről eddig tudomása sem volt, meglátja-e a szo-lidaritás 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 le-gyen, mint a többiek, mást érezzen, mint azok, akik mellette kovácsolják a közönséges eszközök vasát, nem, nem szabad a felelőtlen bosszúállás-ban különbözni, dölyfösségben felülmúlni az em-bereket, 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 kovácsol-nak, segédkeznek keletkezésben és elmúlásban, vágyaik és tetteik nem bántanak senkit, a ková-csok nem okoznak fájdalmat, még akkor sem okoz-nak fájdalmat, amikor fájdalmukra a lázadás sza-vait keresik. Apollón hallotta a fájdalom szavait, amelyek senkit sem bántanak, látta a kovácsok roncsolt testét, látta a kint, 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 sem 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 temagadat, ember, ismerd meg temagadat“.

Zeusz nem láthatta előre, hogy Apollónt ez a büntetés oly távol viszi majd az istenektől, nem láthatta előre, mert az istenek is jószokat 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.

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 tivornyaín. 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 öröméből.

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 öröméről és persze a reményről, hogy a jelenlét figyelmeztetése, az emlékezés kényszerítő ereje akadály lesz nagy örültségek elkövetésében.

Pedig Silenus nem tartozott az emlékekbe menekülőkhöz: emlékeit mindig az események megértésére használta, és fölényesen nevetett, ha fiatal-ságáról kérdezték. 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, akik egyenrangúként fogadták, az övé lettek, hiszen ez volt testük törvénye. Ezt mondta volna el?

Inkább hallgatott: vívódásait nem értették volna meg ivótársai; miért szórakoztatva 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: öröklétre kárhoztatott lényként közvetíteniük kell az emberek és a halhatatlanok között, lelket kell vinniük az élettelen dolgokba, hogy otthonosan mozogjanak közöttük a gógös, de önmaguk nagyságától féltő istenek meg az áhítatra vágyó tehetetlen emberek.

Aki kezével követi az úrt — abból valódi ember sohasem lesz. Silenus ember nem lehetett; az emberek sem akartak azok lenni. De mit csináljon az, aki ujjai közt megérezte az úrt? Mit tegyen az, aki a semmit már magába zárta, és miközben mindenki félistennek nevezi, ő tudja, hogy a tehetetlenség már az úr részévé változtatta? Vágyait nem tapaszthatja az öröklétbe, élnie kell, s közben eloszlanak benne a dolgok, számára lassan minden egyszínűvé válik, tele lesz az úrral, 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, cinkosan röhögnek a részeg állattestűek; úgy érzik, Silenus az övük, szakála van, és néha négy lába van, hiszen kezével marja a földet, a tehetetlen ösmasszát, aki önmaga maradni nem tud, és inkább

kínokat szül, semmint magának maradna. Silenus érti a Földanyát: nem tehetett másképp, fákat, forrásokot kellett szülnie, őt, Silenust, és a nimfákat, érti, de mégis homályos szeme a lázadó dühétől: miért éppen őt, nem egy mást izzadt ki magából Gaia, miért kell ő tudja az ő agyával, miért kell éreznie az ő ujjjaival 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 mámore 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 elűszó nap!

Silenus látta a mámoros forrást, a Nimfát és a Napot, de ő, a mámorok öre 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 őrzöngő népe kíséretében. Az erotika má-

morát élte: az istenek azzal bízták meg, hogy adjon mítoszt az embereknek, az életöröm, a kábóságba fúló tombolás mítoszáét.

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: mérüljenek csak önmaguk kimeríthetetlennek látszó mélységeibe, találjanak jeladást a székszisre 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 önfelédtt téboly mámorát, és már ott táncol Dionüszosz hadában, örzjög és cefatokra szaggatja az út szélén álldogáló beavatottakat.

Silenus undorodva nézte a véres látványt: nem hihette, hogy az emberek ilyen ostobák legyenek, és Bacchus hadában a szelíd pásztorokból önkorbácsoló örzjögökké váljanak. S mégis ezt tapasztalta: ahogy elhangzott az isten hívó szava, egy csomó ember hívővé 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 előjogairól 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 félték tőle: miért is félték 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 képzeleteiket: 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 méltatlanabban bánt velük az isten, minél alaposabban taposta szét sorsukat a menet, annál boldogabbak voltak: most magasra jutottak, most, mikor szagatják testüket — igazakká, az istenhez méltóvá váltak. A szájalomban saját, feledni szánt emberiségüket pillantották meg, és ezért gyűlölték. A szánakozó pedig Silenus volt.

Mikor Dionüszosz már meghódította Hellászt, Silenus vissza 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 vezető 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 előljáró legyen, s ezzel magyarázza az embereknek, mit is 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 fitorodva 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, isteneiket? 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 bohóckodás, 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 örültségeiben követték az emberek: Dionüszosz hada két oszlopra vált szét. Egyesek az isten kö-

rül 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 kételkedően, 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 szolgálai voltak. Egymást licitálták túl, versengtek a tébolyban.

Ha eddig egyesek mértéket tartottak, mert figyelmeltette 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 előadásá változott: a piactereken a közönség körbe állva biztatta őket, ütemesen tapsolva hajszolta egymásnak a menet résztvevőit.

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 jutalmazták valakit, mert a levelet zöldbbnek 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 felelőségre vonják, talán számúzik 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 mítosszal 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, szeresetek. 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 dionüszoszibak, 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 megpróbálja saját maga lenni, ravaszán 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 árca okoz: mert színlelni kell a kívülállóknak, ő csak saját magának áll kívül, de mások számára mindig ott lesz, ahol van, mindig 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 talál, 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 örjöngenek, 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.

HÉRAKLEITOSZ, A FILOZÓFUS, HERMODOROSZ BARÁTJA

Ósi mondák szerint Hérakleitosz valamilyen vizes betegségben halt meg, és inkább saját gyógy módja 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 Epheszosi saját püposzkodásának 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 mondta: isten a Nap, isten a Víz, isten a Természet, és gyógy módjában hű volt saját maga választotta isteneihez. Dehogyan püposkodott: inkább alázatos volt, alázatossága okozta halálát. „Az istenek, úgy tűnik — mondja Xenopoulosz — titokban gyűlölik az alázatosokat.”*

Am az is köztudott dolog, hogy Hérakleitosz a polisz közösségéhez sem talált utat, és arisztokratikus kívülállásával ingerelte a középszerűségét ünneplő városi vezetést. Nyilván rájuk értette azt, hogy „nem tudnak se hallgatni, se beszélni”. Ez a szelídnek tetsző megállapítás majdhogynem a leg-

* 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.

filozofikusabb 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 pontosabban 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 füledt, 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, mindenfelét 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 látzat 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 ragadjuk meg, hanem 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 ismételtetést Hétrakleitosszal 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 ez elv szerint történik is, ők mégis folyton a tudatlanokhoz hasonlítanak: ha még any-

nyiszor 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 szekréciójukkal 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, niába 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 következtetése: „Ilyen tehát az isteneknek és az istenekhez hasonló boldog embereknek az élete: elszakadás minden itteni dologtól és földi gyönyö-

röktől 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 az „egyedüli egynek menekülése az egyedüli egyhez"?

Amikor önkéntes számkivetésében, az Artemisz szentély körüli ligetekben bolyongott, világosan felismerte: a világot szemlélni és egyesülni a látzatokkal — 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 viselhetné, mert éppen olyan hatalmas, mint Zeusz azok számára, akik benne látják az istenek és az emberek atyját.

Hérakleitosz látomásában egymásra talált mindaz, amit az emberek balgán szétválasztottak. „Ma este lakomára megyek” és „holnap este lakomára megyek” — mondták ostobán, nem figyeltek fel arra, hogy a két kijelentésben közös a lényeg, a „megyek” 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” lényegét 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 epheszosi polgárok idétlen viháncolással ismételtgették: 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 örültnek 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 logoszatát. Ezért azután mindent a holnaptól vártak, a holnaptól, hogy ne kelljen ítékezniük a ma esztelenségei felett. A holnap nevében megbocsátották maguknak mai bűneiket: *Időben* 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 félték, 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; örülten 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 Dionüszossal, 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 belőlük, 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 lényé változott, a tetté változtatott hiány pedig az emberek urává.

Hérakleitosz kétségbeesetten figyelte polgártársai botladozásait, azt, ahogy reményeiket sorshordozó hatalmakra bízták. De nem kételkedett: másképp nem tehetnek. Ő is átélte már a semmittevő örömköbe vagy az ájtatosságba menekülő tehetlenség kéjét, de most már ismerte az íj titkát: „Az íj (Bíós) neve élet (Bíós), 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, felelőséggel 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. „Mindenkinek 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 számúzték Epheszoszból Hermodoroszt, aki kiválóságával minduntalan belebotlott a középszer szabványosító törekvésekbe; számúzték, 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” cselekedtek, amikor igent mondtak, okosságukat logoszuk sugallta, sőt ezt a magatartást kényszerítette rájuk. Hiába volt hát a filozófus gúnyos átká („A felnőtt epheszosziak okosan tennék, ha mind egy szálig felakasztanák magukat, és a kiskorúaknak engednék át a várost; mert számúzték Hermodoroszt, a legderekből 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 ismerete fel. Mikor a szent ligetekbe vonult vissza, akkor csak a hermodoroszi következtetéseket vontak 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. Félreismerete 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

keserúséget bírává teszi, az homályos marad kortársai számára. A kort vállalni kell: a keserőség 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 bizzák a cselekvést, mintha a tettet, az alakító akarattól 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 idő-szülők 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-va-

lami, 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 vizsgálja a tehetetlenné kárhozott embereket?

Hérakleitosz dilemmája ez. Látta, hogy az önállóvá bűbájolt jövő a jelennel való szembenézés hiányát jelzi, de a tehetetlenség, amelyet kárhozott, nem az emberek lusta-butaságából 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 tanítványával 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 „örjögő szájjal, komoran, dísz és kenet nélkül kiáltja túl az évezredeket...“

S mert oly keveseké 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 bur-

kolva 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.

ITT ÉS MÁST

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 kitarítóan 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 hiányzanak, 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 tendenciáit, 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 elméletté 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 egészségének 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 kortudatot mintegy kívülről „szemlélve” az öntudatban megszüntetve örzi 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. l. 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 menététől függ”; 2) „A materializmus tökéletesen objektív kritériumot szolgáltatott — a fontos jelenségeknek a nem fontosaktól 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 történetfilozófia; tudomány, amely alapvetően különbözik az „apriorisztikus, dogmatikus, elvont konstrukcióktól”, mert „az efféle elméletek hasznavehetetlenek már pusztán létüknél fogva, hasznavehetetlenek alapvető módszerüknél, 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 kiküszöböljék.

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 legkülön-

bőzőbb történelmi kérdések Proudhon javasolta megoldásának bírálatában a materializmus elveiből indul ki..." (129.) Arrébb, a *Tőkéről* 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 materializmus 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 megfontolásból 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 mozzanatokot 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 gondolkodás törvényei azonosságának, a világ megismerhetőségének hitét, illetve a világ, a társadalom megváltoztathatóságának hitét. Különbözik még a legegzaktabb tudomány sem mentes a filozófiai és etikai mozzanattól, miért volna mentes tőle éppen a társadalomtudomány?

Ferdinand 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* — al-

kalmasság — 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 *Știința și 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, magasabbrendű organizmussal való felváltását szabályozzák”? (153.) Vajon nem fakad egy filozófiai értelmű metodológia abból a döntésből, amit ez a kifejezés: „magasabbrendű” — rejt magában; hiszen ez a „magasabbrendű” 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 mozzanat-

ként értékelni, szerepe van benne a kutató tapasztalatainak, intellektuális intuícióinak, és nem kevésbé, sőt gyakran túlnyomóan, az ideológiai-világnézeti mozzanatoknak 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 meglévő 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 magasabbrendű struktúra felé való elmozdulásában látja.

*

A filozófia egyik jellegzetessége az, hogy az elmélet meghaladja benne a gyakorlati tevékenységet, és a gyakorlatban csak mozzanat formájában meglévő újat már valami késszel, a megalkotott totalitás-moddal 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, a már megvalósítottal méri fel magát, hanem a negatívval, vagyis a célkitűzéssel, 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 kívül 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 eszményt, 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 ajándékozta a harcosoknak: a kétely, amely a filozófia statutumának 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 „tisztá” 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 igényének, 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 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 empiria ugyan, de minden totalitás-modell az elméletté szerveződött empiriából indult 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.

EGY CIKK ELŐZMÉNYEI ÉS KÖVETKEZMÉNYEI

Az 1905-ös oroszországi forradalom eseményei lehetővé teszik, hogy Lenin visszatérjen az emigrációból: november 8-án érkezik Pétervárra, még aznap találkozik a bolsevik pártmunkások egy csoportjával, ellátogat a cári sortűz áldozatainak sírhelyéhez a preobrazsenszkojei temetőben, este pedig beszédet mond a pétervári bizottság kibővített ülésén.

November 9-én a pártaktívával együtt megbeszélésre hívja a legálisan megjelenő *Novaja Zsizny* című újság bolsevik szerkesztőit, és átveszi a lap irányítását: a lap ezután az Oroszországi Szociáldemokrata Munkáspárt központi sajtószerveként a forradalmi agitáció és propaganda, a forradalmi szervezés fóruma lesz.

Ezekben a napokban Lenin óriási erőfeszítéssel igyekszik alkalmassá tenni a pártot a forradalmi harc vezetésére. November 10-én és 15—16-án egy háromrészes cikket közöl a *Novaja Zsizny*-ben „A párt újjászervezéséről”, és ebben írja: „A szociáldemokrata munkásmozgalom értelmiségi és proletár (munkás) funkciójának viszonyát... alighanem ezzel az általános formulával lehetne eléggé pontosan kifejezni: az értelmiségiek jól oldják meg a kérdéseket »elvileg«, jól vázolják fel a sémákat és jól ítélik meg a cselekvés szükségességét... a munkások pedig cselekszenek, az eleven életbe ültetik át a szürke elméletet.”

Erről van tehát szó: a gyakorlatról; a forradalmi gyakorlatról. Csakhogy a reális gyakorlatra áttérni az „elméleti gyakorlatot” végző vezető —

ertelmiségi — aktivista csoport önmagában képtelen; Lenin tehát, nála sohasem tapasztalt kétségbeesett pátozzsal kéri a munkásokat, hogy tegyék meg azt, amit a vezetők megtenni nem tudtak: hozzák létre a gyakorlatban a párt egységét. Idézzük cikkének egy talán hosszúnak tűnő passzusát, mert ebben tetten érjük Lenin egyik legfontosabb tulajdonságát: az önbírálat igényét, azt, hogy nézeteit mindig képes volt felülbírálni az új helyzetek, új tények láttán. Egy ilyen önkritika nevében kéri a munkás elvtársakat: „S a legcsekélyebb mértékben sem esem a demagógia vétkébe, egyáltalán nem becsülöm le a tudatoságnak a munkásmozgalomban betöltött nagy szerepét, semmilyen tekintetben sem csökkentem a marxista elmélet, a marxista elvek óriási jelentőségét, ha most azt mondom: mind a kongresszuson, mind a konferencián megteremtettük a párt egyesítésének »szürke elméletét«; munkás elvtársak! segítsetek nekünk ezt a szürke elméletet az eleven életbe átültetni! Menjetek tömegesen a pártszervezetekbe! Tegyétek a mi IV. kongresszusunkat és a mensevikek második konferenciáját hatásos és nagyszabású szociáldemokrata munkáskongresszussá. Foglalkozzatok velünk együtt gyakorlatilag az egyesítés kérdésével — legyen ebben a kérdésben kivételesen (olyan kivétel ez, amely erősíti a szabályt!) egytized rész elmélet és kilentized rész gyakorlat. Ez a kívánság aztán igazán jogos, történelmileg szükséges és lélektanilag érthető. Az emigráns élet légkörében oly sokáig »teoretizáltunk« (s olykor bizony — mi tagadás — csak úgy a levegőbe), hogy most, isten bizony, nem árt egy kevésbé, csak egy kicsit, egy icipicit »átesni a ló másik oldalára« és némileg jobban előtérbe tolni a gyakorlatot. Az egyesülés kérdésében, amelyre a szakadás okaival kapcsos-

latban töméntelen sok tintát és egész papírhegyeket pazaroltunk, az ilyen módszer feltétlenül helyénvaló. Különösen mi, emigránsok, vágyva vágyunk a gyakorlatra. S emellett megírtuk már az egész demokratikus forradalom igen jó és teljes programját. Rajta hát, egyesüljünk e forradalom megvívására!”

Lenin tehát világosan látja: a vita, a cikkek áradata semmit sem ér a forradalmi akciók küszöbén; a párt csak egységesen képes a forradalom élére állni, ezt az egységet viszont az értelmiségiek, a vezetők, az „írodalmárok” nem tudják — mert nem tudták — létrehozni. A párt újjászervezéséről írt cikk a vezetés és a gyakorlati harc viszonyát elemzi egy olyan történelmi pillanatban, amikor a spontán forradalmi harc megelőzi a párt irányítását, mert a párt a vezetés minden jóindulata ellenére sem képes önmaga egységét megteremteni. A teljes elszigetelődés, a szektásság veszélye fenyeget, és úgy tűnik, hogy az illegálisból a legalitásba való átlépés szétzüllesztí a pártot. Az újjászervezés lenini terve három fő mozzanatot tartalmaz:

1. Az egység helyreállítását, de nem a kisebbség kirekesztése, hanem a pártdemokrácia helyreállítása révén: „...az új körülmények között a politikai szabadságra való áttérés idején okvetlenül érvényre kell juttatni a választás elvét” — írja Lenin idézett cikkében.

2. Lenin zseniális taktikai húzása — amely egybeesik stratégiai elképzeléseivel — abban nyilvánul meg, hogy egybehívhatja az OSZDMP IV. kongresszusát, és a pártszervezetek hivatalos (szavazati joggal rendelkező) küldöttei mellett, a legalitásra való hivatkozással, meghívhatja „a párt *valamennyi* tagjának választott küldötteit”. A meghívottak csak tanácskozási joggal rendelkeznek,

mert formailag nem teljes jogú szervezeteket képviselnek, és nem képviselik a párt folytonosságát sem. Vagyis a szociáldemokrácia hivatásos aktívájával, az illegalitásban szervezett, a tudatos-ságot képviselő élcsapattal szemben a forradalmi tett képviselői ők, azok, akik a harcot végigharcolják, az elveket a tettekben érlelik, és nem azt várják, hogy a tettek elveket testesítsenek meg. A meghívottak: „a párthoz tartozó munkások tömegeinek a kiküldöttei”.

Lenin elképzeléseinek rugalmasságára vall az a tény, hogy a politikai tömegpárt megszervezésének útján képes a pártszervezés általa — más körülmények között — megfogalmazott normáit háttérbe szorítani; 1902-ben még ezt írta: „...a forradalmárok szervezetének elsősorban és főképpen olyan embereket kell felölelnie, akiknek foglalkozása a forradalmi tevékenység... Az ilyen szervezet tagjainak ez általános ismertetőjele mellett teljesen *el kell tűnnie a munkások és intellektuelek közti minden különbségnek*... Ennek a szervezetnek szükségképpen nem nagyon szélesnek és a lehető legkonspiratívabbnak kell lennie.” (*Mi a teendő?*)

Most, a forradalom pillanatában viszont szélesre kell tárni a párt kapuit: „Pártunkat elernyesztette a földalatti munka... Az illegalitásnak lassan vége. Bátrabban előre hát, ragadjátok meg az új fegyvert, osszátok szét új emberek között, szélesítsétek ki támaszpontjaitokat, hívjatok magatokhoz minden szociáldemokrata munkást, s vegyétek fel őket százával és ezrével a pártszervezetek soraiba.” És ha 1904-ben még így fogalmazta meg a párttagság kritériumait: „A párt tagjának tekintendő mindenki, aki a párt programját elismeri és a pártot mind anyagi eszközökkel, mind a pártszervezetek egyikében való személyes

részvétellel támogatja" (lásd: *Egy lépés előre, két lépés hátra*), akkor „ma, amikor a hős proletariátus tettekkel bebizonyította, hogy kész harcolni és tud is egyetértésben, kitartóan, világosan felismert célokért harcolni, tud tiszta szociáldemokrata szellemben harcolni — ilyenkor valószínűleg neveléses volna, ha valaki kételkedne abban, hogy azok a munkások, akik a pártunkhoz tartoznak, és akik holnap a Központi Bizottság felhívására be fognak lépni a pártba, száz eset közül 99-ben szociáldemokraták lesznek. A munkásosztály ösztönösen, spontánul szociáldemokrata...”

Az újjászervezés lenini tervének második pontja tehát a tettekben szociáldemokrata munkások széles tömegeinek befogadása, sőt a tervezett kongresszusra való meghívása. A forradalmi munkások átvezetik a pártot az illegális konspiráció területéről a legális tömegharc területére, összekapcsolják a spontán küzdelmet a tudatos forradalmisággal. A munkások és a párt új viszonyának alapja: a forradalom, mert: „A forradalom tanít... A forradalom azzal tanít, hogy a politikai megoldásra váró aktuális feladatait a legszemléltetőbb és legérzékenyebb formában veti fel, szinte rákényszerítve a néptömegeket arra, hogy átérezzék ezeket a feladatokat, lehetetlenné téve a nép pusztta létezését is e feladatok megoldása nélkül...” — írja Lenin (*Közeleg a kibontakozás*. Proletarij, 1905. november 16-i 25. sz.).

3. A harmadik mozzanat a munkásküldöttek szavazati jogára vonatkozik: a Központi Bizottság (Lenin javaslatára) a munkásküldöttek tanácskozási jogát szavazati jogra akarja változtatni, és reméli, hogy ezt a javaslatot a Kongresszus majd meg is szavazza. Ezzel a kongresszus összetétele nyilván alapvetően megváltozik: a többség

azok kezébe kerül, akik nem tűrik tovább a pártszakadást, akik érvényre juttatják a választás elvét, akik cselekszenek, vagyis akik hivatásos forradalmárok véget nem érő vitáit, a fecsegést a gyakorlatban szüntetik meg. Lenin taktikája: a párton belül a cselekvés felé tolni a mozgalom aktivistáit, a tett felé vezetni az illegalitás megrogzött irodalmárait.

Igaz, hogy csakis az irodalmárkodás, csakis a pártsajtó tette lehetővé azt, hogy a párt ne roppanjon össze az illegalitásban. (Lásd a *Mi a teendő?* című munkát.) De most, a forradalom idején maga a valóság érleli tudatossá a munkásokat, tehát az általános kérdések megvitatása helyett az értelmiségi-irodalmár kádereknek a valóság felé kell fordulniuk: csak akkor szolgálhatják egyértelműen a forradalom ügyét, ha nyíltan pártos irodalmat hoznak létre, és a legalitás körülményeit felhasználva következetesen leleplezik a polgári sajtó kétkulacsosságát, és eszmeileg végigviszik a proletariátus harcát.

A Novaja Zsizny 1905. november 13-án megjelent 12. számában megjelenik Lenin ismert írása: *A párt szervezete és a pártos irodalom*. Kiindulópontja: az új oroszországi helyzet, célja: tisztázni és konkretizálni az „irodalmárookra“, a pártsajtó munkásaira háruló feladatokat. A nemrég még az illegalitásban működő, de a legális-féllegális sajtóban publikáló értelmiségiek helyzetét Lenin egy felkiáltással jellemzi: „Ó, átkos idők, az ezópuszi beszéd, az irodalmi szolgaság, a rabszolganyelv, a szellemi jobbágyság kora!“ Most nyilván lehetőség nyílik a világos, egyértelmű beszédre, megszűnnek végre azok az „undorító szövetségek“, amelyekre az illegalitás kényszerítette a szociáldemokrácia irodalmárait: „... olyan korban élünk, amikor mindenütt és mindenben megmutat-

kozik a nyílt, becsületes, egyenes, következetes pártosságnak az a természetellenes párosulása a földalatti, leplezett, »diplomatikus«, ravasz »legalitással«. A feladat viszont a nyílt, egyértelmű állásfoglalás: „... a szocialista proletariátusnak a *pártos irodalom* elvét kell hirdetnie, ezt az elvet kell kifejlesztenie és a lehető legteljesebb, legtisztább formában valóra kell váltania”.

Az irodalom pártosságának kritériuma: a nyílt állásfoglalás a proletariátus ügye mellett: „Az irodalmi munkának a szervezett, tervszerű, egységes szociáldemokrata pártmunka alkotó részévé kell válni” — írja Lenin. Hogy milyen jellegű irodalmi munkáról beszél Lenin, az egyértelműen kitetszik egy 1908-ban Lunacsarszkijhoz intézett leveléből, amelyben különbséget tesz a művészi alkotómunka és a pártirodalmi alkotások között: ez a különbség nyilván nagyon relatív a forradalom idején, de igen határozott a társadalmi mozgás nyugodtabb szakaszaiban. Az említett levél A. M., vagyis Alekszej Makszimovics Gorkij tevékenységére vonatkozik: „Azt a tervét, hogy a »Proletarij«-nak szépirodalmi rovata legyen és azt A. M.-re bizzuk, kitűnőnek találom és rendkívül örülök neki. Éppen arról ábrándoztam, hogy a »Proletarij« irodalmi-kritikai rovatát állandósítjuk és A. M.-re bizzuk. De félttem, szörnyen félttem ezt egyenesen javasolni, mert *nem ismerem* A. M. munkamódszerét és munkakedvét. Ha az ember komoly, nagy munkával van elfoglalva, ha ennek a munkának árt az, ha apróságokhoz, újságíráshoz, publicisztikához vonják el, — akkor ostobaság és bűn volna őt megzavarni és elvonní!... Ön ott a helyszínen jobban láthatja ezt... *Ha azt hiszi, hogy nem zavarjuk meg* A. M. munkáját, hogyha rendszeres pártmunkára fogjuk (a párt munkája ezáltal rengeteget nyerne!), igyekezzék

ezt a dolgot elintézni..." (Lenin aláhúzásai. A levelet lásd: Lenin, *Az irodalomról*. Szikra, 1949, 103.)

A pártosság lenini igényével gyakran foglalkozott mind a mai napig az irodalmi és ideológiai publicisztika, amely nemritkán a szépirodalomra vonatkozó általános elveket vélt — nem egészen alaptalanul — kiolvasni az említett cikkből. Utóbb Jánosi János kísérelte meg a cikk értelmezését, és ebben arra a következtetésre jut: „Nem kétséges, hogy (Lenin) híres cikke, *A párt szervezete és a pártos irodalom* tartalmaz bizonyos hangsúlyokat, amelyek a megírásakor uralkodó történelmi helyzetből adódtak, és amelyeknek abszolutizálása az esztétikában elősegíthette dogmatikus álláspontok létrejöttét. De hasonlóképpen vitathatatlan a cikk alapvető pátosza és általános érvényessége.” (Utunk, 1970, 11. sz.)

Ez az értelmezés nem fedi Lukács György álláspontját, aki a tendencia és a pártosság fogalmának pontos megkülönböztetésével tisztázza a cikk valódi mondanivalóját. És ez a tisztázás annál is jelentősebb, mert Lukács a pártosság értelmezéséből kiindulva ragadja meg az esztétikum sajátosságát. Lukács György 1932-ben írja meg *Tendencia vagy pártosság?* című tanulmányát, és 1967-ben is helyesnek látja akkori elemzését: „Ami a tendencia és pártosság szembeállítását illeti, világos, hogy a materialista dialektikán épülő esztétika szembe kellett hogy forduljon az irodalmi alkotásokra kívülről ráragasztott tendenciákkal. Az ellentét tehát a közt a pártosság közt van, mely a művészi magatartás és alkotás lényegéből fakad és a közt a tendencia között, melynek az igazi ábrázolás problémáihoz nincs szerves kapcsolata, sőt éppenséggel meghamisítja az ábrázolt emberek és történések belső igazságát.” Hogy a későbbi dog-

matikus elmélet éppen az ilyen tendenciát nevezte igazi pártosságnak, „hogyan Lenin egy 1905-ben a pártsajtó reformjáról írott cikkét megtette az ilyen »pártosság« tízparancsolatának, az engem a későbbiek folyamán sem zavart meg a helyes álláspont védelmében. Az olvasó a *Különösség* című könyvem e kérdésről szóló részletéből láthatja, hogy több évtized folyamán csak elmélyíteni törekedtem ezt a gondolatot, de nem adtam fel soha. (Időközben Lenin özvegye és legközelebbi munkatársa, Krupszkaja igazolta, hogy az említett cikk egyáltalán nem vonatkozik a szépirodalomra.)” (Lukács György, *Művészet és társadalom*. Budapest 1968, 9—10.)

Úgy tűnik, Lukács György helyesen értelmezi az esztétikum szempontjából Lenin cikkét, illetve a pártosság elvét, de kevés figyelmet fordít (erre nyilván nincs is alkalma egy rövid bevezetőben) arra a követelményre, ami a cikkből mégis általános érvényű megállapításnak látszik: az író mint publicista, mint kritikus, mint állampolgár vállalja a tendenciát, vállalja a külső mozzanatot, a pártirányítást. Véleményünk szerint ez a vonatkozás jelentkezik Jánosi idézett cikkében.

Lukács értelmezésének nagy erőssége az, hogy a pártosság ilyen felfogása egy egész esztétikai rendszer elméleti kiindulópontjává válik. Az író elveti a „tisza művészet” és a „tendencia-művészet” dilemmáját: „Hiszen az objektív valóságot ábrázolja, valódi hajtóerőivel, valódi fejlődési tendenciáival, és ebben az ábrázolásban semmilyen »eszmény« számára — legyen az morális vagy esztétikai — nincs tér. Nem visz »kívülről« követelményeket valóságábrázolásába, mert ha a valóságot helyesen — dialektikusan — akarja visszaadni, magának ennek az ábrázolásnak kell azoknak a követelményeknek sorát mint az objektív való-

ság lényeges mozzanatait tartalmaznia (mégpedig úgy, ahogyan e valóságból létrejöttek, ahogy hatnak rá), amelyek konkrétan és reálisan az osztályharcból nőnek ki" — írja a *Tendencia vagy pártosság?*-ban (i.m. 93.).

Ezek szerint a tendenciát nem kell kívülről a műbe átvinni, a tendencia a műből, a helyes valóságábrázolásból nő ki, vagyis maga is esztétikai mozzanatként nyilvánul meg. A pártosság ebben a vonatkozásban nem más, mint „tartalmi helyesség az újnak felfedezésében”; „Művészi szempontból egy tény »megállapítása« azonos a formálásával, a tényt már legpusztább adottságában pártosan nézi és formálja a művész...”, és így „a pártosság nem szakítható el — a mű — esztétikai tárgyiségától” (lásd Lukács György, *A különőség mint esztétikai kategória*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1957, 178, 179. és 180.).

Az idézett Lukács-szövegeket figyelmesen olvasva igazat kell adnunk szerzőjének, aki *A különőség* 172. lapján azt írja, hogy itt csak az „esztétikai visszatükrözés sajátosságából” következő „általános és spontán pártossággal van dolgunk”, vagyis szerzőjük kevés figyelmet fordít a tudatos pártosságra — ez elemzésének körén kívül esik —, éppen arra, amit sok méltatója szerint Lenin az irodalomtól és az irodalmártól megkövetel.

Az ideologikus mozzanat Lenin esetében valószínűleg jóval nagyobb szerepet játszik, mint ahogy azt Marxnál tapasztalhatjuk. De: Lenin a konkrét forradalom időszakában élt, ami az eszményt, a forradalom kívánt moralitását, a harc szellemét előtérbe helyezte, és a *Van világát a lennie Kell* eszménye alá rendelte. Az ideologikum ilyen helyzetben kiszorítja az objektivitást, vagy inkább az ideologikum egy új objektivitás egyetlen lehetsé-

ges formája. Mert tudatosság nélkül nem győz a forradalom, a forradalom győzelmének eszménye nélkül nincs forradalom. Lenin egész tevékenysége a győzelembe vetett hitet sugározza: az önmagát megvalósíthatónak tudó ideologikum szellemét. Lenin elvárásai a meggyőződésben fogannak: a tudatosságot, az állásfoglalást minden területen és a harci célok közvetlen támogatásának formájában követeli meg.

Lenin nem tesz különbséget, mert ebben a harcban nem is tehet különbséget a tudatosság formái között: a konkrét küzdelem életre-halálra folyó összecsapásai nem kedveznek az elméleti disztinkcióknak. Itt csak egyetlen disztinkció van: a két front közötti disztinkció. A forradalom győzelme után Lenin gyakorlati tevékenysége — a Proletkult elleni fellépése — bizonyítja, hogy átlátta a pártosság, a tudatos pártosság politikai-ideológiai és irodalmi megnyilvánulásainak különbségeit. De írásaiban is gyakran felbukkan a különbségtevés igénye. 1922-ben például (*A szovjetköztársaság nemzetközi és belső helyzetéről* című cikke) ezt írja: „Tegnap véletlenül elolvastam az »Izvesztyija«-ban Majakovszkij versét egy politikai témáról. Nem tartozom az ő költői tehetségének hívei közé, habár teljes mértékben elismerem, hogy ezen a téren nem vagyok illetékes. De politikai és közgazdasági szempontból régóta nem voltam így megelégedve valamivel.“

Megejtő a fenti sorok őszintesége: és nem sok kétséget hagy afelől, hogy miképp értelmezte Lenin az új szakaszban a pártosság két megnyilvánulási formáját. De az is kitetszik e sorokból, hogy Lenin mindkét esetben megkövetelte a „szellemi elkötelezettséget a munkásosztály mellett“ (Jánosi). Mert az ilyen személyi elkötelezettség ideologikus mozzanat ugyan, de egy emberi társadalomért folyta-

tott harc ideologikuma. Az esztétikumban megnyilvánuló pártosság a valóságábrázolásból fakad, és itt a tudatosság az ábrázolás tudatossága, márpedig ebbe belejátszhat és bele is játszik ez a személyes elkötelezettség is. Nem egy külső elemnek az ábrázolt világra való rákényszerítése formájában, hanem negatív formában, azzal, hogy jelen van, anélkül hogy az ábrázolást meghatározná, jelen van mint a valóság része, amit ábrázolni kell.

Mert realitás a személyes állásfoglalás az ember telenség ellen; a realitás lényegi eleme az állásfoglalás, és az író csak akkor lehet „következetesebb az objektivitásnál”, és „mélyebben, teljesebben” csak akkor „érvényesíti objektivizmusát” (Lenin), ha a személyi állásfoglalást is ábrázolja, hiszen „minden egyedit, amelyben az új közvetlenül az életbe lép, ugyancsak általánosítva kell megmutatnia” (Lukács). Persze az ábrázolt állásfoglalás már ismét az esztétikum körébe tartozik, a pártoságnak abba a körébe, amely az ábrázolt világ nevében kizárja, elveti a külsőt, a tendenciát.

A DIALEKTIKA HEGELTŐL MARXIG

Ha elfogadjuk — márpedig ennek ellenkezőjére nincs semmi okunk — Lenin népszerű megállapítását a marxista filozófia elméleti forrásáról (*A marxizmus három forrása és három alkotó része*. Válogatott művek, I., 66—67. l.), akkor e filozófia sajátosságát, differencia specifikáját az öt megelőző filozófiákhoz való viszonyában, illetve a klasszikus német filozófiához való sajátos viszonyában kell meghatároznunk. Köztudott tény azonban, hogy a klasszikus német filozófia mindkét ága, a materializmus is (Feuerbach) és az idealizmus is (Kant, Fichte, Schelling és Hegel) spekulatív jellegű; így a marxista filozófia sajátosságát éppen a spekulatív jelleghez való sajátos (*marxista*) viszony határozná meg.

Ez a viszony, a filozófia sajátosságát figyelembe véve, csak egy új spekulatív elvnek a felvétele lehet, pontosabban a megelőző filozófia mozzanatainak a filozófián belüli tagadása. A másik lehetségesnek tartott eljárás, vagyis a spekuláció *teljes tagadása* a marxista gondolkodásban a filozófia folklórához tartozik, s pusztá szemérmeteskedésnek bizonyul a legegyszerűbb logikai bizonyítás tükrében.

Ha a marxista filozófia ugyanis a spekulatív mozzanat teljes tagadásában keresné magánvalóságának sajátos jegyeit, akkor a spekuláció teljes visszautasításának filozófiája, vagyis antispekulatív spekuláció volna. A teljes tagadás igazsága — a tagadás teljes hiánya: ha a marxista filozófia azért volna sajátosan marxista filozófia, mert mondjuk nem hegeli filozófia, akkor a marxista filozófia igazsága abban volna, hogy a

hegeli filozófia hamis, vagyis a marxista filozófia azért igaz, mert a hegeli — hamis. De milyen igazság az, amely csak a nem igazon tudja igazságát lemérni? Az a kijelentés, hogy a hegeli filozófia „hamis”, csak azt jelenti, hogy az igaznak önminősülő filozófia más, mint a hamisnak minősített filozófia, de ez a viszony, a másik szempontjából vizsgálva, megfordítható, vagyis logikailag az ellenkező ítélet is igaz. Így a marxista filozófia nem határozhatja meg sajátosságát azzal, hogy nem hegeli filozófia, noha ilyen kísérletek történtek már eddig, és nem is ritkán. (A. A. Zsdánov például így ír: „Hegel rendszere... arra számítva, hogy megoldja az összes ellentmondásokat, megoldhatatlan ellentmondásokba keveredett a dialektikus módszerrel, amire ő maga rájött, de nem értette meg, s ezért helytelenül alkalmazta.” *A művészet és filozófia kérdéseiről*. Szikra kiadás, 1949, 13.)

Engels a teljes tagadás logikai buktatóit úgy kívánta elkerülni, hogy a hegeli filozófia két alappozzanata közül az egyiket, a hegeli rendszert mint spekulatív rendszert vetette el, és a hegeli dialektikát minősítette összekötő láncszemnek a filozófiai fejlődés hegeli és marxi szakasza között.

A dialektika viszont Hegelnél egy egységes és spekulatív filozófiai struktúrában kap helyet, mert a struktúra öngenezisének, mozgásának és saját magából származó finalitásának elve, vagyis, amint ezt Engels is világosan látja, ez a dialektika nem választható le egyszerűen a rendszer testéről. A hegeli dialektika létrehozta, szüli a hegeli rendszert, önmozgásának nem csupán talaja, de eredménye is a spekulatív rendszer. Engels ezért a hegeli dialektika megfordításáról kénytelen beszélni, arról, hogy Marx dialektikája gyökeresen ellentmond (Engels: *Feuerbach és a klasszikus né-*

met filozófia felbomlása. Marx—Engels, Válogatott művek, II., 382.) a hegelinek, a hegeli teljes tagadása. Ám ez az álláspont ismét csak a már említett logikai problémát veti fel.

A probléma — vagyis a marxi és hegeli filozófia viszonya, ezen belül különösen a marxi és a hegeli dialektika viszonya — ma is nyitott. Erre jellemző például Louis Althusser munkássága, aki Marx művének interpretálásakor elveti ugyan a „megfordítás” lehetőségét is, de bírálatában a teljes tagadás logikailag azonos álláspontjához közelít. Eljárása a következő: előbb Marx Hegel-bírálatára hivatkozva (Lásd Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához.* Marx—Engels Művei, 13. köt., 167. és 27. l.) a hegeli idealizmust marasztalja el, azután ideológiának nevezi a hegeli elméletet (mert kiindulópontja téves), végül az ideológiát (a hegelit) a marxi tudomány nevében tarthatatlannak minősíti (Louis Althusser: *Marx — az elmélet forradalma.* Kossuth Könyvkiadó, 1968, 46—56. l.). Konklúziójában az ideológia az elvont spekulációval, az elmélet pedig a konkrét realitással, illetve a tudománnyal azonosul. Ha Althusser gondolatmenetét korrekten írtuk le, akkor nem tűnik elhamarkodottnak az a megállapítás, hogy Althusser egész egyszerűen megkerüli a dialektikában adott problematikát (az ismeretelmélet nevében), az ontológia problémáját csak ismeretelméletileg tárgyalja, míg az elmélet és a tudomány azonosításával megszünteti magát a filozófiát.

Világos tehát, hogy a marxi és hegeli filozófia viszonyát nem a teljes tagadásban kell keresnünk; egy ilyen tagadás ugyanis filozófiai nihilizmust, illetve a logika csődjét jelentené. A marxi filozófia mint filozófia a spekuláció hegeli elvének dialektikus tagadása a spekuláció marxi elvében; a deduktív totalitás elvének dialektikus tagadása a

praxis elvében vagy más szóval a praxis fogalmához fűződő, ma már túlságosan sokszínű értelmezésformákat elkerülendő: a totalitás elvének dialektikus tagadása a teljes magyarázat elvében.

A teljes magyarázat elvének először Arisztotelész filozófiája tesz eleget a filozófia történetében, ahogy erre éppen az a Hegel mutat rá, akit oly gyakran minősítenek minden nem-deduktív filozófia ellenségének. Hegel valóban türelmetlen a szükségszerűség szerepét vulgarizáló filozófiákkal szemben, de amint ezt filozófiatörténetének Arisztotelész-elemzése mutatja, elismeri a sajátjától gyökeresen eltérő filozófiai építkezés létjogosultságát is. Elméleti szempontból már csak azért is érdekes Hegel említett álláspontja, mert éppen itt fogalmazza meg a filozófiának azt a bizonyos másik státútumát, amelynek létjogosultságát ma éppen a marxi filozófia igazolja.

Hegel felhívja a figyelmet arra, hogy Arisztotelész filozófiája empirikus, majd így folytatja: „Az absztrakció könnyen zavarba juthat egy jelenség empirikus köre által, s nem tudhatja, hogyan érvényesüljön benne: hanem egyoldalúan halad tovább, anélkül hogy kimeríthetné e kört. Arisztotelész azonban, azzal, hogy a világegyetem minden oldalát veszi figyelembe, mindazt a részletet inkább mint a spekulatív filozófus tekinti, s úgy dolgozza fel, hogy a legmélyebb spekulatív fogalom ered belőle.” Majd arrébb: „Arisztotelész empiriája teljes, mert ezt mindig újra a spekulációra vezeti vissza; azt lehet tehát mondani, hogy mint teljes empirikus, egyúttal gondolkodó empirikus. Ha például a térből becsületesen kifejtünk minden empirikus meghatározottságot, akkor ez nagyon spekulatív lesz; mert az *empirikus, szintézisében felfogva, a spekulatív fogalom.*” (Hegel ki-

emelése.) És végül: „A meghatározásoknak ebben az egy fogalommá való összehozásában Arisztotelész nagy és mesteri... A filozofálásnak igen hatásos módszere ez. Korunkban is alkalmazták ezt, például a franciák. Megérdemli, hogy szélesebb körben alkalmazzák; mert jó egy tárgy közönséges képzetének meghatározásáról gondolkodni, s azután az egységben, a fogalomban egyesíteni őket. De egy szempontból persze ez a módszer empirikusnak látszik, mégpedig a tárgyak felfogása szempontjából, ahogyan tudatunkban van erről tudomásunk; ha tehát itt nincs is szükségszerűség, ez mégis inkább csak a külső modorhoz tartozik.” (Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1959, II. köt., 202, 203, 203—204.)

A legmélyebb spekulatív fogalom, mint láthatjuk, Hegel szerint a „világegyetem minden oldalának” figyelembevételéből, a „szintézisben felfogott empirikusból” is előáll; ezt a modalitást mi a teljes magyarázat elvének nevezzük. Ez az elv szintén filozófiai jellegű, vagyis szintén spekulatív, ahogy ezt a gondolkodás filozófiának nevezett tartománya mint sajátosságot megköveteli.

Igy a marxi és hegeli filozófia különbözőségeit, illetve a marxi filozófia differencia specifikáját nem a spekulativitás hiányában kell keresnünk, s a dialektikával kapcsolatos metaforikus megállapításokat („feje tetejéről a talpára állítani”) sem kell elméletileg indokolható álláspontként kezelnünk. A két filozófia különbsége mindenekelőtt a két elvben, az ebből fakadó két struktúrában, végül a dialektika érvényesülésének két módozatában keresendő, ha a megkülönböztetés a filozófiai folytonosság szempontjából történik. Mondanunk sem kell, hogy az egyik, a marxi modalitás materialista, a hegeli viszont idealista. Mégis, ha pon-

tosabban kívánunk fogalmazni, akkor elmondhatjuk: a materializmus, illetve az idealizmus egy adott filozófiát mindig a maga egyedi struktúrájában jellemez, anélkül, hogy ez a jellegzetesség a filozófiai gondolat folytonosságát, illetve egy filozófiának a filozófia fejlődése szempontjából betöltött helyét írná le. Nem tartjuk elképzelhetetlennek a filozófia egyik modalitását sem a materialista vagy idealista filozófia számára. Történetileg az idealista filozófiában megtaláljuk a filozofálás mindkét módját, a valóban filozófiaként jelentkező materializmusra sem jellemző feltétlenül a teljes magyarázat elve.

Hegel elméleti nagyságát talán éppen abban mérhetjük le a legközvetlenebb módon, hogy a teljes magyarázat elvének felfedésével, minden lehetséges, avagy csak neki tulajdonított elfogultság ellenére sem zárta le az utat Marx felé.

GONDOLATOK A HUMANIZMUSRÓL

1.1. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* tanulságaként mint axiómát fogadjuk el, hogy egy jelenség megértéséhez nem elegendő annak történelmileg konkrét leírása. A nemzetgazdaságtan *módszerét* bírálva írja Marx: „A nemzetgazdaság a magántulajdon tényéből indul ki. Nem magyarázza meg nekünk ezt a tényt. A magántulajdon *anyag*i folyamatát, amelyet ez a valóságban végigcsinál, általános, elvont formulákba foglalja, amelyek azután neki *törvényekként* számítanak. Nem *ragadja meg fogalmilag* ezeket a törvényeket, azaz nem mutatja ki, miképpen származnak a magántulajdon lényegéből.”

1.2. A humanizmus történelmi formáinak leírása nem elegendő e jelenség megértéséhez. Fogalmilag megragadni e formákat: ez a feladat. A feladatot bonyolítja, hogy voltaképp a humanizmus reális és ideológiai formái között is különbséget kell tennünk, továbbá figyelembe kell venni azt, *ahogyan* a reális és ideológiai formákat tudomásul vették a kortársak és utódok, vagyis azt, hogy milyen képzetek alakultak ki ezekről.

A) A nemzeti társadalomban humanizmusról beszélni nem lehet. Mindennek mértéke ugyanis a természet: a létfenntartásért folyó küzdelemben a célszerűség határozza meg a közösség magatartását, s ha a valóságról alkotott képzetek ezt megkövetelik, akkor a közösség kollektíven antihumanus. A *reális* humanizmus és a róla alkotott képzetek antagonistikusak, kiegyenlítődsük a vallási felfogásokban *irreálisan* megy végbe.

B) A görög poliszban a hatalom gyakorlása határozza meg a humanizmus érvényesülését: a poli-

tikum dönti el a humánus alkalmazásának módját és mértékét. A társadalmi szféra — a politikumon keresztül — a partikuláris minden társadalmi megnyilvánulását ellenőrzi. A hatalom ugyan még nem sajátítja ki a társadalmat, de a közösség reális vagy vélt érdeke a társadalmi mező meghatározó tényezője. Az ideológia területén már a polisz-demokrácia fénykorában felfedezik az emberi partikularitást, de a társadalmi funkciók (a megismerés és a politikum) itt háttérbe szorulnak, gyakran a moralitással szemben álló tényezőknek minősülnek. Nincs szó tehát az *egyénről*; az egyén morális magatartását társadalmi mutatja be ez az ideológia, és helyettesíti vele a reálisan társadalmi funkciókat. A humánus ideológiai fordulat tehát hamis képzeteket terjeszt. A szofisták ideológiájáról van szó, akik szerint az ember — az általánosnak látott partikuláris — „minden dolognak mértéke; a létezők létének, a nem létezők nem létének” (Protogoras).

C) A keresztény humanizmus az általános szférát Istennek biztosítja, az egyén humánus értékei csak az Istenhez való viszonyban léteznek. A kereszténység: magatartás. [„Jézus üzenete lényegében erkölcsi” — írja André Chédel *Vers l'universalité; Un itinéraire de l'humanisme contemporain* c. munkájában (Editions H. Messeiller, Neuchâtel), amely szerint minden ember azzal válik társadalmi lényé, hogy egyénileg jó. A partikularitásban közvetlenül jelen van az általános. A reformációban az általános (az Istennel azonosított általános emberi, vagyis a társadalmi) a partikuláris egyén átélésében irracionális közvetlenséget szerez.]

D) A reneszánsz humanizmus az ideológia szférájának mint a kiválasztottakat összekötő eszmei viszonynak az általánosítása. A partikuláris és a társadalmi találkozik, sőt kivételes esetekben egybe-

esik. De ennek az egybeesésnek az óhaj, a vágy az alapja, és nem a realitás. A korapolgári fejlődés nyilván egyfajta reális talajt nyújt a világi elem emancipálódása számára és ezen keresztül a humanista ideológia számára is. Ez azonban mit sem változtat azon, hogy a hamis tudat önmagát egyetemességnek és igaznak higgye. (Ezzel kapcsolatban már Jakob Burckhardt is kénytelen válaszolni a reneszánszszal foglalkozó történészek érdekes és számkra fontos vádjára: a humanizmus megsemmisítette az olasz valóságból fakadó és rendkívül pozitív eredményeket hozó firenzei fejlődést. Ez az 1300-as években kialakuló korapolgári irány demokratikus-plebejus ideológiát és intézményeket teremtett. Az 1400-as évektől kezdve viszont az antik hagyomány másolása valósággal megszünteti e kultúra önállóságát, sajátos intézményeit.)

E) Végül, történelmi kronológia szerint, a polgári humanizmusról kell beszámolnunk. Itt nyilván a reális humanizmus az egyén (a partikuláris) szabadságának formájában megvalósul ugyan, de ennek nagy ára van: a társadalmi szféra ellenőrzéséről való lemondás. A polgári szabadság formájában megnyilvánuló humanizmus talaja tehát az általánosság (a társadalmi egész) funkcióinak kisajátítása a politikai hatalom által. A humanizmus mint ideológia tiltakozást fejez ki az egyéni és a társadalmi szétválasztása ellen.

1.3. A humanizmus fogalmát a különböző korokban a legkülönfélébb tartalmakkal töltik fel, és e fogalomban több az érzelem, a vágy, mint az egzaktság. Mégis néhány következtetést megenged a történelmi vázlat: a) A humanizmus mint ideológia a válságkorszakokban kerül előtérbe, és azt jelzi, hogy az egyén élete valamilyen formában a partikularitás börtönébe kényszerült, vagyis a humanizmus ideológiájának elterjedése *hiányt* fejez

ki. (Az antik polisz válságát a szofista gondolkodás, a császárkori Rómaét a keresztény humanizmus, a reneszánszét Erasmus és körének panaszai a háború és a hatalom ellen, a polgári társadalomét — a marxizmus megjelenése, majd a humanizmusok koegzisztenciája századunkban.) b) A második közvetítés módszertani: a humanizmus fogalmának megragadása lehetetlenné válik, ha ennek pusztán empirikus-történelmi tartalmat tulajdonítunk.

1.4. De lássuk mégis, milyen képet nyújtanak az empirikus tartalmú meghatározások. (Empirikusnak nevezzük mindazokat a meghatározásokat, amelyek közvetlenül rámutatnak tárgyukra, és a tárgy kiválasztásának gesztusában nem kívánják a szubjektív reflexiót külön vizsgálat tárgyává tenni.)

Első példa:

Teilhard de Chardin írja: „Az ember jelen van a természetben; már e pusztán tény révén *sajátos szövetet, különleges struktúrát* is ad a kozmosznak; a két jellegzetességnek következménye pedig az, hogy tapasztalatunk mezején ő, az Ember alkotja a *Mindenség legjelentősebb és legértékesebb részét.*” Az ember *különleges* helyéből következik, hogy ő képviseli a Világegyetem haladását, tehát tevékenységét is ebben a perspektívában kell megszerveznie. „Kiteljesíteni az egyedeket, hogy ezáltal az együttesnek maximális hatóerőt adjunk: íme, ezt a kézenfekvő utat kell követnünk a működés végső sikere érdekében... A gondolkodó elemek sok-sok tevékenysége automatikusan jut el oda, hogy szoros működési egységet alkot: »emberi frontot.«, mert ezáltal érheti el a fennmaradáshoz szükséges kollektív szerveződési és kutatói eredményeket... Az élet anyagi szükségleteinek és lelki rokonságainak együttes hatására a mai Emberség kezd kinőni a személytelenségből, hogy va-

lamiképp alakot öltön és dobogni kezdjen a szíve... Ha teljes egészében tekintjük az Emberi Energia megszervezését, azt látjuk, hogy olyan végső kialakulás felé irányul és hajt minket, ami minden egyes személyi elem fölött már *közös emberi* lelket fog megteremteni." (Pierre Teilhard de Chardin: *Az emberi energia*. Ahogy lehet, São Paulo, 1971, magyarra fordította Rezek Román. Engedtessek itt megjegyezni, hogy a fordító világviszonylatban is az egyik legjobb Chardin-szakértő.)

Észrevehetjük, a tárgy empirikus megragadása egy utópikus-spekulatív mozzanattal egészül ki. Nemcsak azt írja le, hogy milyen az ember, hanem azzal, hogy *éppen ilyennek* érzékeli, azzal *már* általánosítja ezt a vonást, anélkül hogy ezt az általánosítást indokolná. Ez az általánosítás tehát nem reflektált, hanem egy spekulatív utópiának a kívánt irány — a mai szemléletből származó irány — szerinti beemelése az empirikus tartalomba. A „tényre” való rámutatással *rendez a tudat*, majd ezt a rendezettséget kiterjeszti, s mint kitüntetett irányt veszi fel. A tárgy kiválasztásában indulat, illetve erkölcsi meggyőződés vezet: „ilyennek kell lennie” a világnak ahhoz, hogy jó, az ember számára megfelelő világ legyen. A meghatározás (leírás) *absztrakt*, abban az értelemben, hogy az átmoralizált világból indul ki, a realitást nem tudja magánvalósága szerint kezelni.

Második példa:

A fiatal Sartre a szabadság pszichológiai-empirikus meghatározásával a humanizmus lehetőségét is megszünteti, és az individuális humánummal helyettesíti. Így ír *A lét és a semmiben*: „az ember, minthogy szabadságra van ítélve, az egész világ súlyát vállán hordozza: felelős a viláért és önmagáért mint létezési módért... Ebben az értelem-

ben nyomasztó az önmagáért-létező felelőssége, minthogy őáltala létezik egy világ... büszke öntudattal kell vállalja, hogy ő a szerzője, hiszen a személyemet fenyegető legkellemetlenebb nehézségek és legsúlyosabb veszélyek is csak az én kivetítődésem által bírnak értelemmel... Különben is mindaz, ami megtörténik velem, az *enyém*; ezen mindenekelőtt azt kell érteni, hogy mint ember mindig annak magaslatán állok, ami történik velem, mert csak emberi lehet az, ami más emberek vagy önmaga által ér egy embert. A legsúlyosabb háborús szituációból a legszörnyűbb kínzások sem teremtenek embertelen állapotot: nincs embertelen szituáció; csakis a félelem, a menekülés vagy mágiikus gyakorlatok révén *dönthetem* el valamiről, hogy embertelen; e döntés azonban emberi, és teljes felelősséggel tartozom érte." (Lásd Tordai Zádor *Egzisztencia és valóság* című kötetében, részletek *A lét és a semmiből*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1967.)

Felfigyelünk arra, hogy a humanizmussal kapcsolatos problémák itt individuális korrelációt jelentenek a szabadság és az egyén között. A humanizmusnak önmagában semmiféle tartalma sincs, csupán az intencionált cselekvés egyszerű következményeként bukkan fel. Itt is rejtett spekulációval van dolgunk: az egyén választási kényszere mint egyetemes kényszer tételeződik („szabadságra vagyunk ítélve”), és a döntés következményét ismét az egyén minősíti ilyennek vagy olyannak, humánusnak, avagy antihumánusnak. Most már erről a minősítésről ismét eldönthetem, hogy milyen volt: humánus vagy antihumánus — és így végtelenül. Az oksági viszonyok uralma ellen tiltakozva Sartre a belső intencionáltság végtelen regresszusához jut. Ez, akár az előbbi példában, csak éppen fordított irányban, szintén rossz vég-

teien: nem magyarázza meg a jelenségek szükség-szerűségét.

Harmadik példa:

A köznapi fogalomhasználatban a humanizmus közvetlenül empirikus és konkrétságában ilyen banális tartalmakat fejez ki: „a humanizmus — emberiesség”; „a humanizmus — emberközpontúság”; „a jó, tiszta, erkölcsös, haladó megtestesítése, a ráció diadala”; „emberszeretet, emberek iránti jó szándék”; „gondoskodás”; „áramlat — ideológiában és művészetben —, amely a megfigyelés és elemzés középpontjába az embert helyezi”. (Részletek egy ankétára adott válaszokból; az ankétot egy egyetemi humanizmus-vita előkészítéseképpen szervezte a szerző, 1972. III. 18-án.)

E „meghatározásokból” a jó szándékon kívül semmi sem derül ki a humanizmusról, és ez a jó szándék eleve feltételezi azt, amit meghatároznak: az emberbe vetett hitet.

Ilyen hitet áraszt az a leírás is, amelyet az Írók Országos Konferenciájára készült jelentés tartalmazott: „A mi világszemléletünk az ember, az ember tökéletesedésének lehetősége iránti mélységes bizalomban gyökerezik. Ez a magasrendű és nemes humanizmus jelenti számunkra a társadalmi eszményt.”

A leírás jellegzetessége, hogy az empirikus tartalom átadja a helyét egy jelszónak, amely képi eljárással helyettesíti a konkrétumot. Az ismétlés révén az axióma („a mi világszemléletünk”) a konkrét jegyeket sugalló pszichikai tartalmak („mélységes bizalom”) deduktív elve lesz, a konklúzió pedig a kiinduló axióma megismétlése — a perspektíva hozzáadásával.

Negyedik példa:

A filozófiai szakszótárak a humanizmus fogalmát többnyire egy praktikus-ideologikus tartalom ki-

fejeződésének minősítik. A *Dictionnaire de la langue philosophique* (Presses Universitaires de France, 1962) így ír a humanizmusról: „Felfogás, amely szerint: 1° az ember a legfőbb érték, vagy abszolút értelemben (ateista humanizmus), vagy legalább a gyakorlat, a tapasztalat területén (a vallási, különösen a keresztény humanizmus), 2° továbbá a moralitás, amely a sajátosan emberi fejlesztésében áll... abban, hogy az embernek lehetősége legyen mindent megszerezni egy valóban emberi léthez.”

Az *Esztétikai kislexikon* (Kossuth Könyvkiadó, 1969) etikai fogalomként (?) így határozza meg a humanizmust: „olyan erkölcsi értékrendszer, világnézet s ennek megfelelő gyakorlati magatartás, amely önálló, immanens értéket tulajdonít az ember specifikusan emberi képességeinek, s az emberi egyéniség sokoldalú, harmonikus kibontakoztatását tekinti céljának.” Ez a meghatározás — mint minden „absztrakt” meghatározás — tautologikus: az „immanens érték” (vagyis az, ami van) egybeesik a céllal (vagyis azzal, aminek lennie kell), az „emberi egyéniség harmonikus kibontakozásával”.

A *Philosophisches Wörterbuch* (VEB, Leipzig 1971) a gyakorlati feladatok megjelölésével úgy oldja meg a humanizmus meghatározását, hogy lemond minden elméleti megfontolásról, szemben például a *Mic dictionar filozofic* című, 1969-es hazai kiadvánnyal, amely a címszót nem is ismeri. Idézzük a *Wörterbuchot*: „A szocialista humanizmus a legkövetkezetesebb humanizmus. Az osztálytársadalom történelmileg elavult és emberellenes. Az imperializmus megfosztja az emberiséget emberi perspektíváitól... Ezért ma a humanizmus csak az imperialista erők elleni küzdelem révén igazolódik.”

2.1. Ha az empirikus meghatározások absztrakt-nak-spekulatív-nak bizonyultak, akkor itt nyilván

a fogalom tartalmának megragadásához más — megfelelő — eljárást, módszert kell keresnünk. A lehetséges meghatározás két negatív követelményét már ismerjük: a meghatározás *nem lehet* empirikus, és *nem lehet* etikai, azaz *nem tartalmazhatja* azt, ami még nincs, vagyis az egyéni vagy kollektív szubjektum óhajait.

2.2. Egyetértünk Karel Kosik megállapításával: „A dolog fogalma egyben a dolog megértése, s a dolog megértése magában foglalja a dolog struktúrájának az ismeretét. A megismerés legsajátosabb jellemzője az egyes megkettőzése. A dialektika *nem kívülről*, kiegészítésképpen közelíti meg a megismerést, még csak *nem is* a megismerés egyik tulajdonsága, hanem maga a megismerés a dialektika egyik formája: a megismerés az egyes megkettőzése. A »fogalom« és az »absztrakció« a dialektikus gondolkodásban azt a módszert jelenti, amely megkettőzi az egyest, hogy szellemileg reprodukálhassa a dolog struktúráját, azaz megértesse a dolgot... A képzet és a fogalom, a látzat és a valóság világának, az emberiség mindennapos utilitáris gyakorlatának és az emberiség forradalmi gyakorlatának a megkülönböztetése, egyszóval »az egyes megkettőzése« az a mód, amelynek segítségével a gondolkodás eljut »magához a dologhoz.« (A *konkrét dialektikája*. Gondolat Kiadó, Budapest 1967.)

Fogalmilag megragadni: ez tehát a feladat. Mikor ragadjuk meg a dolgot (a tárgyat) fogalmilag? Ha a lényegét, azaz struktúráját ragadjuk meg. A struktúra megragadása: az *Egész* megragadása egy modellben, amely képes a struktúra önreprodukciónak törvényeit, azaz a struktúra alapvető funkcióit leírni.

2.3. A dolog (a meghatározás tárgya) most csak annyiban van, amennyiben funkciói vannak, vagyis

amennyiben legalább két kölcsönös, egymásra refleksiós fogalom egyetlen modellben képes egy működő egységet létrehozni.

2.4. A reflexió tárgya tehát nem az ember, hanem a fogalom. Ebben az egyetlen vonatkozásban van igaza Louis Althussernek, amikor a humanizmus „fogalmát” mint ideológiai fogalmat iktatja ki a marxizmus *elméletéből*. Önmagában — amint láttuk — ez a fogalom nem rendelkezik megragadható tárggyal, pontosabban: tárgya a jelenségre való empirikus rámutatás, vagyis a szubjektív reflexió.

„Szigorú értelemben vett marxista elméletet csinálni, definiálni a marxizmus elméleti alapelveit annyi, mint az elvont tárgyakon dolgozni, elvont tárgyakat definiálni... *a szigorú értelemben vett elméletnek az a sajátossága, hogy formális-elvont tárgyra vagy tárgyakra vonatkozik, azaz nem valóságos-konkrét tárgyak „konkrét” ismeretét termeli, hanem olyan formális-elvont vagy szigorú értelemben vett elméleti tárgyak, fogalmak, viszonyok és elméleti fogalmi rendszerek ismeretét, amelyek azután nélkülözhetetlenek és rendelkezésre is állnak ahhoz, hogy egy második mozzanatban a valóságos-konkrét tárgyakat megismerhessük*” (lásd L. Althusser: *Marx — az elmélet forradalma*. Kosuth Könyvkiadó, Budapest 1968).

2.5. Reflexiós fogalmakat tartalmazó modellünk spekulatív (axiomatikus) előfeltevésekből indul ki. Ezt az előfeltevést *az ember integritásába* vetett hitként fogalmazhatjuk meg. Hasonló előfeltevés alapján elemzi Lukács György a realizmus fogalmát: „Sok idealista gondolkodó védte már azokat a humanista elveket, amelyeket Marx és Engels védtek; sok idealista gondolkodó harcolt a humanizmus nevében olyan politikai, társadalmi és erkölcsi irányzatok ellen, amelyek ellen Marx is

hadakozott. De egyedül a materialista történelem-
szemlélet volt képes felismerni, hogy az emberi
princípium igazi és komoly, legmélyebb megértése,
az ember integritásának szétdarabolása és meg-
csonkítása, az ember degradációja és deformálása
éppen a társadalom materiális, gazdasági szerke-
zetének szükségszerű következménye. Az osztály-
társadalmak munkamegosztása, falu és város, testi
és szellemi munka éles elválása, az embernek az
ember által való elnyomása és kizsákmányolása...
materiális gazdasági folyamatok." (Lásd *Bevezetés
a marxizmus esztétikájába az Adalékok az esztétika tör-
ténetéhez* című kötetből, Akadémiai Könyvkiadó,
Budapest, 1953.)

3.1. Az ember integritásának megvalósítása: ez a
cél. E cél megvalósításának feltételeit láttuk: a
munkamegosztás megszüntetése elvileg lehetővé
teszi az ember valamennyi képességének szabad
kibontakozását. Ám a társadalmi mozgás éppen e
feltétellel ellentétes irányt mutat: a szakosodás
végletes formái alakulnak ki. Ez a reális folyamat
kitermelte azt az ideológiát, amely *leleplezi* a fo-
lyamat embertelen következményeit. Az *elidege-
nedés* fogalmában az elgépiesedés, a manipuláció
elleni tiltakozás dominál.

3.2. Az elidegenedés tagadása az elvont szabad-
ságfogalom révén történik. E szerint a szabadság —
a szükségszerűség felismerése. Legyen akár az el-
idegenedés szükségszerűségének felismerése. Más-
részt a gyakorlat ideológiája a harc szükségességét
hirdeti, vagy általában a szabadságért, vagy a
szocialista társadalom építéséért.

3.3. Az elidegenedés és a szabadság: az objektív
társadalmi viszonyok megnyilvánulása, az, *aho-
gyan* ezek a viszonyok az emberre hatnak. Ilyen
értelemben az ember, Marx szavaival, a „társad-
almi viszonyok összessége”. A *humanizmus* fogal-

ma így összekapcsolódik az elidegenedés és a szabadság fogalmával, azzal, ahogyan a *reális* elidegenedés vagy a *reális* szabadság kialakítja az ember mozgásvidékét, a *társadalmi mezőt*. Itt és ebben a vonatkozásban vizsgálható a *reális* humanizmus helyzete. Másképp e fogalom csak csevegés tárgya lehet, de tudjuk, nincs szükség „nemes eszmékre”, siránkozásra az emberi sors mostoha volta miatt.

3.4. Napjainkban a humanizmusok *pluralitása* alakult ki. Beszélhetünk keresztény (vallásos), egzisztencialista, perszonalista és szocialista humanizmusról, de beszélhetünk az ifjúsági mozgalmak és a felszabadító háborúk humanizmusáról is.

A) A humanizmus teoretikus formái: ideológiák.

B) A szocialista humanizmus: állampolitika (intézményesített ideológia).

C) A felszabadító háborúk és az ifjúsági mozgalmak humanizmusa a cselekvés sajátos módja, amelyben az ideológiát a cselekvés korlátai, akadályai, az ellenállás mikéntje határozzák meg.

3.5. Az elidegenedés *ténye* eszménnyé változtatja a humanizmust. Mint eszmény a humanizmus *utópia*. Ám éppen ezért a manipuláció eszköze lehet. A történelem azt bizonyítja, hogy még emberellenes gyakorlatok is a humanizmus ideológiájával igazolták magukat. Ezért az emberbe (lehetőségeibe) vetett hitet egybe kell vetni a realitással, és azt kell vizsgálni, hogy milyen a viszony az ideológia és a reális között.

3.6. A humanizmusok immanens vizsgálatában döntő módszertani szempont az, hogy mit tekintenek ezek a *szabadság forrásának*. Ha ugyanis a humanizmus mindig tiltakozás, akkor azt kell vizsgálni, hogy milyen eszmék nevében történik a tiltakozás, avagy milyen objektív helyzet (konkrét emberellenes viszonyok) a tiltakozás tárgyai.

3.7. Úgy tűnik, hogy e *módszertani szempont* alapján jelenleg a humanizmus következő válfajai különböztethetők meg:

A) *Utópisztikus humanizmus*. A reálisan létező emberellenes tendenciák ilyen vagy olyan felismerését összekapcsolja egy olyan megoldással, amely a reális szituáción nem változtat ugyan, de az egyedi embernek módot nyújt e helyzet elviselésére.

B) *Valóságtükröző humanizmus*. Fő funkciója a leleplezés és a tiltakozás, de az elidegenedést egyetemes történelmi állapotnak látja, tehát nem kísérel meg a megoldás módjának kidolgozását.

C) *Apologetikus humanizmus*. A hatalom a kisértőtársadalmi szférát a reális humanizmus megtestesítőjének minősíti; és a tömegeket teszi felelőssé a társadalmi tekintett feladatok, vagyis a szabadság megvalósításáért.

D) *Perspektivikus humanizmus*. A reális vagy vélt tendenciák megfogalmazása, az emberellenes tendenciák leleplezése, kísérlet és törekvés a reális humanizmus feltételeinek megfogalmazására és megragadására.

4.1. Ha a humanizmus fogalmát önmagában értelmezhetetlennek tartjuk, olyan fogalomnak, amely csak a társadalmi mező megnyilvánulásaként fogható fel, akkor most a társadalmi mező fogalmát kell megragadnunk az emberre való vonatkozásában, előfeltevéseinkre, az ember integritására való vonatkozásában.

4.2. Az ember — általában véve — elvileg akkor rendelkezik integritással, ha egyéni (partikuláris) lehetőségei és érdekei, valamint a társadalom érdekei egybeesnek, mind a partikulárisban, mind a társadalmiban.

4.3. Az eddig megtett emberi útra visszatekintve hiszünk abban, hogy az emberiségnek jövője van:

ebben a hitben találkozhatnak a különböző humanista ideológiák. Probléma marad azonban, hogy mit jelent egy ilyen kifejezés: az emberiség jövője. Nem elég azt mondani: hiszünk az emberiség jövőjében, nagyon pontosan kell tudni, hogy a jövő — eszmény, utópia, vagyis még nem létezik. A reális tendenciákat kell továbbgondolni, megvizsgálni azt, hogy mihez kapcsoljuk az emberbe vetett hitet.

Felvettük a szabadság fogalmát, és most a világtörténelmet mint a szabadság megvalósításának, illetve megvalósíthatóságának útját látjuk. E világtörténelmi úton elszakadt egymástól az egyéni és a közösségi szféra. A szakadást a kapitalizmus következetesen végigvitte, szakadékká mélyítette, szentesítette politikailag és jogilag is.

Az egyén — önmagában —, amennyiben cselekvésében nem érinti intézményesen (közösségbe tömörülve egy ideológia alapján) a hatalom által kiszajátított társadalmi szférát — az atom minden szabadságával rendelkezik. A hatalom, amennyiben jogilag (és persze politikailag) biztosítja az egyéni szabadságot — szintén szabadon rendelkezik a társadalom általános funkciója fölött. A partikularitás elidegenedett szabadsága ez, és a társadalmiság elidegenedett szabadsága ez. A reális szabadság kritériuma: a két szféra egyesítése.

Amennyiben tehát a humanizmus problémáját fogalmilag kívánjuk megközelíteni, egy új fogalmi struktúrába kell helyezkednünk. Ebben a következő pólusok adottak: egyrészt a partikuláris érdek, a személyiség lehetőségeinek megvalósítása; másrészt a közösség, a társadalmiság, a citoyen-szféra. A kettő között vagy szabadság van, ami lehetővé teszi a szférák egyesülését, vagy pedig elidegenedés van, ami távol tartja őket egymástól. De amennyiben elidegenedés is van, annyiban a

szabadság már elidegenedett szabadság. Tehát: vagy — vagy. Egyetlen lehetőség van a humánusnak mondható társadalom megvalósulására: ez a lehetőség a partikuláris és társadalmi szféra egyesítése, a társadalmi mező szabadságának talaján. A humanizmus harc az elidegenedés ellen, az elidegenedés minden változata ellen, harc azért, hogy a két szféra találkozhatson.

A jövő pedig — eszmény. Az eszmény és reális viszonyában nincs szó két egyenrangú tag viszonyáról; a döntő jelentősége a reálisnak van. A reálisból kell kiindulni, a reálist kell elismerni, hiszen ebben vívjuk meg harcainkat, és e harcban közelíthetünk az eszményi felé. Nincs szó két egyenrangú tag dialektikájáról, hanem a reális dialektikájáról, amely kitermeli, „kiizzadja” magából az eszményt, saját hiányainak felismerése révén. Az eszményt a reálisban meglévő örök hozzák létre; e tény felismerése. a reális humanizmusért folytatott harc feltétele.

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 nyelvben 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 vagyok” — 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 legyenek. Ez biológiai mozzanat. A biológiában nincs erkölcs.

6. Vagyok: mert vagyok. Céлом van; ha nincs céloom, akkor a céloom az, hogy nincs céloom; céloom 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 lévő 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: társadalmi. 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 mondták 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 cé-

lom van, céloom pedig vagy egybeesik, vagy nem esik egybe az erkölcsi normával.

23. *Én* vagyok: ez dilemma; erkölcsi dilemma. Eldöntöm, hogy céloom 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 emberek között történelmileg struktúrált társadalmi viszonyok vannak, a struktúra megörzésének, rendezésének elvei mint erkölcsi normák is megfogalmazódnak.

*

(Minden erkölcsstan fő problémája az erkölcsi autonómia és heteronómia — az erkölcs öntörvényűségének és alávetettségének, más törvényeknek való alávetettségének — problémája. Ha az erkölcs öntörvényű, akkor az erkölcsstan 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, meghatá-

rozó 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 szükség-szerűség 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 *Alexander Bernát Emlékkönyv*ben közölt tanulmányában elvégzi: „Hogy nem cselekszem erkölcsösen, pusztán azért, 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 engedelmes-ség 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 struk-

túrájában 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 tartalma, ha nem foglalta volna szóba tetteit. A teljesen elszigetelt emberi lény — csak önmagának

erkölcsi lény: de ez abszurdum, mert mint látuk, 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 környezeté szublimálódott földrajzi-történelmi-társadalmi környezet kifejeződése.

35. A nyelvi forma mint a magatartást modellező tényező: tartalmi tényező. Tartalmiségének 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” strukturálok 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 vonatkozásában ez a hit rákényszeríti magát egy konkrét elemre, hozzátesz valamit, feldúsítja azal, 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 ki-mondhatunk 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 han-

gulattöltést, 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 végző 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 — nem természetes magatartás viszonya általában, másodszer 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 önmegszüntettet jelenti. A kell, az erkölcsi parancs az, hogy ne púposkodjunk, mert a púposkodás rossz. A kifejezés magát az erkölcsi rosszat jelöli, a többi 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 mámore jellemzi ezt a nyelvet. A telített szó új szavakat, új összetételeket, új tartalmakat szül, a metafora túlnő az erkölcsi határokon, és önálló életében már irodalomká 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.

ADALÉK EGY HELY- ÉS EGY IDŐHATÁROZÓ SAJÁTOSSÁGAIHOZ

1.1. Az „itt” — helyhatározószó, a „most” időhatározószó. A köznapi beszédben egyes jelenségek „pontos” megragadását szolgálja mindkettő. Az „itt” helyhatározó 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 e 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 köznap 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 — ese-

tünkben a hagyma érzéki megragadása — egy mennyiségileg az empirikushoz képest sokkal bővebb spekulációt tartalmaz: azt a feltételezést, hogy empiriánk egybeesik a világon előforduló valamennyi empiriával. 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 beszéd-től 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 lévő” 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 azal 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 túlmegegy 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 egészen 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 végsőig feszítjük, 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 el-
lentmondás fel- (és nem meg-) oldódik a szubjektum és az objektum 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 — és még nagy számban lehető — a 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 parafrázálhatunk: „a hagyma próbája a hagyma megevése“, vagyis: „itt a hagyma — hol a hagyma?“; a „gyomorban

lévő 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 „tisztá”, 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”. Am 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 elméletileg (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 lévő szubjektivitást, de saját szubjektívításában megerősödve tovább növeli az *itt* kétértelműségét. Ha az *itt* a részlegességében abszolútizált én megjelenésének formája, akkor a „most” ezt a formát ismét mint tartalmat mutatja fel, el-tünteti az *itt*-nek a köznapi nyelvben még meglévő 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*” én-rám 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 lég-tér-képű supernaturalizmusnak nevezhetnénk az így létrejövő világképet.) Esetünkben a „most” hangulati tartalmának 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 premiszák 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 ellentétes-

ség 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 öнкиürités. („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 kívánczik e helyettesítés két fontos alelete: 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* lévő piros) lényegében (funkciója éppen ez a játék szempontjából) nincs itt, hanem „hol van” (vagy hol nincs). Az „itt” csak a lényegtelen, 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 „je-

len 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 abszolutzálása, 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 lényegét: 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 szubjektummal.)

(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 empiria elvesztése*. A rámutatás gesztusa helyettesíti a jelenségek leírását, helyettesíti a tényeket is. A köznapi nyelvben a dolgok (tények) leírása helyett a tényhez való szubjektív viszo-

nyunk 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 álempiria eleve elvontság-ellenes, hiszen önmagát még a többi szubjektumok 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 erkölcsösök (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. Erkölcsösök 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” kijelentést 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 elle- nére is mérvadónak minősítjük. Ám, amint láttuk, ez a nyelvi jellemzés az „itt és most” logikája sze- rint történik, hiszen ez a mi erkölcsi elvünk, er- kölcsiségünk 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 kije- lentjük, hogy nem esik ezzel egybe, az *rossz*. Ön- magában minden közömbös, csak az elvre való vonatkozásában válik erkölcsivé (jóvá vagy ros- zszá).

(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 követ- kezmény között, a konfliktus az „itt és most” aka- rása vagy nem akarása között van. Miután ez tiszta szubjektivitás, a kijelentések (amelyek az „itt és most”-ra vonatkoznak) egymásra rálicitáló jelző- ket vonzanak: „én akartam”; „én még inkább”; „én ennél is inkább”... stb. Mindig az van előny- ben, aki éppen kijelenti, megfogalmazza vágyait, szemben azzal, akinél „jobban”, „inkább”, „mélyeb- ben”, „alaposabban” akarta (óhajtotta) az elv tisz- tetben tartását.

(f) Így a *kijelentések egymásutánja* helyettesíti az objektív folyamatot, a tett elveszti jelentőségét, a következmény végleg eltűnik, a szubjektív szán- dék jut egyeduralomra.

3.3. Választásunk (opciónk) (lásd a 3.1. paragrafust) eredménye az „itt és most”. Választanunk kell, és mi ezt választottuk. (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 szembeállítás (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 (ismétlők 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 készítetik. 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 végéig 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. Am 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 anatómia alá esik. A „most”, mint láttuk, „az elmúlt most” irányában erősíti a szubjektivizált „itt” helyhatározót. A megnyilvánuló konzervativizmust tehát ebben a nyelvileg abszurd formában fogalmazhatnók 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 szemlélődő magatartást sugallnak. A mindennapi életen túl a tett a már említett korlátokba ütközik, és ezért a cselekvés általános (intézményes) formái fétisjelleggel öltönek. 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. 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.

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 nyelvet — 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 törzsfelődésében 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 illúzióik (b) és az illúziók valóságnak-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 közegetől, 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 társadalmi kifejező hatalmi szféra között.

1.9. A degradálódás formája az egyéni (kisközöségi) célok elfedése az eszmények felhasználásával: a reális takarása az ideállissal. 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 eszményesítése, illetve az eszmények felhasználása a reális elfedésére az adott intézményi rendszer elvárásaiból 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: e 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 társadalmi 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 kettőszakadt, 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 voltát kérdőjelezi meg, a nem-autentikus léttel szemben a partikuláris válik az önfenntartás menedékévé.

1.1.7. Csakhogy ez a menedék a büntudat 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 tökéletes 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 meglevő 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 parciálitásának tényét. Igaz, hogy új emberek új fellépése minduntalan megrendíti a felhalmozott javakat, de öntudatlanul is megvalósítja a szükséges új szelekciót, a meglevő 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 felejtést szolgálja. Társadalmunk továbbéléséhez a társadalmi emlékezetre, a felejtésre és az újrakezdődő cselekvésre egyaránt szük-

ség 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 leglényesebb az, hogy az új nemzedéket hagyni kell belenőni a szervezett életmagatartásokba, érzéstartalmakba, beállítottságokba [...] Az ifjúság je-*

tenidejősége tehát azt jelenti, hogy (a 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 fiatal 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 felelőségének 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 *lehető*, 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 problémá-

ja. Az uralkodó osztály s hatalmi intézményei érdekeiket mint az osztársadalom érdekeit fogalmazzák 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, érvényesége 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 beszél, akkor büntudat az eredmény: meghasonlás, a társadalmival való azonosulás hiányából származó elszigeteltség. Ha nem vállalja, és nem is beszél, 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 büntudatot 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 újratermeli 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 presztízis nagy értéke: az önértéke-

lés 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 ilyen 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 hangszer-szakosai 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, értelmi-

ségi; 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 antagónizmushoz (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 nemzedékhez 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 fel-

nyújtjuk 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 adóttak.

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 törzsfjlődésének és a társadalmiság adott szintjének kölcsönviszonyát képviselő nyelvet vizsgálja.

3.6. A két nyelv viszonyából deduktíve következtet saját ideológiai helyére.

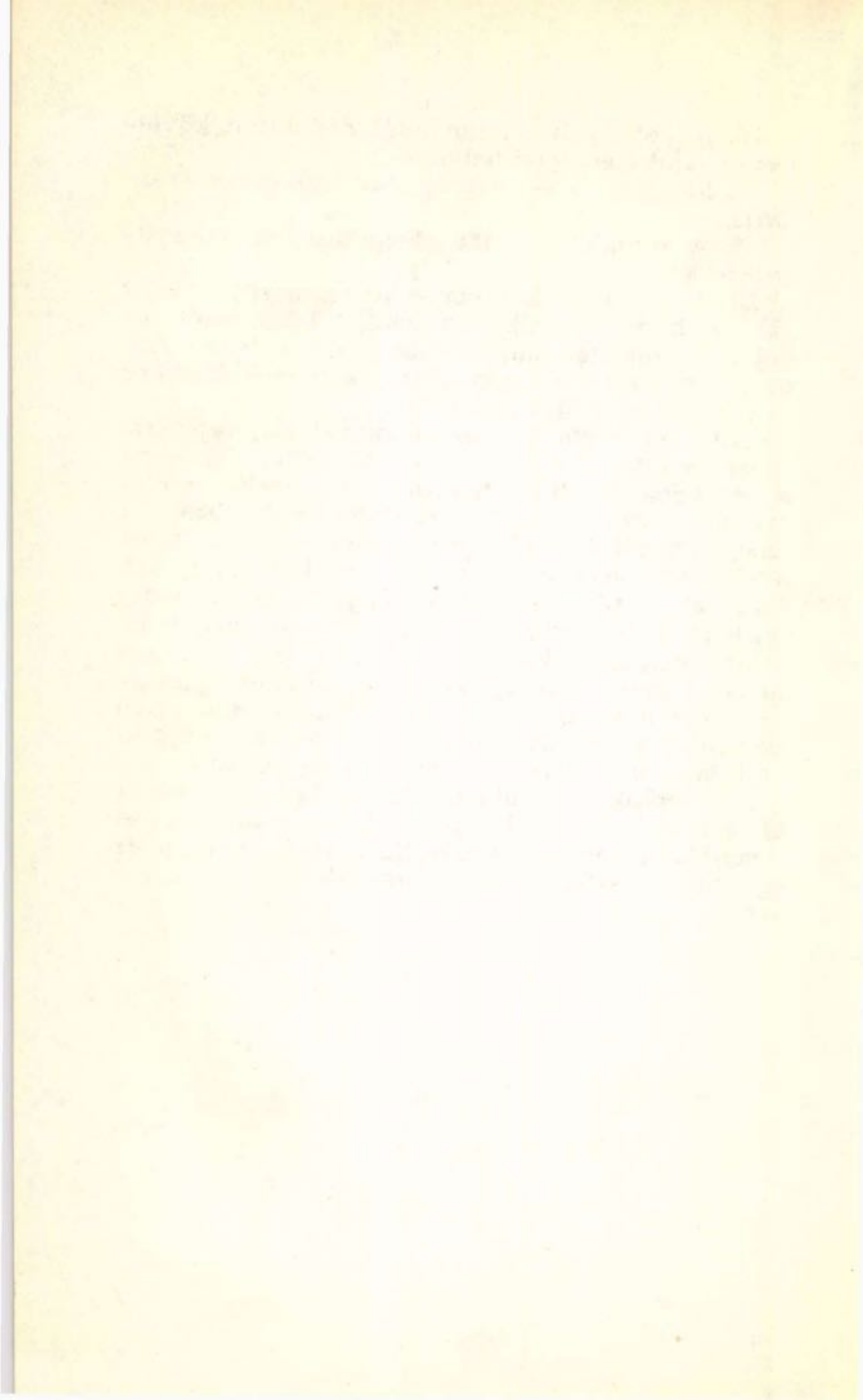
3.7. Ideológiája — nyelvi modelljének premiszája.

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 szükségességnek foghatunk fel. Csak azt értjük meg, amit megértünk; ez pedig leírható. Ami leírható, azt leírják, tehát magukon, saját nyelvükön keresztül írják le. Ezt az ideológikus tényt ismerni kell. A radikális analízis pontosan a premisszáig jut, és ezeket tudatosan használja a konstrukcióban. Így nem a konstrukciót kell hangsúlyozni, hanem az analízist.

Kísérletünk az antagonista osztályokra tagolt társadalom nemzedéki problémáját veti fel, és nem kíván semmiféle következtetést levonni az egységes, osztálymentes társadalomra vonatkozóan.



ARCOK

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 egyetemesség-igénye a matematikus alkatából, társadalmi érdeklődése pedig az egyetemességgel szembeszegülő társadalmi korlátok érzékeléséből származott. Felemelni a társadalmat saját lehetőségeinek szintjére — ez Bolyai *Üdvtanának* célja. Eppen 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 felvilágosítás-népfelemelés programja nem állt volna össze egységes rendszerré: Bolyai maga volt az, aki ezt a koherenciát vívódásával minduntalan szétzilálja. Elégedetlen önmagával, mert döntéseit az alapalterna-

tíva megszüntetése miatt elégtelennek és egyoldalúnak érzi.

Tenni, vállalni a forradalmat, vagy felvilágosítani a népet, meggyőzéssel 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 elmerült ujjakkal, a zene egyetemességének tudatában, jótékonyági hangversenyen hegedül. Ujjaiban, ezekben a tehetetlen ujjakban ott zeng a világegyetem, de a húr nem engedelmeskedik: szánalmasan érzi megalázottságának mélységeit. A nagy teljesítmény egyedi könyörödomány: 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 önfogadás 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 vallo-*

másai 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-külsőségek 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 ön-

maga ellen fordul, saját bűnének tudja azt, amire kora kényszerítette.

A cselekvés után való 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 szükségképpi polarizációjának jegeit mutatja.

A reálpolitikus cselekedni tud, hasznos tevékenysége valamilyen értelmet ad életének, az abszolút megoldások keresése tehetetlenségre kárhoztat. És mégis szükség van a kompromisszumokat végsőig elutasítókra: a reálpolitikus benne látja meg a kompromisszum esetlegességét, a kiegészítés 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 végsőig feszítették, kisajtották 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 vol-

tak 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 haladja meg, Bolyai a túlzástól is, de a tehetetlenségtől is retteg. Így jön létre az a látszat, mintha Széchenyi álláspontja közelebb állna hozzá, mint 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 sorukban 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 lény, ez a megismételhetetlen egyediség már régen eltűnt, nevében mégis önmagukat keresik azok, akik sorsa akár az övé, még akkor is, ha nem változnak szimbólummá.

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 legal 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 kárhózzottan, 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? Tör-

vény kell: vagy önmagában, vagy a világban ön-
állót kell létrehoznia, a tiszta tartamot lüktetés-
sé változtatni, a kezdet és vég értelmetlenségét
megszüntetni. Ahogy Jakob Böhme írja: „semmi-
féle dolog ellenállás nélkül magát meg nem is-
merheti; mert ha nincs semmi, ami ellenáll neki,
akkor mindig csak kimegy magából s nem tér
meg ismét magába. De ha nem tér meg ismét ma-
gába, mint abba, amiből eredetileg kiment, akkor
nem tud semmit a maga őszallagáról.”

Arra kényszerül — furcsa dolog —, hogy fel-
vegyen egy konstrukciós elvet, amely azonos ve-
le, belőle fakad és mégis más, mint ő. Lucifer a
konstrukciós elv: a Mindenhatóval szemben a
szükségszerű SEMMI, az, ami a tiszta lét önmagá-
val való ellentéte. Kettőjük egysége a levés,
amelyből a minőség, az önálló létezés, az öntör-
vénnyel rendelkező formák létrejönnek. Ádám
most születik meg: látszatból szubsztanciává vá-
lik, szembenézhet az Ezzével, kihasználhatja a
végtelenségében egynemű, tehát nem létező időből
a maga idejét, a maga mozgásterét, hogy az Ezzé-
re ámulva lássa majd: ez is ő, ebben is ő fáj,
szenvednie kell, különben nem Mindenható, a
szenvetésben végre érzi magát, önmagát választ-
hatja, amikor vállalja ezt a világot (Simone Weil).

Tessék: Madách úr *Az ember tragédiájában* így
fogalmazza meg ezt a konstrukciós elvet, amely
az Egész értelmezhetőségének kulcsát adja számá-
ra. A kiindulás — szellemében — tisztán hegelia-
nus: közép-európai módra. A tiszta fogalmiság
helyett — sorskérdések, küzdelem a reális törté-
nelemmel, barbár módon képtelen mélységeket
járva, a tiszta spekuláció felemelő magassága he-
lyett, valami eszeveszett gyötrődés a sors miatt.
S ha Böhme Hegel szerint „azért küzdött, hogy

felfogja, megragadja a negatívát, a gonoszt, az ördögöt Istenben", akkor Madách azért, hogy felfogja, megragadja a pozitívát, 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 tragédiájának* 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 az 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: emberi feltételeiért. Petőfi reménye 1849-ben a nemzetköziségben szolidáris emberiség: ha valaki megmarad a pusztulás után, talán el tudja mondani a pusztulást is, és talán lesz, aki megérti a dadogásban az örült 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 ön-maga 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 Róma-klub jelentését, és isten veled búbanat! 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 má tiszta a folyam medrévé teszi, lehorgonyoztassa a jelenben. Mit ér a *mi* (mindig, minden korban a *mi*) életünk, ha csupán keresztül-csorog 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 ön maga 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 determinálnak lássa. Lucifer a vak történelmi folyam pártján 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 subjektivitással 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 sem tehetünk, mert élünk.

Berendezkedni, önmagunk számára méltányos küzdőfeltételeket szabni — ezt a jogot Lucifertől kell megszerezni. A jogszerzés nyitja a küzde-

lem, az öntudatos cselekvés. Madách kétségbe esik 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 massa, amelybe értelmet kívülről visznek be, tehát irányítják, manipulálják, saját emberi érdekei ellen fordítják. A spon-tán cselekvés Lucifert igazolja, Ádám viszont éppen az öntudatosan vállalt, a következmények ismeretében vállalt cselekvésével 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 kérdésfeltevés 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 ott-hont 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 tragédiájának* kulcsa. Madách aktuálissá változtatja a történelmet, hogy közvetlenül az Egészre mutatva átéljük az ember 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 ke-

resők közössége. Ebből a közösségből nőhet ki a történelem, ez a közösség változtathatja a prehistorikumnak az emberi lehetőségeket tagadó kenyérküzdelmét historikumká. 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 űrt,
Mely minden létnek gátjaul vala,
S teremni 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 csapdait:

De trágyaféregül tán jobb neked
Tenyészni kis körödnek lágy ölében
S tudás nélkül elfogyni étleteddel. (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 kettős mozgatója,

Es e két eszme nő majd szüntelen,
Amíg belőle hon lesz és ipar,
Szülője minden nagynak és nemesnek,
És felfalója önnön gyermekének. (349—355.)

Es 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. (414—415.)

Az amúgy is rövid élet csinnadrattája hallatszik: neki a világnak, megzabálni, elsüllyedni a boldog felelőtlenségben. Lucifer a történelmi folyamatot kínálja fel, a szubjektív létek újranevezését, az egyén számára a kincs—hír—gyönyör szentháromságát.

Csakhogy Ádám ismeri Vörösmartyt! Megragadni a mát a személyes boldogság illúziójában — mulékony 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 elméletet látjuk:

Minden, mi 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, betöltőd 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 dőren 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 törekény 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 feuerbachianus szónoklata („Legyen hát célod: Istennek dicsőség, / 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 Urban, 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 erőt 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 szülé 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 kihülő 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. Am 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, lelkesíteni tud? (3363—3365.)

És a Tudós válasza:

Ez eszme nálunk a megélhetés.

Négy ezredév után a nap kihül,
Növényeket nem szül többé a föld,
Ez a négy ezredév hát a mienk,
Hogy a napot pótolni megtanuljunk. (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 voltaképp mi is?
A cél, megszűnt a dicső csatának,
A cél halál, az élet küzdelem,
S az ember célja e küzdés maga. (3695—3699.)

És mégis: következik az összeomlás, Madách eszszéjében 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 felválni 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, raciónk ez, nem valami rajtunk kívül álló értelemnek engedelmesskedünk, hanem a létünkben fakadó raciónak, s ez a parancs azt diktálja: vereségeink ellenére, sőt éppen mert vereséget szenvedtünk, küzdjünk a humánnumért.

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

szoritása 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 fájniia kell. A világ nem illúzió. Madách ennyit mond: emberek, a világ nem illúzió.

ADALÉKOK LUKÁCS GYÖRGY ÉLETMŰVÉNEK ÉRTELMEZÉSÉHEZ

1.1. Lukács életműve egyesek szerint zárt doboz; vagy titokban és kárörvendőn: lezárt aktacsomó, dossziéba elfektetett papírhalom. Ám Lukács életműve azért nem zárt doboz, mert túl sokan tekintik annak. Az óhaj a maga szokott útján jár: bővíti 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 egész 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 mottózzelévé 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 saja-

tosságát 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, csakis az eszmény egységessítő 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 *Eszttikájában* az „egyen 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 emberi ség 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 formai tényezők válnak hatékonnyá. Ugyanis az itt követelt beteljesedés sohasem jelenti egyszerűen a mindenkori — esetleg mégoly jogosult — emberi vágyak kielégítését, hanem „csupán“ azt, hogy az emberi törekvések felleptük 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 visszautkröződésben, a művész lángeszében jött létre egy olyan organon, amely az ember életének ezt az egyébként rejtett, ember alkotta értelmét érzéketlensé 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 lényeg 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 rosszak, de közösségi szférá-

jük, 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 beállításának *irányát*.

3.3. A *Történelem és osztálytudat* előzménye és elvi kulcsa egy 1918-ban írt cikk, amely valószínűleg az egész életmű emberi-ideológiai háttérét 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 integ-

rás 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 megszűnteti a kapitalisztikus osztályelnyomást, abból éppoly kevéssé következik *minden* osztályelnyomás 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 következék 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 bekövetkezék, 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 kritikusként indul, ám esztétává érlelődik. Mint esztéta a drámában látja azt az irodalmi kifejezésformát, amely a leginkább alkalmas a reális társadalmi folyamatok bírálataira. 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 meggyőzésekhez). 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 fenomenológiájában*: „... 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 társadalomban*: (a szociológia) „Absztrakcióinak sajátzerűsége — mint minden általánosító tudomány esetében — meghatározza, hogy fogalmai szükségképpen *tartalmatlanok* a konkrét történelmi realitáshoz képest... A szociológiának ahhoz, hogy... a szavak valami *egyértelműt* 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. Szocioló-

giai kazuisztika csak a *tiszta* (»ideál«-) 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 elméletében*: „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 én már örvongve gyűlöli az igazságtalan világot és még inkább a történelem első egyetemes vágóhidját. 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«) tekintetem, 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: elé télem a világot, hogy megváltoztathassam. Forradalmi messianizmus: szigorú próféciák.

3.8. Lukács a forradalom népbiztosa; ám a forradalom elbukik. A jóra való törekvés kudarcá-

ban Lukács saját elméleti kudarcára ismer: az etikai rendező elv a kívülállónak a világba való behelyezkedését 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 nélkül 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 *vanhoz* 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 a 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 megfontolások 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 jelenlévő 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 jelenvalóság 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 filozófiailag 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 torkollottak, mégpedig Oroszországhoz 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, amennyiben 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 játsza. 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 lényegét pillantja meg. Az idegenség megszüntetése most már az az út, amelyet a magánvalónak meg kell járnia, hogy magáért való legyen.

(Marx *Gazdasági-filozófiai kézírataiban* 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 »lété«-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 Végel László (*Totalitás, forma, utópia*. Új Szimpozion, 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) magyarázza az említett összefüggés különböző elméleti megfogalmazásait. A modern gondolkodás vonulatait így nem az önkényes konstrukcióknak kijáró bíráló, hanem a nagy elméletekhez méltó tisztelet illeti; csak a leggondosabb elemzés révén érthetjük meg, hogy milyen *pontosan* fejezi ki például (és elsősorban) a klasszikus német filozófia az eldologiasodott tudatstruktúra különböző aspektusait.

Lukács elemzésében a proletariátusra is jellemző valamennyi életmegnyilvánulásának eldologiasodása. A proletariátus legfontosabb feladata az eldologiasodott tudat megszüntetése. „A proleta-

riátus történelemismerete a jelen megismerésével, saját történelmi helyzetére vonatkozó önismere-tével, a helyzet szükségszerűségének felmutatá-sával (a genezis értelmében) kezdődik."

4.9. A két elv, a történetiség és a struktúra el-ve Lukácsnál kielégítő viszonyra talál. S ahogy alábbi idézetünk bizonyítja, a lukácsi megoldás ma is tanulságos. Így ír a *Történelem és osztály-tudatban*: „Ha tehát — mint korábban már hang-súlyoztuk — valamely társadalmi állapot katego-riális felépítése nem is közvetlenül történelmi, vagyis egy meghatározott létezés- vagy gondol-kodásforma reális keletkezésének empirikus-tör-ténelmi egymásutánja nem elegendő semmikép-pen sem annak magyarázatához és megértéséhez, helyesebben szólva éppen ezért, mégis minden ilyen kategóriarendszer a maga totalitásában az ösztársadalom egy bizonyos fejlődési fokát mu-tatja. És a történelem éppen abban áll, hogy min-den fixálás látszattá süllyed; *a történelem éppen azon tárgyiségformák szüntelen átalakulásának története, amelyek az ember létezését alakítják.* Annak lehetetlensége, hogy egyes ilyen formák empirikus-történelmi egymásutánjából lényegüket is megragadhassuk, nem azon alapul tehát, hogy ezek a formák a történelemmel szemben transz-cendensek... hanem abból következik, hogy ezek az egyes formák sem a történelmi egyidejűség egymásmellettiségében, sem a történelmi követ-kezés egymásutániségében nincsenek egymással közvetlenül összekötve. Összefonódásukat sokkal inkább a totalitásban betöltött kölcsönös helyük és funkciójuk közvetíti, úgyhogy az egyes jelen-ségek e »tisztán történelmi« megmagyarázhatósá-gának elutasítása csak arra szolgál, hogy a törté-nelmet mint egyetemes tudományt világosabban tudatosítsa: ha az egyes jelenségek összefonódá-

sa kategóriaproblémává válik, úgy éppen ez által a dialektikus folyamat által minden kategória-probléma 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, pusztá gyakorlatiatlan szemlélődésbe fullad. Lenin realizmusa, Lenin »réalpolitikája« *minden utópizmus végleges felszámolását 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 öntudatos alany) egységét fejezi ki, míg a

tárgy önmagában szenttelen és adott, nem rendelkezik kategóriákkal, csak történelemmel. Amikor bevezette a totalitásfogalmat, akkor a valóság tartalom 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 — szöveggént 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 *önkéntes konstrukciónak* 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 is. Ez a tudat, a prole-

tariátus 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 Tomasevsz-kij: *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 irracionálisban 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 *Történelem és osztálytudatot*, 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 évek szellemi forrongásaiból — váratlanul — semmi sincs már jelen. Mintha most kívánná megvalósítani fiatalkori irodalmi terveit: a szociológiai és esztétikai szempont összeegyeztetését a reális irodalmi anyagban. 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 egyszerre mind 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 vi-

lágártörténelmi út helyett sokasodnak a mellékös-
vények — a taktika megette a stratégiát, az eszk-
köz a célt. Hite — az ember lehetőségeibe vetett
hit — mégis töretlen, s ami tőle telik, azt meg-
teszi: az emberré válás nagy momentumait jelző
műveket elemzi — a világtörténelem szempontjá-
ból. *Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij* című,
1943-ban írt tanulmányában olvassuk: „Az arany-
kor: igaz, harmonikus kapcsolat igaz és harmoni-
kus emberek között. Dosztojevszkij alakjai tud-
ják, hogy az ő jelenükben ez csak álom, de nem
tudnak és nem akarnak elszakadni ettől az álom-
tól... Ez az álom a valódi magva, igazi arany-
tartalma Dosztojevszkij utópiáinak: egy olyan vi-
lágállapot felé mutat, melyben az emberek meg-
ismerhetik és szerethetik egymást, melyben kul-
túra és civilizáció nem fogja az ember lelki fej-
lődését akadályozni.“

6.3. Miközben önkritikákkal bástyázza körül
magát és az aktualitás öntudatát világirodalmi ta-
nulmányokból ébresztgeti, készül nagy Hegel-
könyve, a *Der junge Hegel*, amelyet csak 1948-
ban, a megírás után tíz évvel publikál. A marxiz-
mus filozófiai elődjeként bemutatott hegeli dia-
lektikával figyelmeztet: az igazság az életben, a
tudományban verifikálható, de a filozófiában az
igaz — maga a logikai konstrukció. Igaz, ha el-
lentmondásmentesen írja a totalitás ellentmondá-
sos modelljét. Itt a deklaráció, a dogma már csak
azért sem játszhat szerepet, mert az igaznak ál-
lítja 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 iroda-
lom problémái, 1945 után pedig hazatérve a Szov-

jetunióból, 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 meggyőzések összeegyeztetése, 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 kritikai 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 Himalájának 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 hivata-

los bírálat." (Előszó a *Magyar irodalom — magyar kultúra* című kötethez, Gondolat, Budapest 1970.)

6. A nemzeti tematika ellenére — írja az idézett *Előszóban* —, „Ideológiai tevékenységem súlypontját... általános filozófiai problémák teszik ki. Ezeknek természetesen túl kell mutatni a magyar valóságon. Filozófiát (természetesen az esztétikát is beleértve) a legnagyobb világtörténelmi nép fia sem gondolhat végig pusztán saját nemzeti tapasztalatai alapján.”

7.1. „Az ész trónfosztása (1954), *A különőség* (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 anyag — 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 Goldman irodalom-szociológiája lukácsi indíttatású, Ernst Bloch törekvései mélyen azonosak Lukács törekvéseivel, Arnold Hauser és annyian mások Lukács-hatásról beszélnek.

7.4. Romániában a Lukács-jelenség ideológiai észlelésén túl, ma elsősorban N. Tertulian tevékenységének köszönhetően egyre fokozódik a mű iránti érdeklődés. Tertulian egy kötetnyi tanulmányt és részleteket fordított románra, de kiadásra készítette elő a monumentális *Esztétikát* is. Tanulmánya, a *Lukács György esztétikája, a Critica, 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 alaposággal elemzi az »ember nembeliségének«, avagy a »nembeli jellegének« (Gattungsmässigkeiten) 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 szakaszaiban 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. szám.) Tertulian Lukács egész pályájának kitűnő elemzését nyújtja a Magyar Filozófiai Szemle 1970. 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 nembeliség megvalósulásának, de a megvalósulás akadályainak és a gátló erőknek is *oknyomozó* tudománya.

8.1. A történelem *most* Lukács filozófiai alapelvevé válik, mert a totalitás fogalmának módszeres alkalmazása elvezeti a *meghatározott totalitás* gondolatához. A filozófia feladata a kategóriák kifejlesztése a létmehatározottságokból. A reális történelmi folyamat kitermeli azokat a meghatározottságokat, amelyek a történelem filozófiai-lag 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 *Ontológiában* 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.

(Ézt mondja Lukács: „Marx *A tőke* első kötetében a munkáról beszélve nagyon világosan megmondja, hogy az ember emberré válása abból áll, hogy nem egy bizonyos biológiai 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 pusztai 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 sajátosságának* 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 monasztak tekint minden műalkotást, mely a befogadóra való evokatív hatásában válik számunkra valóvá, de ezt csak azért teheti, mert mint magábavaló is hordozza ezt a számunkra valósságot” — 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 valósságot, 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 felemelését 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 *Esztétikájába* 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” tartalomká.

8.9. A tartalom: a nembeliség, az ember társadalmi története, illetve e történelem lényege — egyetlen konkrét csomópontjában megragadva. „Minden egyes műalkotás az emberiség, az ember kialakulásának egy lényeges etappját, vonatkozását sűríti magába; ezért ismerhet rá minden ember minden sikerült műalkotásban *saját* lényegére, *saját* történelmére.” (Heller Ágnes, *i.m.* 523.)

8.10. Megragadni a csomópontot csak a szubjektivitás révén lehet. Arról a szubjektivitásról van szó, amely mintegy összesűriti az emberi nem lényegét. Ez a szubjektivitás már nem „hég”, 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 szub-

jektivitás önmagát mint nembeliséget ábrázolja. A „hég” — hég marad, önmagában nem fedezheti fel a „mag”-ot, a hég lényegét. Úgy tűnik, hogy a jelenség—lényeg viszonyában 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 szükségyszerű, 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 szélsőig 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.

A GONDOLKODÓ KÖVETKEZETESSÉGE, AVAGY D. D. ROȘCA FILOZÓFIÁJÁNAK EGYSÉGE*

D. D. Roșca filozófiai felfogásában ötven év alatt egyetlen belső hangsúlyeltolódást figyelhetünk meg: ez egybeesik a marxizmussal való mélyebb kapcsolatával. A hangsúlyeltolódás Roșca Hegel-tanulmányaiban, a Hegel-interpretációkban valósul meg. Nem más ez, mint amit Lenin így jellemez: „Az objektív (és még inkább az abszolút) idealizmus cikcakkban (és bukfencezve) egészen közel jutott a materializmushoz, sőt részben *át is alakult azzá*” (Lenin Művei, 38. köt., Filozófiai füzetek, Budapest 1961, 262.). Roșca Hegel idealizmusát a materializmusba átcsapó spekuláció formájában tárgyalja. Ám ez csak hangsúlyeltolódás, mert bármennyire is nagyra becsülte Hegel teljesítményét, Roșca sohasem volt hegelianus, sőt a hegeli rendszer korlátait az empirizmus érveivel bírálta.

Hangsúlyeltolódás ez, de nem radikális szakítás saját filozófiai múltjával. D. D. Roșca elmélyülése Marx gazdasági tanaiban már csak azért sem jelentett radikális szakítást saját addigi filozófiai felfogásával, mert ő elsősorban egy kozmikus-ontológiai megalapozottságú etikai szintézisre törekszik, amelyben a társadalmi ontológia az egyetemesnek alárendelt szerepet játszik. Saját vallomása szerint már korán megismerkedett a *marxizmus filozófiájával*. Egy interjúban (Amfiteatru, 1970, 5. sz.), Tudor Cățineanu egyik kérdést tar-

* D. D. Roșca, született 1895-ben, a filozófia és a filozófiatörténet professzora a kolozsvári egyetemen, az RSZK Akadémiájának levelező tagja, egy erkölcsközpontú filozófiai szintézis kidolgozója, Hegel alapvető műveinek román fordítója. Jelenleg *Emlékezéseim* dolgozik.

talmazó megállapítására („1945 januárjában, a szebani Luceafărul című folyóiratban *Lenin* címmel Ön esszéét közölt... Az esszé olvasásakor arra a következtetésre jutottam, hogy akkor már igen rendszeresen és adekvát módon asszimilálta Ön a marxizmust”), D. D. Roșca így válaszol: „Valóban. Akkor már átolvastam a marxizmus alapmunkáit. Különben a marxista gondolkodás több szemináriumom tárgya volt 1934-től kezdődően.”

Gondolkodásának egységét Athanase Joja D. D. Roșca racionalizmusával magyarázza (Ath. Joja: *Logos și ethos*. Editura Politică, București 1967, 261—264.). A racionalizmus valójában magyarázó mozzanat, de csak külső, mert az irracionális filozófiákkal való szembenállás elve ugyan, ám semmit sem mond Roșca filozófiai felfogásának sajátosságáról. A sajátost ebben a gondolkodásban az a mozzanat jelenti, amely lehetővé tette, hogy Roșca két kor küszöbén mindenféle radikális szakítás nélkül léphessen át. Másképp: e gondolkodás marxista igénnyel fordulhat Hegel felé, és egyetlen hangsúlyeltolódás mutatkozik Roșca egységes felfogásában, éppen gondolkodásának sajátossága révén. Az idézett interjúban D. D. Roșca is hangsúlyozza felfogásának egységét: „Kétségtelen, hogy a *Jegyzetek Hegelről (Însemnări despre Hegel*. Editura Științifică, București 1967) Hegel-interpretációja *A tragikus létben (Existența tragică*. Első kiadás, 1934; végleges kiadás: Editura Științifică, București 1969) kifejtett álláspontok egyikében-másikában gyökerezik, de általános filozófiai felfogásom, amelyet ebben a könyvben kifejtettem, alapjában szemben áll a nagy dialektikus episztemológiai optimizmusával és metafizikai dogmatizmusával.” A szöveget még egyértelműbbé teszi D. D. Roșca válasza, amit arra a kérdésre ad, hogy ez a Hegel-interpretáció különbözik-e a 40 évvel

ezelőtt kidolgozott állásponttól: „Rövid válaszom: ez ugyanaz az interpretáció.”

Saját gondolkodásának egységét hangsúlyozva D. D. Roşca nem tér ki arra a hangsúlyeltolódásra, amely az egységes felfogáson belül végbement. Mégis, ha összehasonlítjuk a *Hegel befolyása Taine-re* (1928), *A tragikus lét* (1934) és a *Jegyzetek Hegelről* (1967) szövegeit, akkor kiderül, hogy új szempont kerül előtérbe: egy újfajta történelmi elemzés igénye. Noha Roşca sohasem volt valamiféle történelmenkízüliség híve, a történelmi elemzés régebbi munkáiban a logikaival szemben háttérben marad. Álljon itt példaként két szöveg. Az első a *Hegel befolyása Taine-re* című munkából: „E tanulmány első részében... először a *Klasszikus filozófusok* szerzőjének álláspontjára helyezkedem — minden nagy problémában, vagyis minden fejezetben —, hogy érzékelhető legyen *A logika tudománya* szerzőjének befolyása Hyppolite Taine gondolkodására. Más szavakkal *ideiglenesen* elfogadom Taine Hegel-interpretációját.. és megkísérlem kimutatni azt, hogy gondolkodása miben adósa az így interpretált hegeli műnek...” Majd „megkísérlem áthelyezni arra a szempontra, amely szerintem Hegelé, az igazi Hegelé (aki szerintem nem azonos a Taine-féle Hegellel)...” (Idézet a román kiadásból: *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine*. Editura Academiei R.S.R., 1968, 37—38. A francia nyelvű eredeti 1928-ban jelent meg.)

A másik szöveget a *Jegyzetektől* idézzük: „Az itt következő vázlatban — abból kiindulva, hogy bármelyik nagy filozófia, valamennyi lényeges vonásában, a maga módján és kidolgozójának osztályálláspontjáról azokat a konkrét történelmi körülményeket tükrözi, amelyek közt napvilágot látott — már most hangsúlyozzuk, hogy talán egyetlen filozófiai doktrína sem kapcsolódott megjele-

nésének történelmi pillanatához oly szorosan, mint éppen Hegel filozófiája" (i.m. 18.).

A két szöveg összehasonlítása bizonyítja, hogy D. D. Roşca filozófiai felfogásában valóban végbement egy bizonyos hangsúlyeltolódás, de ezzel kapcsolatban rögtön felvetődik néhány újabb kérdés: 1. vajon a jelzett mozgás látszólagos-e csupán, hiszen a Taine-monográfiából a komparatista filozófiatörténész, a *Jegyzetekből* pedig a marxista filozófia elméleti forrását kutató filozófus szól; 2. ha a mozgás valóságos, akkor miben keresendő ennek belső és külső oka; 3. végül, hogy e mozgást kielégítően lehet-e jellemezni a hangsúlyeltolódás kifejezéssel, vagy többről, minőségileg új szakaszról van-e szó? Ha az említett kérdések a már jelzett módon oldódnak meg, még mindig hátra van az a probléma, hogy miben keresendő D.D. Roşca gondolkodásának, filozófus mivoltának specifikuma, amely felfogásának egységét egyáltalán lehetővé teszi.

I. A *Taine*-ben Roşca az összehasonlító módszert alkalmazza, személyisége háttérben marad, saját felfogásáról csak annyit tudunk meg, amennyit az általa igaznak tekintett Hegel-álláspontjáról mond. Ha ebben az elemzésben Roşca csupán Hegel-szövegekkel érvelne, akkor a komparáció tökéletes volna filológiailag, ám mit sem mondana Taine Hegel-interpretációjának sajátosságáról, vagyis az exkluzívan alkalmazott komparatista elv *kizárná* a komparációt. Ha viszont úgy, ahogy ezt Roşca is jelzi, az *általá igaznak tekintett* Hegelt állítja szembe Taine interpretációjával, akkor ezt az értelmezést ismét értelmezni lehet, vagyis az általá igaznak tekintett Hegel — Roşca Hegelje. Az értelmezésből Roşca saját álláspontja is kide-

rül; abból is kiderül ez az álláspont, hogy a filozófia *milyen* problémái foglalkoztatják a Taine—Hegel komparáció kapcsán.

D. D. Roşca abból az előzetes megállapításból indul ki, hogy a megismerés „problémája” rendkívül fontos szerepet játszik Taine-nél, akárcsak Hume és Kant óta a Nyugat filozófiájában általában: „Hume és Kant óta a megismerés problémája Nyugaton valahogy a filozófiai spekuláció alapvető problémájává változott. E probléma tanulmányozásának sokkal jelentősebb szerepet biztosítanak, mint a filozófia többi kérdésének. Különben ismert dolog, hogy semmi sem jellemzi jobban egy filozófiai felfogás lényegét, mint éppen a megismerés kérdésének megoldására vonatkozó javaslat. És valóban, ez a megoldás... az egész felfogásra rányomja bélyegét.” (Lásd: *Hegel befolyása Taine-re*. 46.)

A kérdés *feltevéséből* kitetszik, hogy Roşca e könyvének létrejöttékor (1928) szintén a megismerés problémáját tekinti a filozófiai spekuláció legaktuálisabb problémájának. Az ontológiai probléma mindössze annyiban játszik itt szerepet, amennyiben a megismerés lehetőségét, így vagy úgy, értékelni csak a tudat és a lét azonosságának és különbségének függvényében lehet. Így az ismeretelmélet átmegy ontológiába, de csak azért, hogy az ontológiát megszüntetve magát a létet is ismeretelméleti problémaként kezelje. Az ontológiai spekuláció háttérbe szorulása a tudományok, különösen a természettudományok előretörésének következménye. Úgy tűnik, hogy a filozófiai gondolkodásban ma is különös szerepet játszik az a probléma, amit Engels még a filozófia alapvető kérdése második (mellékes) oldalának nevezett.

A kérdés megoldásából kitűnik, hogy Roşca Taine-nel szemben azt a Hegelt tekinti „igazinak”,

aki a lét és tudat logikai egységéből indul ki, posztulálja a Világ teljes és totális racionalitását és e gondolat belső logikájának megfelelően fő elvnek és a legfőbb célnak a Szellemet tekinti. Taine nem értette meg Hegelt, mert hegelianus volt és Hegel alapgondolatát kívánta újra kifejleszteni, Hegeltől eltérő eszközökkel. „Az a logikai egység, amelyet a megismerés valamennyi területén és, ezzel, a lét minden lényeges formája között a német filozófus megvalósítottnak gondolt — ez a nagyszerű és szép egység különösen mérész ismeretelméleti eszményt sugall az ifjú Tainenek...” (I.m. 48.) Ez az eszmény, amelyet Taine szerint Hegel jelölt meg, és „amely felé, végső fokon, az objektív valóság megismerésébe befektetett óriási emberi erőfeszítésnek is tartania kell, nem más, mint egyetlen deduktív lánc felállítása, egy abszolút folyamatos, vagyis minden megszakítottaságtól mentes láncé, amely maga a tapasztalatban adott valóság fő vonala és lényege; ez az eszmény a valóság valamennyi sajátos tényének és részleges törvényének egyetlen legfőbb törvényre való visszavezetésében van, egy olyan legfőbb törvényre való visszavezetés ez, amely azután lehetővé teszi, hogy a lét valamennyi formáját, vagy legalábbis valamennyi fő formáját, logikai szükségszerűségként lehessen levezetni belőle” (i.m. 54—55.).

Ebben a szövegrészben világosan megkülönböztethető az a bizonyos három réteg, amelyről szó volt: a hegeli, a taine-i és a D. D. Roşca által keresett „igazi” Hegel. Elemzésünk szempontjából a legfigyelemreméltóbb az, hogy az ismeretelméleti szempontot magáévá tevő Roşca természetesen látszó megjegyzésben, szemben Hegellel és Taine-nel, a megismerésre irányuló erőfeszítést az *objektív valóság megismerésére* irányuló erőfeszí-

tésnek tekinti. Míg tehát Hegelnél a Szellemben adva van a lét és tudat egysége, addig Roşca nyilván a pozitivizmus termékenyítő hatására a lét és tudat egységét csak a megismert világ szempontjából tartja elfogadható elméleti megoldásnak, és ezt az egységet belehelyezi egy ontológiai mezőbe, amely adva van, de amelyről csak a megismerés, illetve az emberi lét perspektívájában lehet beszélni, amely elsődleges, objektív, de ez az objektivitás mindig a tapasztalatban tárulkozik fel, különben nem tudunk róla.

Igy alakul ki Roşca felfogásának sajátos szerkezete: tapasztalat — megismerés, megismerés — magatartás, magatartás — Világ. Ez a filozófiai struktúra egy erkölcsi posztulátumra épül: a magában való Világnak csak akkor van értelme, ha nekünk valóvá, értünk valóvá tesszük; ez a feladat végrehajtható, ha létezik egy tudatos (emberi) lény a feladat végrehajtásához; szükség van azonban az objektív körülményeknek egy olyan rendeződésére is, amely megteremti a kivételességnek, a világban való (viszonylagos) privilégizált-ságnak a civilizáció létrehozásához nélkülözhetetlen feltételeit. Miután e feltételek *kivételesek* és fennmaradásunk semmilyen egyetemes törvényből sem következik szükségszerűen, magatartásunk egy konstruktív, de illúziómentes erkölcsi álláspontra kell hogy épüljön. Ez a gondolat lesz *A tragikus lét* vezéreszméje.

A Hegel—Taine komparációban Roşca más helyeken is „árulkodik” önmagáról, de különösen fontosnak tűnik a módszer kérdésével kapcsolatos elemzése és az ebből fakadó egyéni állásfoglalás. Roşca kimutatja, hogy az egységes törvény értelmezésében Taine nem tudja végigkövetni Hegel dialektikáját, következetessége pedig csak eltávolítja a megismerésnek attól az eszményétől, ame-

lyet példaképével együtt a magáénak vall. Egyrészt a hegeli álláspont jelentkezik Taine-nél: „Az egyetlen törvény elsősorban, pontosan úgy, ahogy Hegel eszméje, a lét lényegi formáinak egy bizonyos meghatározott rendjén alapulna. Azok a konceptusok, amelyek ezeket a formákat tükrözik, kölcsönösen implikálnák egymást, anélkül hogy egyik tartalmazná a másikat. Hegel eszméjéhez hasonlóan, Taine egyetlen törvénye egy kölcsönös implikációs viszonyt fejezne ki egy sor egymásra nem redukálható terminus között (vagy egy sor egymásra nem redukálható lényeges létforma között), és akárcsak a hegeli eszme, a legfőbb törvény is egy szerves egészben egyesítené ezeket a formákat, anélkül, hogy magába olvasztaná őket, vagy, hogy Hegel egyik kedvenc kifejezését használjuk, anélkül, hogy »absztrakt azonosságban« oldaná fel ezeket.” Majd hozzáteszi: „Ebben az esetben Taine egyetlen törvénye egy szerves egésznek felfogott univerzum racionális kifejezése, »egyetemes képlete« volna, egy univerzumé, amelyben az egész határozza meg a rész milyenségét és a részek létezésének abszolút reális voltát; univerzum ez, amelyben a legkevésbé differenciált formákat sem lehet a legdifferenciáltabb formákkal való kölcsönviszonyain kívül felfogni, mint ahogy kizárt az ellenkező eset is.” (I.m. 61.)

Ez tehát az „igazi” Hegel, akit Taine megértett; mielőtt a félreértett Hegellel kapcsolatos megállapításokat idéznénk, ismét utalunk arra, hogy Roşca a lét és tudat konkrét egységét bizonyító Hegelt tekintí autentikusnak, azt a Hegelt, aki a dialektikus Egész filozófiáját dolgozta ki, s nem foglalkozik a saját dialektikáját gúzsba kötő Hegellel, aki saját univerzumát zárt rendszerre kény-

szeríti. Itt válik világossá, hogy Roşca opciója a dialektikus mozzanat melletti állásfoglalás, vagyis a forradalmi oldal kiemelése és továbbgondolása. Ezzel kapcsolatban nem szorulunk pusztán találgatásokra, mert Engels nyomán Roşca maga is megfogalmazza a *Jegyzetekben* ezt a kettősséget, illetve saját opcióját *expressis verbis* is indokolja: „Hegel saját szellemi egyensúlyát megvalósítva kidolgozza: 1. a dialektikát, amely révén maga a »racionalitás« konceptusa szükségszerű mozzanatként integrálja az ellentmondást; 2. a véges-végtelen viszonyának elméletét, amely ezeket az »abszolút« konceptusában egyesíti, és a fogalom szükségszerű meghatározottságaként tartalmazza a pozitív funkciót betöltő negatív mozzanatot (az élet konkrét síkján: a rosszat); 3. a világnak egy átfogó képét, amely szerint a totalitásában tételezett lét a maga örök fejlődésében egy immanens finalitás egyetemes törvényére hallgat, miközben megvalósítja legfőbb célját, az emberi kultúra nagy szellemi értékeit... Vagyis, más szavakkal, Hegel »a világot gondolva« és a világgal való »megbékélés« vágyától vezetve egy olyan filozófiát dolgoz ki, amely »igent« mond a világnak azzal, hogy racionálisnak fogadja el minden ellentmondásával együtt, és ezeket mint megértett ellentmondásokat már megoldottnak tekinti; egy filozófiát, amit mélyen átjár szerzője szilárd meggyőződésének varázsa, azé a meggyőződésé, hogy az így felfogott világ megismerése végre teljes, és hogy egy ilyen világban — ahol a végtelen (az abszolút) nem transzcendencia, hanem a véges tulajdonsága, ahol »a föld és az ég« kibékült egymással (Hegel kifejezése) — az ember »otthon érzi magát« (bei sich)!” (*Hegel befolyása Taine-re*. 29—30.)

Taine félreérti Hegelt, mert nem érti a hegeli dialektikát. Roşca szerint az „igazi“ Hegel a dia-

lektikus Hegel. Taine csak megismétli azok félreértését, akik a hegelianizmust pánlogizmusnak látják, és azt állítják, mintha „a nagy dialektikus megkísérelte volna az absztrakt gondolkodásból, az eszméből, a tisztán logikainak tekintett eszméből »kibontani« a természetet, »az anyagi létet«". Ebből kiindulva Taine szerint a *Logika tudományának* szerzője „azt hitte, hogy a valóság egésze levezethető absztrakt konceptusok egyszerű kombinációjára“ (i.m. 133.).

Roşca hosszan elemzi a hegeli dialektika alapjait, és kimutatja, hogy a szintetikus mozzanat hiányában, amely az egyedit és általánost az egyik vagy a másik megszüntetése nélkül egyesíti, ez a dialektika megszűnik, és a diszkurzív intellektus logikájává, az absztrakt azonosság Hegel által ismert, de tudatosan meghaladott logikájává lesz. „A lét (*Sein*) és a lényeg (*Wesen*), továbbá a fogalomnak (*Begriff*) a dialektikus *Logikában* kifejtett többi »szintje« csak az eszme mozzanata, amely egyik vonatkozásában éppen a meghatározásokban leggazdagabb fogalom, a »legkonkrétabb« és legszintetikusabb fogalom, amely a lét valamennyi determinációját tartalmazza, fogalom, amely a »gondolkodás a maga totalitásában.«" (i.m. 127.) Éppen a szintetikus mozzanat jelenléte miatt nem azonosítható a dialektikus gondolkodás a szokványos logikai dedukcióval, ugyanis „az új mozzanatot nem vezeti le a megelőző mozzanatból, mint ahogy ez olyan esetben történik, amikor egy következmény analitikusan származik abból a mondatból, amely ezt implicite tartalmazza. Így az »abszolút eszme« mozzanata, a »természet« nem párolható ki, nem »bontható ki« analitikusan »mágában való eszméjének« (logikai eszméjének) mozzanatából, hanem az »abszolút eszme« »természetnek« nevezett mozzanata dialektikusan áll elő,

vagyis ezt a mozzanatot *dialektikus szükségszerűséggel mint a logikai mozzanattal ellentétet állítja* az abszolút eszme, mint valamit, amit ő maga nem tartalmazott. Következésképp a gondolkodás előrehaladása az abszolút eszme logikai, konkrét mozzanatától a »természetnek« nevezett mozzanata felé nem ettől a valamitől ugyaneddig a valamiig történik, ahogy Taine hitte, hanem ellenkezőleg, *valamitől valami másig*, pontosabban: *valamitől az ő másvalamije felé.* (I.m. 137.)

A partikularitás, az egyedi mozzanat felszámolása egy deduktív lánc nevében: íme Taine félreértésének forrása. Roşca, aki a dialektikus Hegelt tekinti az igazi Hegelnek, arra a következtetésre jut, hogy Taine valahol a mechanisztikus determinizmus színvonalán azonosítja az elgondoltat és a valóságot, a valóságost feloldja az elgondoltban, majd az elgondoltat a fogalmak egységes logikai láncaként ábrázolja. Roşca itt arra figyel fel, amit Lukács György más vonatkozásban így jellemez: „Az elgondolt és a valóságos tárgy tartalmi és szerkezeti azonosságát a kanti idealizmus öntudatlanul kölcsönvette a mechanikus materializmustól.” (Lukács György: *A polgári filozófia válsága*. Hungária, 132.)

Roşca alaptörekvése az, hogy a hegeli dialektikát és az empirikus pozitivizmust egy harmadik mozzanatban szintetizálja. Ez a harmadik az erkölcsi mozzanat. *Változatlanul* ez a szintetikus erő ebben a gondolkodásban, de míg a háború előtti korszakban szerzőnket *elsősorban* a hegeli filozófia episztemológiai-ismeretelméleti *következményei* foglalkoztatják, addig most a hegeli dialektika kerül előtérbe, az az *immanens mozgás*, amelyben a fogalmak mozgása mintegy logikai előképe a valóságos mozgásnak. Ez az a hangsúly-

eltolódás, amelyről szó van. Az első korszakban saját szintézisének nevében viszonyít, most a dialektikát készíti saját szintézisének kiizzadására. Az etikai szintézis következetes jelenléte az, ami Roşca életművének filozófiai sajátossága, az a mód pedig, ahogyan ez a szintézis megvalósul *A tragikus létben*, amint ezt majd némileg bővebben is látni fogjuk, Roşca legsajátosabb reagálásának fogható fel arra a korra, amely akarva-akaratlanul is meghatározza filozófiájának fő vonalait.

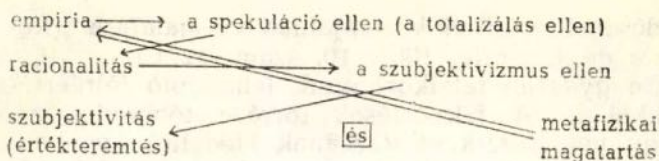
Felismerik az erkölcsközpontúság tényét filozófusunk legjobb román méltatói. Néhány idézet ezzel kapcsolatban. Ion Aluuş írja: „Eredeti elméleti konstrukciójában D. D. Roşca néhány évezredes európai tudományos múlt és filozófiai-etikai gondolkodás perspektívájában azokat az alapvető kérdéseket vizsgálja, amelyeket a tapasztalat és általában a megismerés, különösképp pedig századunk valósága vetett fel; ez az ellentmondásos, sok vonatkozásban annyira lehangoló, ám a radikális megújulás számára érett és nyitott valóság” (Studia Universitatis Babeş—Bolyai, Series philosophia et Oeconomica, Cluj 1965, 15—16.). Gheorghe Toma szerint: „A világot alakító tényező az az alkotó és hősies személyiség, aki az égből a földre hozza az értékek tüzeit, akár Prométheusz, és az életnek áldozza azt, minden kockázat ellenére, amivel csak egy ilyen cselekedet jár. Íme az első jelentős konklúzió, amely a metafizikai magatartással kapcsolatos roşcai álláspont rövid elemzése során megfogalmazható” (Studia, *i.m.* 58.). Pavel Apostol így jellemzi Roşca gondolkodását: „Mindenféle dogmatizmussal szembeszegülve — beleértve saját álláspontjának egy zárt és merev rendszerbe való kényszerítését is — D. D. Roşca műve eleven és kitartó biztatás létünk, meggyő-

zödéseink és tetteink alapjainak vizsgálatára" (Revista de filozofie, 1966, 10. szám, 1271.).

De gyakran találkozhatunk lehangoló félreértésekkel is. A félreértések forrása többnyire az, hogy *nem hiszik* el Roşcának Hegellel szembeni kritikai fenntartásait, és az erkölcsi szintézis tényét megkerülve valamilyen racionális ontológiában jelölik meg filozófiai felfogásának specifikumát. A tévedésnek ez a módja azért lehangoló, mert teljes fogalmi zűrzavart idéz elő, hiszen maga Roşca is használja a *racionális* kifejezést, de abban az értelemben, hogy a filozófia a teljes racionalitás posztulátumából kiindulva is értelmezheti a világot (Hegel), vagyis Roşca a totalitás egyik módjaként beszél a racionalitásról. Ezzel a totalizálással szemben Roşca az irracionális objektív létet említi, és ez a fogalom ismét nem azonos az irracionálisnak nevezhető filozófiákkal kapcsolatos fogalomhasználattal, nem azonos az irracionálizmussal. (Lásd ezzel kapcsolatban tanulmányunkat a *Vágyak, emberek, istenek* című kötetben. Kriterion Könyvkiadó, 1970.)

A végbement hangsúlyeltolódás lényege az empirikus mozzanat és a metafizikai magatartás közötti „távolság” kitöltése a konkrét történelem marxi felfogásával, a kultúrtörténeti általánosság feloldása a konkrét perspektívában. Roşca etikai idealizmusának ontológiai tényként történt értékelése egy cezúrát feltételez 1945 előtti és utáni gondolkodói pályája között, ám ennek igazolására csak néhány publicisztikai igényű megnyilatkozást tudnak felhozni. Véleményünk szerint ilyen cezúra nincs, és Roşca filozófiai következetessége csak aláhúzza nézeteinek végiggondoltságát.

Filozófiájának belső erővonalait így vázolhatnánk:



A visszacsatolás az empiriára itt már etikai követelmény. új, magatartásbeli érték

II. Roşca gondolkodásának specifikumát tehát abban látjuk, hogy filozófiai építkezése egy erkölcsi világkép körvonalazását szolgálja, vagyis végső elemzésben, filozófiája emberközpontú. Az ismeretelmélet révén az ontikus mozzanatot is az erkölcsi konklúziók irányába perdíti. Arra a kérdésre keresi a választ, hogy ha olyan a világ, amilyen, akkor milyen legyen az ember magatartása a világgal szemben. Érvelésének így egy sajátos logikai rendje alakul ki, amint ez *A tragikus létben* látható: először a világ teljes megismerésének lehetőségét vizsgálja, azután a teljes racionalitás „mítoszát“, majd, mintegy átmenetként az utolsó és legfontosabb fejezethez, a természet és civilizáció problémáját. A konklúzió a metafizikai magatartás, vagyis a világ erkölcsi szemléletének alapvonalait vázolja.

Mindenekelőtt szögezzük le, hogy Roşca kérdés-feltevése jellegzetesen és nyíltan egy értelmiségi magatartás kialakítására irányul. Számára nem kiindulópont az a mindennapi vélemény, hogy az emberi lét eleve jó, értelmes, mert adva van; Roşca számára a lét az az adottság, amit jóvá és értelmessé *kell tenni*, legalábbis annyira, ahogy ez a lét specifikumainak értelmezéséből egyáltalán lehetségesnek tűnik. Elemzése hangsúlyozottan a tapasztalatból indul ki, de ez nem a konkrét ta-

pasztalet, hanem annak a ténynek tapasztalati bizonyítása, hogy az abszolutizált ismeretelméleti optimizmust a tapasztalattal igazolni nem lehet, mert ez az álláspont mintegy posztulálja a Világ teljes racionalitását, nem veszi figyelembe az irracionálisok, a véletlenek objektív létezését.

Paradoxális mozzanat az, hogy az ontológiai megalapozottságú spekuláció szükségképpen minden tapasztalatot meghaladó általánosításokat implicál, és ezek az általánosítások egy rejtett emberközpontúság, a Világ teljes racionalitását posztuláló filozófiai álláspont következményei, míg az emberközpontúságot nyíltan vállaló filozófia kénytelen lemondani az egyetemes érvényű ontológiáról. A paradoxon másik oldala az, hogy míg a kozmikus ontológiára alapozott filozófia tapasztalati igényű, addig az emberközpontú filozófia a tapasztalatot csak negatív módon tudja felhasználni: arra hivatkozik, amit a tapasztalat nem igazol. A paradoxon meghaladását a kozmikus ontológia egy feltételezett külső rendező mozzanat, az emberközpontú filozófia pedig egy racionális erkölcsi elv felvételével kíséri meg. Ebből újabb paradoxon születik: az erkölcsi elv képtelen a tapasztalat értelmezésére, az ontológiai elvből viszont nem következik az erkölcs. A paradoxon feloldása az első esetben megköveteli, hogy kiegészítsük az emberközpontú, de a tapasztalatot értelmezni tudó elvet az aktivitás elvével, míg a második esetben, ahhoz hogy a teljes világot — beleértve az erkölcsi világot is — értelmezni tudjuk, kénytelenek vagyunk felvenni a megvalósulás elvét, vagyis egy olyan elvet, amely asszimilálja az értelmezés feltételezett külső mozzanatát. Ezt a paradoxont az emberközpontú filozófia úgy igyekszik megoldani, hogy a tapasztalatra hivatkozva egy ontológiát épít, ám ez az ontológia vég-

zetesen emberközpontú; a totalitás elvű filozófia viszont az erkölcsstan kialakítása felé tart, ám ez az etika kozmikus, tehát tapasztalaton kívüli. Ekkor a paradoxon visszajutott alapformájáig: az ontológiai megalapozottság olyan mozzanatot implikál, amely rejtetten emberközpontú, míg a nyíltan emberközpontú filozófia végső soron kénytelen lemondani az ontológiáról.

Ha ennek ellenére Roşca egy emberközpontú, erkölcsi irányú filozófiát dolgoz ki, akkor ez maga is opció: a paradoxon megoldhatatlanságának vállalása az értelmiségi magatartás nevében. Az értelmiségi magatartás kulcsa éppen ez: vállalni a vállalhatatlant, vagy vállalni azt, hogy valami megoldhatatlan. (Nem etikai relativizmus ez: Roşca a haladást szolgáló etikai értékek jelentőségét hangsúlyozza a *Valori veşnice* — Örök értékek — című tanulmányában, a humanitást romboló magatartással és erkölccsel szemben.) Ez a magatartás konstruktív, ha nonkonformista, vagyis ha a változás elvét még akkor is vállalja, ha az effektív változtatás kilátástalan, de elméleti, mert az aktivitás itt csak elv, csak erkölcsi magatartás, nem közvetlenül átalakító cselekvés. Így jutunk el a tudatosan értelmiségi magatartásnak ahhoz a paradoxonához, amelyet Roşca felismer, vállal, de amelyet meghaladni ő maga sem tud: az aktivitás elve és a tett paradoxona ez. Az aktivitás elve filozófiailag-elméletileg hatékony logikai konstrukciós elv lehet, ha kozmikus kitekintésre épít; a tett viszont csak akkor hatékony, ha az effajta perspektívák helyett önmagát szakadatlanul hatékonytá teszi. A tett hatékonysága a tett, az aktivitás elvének (elméleti) hatékonysága a szemlélet. A tett az aktivitás kozmikus megalapozott elvében nem ismer saját perspektíváira, az aktivitás elve a tettben nem találja meg saját

megvalósulását. A cselekvés az ideológiában keres elméleti támaszt, az aktivitás elve egy heroikus metafizikai erkölcsben talál kiutat.

D. D. Roşca ezt az utóbbi magatartást dolgozza ki *A tragikus létben*, és ez nem is lehet másképp: a marxista gondolkodás egy társadalmi *ontológia* kidolgozását végzi még az utóbbi években is, tehát Roşcának a 40-es évek elején nem lehetett esélye egy olyan szintézisre, amely a már említett paradoxon végső meghaladását vagy e meghaladás lehetetlenségét elvileg tisztázhatta volna. Filozófusunk opciója ezért egy emberközpontú szintézis melletti állásfoglalás, s ha ehhez hozzátesszük, hogy a kor az emberellenes és irracionális nézetek aktivizálódásának kora, akkor kiderül, hogy Roşca opciója egyben haladó állásfoglalás volt.

A tragikus lét — saját szerzője szerint — *szintézis-kísérlet*. Ebben a megjelölésben — amit Roşca még a végleges kiadásból sem töröl — felvillan az az egészséges szkeptikus mozzanat, amellyel a filozófia történetét alaposan ismerő gondolkodó kénytelen saját eredményeit is szemlélni. (Ezzel kapcsolatban lásd a már idézett interjút.) A 30-as évek filozófiai panorámája különben is eléggé sivár, és még a kísérletet sem igen bátorítja. Franciaországban, ahol Roşca több évig tartózkodik (a Sorbonne-on doktorál), a bergsoni filozófia végnapjait éli, az intuíció egzaltált individualizmusa lassan háttérbe szorul a fenyegető valóság, a tömegmozgalmak, az egyéni érték devalválódása miatt. Alain kimért katedrafilozófiája szintén képtelen a korral szembenézni. (Ezzel kapcsolatban igen érdekes adalékokat találunk Simone de Beauvoir ismert korrajzában is.) Az értékekbe vetett hit megrendül, a levegőben van a kétségbeesés filozófiája, az egzisztencializmus. Németországban ez Spengler és a *Sein und Zeit* kora: Hegel telje-

sen háttérben van, sőt a neokantiánus értékelmé-
let és a fenomenológia sem képes a kor represen-
tatív filozófiájának szerepét betölteni.

Ebben a filozófiai atmoszférában Roșca szintézis-
kísérlete eleve állásfoglalás; a kísérlet minősége
pedig munkáját eseményé tette (elég, ha *A tra-
gikus lét* korabeli fogadtatását említjük; a továb-
biakban minden idézet a magyar kiadásból: Tu-
dományos Könyvkiadó, Bukarest, 1971); filo-
zófusunk egyszerre a román filozófiai gondolkodás
élvonalába került. P. P. Negulescu és Blaga mellett
Roșca feltétlenül a kor egyik legeredetibb gondol-
kodója. De míg Negulescu és Mircea Florian egy
szkeptikus ismeretelmélet körül bolyong és Blaga
ugyancsak ismeretelméleti megalapozást keres a
román nemzeti génuszt elméletileg boncolgató
trilógiái számára (a *Trilogia valorii*-t — az Érték
trilógiáját — és a *Trilogia culturii*-t — A kultúra
trilógiáját — a *Trilogia cunoașterii*-ben — A meg-
ismerés trilógiájában kísérli meg elméletileg
indokolni; tegyük itt hozzá, hogy ezt a génuszt
Blaga önkényes konstrukciókkal, fogalmi inven-
ciókkal gyakran szinte maga „teremti meg”), ad-
dig Roșca Hegelből kiindulva szintetizálni igyek-
szik a francia filozófia hagyományos emberköz-
pontúságát a német filozófia egyetemes igényeivel,
a tapasztalati kiindulás józanságát a gyakran köd-
be vesző metafizikai spekuláció konstruktív szel-
lemével. Ezért válik műve különösen hatékonyá.
P. P. Negulescu analitikus módszere csak a beava-
tottak számára mond szellemi ingyencségeket, Blaga
misztikába forduló világában a szélsőséges irra-
cionalizmus ismer magára, Roșca szintézisét vi-
szont a radikális értelmiségi egyszerre mint saját
reális problémáinak visszhangját értékeli.

Már a mű bevezetőjének címe is (Bevezető egy
kényelmetlen filozófiába) valóságos provokáció-

nak számít a hatalmi marakodásban izzó politikai atmoszférában: „Közönséges tapasztalati tény az, hogy az élet bármennyire is gazdag legyen külső eseményekben, csak monoton ismétlődésnek tűnik az olyan ember számára, aki nem fordítja át mindig új lelki kalanddá anyagi életének sorsfordulatait. Ha nem így volna, akkor a házi egér és a mezei nyúl a föld összes lényei közül a legintenzívebben élt étellel dicsekedhetne.” (I.m. 11.) A kiindulópont látszólag a belső élet, a lelki világ pszichologizáló elemzését ígéri, ám a továbbiakból kiderül, hogy Roşca a lét tragikus voltának tudatát építkezésének spekulatív elveként használja fel.

Ez a spekulatív elv: tapasztalati. Tudjuk, hogy a lét tragikus, mert tudjuk, hogy tragikus: ez az elv tapasztalati ugyan, de mint minden filozófiai elv, meghatározásában tautológikus. A tautológia elkerülhetetlensége abból fakad, hogy a konstrukció egy építkezésre alkalmas axiómával kezdődik, amely azért axióma, mert meghatározhatatlan és csupán az evidencia erejével rendelkezik. Az axiómával kapcsolatban egyetlen kérdés vetődik fel: vajon elbír-e ez az axióma egy egyetemes konstrukciót (modellt), amely nem mond ellent a tapasztalatnak (tudományoknak), és ugyanakkor képes-e egy átfogó világkép kialakítására? Roşca esetében a lét tragikus voltának tudata mint axióma képes-e eleget tenni a fenti követelménynek? Általában megjegyezhetjük, hogy az empirikus elv erre alkalmatlan, mert ezzel csak mindig is végzetesen korlátozott, már meglévő tapasztalati anyag osztályozható, anélkül, hogy tapasztalatot rendezni, sőt az eljövendő tapasztalat felé a nyitott konstrukció igényét vele megvalósítani lehetne.

Roşca a maga tapasztalati elvét kénytelen spekulatív elvvé tenni, nemcsak formálisan, de tar-

talmilag is: „Másképp: a lét tragikus jellegének tudatából fakadó belső feszültség a legerőteljesebb tiltakozás a létező mint létező ellen. E feszültség a következő radikális és kockázatteli kijelentésben válik külsővé: ami van, az nem úgy van, ahogy lennie kellene, visszautasítjuk tehát annak az elfogadását, ami van, azon egyszerű oknál fogva — hogy van!” (I.m. 13.)

A tapasztalati elv itt kiegészül egy újabb, erkölcsi tartalmú elvvel: a lét egzisztenciális szempontból tragikus, mert nem olyan, amilyennek lennie kellene. Ez az elv is tapasztalati, önmagában szintén hiányzik belőle a tartalmi spekuláció. De a két elv egyesül: a lét tragikus, a lét nem olyan, amilyennek lennie kellene (óhajaink, vágyaink szerint), ezért elutasítjuk azt, ami van, már csak ezért, mert van. Ebben az egyesülésben már teljesen megvalósul a spekulatív igény: elutasítjuk azt, ami van (mert a lét tragikus, mert a lét nem olyan, amilyennek lennie kell); ebben már nincs tapasztalati mozzanat, az elv immár megfelel a spekuláció követelményeinek. Az axiómára (amely evidens) építhető konstrukció feladata most már az, hogy értelmezze a tapasztalatot (milyen az a világ, amely nem olyan, amilyennek lennie kellene, és amilyennek kellene lennie) és közben az eljövendő tapasztalat számára kellően nyitott konstrukció maradjon.

Művének három fejezetében a lét milyenségét elemzi D. D. Roşca, anélkül hogy az effektív tapasztalati tényekkel egy óriási terjedelmű monográfiát hozna létre. A tapasztalat, amit a lét milyenségének elemzésében felhasznál, közvetett, filozófiai tapasztalat. A hegeli filozófián és a hume-i felfogáson keresztül érintkezik a világgal, és ahol ezek nem nyújtanak — a vita dialektikájának, a tagadás dialektikájának útján — kellő támaszté-

kot az elemzés számára, ott Roşca a kor elismert tudománytörténéskéhez (Meyerson), illetve a kor leghatásosabb elméleti indítású tudósaihoz fordul (Heisenberg, Russell és mások), sőt a művészi tapasztalatot is felhasználja, mint a filozófiai értelmezés egyik autentikus forrását. (Művészet és filozófia viszonya különben is egyik vezérmotívuma Roşca egész filozófiai tevékenységének. A probléma a *Jegyzetekben* is gyakran szerepel. Ezzel kapcsolatban lásd a *Korunk* 1967, 4. számában magyarul is közölt tanulmányrészletét.)

Roşca *A tragikus létben* a hegeli és a hume-i filozófiai modellt veti egybe úgy, hogy előbb a hume-i modell talajáról a hegelit, majd a hegeli filozófia talajáról a hume-i filozófiát bírálja. A munka első fejezetében (A teljes megismerés eszménye) abból indul ki, hogy „A természet teljes levezetése — ez a valódi neve annak a legfőbb célnak, amelyet végső soron a nagy rendszeralkotók génusza megvalósítani igyekezett.” (I.m. 33.) Vagyis a rendszeralkotó filozófia legfőbb eszménye egy olyan deduktív lánc felállítása, amely minden diszkontinuitás nélkül alkalmas a lét teljes magyarázatára.

Egy ilyen vállalkozás nyilván implikálja megvalósíthatóságának hitét, azt a hitet, hogy a Világ és a ráció törvényei egybeesnek, hogy a Világ maga is a logika törvényeinek megfelelően viselkedik. A történelmi mozzanat itt csak egyetlen felületét mutatja, azt, amely a logikait hordozza; a történelmiből csak a logikait megvalósító mozgás válik az elemzés tárgyává. A történelmi így, mivel mindig egyfajta logikai szükségszerűséget hordoz, egy teleologikus lánc logikai képét veszi magára. Az ellentmondás persze az, hogy a teleologikus mozzanatot visszafelé is alkalmazzák, és a történelmet csak mint racionális mozgást fogják fel.

Roşca felismeri — és tegyük hozzá, ez művének egyik elméletileg legfontosabb tanulsága — azt, hogy itt egy hitről, előfeltevésről, posztulátumról van szó, és bár nem tér ki a teleologikus mozzanat elemzésére (könyvészetében sem említi Hartmann), mégis kielégítően értelmezi a világ racionalitásába vetett hit elméleti problémáit.

A teljes racionalitásba vetett hit Roşca szerint emberi-ösztönös jelenség; ahhoz, hogy hatékonyan cselekedjünk, szükségünk van a cselekvés hatékonyságába vetett hitre. A hatékony cselekvés az adekvát megismerés követelménye, vagyis a megismerés lehetőségében kell hinni ahhoz, hogy a cselekvés hatékony legyen. Ez a hit tartalma szerint tehát szükségszerű egybeesést feltételez a lét és a tudat között úgy, hogy a tudat törvényeit azonosítja a lét törvényeivel. Ez az azonosítás a ráció számára viszont azt is jelenti, hogy a megismerés szubjektivista korlátait kénytelen a megismerés legfőbb akadályaként bírálni, minden szubjektív mozzanatot elítélni. Tegyük hozzá: így már előttünk is van a kozmikus filozófia említett paradoxona: az emberi rációba vetett végtelenül optimista hit kifosztja a rációt, a szubjektív mozzanatot legfeljebb a mindennapi intellektus körében tűri meg, ám mit sem tud kezdeni vele a világtéremtő ráció szférájában. A szubjektivitás végtelenre növe megszünteti önmagát, hogy objektív formában, mint a történelem teleológiája szülessen újra.

Logikai szempontból ez a folyamat úgy megy végbe, hogy az okság a szükségszerűséggel azonosul: „Kézenfekvő, hogy amennyiben két vagy több, oknak és okozatnak nevezett jelenséget úgy fogunk fel, hogy az »ok« magába zárja az »okozatot«, akkor kapcsolatuk szükségszerű jellegét *ipso facto* állapítjuk meg: akárhol jelentkezik az

ok (A), jelen lesz az okozat (B) is; mert B az A egy része, tehát az A nem képes elkülönülni önmagától; nincs már hely A és B között egy harmadik jelenség számára, amely elválassza őket, mert A és B egy és ugyanazon dolog két vonatkozása. Az oksági kapcsolat tehát analitikus, szükségszerű azonossági viszony adott tények között, az előzmények logikai összefüggése." (I.m. 63.)

A könyv második fejezetében Roşca a teljes racionalitás mítoszát elemzi: kimutatja, hogy a már említett hit milyen következményeket hordoz. Ezek közül talán az a legfontosabb, hogy a racionalista posztulátum és a benne rejlő egyetemes determinista elv szerint igazi érték csakis a szükségszerű fejlődési hierarchia csúcán lévő szellemi alkotás lehet, s minden, ami racionális, kellő igazolásra talál magának a létnek alapvető struktúrájában. A hierarchia alacsonyabb fokai (szervetlen, szerves, élő) csak annyiban igazoltak, amennyiben a szellemit hordozzák. Ebben a felfogásban Roşca észreveszi az embernek azt a vágyát, hogy a jóságot, a szépséget, igazságszomjat, az értelmet, a tehetséget a létezés immanens törvényével igazolja, már csak azért is, hogy az ember ne érezze magát elhagyottnak egy vele szemben közömbös, gyakran ellenséges világegyetemben.

Ez a felismerés, mint annyi más, Roşca sajátos felfogásának egyik pozitív eredménye. Amikor az embert *alkotó lénynek* fogja fel, s mint ilyen szembeesíti a Világgal, akkor gyakran sikerül az objektív és szubjektív tényezőt olyan viszonyban megvilágítania, amely teljesen újszerűnek tűnik. Az említett esetben Roşca a haladás fogalmának egy rendkívül fontos aspektusát világítja meg; azt, hogy a haladásba vetett hit az ember önfenntartásának egyik eszköze, vagyis ez a hit szinte ösztönösen, ám természetesen-igazoltan alakul ki a

fejlett civilizációban. Így ír: „De vajon nem elégé jellegzetes-e az a tény, hogy európai civilizációnk általános szelleme — az a racionalista lényegű és színezetű civilizáció — olyan lelki légkört hozott létre, amelynek alkotó elemévé lett az a hit is, hogy legmélyén a lét teljesen racionális, továbbá az a hit is, hogy a létnek értelmel kell hogy legyen, amit a lét fokozatosan megvalósít? (Semmi sem jellemzőbb egy civilizációra, mint a haladás eszméjének jelenléte vagy hiánya.)” (I.m. 74.) Vagyis az elemzett posztulátum egyszerűen egy hasznos mítosz.

Elméleti szempontból filozófusunk szerint a probléma az, hogy ez a hit igazolható-e vagy sem a konkrét tapasztalat tényeivel, vagy csupán illúziót fejez ki. Roşca hangsúlyozza, hogy a lét racionális, de irracionális is, értelmes, de abszurd is, tehát a Világ teljes racionalitásának posztulátuma egy, a tapasztalattal nem igazolható hiten nyugszik. A racionális szférája véglegesen sem a priori, sem a posteriori módon nem körvonalazható. Sőt a hegeli dialektika szellemében azt is megjegyzi, hogy a racionálisnak csak akkor van értelme, ha létezik az irracionális is. A racionalitás posztulátumát azért sem fogja sohasem igazolni a tapasztalat, mert ez a posztulátum a világ tényeinek olyan előzetes totalizációja, amelyet a *mindig részleges* tapasztalat sohasem közelíthet meg.

Ez az állásfoglalás korántsem vezeti Roşcát pozitivistá konklúziókhöz, a filozófia hagyományos lehetőségeinek tagadásához. Szkepszise nem válik a filozófiát elvileg tagadó tényezővé, és ez korunkban, az episztemológia korában, nem kicsi dolog. Ha tehát Roşca önmagához mindmáig hűségesen a filozófia lehetőségét állítja és igazolja, akkor állásfoglalása, műve rendkívül fontos azok szá-

mára, akik a filozófiában a Szellem alaptörekvését látják megvalósulni.

III. Munkájának harmadik fejezetében (Természet és civilizáció) Roşca az első két fejezet elméleti perspektíváiból kiindulva az értékek — az anyagi és szellemi értékek — hierarchiáját vizsgálja. Ebben az elemzésben viszont már nem érvényesülhet az a sajátosság, amely az előbb még értékes elméleti megállapítások felé vezette a gondolkodót; a vizsgálat új síkja már a történelmi materializmus mélyebb bevezetését követelné meg. Mégis meg kell jegyezni, hogy Roşca az értékek elemzésekor nem válik a korban még erősen ható német értékelméletek apologetájává; az anyagi értékek elsőbbségét ismeri el, ám ezeket az értékeket nemegyszer szűken értelmezi, az anyagi szükségletekkel azonosítja. Az elemzés közben mégis felbukkannak az elidegenedés tényei, amelyeket Roşca egy inkább romantikus antikapitalizmus nevében, mintsem egy új társadalom perspektívájában leplez le.

A civilizáció elemzésében Roşca ámulva ismeri fel a szellem, a szellemi alkotás törékenységét. Irodalmi szempontból a legszebben megoldott oldalon lázad a gondolkodó, amikor semmiféle biztosítékot sem talál a nagy alkotások és teljesítmények törvényszerű fennmaradására az értelem nélkül való Világban. Konklúziója elméletileg megfelel sajátos felfogásának: „Egy ilyen Világban a civilizációt nem lehet egy olyan eleve adott harmónia eredményének tekinteni, amely az anyagi világ mély tendenciái és a szellem lényeges törekvései között létezne. A kultúra: bizonytalan nyeresége egy még most is folyó küzdelemnek. Mint ilyen, neve az anyagi világ természetes meghosszabbítása, és nem logikai szükségszerűség;

szerencsés körülmények közrejátszásának következtében a kultúra létrejött a határtalan idő adott pillanatában és a végtelen tér bizonyos területén; ám éppen úgy el is tűnhet." (I.m. 164.)

A könyv második részében (A metafizikai magatartás) kifejti azokat az erkölcsi konklúziókat, amelyek egész szintéziskísérletét indokolják. Kétségtelen, hogy Roşca gondolkodásának már említett sajátosságai itt jelentkeznek a legpregnansabban: egész műve ezekért a konklúzióért íródott. Ha eddig a (szélesen értelmezett) tapasztalat körét nem haladta meg, ha eddig az analízis volt a kifejtés eszköze, itt, ahogy maga mondja, a konstrukció lép előtérbe, a metafizikai magatartás, vagy mondhatnók, az erkölcsi és esztétikai spekuláció. Ez az utóbbi mozzanat Roşca „metafizikájában” különleges szerepet kap: kísérlet játszódik most le, hogy az esztétikum talaján egyesítse a morálist és a tapasztalatit, amelynek eredménye a Filozófia nevet hordozza.

Roşca hisz a tudományban, de nem hajlandó a tudomány babonájában hinni: nem hiszi ugyanis, hogy a tudomány helyettesíthetné az esztétikai, erkölcsi és filozófiai „magatartást”; szerinte ezek is szükségszerű mozzanatai szellemi életünknek. A szellemi értékek vonatkozásában Roşca megállapítása szerint: „A tapasztalatra támaszkodó kritikai ész bizonyítja, hogy az érték implicál valamit, aminek »lennie kell«, ami nem vezethető le abból, ami »van«. Az igazi tudomány viszont csak azzal foglalkozik, ami van és ami volt, és nem azzal, aminek lennie kell.” (I.m. 177.) Ha ehhez hozzátesszük, hogy a teljes racionalitás posztulátuma maga is szellemi érték, akkor kiderül a pozitív tudomány egyik legparadoxálisabb tulajdonsága: az, amit kiküszöböl magából, a szubjektív-alkotó mozzanat, az érték, tulajdonképpen saját

szellemi alapjait képezi. Persze implicite szándéka, törekvése ellenére.

Ahol érték van, ott szükségszerű az értékelés is; a létítélet, hogy ez vagy az a dolog van, létezik, feltételez egy értékítéletet is: ez vagy az a dolog érdekelt engem. Ezért az értünk való világban nincsenek „tisztá” tények: minden tény értünk valóvá válva válva beburkolódik a lélek, az érzelmi és értelmi rétegek köntösébe. S ha most a totalizáció talajáról nézzük a dolgokat, a létet, akkor a tudomány, a filozófia, az erkölcs és az esztétikum lehetővé teszi, egy illúzió árán, hogy az ember élete elviselhetővé legyen; elviselhető legyen az a fájdalom, amit azért érzünk, mert a világ olyan, amilyen.

Roşca szerint az illúziókba való fogózkodáson túl van az a magatartás, amely valóban metafizikainak tekinthető. Ne totalizáljuk a tapasztalatot, lássuk úgy a világot, ahogy adva van. „Ismerjük be, hogy a dolgok menetét nem csupán a szellem törvényeivel egyező normák irányítják; hogy az értékeknek a léthez való jogát nem biztosítja a világegyetem végső és ellentmondásos lényege, és a ráció meg a véletlen egyaránt a dolgok gyökereiből fakad; hogy a jó és a rossz, az érték és a nem-érték, a szellem és a vak természet egyaránt a lét reális aspektusai, és a rossz meg a jó legalábbis egyenlő esélyekkel harcol a győzelemért. És hogy ezek többnyire csak véletlenül működnek együtt. Ismerjük el tehát, hogy ebben a tragikus antagonizmusban az igazság győzelme nem szükségszerű, hogy veresége és teljes eltűnése legalább annyira lehetséges, mint győzelme. Mi több: végső győzelmet egyik sem arathat, antagonisztikus erőkként öröktől fogva és mindörökké küzdelemre vannak kárhoztatva.” (I.m. 194.) Ha ilyennek látjuk a világot, akkor megszületik

bennünk a lét tragikus voltának átérzése, az abszolút bizonytalanság érzése. A metafizikai reménytelenségre egyetlen álszent vigasztól mentes válaszunk lehet: a tiltakozás. Az utolsó fejezet a felelősségvállalás dicséretében jut azokra a magaslatokra, ahol az olvasó is valóságos erkölcsi katarziszban tisztul etikai lényé: „A bizonytalanság és a kockázat érzése arra kényszerít, hogy figyelmes és állandó belső készenléti állapotban legyünk; a változó és előreláthatatlan helyzetekben és erőfeszítéseink eredményeit illető kétségek között mindig készen a helytállásra. Ezt a szakadatlan készenléti állapotot — mondhatnók lelki plaszticitást — szellemi fiatalságnak nevezzük.” (I.m. 217—218.)

*

Fő filozófiai művén kívül D. D. Roșca még néhány kötet esszét írt (*Linii și figuri*. Editura Țara, Sibiu 1943; *Puncte de sprijin*. Editura Țara, Sibiu, 1943. Újabban pedig válogatás e két kötetből: *Studii și eseuri filozofice*. Editura Științifică, București 1970). Ezek mintegy kiegészítik filozófiai szintézisét anélkül, hogy újabb fordulattal gazdagítanák azt. Esszéiben a kor filozófiai problémáival foglalkozik és jó néhány kitűnő gondolkodói portrét vázol föl (például Pascal, Taine, Unamuno, Descartes). A felszabadulás után munkásságának új szakasza kezdődik, vagy ha úgy tetszik, kényszerűen visszatér régi Hegel-tanulmányaihoz, majd megalkotja a román filozófiai irodalom egyik leghatásosabb művét, a Hegel-fordításokat. (Ezekkel kapcsolatban lásd Szabó Sándor interjúját a Korunk 1964, 11. számában.)

A hatvanas évek elejétől egyre többet foglalkozik a romániai filozófiai szakirodalom filozófusunk művével. Előbb a Studia Universitatis Ba-

beş—Bolyai, majd a Revista de filozofie szentel emlékszámot D. D. Roşca életművének. Rendkívüli érdeklődést mutat filozófiája iránt az egyetemi ifjúság; legtöbb interjút ifjúsági lapok munkatársainak kérésére adja. Végül megjegyezzük, hogy tanulmányunk a kolozsvári magyar egyetemi főiskolai hallgatók kérésére készült és azt a tiszteletet bizonyítja, amelyben D. D. Roşca filozófiai életművét részesítjük.

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 témakörrel 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,

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

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 könyve így ideológiai szempontból fontos tette változik: e tett jelentőségét nagyobb távlatban csak akkor mérhetjük le, 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 érve-

léstől 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 mennyire 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 utasítja vissza“. És ha a dialógust koncepcionálisan fogjuk fel, és nem politikai-taktikai sakkhú-

zásnak 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 illuzorikus 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 gondolkozás 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 kérdésselvetés izgató ízeire. Az újfajta kérdésselvetést azonnal magára vonatkoztatja, majd általánosítja: „Kétségtelen, hogy a dialógus hozzájárul a marxizmus belső fejlődéséhez is. Azok-

nak az irányzatoknak a létrejöttéhez, amelyek azonos ideológiai alapokról közelítik meg a különböző 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 ennek az álláspontnak minden pozitívuma. Teilhard de Chardin egyik szintetikus igényű fő művét, *Az emberi jelenséget* 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 művét 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 felvilánc Gáll Ernő gondolkodói alkatának egyik jellegzetessége is: „Napjaink emberi feltételeit semmiféle a priori téziszől nem lehet demonstrálni. Csak a társadalmi valóságot feltáró szociológiai kutatás képes létrehozni az ember (társadalmi lény, 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* — tudunkkal — a szociológia mind- eddig 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 dialógus-partner Gáll 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*) ismerteti 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, a mítosztól a történelemig 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. E 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 dol-

gozatok 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 elméleti 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 megejtően 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 tüzeiben 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; másodsor 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 mozanataként 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 át-lényegített 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 tenmagad” csak némi mentegőtözés 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 felejtethjük 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 mozzanataig (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 egyént mint eleve közösségi lényegűt asszimilálja. S valljuk be, Gáll Ernő ebben a talán kevésbé „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 olyan-ná szabja az ideológust, mint aki a kollektívumban leli fel a sóvárgott célok felé vezető erőt. Csakhogy ez a megoldás a fordított utópia moz-

zanatával 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 megfejték a reálist. Így a realitáshoz való ragaszkodás esetünkben mintegy felszámolja a való történelmet.

A realitást az eszményekhez növeszteni — ez Gáll Ernő törekvéseinek lényege, hiszen amint írja: „Mégsem mondhatunk le a teljes ember eszményéről. 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 rendezőelv 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 fich-

tei »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 mai 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 szociológikus elemzését kapjuk, *Homo conformans* címen a mai ember társadalmi státútuma, 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 problematikusává. Ezt a ténymegállapítást támasztja alá szerinte Ortega y Gasset *A tömegek lázadásában*, 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 Gustav 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 ítélnék el, „sok vonatkozásban éppen a tömegek felemelkedése, a tömegek behatolása mindaddig privilegizáltaknak fenn tartott 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 lehetőség 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 személység, 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 opciójából 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 valószínűs 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 együttlétől. White a teljes uniformizálódás rémével küszködik: az *org-mant* 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

Gáll 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 *totalis* 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 pe-

dig a személyiségsorvasztó, szabványosító *konformizmus* a jellemző. Hegedüs András találóan jegyzi meg ezzel kapcsolatban, hogy a magyar nyelv eddig még nem találta meg e két magatartásforma megjelölését szolgáló kifejezést, de a nyelvi eszközök hiányában is félreismerhetetlen e kétféle alkalmazkodás között a lényeges különbség. Míg az utóbbi esetben magának az emberi lényeknek a veszélyeztetettségével állunk szemben, az előbbinél az alkalmazkodás elválaszthatatlan a társadalom visszásságaival, a múlt csökevényeivel, általában a fogyatékoságokkal szemben tanúsított kritikai magatartástól. Az új társadalomnak nyilván csak erre az alkalmazkodásra lehet szüksége, modellként csak azt 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 ténytet; 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 voltaképp 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 e biztatás szellemében vonja le végső konklúzióit: a humanizmus nevében dialógusra szólít minden ideológust, minden szellemi irányzatot. Könyvének ez a legfontosabb 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 egymásmellettségen 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 empiriát 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 *Logikában* 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 ennél fogva az az *ellentmondás*, hogy az objektív világnak magukban ellentmondásos meghatározásaiban a *jónak célja* éppúgy megvalósul, 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 progressusa* mutatkozik be, amelyben a jó csak mint *kellés* van rögzítve" (*Enciklopédia* I. 314.). Arrébb, az idézett

paragrafus *Függelékében* 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 közép-fogalmak 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 Füzetekben* (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 *szubjektívizmust* ki kell szűrni a fogalmakból. Ennek módját az empirikus meghatározások összességére való törekvésben, vagyis az elméleti építkezésnek egy olyan módjában véljük megtalálni, amely az empiria teljességében képes a konkrét világot mint totalitást ábrázolni.

Visszatérve eredeti tárgyunkhoz, Gáll Ernő könyvének fogalmi elemzéséhez, elmondhatjuk, hogy filozófiai jó ízlése ellenére sem oldja meg a

szubjektív és az objektív mozzanat ellentmondásit, 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 REALIS 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 különbözőféle 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 lel-

hetjük 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 beszélünk, 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 megszabadulni 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 megállapításából 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 meg-
lévő állapot eszményítése ellen.

A „kisebbségi humánium“-ról értekezve Gáll Ernő a kutatómunka újabb területére érkezik. Itt nagyon szívesen kísérvük, hiszen a két háború közötti kor szövevényes ideológiai viszonyait boncolgató tudós csupa érdekes névvel, állásponttal, eszmei viszonytal 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 *Korunkban*, az *Utunkban* és *A Hétben* közölt tanulmányaival a nemzetiségkutatás legjobb képviselőjévé vált Gáll Ernő az ideológia-szociológia-etika területén; úgy tűnik, itt érnek be igazán küzdelmeinek gyümölcsei.

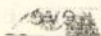
*

És végül, ha a recenzensnek egyáltalán joga van erre, engedtessek 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 következetlenség-

geit 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 készíteti az az út, amelyen Gáll Ernő segítségével elindult.

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 azután hosszas freudista elemzésekben csalják majd felszínre a babonákkal együtt járó félelmek következtében elfelejtett képzeleteinket, 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 szenttelen fanyalgást elkerülve elemi érzelmekkel, ujjongással és dühvel meri az elemi tényekkel kapcsolatos állásfoglalását megfogalmazni. Ilyen öröms-dühös könyvet régen nem olvastunk. Nagy István önéletrajza például, ez a keserű könyv annyira a tények közelében íródott, hogy a külső rálátásból fakadó ér-

* Az *illúziók kávéháza*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1970.

zelmek ritkán jelentkezhettek 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 történe. Az osztálymagatartásban a személyes én eltűnik ugyan, ám az egyed a világtörténelem alakításának érzetét 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 reábizott 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. Lásuk 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 voltukban 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 ismételtetni, hogy hazug, hazug, hazug. Méliusz érveket keres: mondatszerkesztése barokkosan burjánzik, mintegy körülta-

gatja 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 (és hozzászólásai) az irodalmi (és nem irodalmi) közvéleményünkben. A patetizmus forrása a kulturális élmény és a személyes érzelm 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. Megátkozik, 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 országgjáró iskolás láttán „zavarba” jön, és cikkében utólag így mentegeti magát: „aligha tartozom ama nem ritka boldog írók közé, akik milliók apostolának, hon- vagy 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 emlékeztén, Méliusz benne látja egy zavaros-vad, 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 mennyi nagy eretnek. Ha valakit, ezt az eretneket tiszteljük a halottban, a halhatatlanban. Az eretneket, aki sorra ledöntötte a nemzeti, a társadalmi, a szemléleti, a politikai dogmákat. A sajátjait is. Kételyről kételyre tört előre ötven éven át a lán-goló, 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 mozza-

nat, 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 kényszerreit. 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 kisértésnek: 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 »kozmpolita«, a magyar nép érdekeivel szemben »ellenséges«, »nem-magyarsággal« gyanúsítható, vádolható — mert nem »népi« — »nem-írók«, nimandok és széltolók között. »Gyökeresek«, azaz a régi recepthez hű megbélyegzők, akik letépi az álarcot a kizárásra, elhallgattatásra ítélt »kozmpoliták« 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 legsüllyedtebb »nép-nemzeti«, plébánosi kon-

zervativizmusról 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 antihumanumot — 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: ironk vezekel az emberiség bűneiért: „Román barátainknak hála, becsületünk volt ez a román humanizmus és demokrácia szemében — írja az 1944—1945-ös »második genézisről« —, és lemostunk népünkről egy olyan szégyent, amiért sem ezt a népet, sem bennünket nem terhelt felelőség." (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 ismételtetésében. Hűségesnek lenni népünkhöz nem jelenti a hibákhoz való alkalmazkodást, de nem jelenti azt sem, hogy a hibák elleni fellépést létünkért való bocsánatkérésé váltóztassuk.

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 szókimondással 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, észszerűségünk — 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 pátozának forrása: gyakran az embe-

rekre 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 meghatározó abban, ahogy megbocsátja e nemzedék hibáit is. Nyilván a fiatalok írásából 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 füttyülése oly feleslegesnek minősít. Irodalmi közéletünk számára bizonyára ez az egyik legfontosabb szerepköre: egyfajta biztonságot sugall jelenléte és állásfoglalása.

Képzletbeli „kiadójaival” beszélgetve fogalmazza meg a megújulásra kész íróember önigazolását:

„Holnap mindent előlről kell kezdenem? Elgondolkozom: vajon így volt 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 látjuk, s ha manapság a „divatos érzelmek“ irracionálisán túl az „irodalmi-közéleti“ racionalitásért küzdünk, akkor természetesen együtt rezdülünk ezzel a szenvedéllyel. Hogy is lehetne másképp: hiszen meg-

újulunk, és ilyenkor minden érzékünk részt vesz ebben az eszeveszetten nehéz munkában.

Mindezekért rendkívül fontos könyvnek tartjuk *Az illúziók kávéházát*. 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 megszgyein 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.)

**„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 kritikuskunk 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 megha-

* Rácz Győző: *Értelem és szépség* c. könyvéről. (Kriterion, 1972).

tározza 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 kikapoghatja a pozitív lehetőségeket 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 legegységesebb 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 kézenfekvők-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 ez a hit uralkodik az érvelés fölött, s mindenütt meggyőző az érvelés, ahol a hit fogódzókat talál a reálisban. Ahol viszont csu-

pán illúzió, óhaj, kellés a lehetséges, ott az érvelés logikai menete visszatér az evidenciához, 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 fakadó és akaratótól független következményeket. A kritikus jelleme: korhű jellem; de a kor alternatívái szerint becsületes vagy becsületszegő. Napjainkban az önmagát néphatalomnak tudó hatalmi szféra azonosult a vezető erővel, emez pedig a szocialista állammal. A hatalmi szférán belül a kritikus dönt: Rác Győző döntései itt becsületesek, az alternatívák emberi-humánus 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 is 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 ezalatt 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 szembeesíti 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 va-

laki, 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. Esmény („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 *Utolsója* —, 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, amelyre semmi esetre sem reagálhat közömbösen a mai néző...” — 276.)

2. Humánium — 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 humánium 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 azonban 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 önvigasza, 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 *Kegyencének 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.) (Băieșu, „a szerző mintegy művészi ítéletet mond a történe-

leben nemegyszer ismétlődő bizonyos típusú bűnök felett, és arra is figyelmeztet, hogy ilyen fajta 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 is, 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 szocialista realizmusnak elválaszthatatlan szövetségben — kell — lennie az emberiség legpozitívabb eszményeit képviselő marxista filozófiával" — 26.) („...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 totalításban akar ábrázolni egy elképzelt lényegvilágot, hanem egy történetiségben is történetietlen érvényű minden oldalú megközelítésben te-

remti 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 aetheticá-jára 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 vizsgálónk, 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 háttálan 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 örömnél, 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 fegyvelmező kritikusból kitör a szent örültség, 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 kiállítás 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 kapcsos-

latos 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 kétszempontú 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 termelő eszközt. 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. »Ki-

facsarni« 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 recenzest, 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 kritikus, 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 tehát abban, hogy a kritikus maga is mozdit valamit a világon." Biztos ön ebben? — faggatták tovább. „Nem mondanám, de szeretném, ha így lenne. Éppen ez az eszményem, s ezt ajánlom másoknak is."

ESSZÉK ÉS ÉLETEK

Ha más érdeme nem volna, már nyelvének tiszta ízeiért is magunkba fogadnók Kikó Imre könyvét*. Mert ez a nyelv, valahogy furcsa módon, tobzódás az egyszerűségben, a sokkhatást kerülő, közvetlenül utaló jelzőkben, a mondatok következetes építésében. Esszéiben nincs semmi sem abból a nyelvi perverzitásból, amely félhomálya ködösíti az egyszerű jelentést, és burjánzásában áttekinthetetlen szövetté csomózza a mondatokat. Nincsenek felelőtlen szavai, mert fogalmainak rendszere egyértékű általánosításokból adódik: nem szaggatja fel kevésbé vagy sokkal általánosabb körű fogalmakkal a maga dikálta rendet.

Nyelvezetében van valami odaadás, és az ebből származó, kissé mindig aszketikus öröm. Tanítani akar, s nemegyszer láthatóan lemond a nyelvi kielégítést talán szolgáló, de odaadást gátló fordulatokról. Így válik nyelvezete a rámutatás eszközévé: a sejtés, a mágia, a varázslat kiszorul belőle, és a tények, a közvetlen és lényeges összefüggések átlátása teszi tanulságossá olvasásukat. A szerző pedig saját énjének odaadása fölött érzett aszketikus örömét az utószószámba menő zárófejezetben (*Könyvek között*) már nem is rejtegeti: elmondja, mennyi olvasmány, tanulmány anyaga rakódott le benne, amíg eljutott a kuszaságok látszatát is felejtető esszék létrehozásáig.

* Mikó Imre, *Honpolgárok és világpolgárok*. Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest 1967.

Ebben a nyelvi köntösben bontakozik ki Mikó Imre mondandója honpolgárokról (Gheorghe Șincai, Bölöni Farkas Sándor, Stephan Ludwig Roth, Brassai Sámuel, Vichentie Babeș) és világpolgárokról (Machiavelli, Morus, Montesquieu, Rousseau, Raqyiscsev); lineárisra alakított életük leperreg a nyelvi orsóról, és minden a helyére kerül, ahogy minden tett és minden élet a maga vájta mederben úgy csordogál, mintha egy előre meghúzott vonalat követne. Mert a nyelvi réteg, az alá-, fölé-, és mellérendelés tiszta rendje eleve áthúzza a cselekvések kibontásának minden véletlenszerű kinövését: rákényszeríti magát az életre, amely most csak a nyelvi logikát hajlandó követni, és jórészt lemond az önállóságról.

Mikó Imre portrékat rajzol kiváló emberekről: nagyon találó, igen hűséges képeket. Hűségesek ezek a képek abban az értelemben, ahogy a cselekvés lelkiismeretes feltérképezése filológiai szempontból mindig pontos. Életszerűségük szerényen meghúzódik az adatok mögött: az utalások egymás utáni rendjében, a történések robusztusában megtisztulnak a tények: önmagukról fújják le a port, és természetes, friss színt nyernek.

De: ez a természetes, friss szín nem szükségképpen az élet színe! Az élet és az írás — egymástól eltérő realitások. Az élet és az abból adódó következtetések a fehér papíron új árnyalatrendszerbe lépnek: a leírt élet egy kicsit mindig meghamisított élet. Mikó tudja ezt vagy érzi, és ezért ellensúlyozni igyekszik igazságainak kérelhetetlen törtetését a fakóság felé. Egy-egy bűbajos anekdotával igazítja helyre adatainak önállóvá igyekvő logikáját, kis, mesehangot idéző betoldásokkal kényszeríti tolla alá a maga felidézte, de immár neki sem mindig engedelmeskedő világot.

Talán ebből az igényből fakad nyelvének itt-ott archaizáló felhangja, valami csendes, elnéző mosoly vagy a nagy elődöknek járó lelkesedés régies formája. Ilyenkor óhatatlanul idézi a régi erdélyi mesélők tanulságokra buzdító törekvéseit, azokét, akik az élet tudását pozitív cselekvések bemutatásával vitték közel koruk emberéhez, hogy az elődök tetteiben indítékot kapjon saját munkás célkitűzéseinek kialakításához.

A pozitív életek és életművek ilyen bemutatása, noha csiszolhatja az olvasók erkölcsi tartását, nem minden esetben alkalmas arra, hogy felébressze az intellektus önvizsgálatának vágyát, mert a cselekvést valahogy lezártnak minősíti azzal, hogy lezajlott, jónak, helyesnek azzal, hogy szándékaiban becsületes volt. Amolyan előre meghatározott világnak érzem ezt a világot. Eleve kész medre van benne a mozgásnak, az életnek, az időnek, a tér pedig egy kicsit kulissza, hiányzik belőle a lehulló vakolat, a sár, a szeplős, áporodott szagoktól terhes mindennap.

Pedig az ember maga teremt medret cselekvésének: vívódásaival, tévedéseivel, helyes és helytelen tetteivel maga csinál időt magának. Jellemének becsületessége még nem biztosíték arra, hogy tettei becsületesek lesznek, jellemének jósága még nem teszi jó, pozitív hatásúvá cselekedeteit. A becsületesség, a jóság, minden, amit jellemesnek tartanak, magából a tettből még nem következik: inkább a tett következményeiből. Az élet nem szándékok kérdése, hanem az, ami túlmegy a szándékon, ami kiszakad az emberből, ami függetlenné válik tőle, s amivel szembe kell néznie mint teremtményével, annak önállóvá vált életével.

Mikó Imre hősei olyan természetességgel hozzák létre életművüket, ahogyan az emberek örök-

lött életfunkcióikat végzik. És ebben van nagyszerűségük. Mert mi lenne tanulságosabb az olvasó számára, mint az alkotás demitizált születési folyamata, mi emelhetné közelebb a nagy alkotóhoz, mint ez a cinkos közelség. Mert serkentő hatással van a tenni akaró emberre, aki a nagyokban nem lát többé megfejthetetlen és utolérhetetlen titkokat: egy kicsit önmagát érzi bennük, egy kicsit a maga életét éli velük, maga bocsátja ki a művét: a szükségszerűségeken az olvasó együtt masíroz az alkotókkal.

Persze utólag minden élet a szükségszerűség látszatát kelti; de az élet a maga konkrétságában nem szükségszerűség, nem véletlen, hanem lehetőség. Még inkább: a lehetőségek hálója. Ezekben a lehetőségekben választ az ember, s így ereje nem abban van, hogy végigéli életét, amely kegyesen nagyvá vagy méltatlanul kicsinnyé teszi, hanem abban, hogy a lehetőségek — nyilván a kor meghatározta lehetőségek — közül azokat választja ki, amelyeket megvalósítani képes, és amelyek a lehetőségek teljesen új hálóját hozzák létre.

A nagy ember a kor embere, de maga a kor is a nagy ember kora. A portréfestő esszé egyik feladata talán éppen az, hogy felvillantsa egy kor lehetőségeit és motiválja a nagy tetteket, nagy alkotásokat szülő döntéseket. Az esszé a *miért* műfaja is; lényege talán a szükségképpen találkozó és összezsapó lelki és társadalmi mozzanatok viaskodásának bemutatásában van. A titok — a nagy mű titkainak — fürkészése teszi intellektuális műfajjá az esszét.

Ezért az esszé, szemben az *érdekes* történetírással: csupa meglepetés; akár az élet. Az élet nem érdekes, az élet, a konkrét individuális élet csupa meglepetés: krízis és szenvedés és feloldódás és

vereség és ritkán győzelem is. De mindig krízisek és szenvedések és vereségek révén győzelem. A meglepetés: a győzelem. A nagy ember győzelme önmaga felett: a kigyöngyözött, a kikínlódott alkotás.

Itt-ott felvillan Mikó könyvében is egy olyan igény, amely közelebb viszi egy effajta esszéhez: eljut írásaiban az esszé többszörösen meredek kaptatóján a horizontok kitárulkozásáig is, oda, ahol a személyiség, a megismerhetetlenül egyedi és egyéni élet és alkotás meztelenül mutatja meg önmagát. Az intellektuális esszéig.

Mikó Imre érdemeit tehát sem kisebbíteni, sem nagyítani nem szükséges, hiszen a nemes szellemi szükségletek közül való igényt elégti ki.

Mikó Imre ezt a társadalmi funkciót vallja, és tudatosan azt keresi a múltból, ami a mához szól. De közben arra is módja van, hogy ismereteket terjesszen, valóságos kultúrmissziós munkát végezzen. És Mikó nem mindig vállalja a kívülállás, a tárgyon való szuverén uralmat lehetővé tevő elszakadva-megőrzés állapotát. Tudja, hogy az élet a fehér papíron más színű, mint természetes környezetében, de nem mindig kockáztatja, hogy maga teremtsen új világot. Talán ezért van néha olyan érzésünk, mintha alakjai némileg kopottan, kissé zajtalanul baktatnának végig életükön.

Végül talán annyit: az esszé igényeit megfogalmazni, általában csevegni róla jóval könnyebb, mint maga az esszéírás. Mégis beszélünk róla, mert esszét írni — feladatunk: mert benne igazi intellektuális műfaj kifejlesztésére van módunk. Ha mély filozófiai általánosításokban helyzetünket felmérni esetleg nem is tudjuk, az esszében mégis sokat mondhatunk korunkról. Nemcsak portrészzerűen, hanem egy-egy jelenséghez kapcsolódva erkölcsi tartásunkról, gondolatvilágunk

és cselekvéseink köréről, emberi feltételeinkről is. Ebben a műfajban még a jelen múlttá varázslása is lehetséges: mert a jelen éppen azzal válik múlttá, hogy megmutatjuk — milyen; megragadjuk, hogy azután változásra kényszerítsük. Ebben a folyamatban az elsőség a rámutatásé. Így maga az esszé is tett lehet. Sok más között az írás tett is lehet. Mikó Imrénél is az.

*

KÖNYV BRASSAIRÓL, AKI MINDENT TUDOTT, AMIT MÁSOK IS TUDTAK, DE SEMMI OLYAT NEM TUDOTT, AMIT MÁSOK KÜLÖNKÜLÖN NE TUDTAK VOLNA.

Mottó:

„Egy másod óra perc alatt egy postakocsi halad 7 talpnyit, egy varjú 32; egy gőzszekér 40; a' vadlibák 120, egy ágyúgolyóbis 1800, a' telegrafi tudósítás 3703 talpakat. — Midőn a' gőzszekér sebessége a varjak repülését felülmúlja, s azzal egy óra alatt 24 000 ölet, 6 mértföldet haladhatnak, nincs miért a' repülés mesterségére törekedni.” (Nemzeti Társalkodó, írták az olvasók, 1835, II. Félészendő, 332.)

Mikó Imre újabb kötete* megerősíti eddigi benyomásainkat: Mikó kitűnően tud magyarul, és mindig megtalálja azt a tárgyat, amely a nyelv számára az üdítő és örömteli kibontakozás lehetőségeit kínálja. Ezúttal Brassai Sámuel életművéről számol be, száz dokumentumban és történetben mutatja be a szinte legendává vált öreget.

A látszat az, hogy Mikó a könnyebb megoldást választja, amikor szintézis helyett mozaikot nyújt

* Mikó Imre *Az utolsó erdélyi polihisztor*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1971.

olvasóinak, ám mi sem bizonyítja jobban szerzőnk kifogástalan stílusérzékét, mint az a mód, ahogyan tárgyához alkalmazkodik: Brassai alkotó tevékenysége széthulló, egymással kevés rokonságot mutató területeken bontakozott ki, Mikó olyan formát választ tehát, amely biztosítja az egész mű érzékeltetését. A mozaikszerű forma elemeit alárendeli az élet egységének: ez a majdnem száz esztendő az a keret, amely a széthulló művet saját igényei szerint alakítja.

Paradoxon ez: Brassai enciklopédikus tudása, tehetségének páratlan gazdagsága ellenére sem alkotott maradandó értékeket, életműve mégis érték számunkra. A probléma tehát az, hogy megfejtjük ennek a paradoxonnak az értelmét. Mikó Imre könyvében pedig éppen erre a kérdésre keresünk elfogadható megoldási javaslatokat: úgy véljük, ez a legmagasabb igény, amit csak egy nagy életutat bemutató könyvvel szemben támasztani tudunk.

Nagy életút az övé? Extenzív értelemben Brassai nagy életutat futott be: hosszú életet élt, házitanítóból professzor lett, széles érdeklődésű szerkesztőből — akadémikus. Egész életén át csatázott, mindenütt saját igazát kereste, és ellenfeleinek érveivel szemben kevés megértést tanúsított. Önbizalma — amely ismereteiből táplálkozott — megingathatatlan volt. Életmódjában a plebejus értelmiségi nálunk először válik nyilvánosan is öntudatos egyéniséggé. Az arisztokrácia születési elsőbbségének tudata mellett most egy új ideologikus mozzanat jelentkezik: a tudás hatalma a plebejus értelmiségi Én-tudatában mint a társadalom vezetésére való elhivatottság fogalmazódik meg. A kialakuló-vajúdó polgári rend az eddigiektől merőben különböző értékhierarchiát alakít ki, amelyet közvetlen módon a hasznosság

elvében láthatunk. A társadalom számára érték lesz az, ami hasznos, vagyis az, amit a társadalom hasznosnak ismer el.

A társadalom önmagát mint a köz javára hasznosan cselekvő emberek összességét látja: ideologikus tudatában a hasznosan cselekvő egyén a teljes értékű honpolgár. A polgári politika maga sem kíván mást, mint a köz javára hasznos egyének számára megteremteni a cselekvés kedvező belső és külső feltételeit. Úgy tűnik, a polgári rend még nem mélyíti el a citoyen és a burzsoá közötti szakadékot: szabadon tenyészik tehát az az illúzió, mintha a polgári társadalmat szolgálni azonos volna az emberiség ügyével. A plebejus értelmiségi öntudatában a polgárság először pillantja meg azt az új világot, amelyben belőle nemcsak egyenlő, de az egyenlők között is első államalkotó tényező válik.

A plebejus értelmiségi felemelkedésének példája Brassai, és ez a tény nem kerüli el a róla szóló könyv szerzőjének figyelmét. Idézi Brassait, aki már 1835-ben Jósika Miklós munkái kapcsán így ír: „Kegyetek, magasan született uraim, azon gyengéd rendszer feltalálói, mely szerint a társaság *savóra, tejre és tejfelre* osztatik fel. Szükség-e emlékezetbe hoznom, hogy ezen osztályozás módja hatalmasan avulni kezd, s hogy újabb természetbúváraink... az emberiséget *belső tulajdonok* után osztályozzák, mely mód szerint, például, az oktondi, nem tekintvén fénymázos vagy bárdolatlan külsejét, egyképpen az alacsonyak sorába számíttatik; aki pedig tehetség, belső műveltség, nemes indulat és gondolkodás nélkül való, azt a pór nép osztályába vetik, szülessék bár selyem párnák közt vagy darócon.”

Brassai és reformkori fiatalságának elvbarátai hittek abban, hogy a nemzet felemelkedésének

(polgáriasulásának) titka a nép művelése. A nép náluk egy eléggé amorf tartalmú fogalom: nem annyira társadalmi rétegeket értenek rajta, mint inkább az „oktalanok“, a műveletlenek, az iskolától elzártak tömegét. A francia felvilágosodás fuallata érződik, ám a múlttal való radikális szakítás igénye nélkül. Az erdélyi kartéziánus-puritanus kezdeményezések (Apáczai, Pápai Páriz) óta eltelt 150 év kevés nyomot hagyott az itt megfogalmazott igényeken: a népet nevelni kell.

Bölöni Farkas Sándor megtért amerikai utazásából, és egy néplap megindítását javasolja. A javaslattal kapcsolatos levélváltás teljes anyagát Mikó közli először, s most Brassai válaszleveléből idéünk egy jellemző részletet: „Csakugyan megfontolva azt, hogy éltem s annak minden iparkodása honnyomé, hogy a kimutatott állásponton csekély mécsesem világával másoknak még homályosabb gőzkörnyékben burkoltaknak setétjét valamennyiben oszlatom, és hogy a gyengéd kor miatt éretlen és fejletlen elméjük oktatásában szerzett tapasztalásom, a más környületek miatt parlagon maradt elmék művelésében vezérül szolgálhat, mindezek ösztönöznek a nevezett újság redactiójabeli részvételt elfogadni.“

A felvilágosító igény korlátai akkor ütköznek ki élesebben, amikor a társadalom gyakorlati átalakításának programját fogalmazzák meg a tudásban mélyen és tisztán hívő értelmiségiek. Emberek, akik egész életüket tanítással töltik, és a könyvek társaságában keresik önmaguk és a világ megértésének kulcsát, kevésbé hajlamosak a radikalizmusra. Brassai sem kivétel, ő is a mérsékelt haladás híve. 1842-ben saját és elvtársai álláspontját így fogalmazza meg: „Ezeknek fő elve, hogy mivel hazánk földművelési ország, legelőbb a földművelést szabadítsák meg bilincseitől. Ez

leginkább elérhetőnek látszik egy célszerű úrbér által...”

Megfigyelhetjük nála is az elmaradt viszonyokból származó tehetetlenséget, a megfogalmazott célok, a gyakorlati tevékenység és a vágyak közötti antagonizmust. A feudalizmus elleni harcot olyan társadalmi erő vezeti, amely helyzeténél fogva inkább csak kompromisszumban kereskedik, s a népszolgálatot tudatosan vállaló értelmiségre hárítja a saját, vacilláló ideológiájának kidolgozását. Az elbukott szabadságharc, majd a félmegoldásokat vállaló kiegyezés ismét csak erősíti azt az illúziót, mintha az értelmiség volna a társadalom vezető osztálya. A nagy összecsapások nem a piacokon, hanem a folyóiratokban zajlanak. Mitizálódik a népszolgálat: úgy tűnik, mintha a felvilágosodás jelszavai igazak volnának, és a tudás terjesztése elegendő volna a társadalmi megújodáshoz.

Kialakul az ideológus értelmiségi típusa: a népszolgálat, a nemzeti eszmény hangoztatásával politikai vezető szerepet követel magának. Pedig nem alkalmas a radikális változások végrehajtójának, a radikális igények megfogalmazójának szerepére. Mert ilyen igény nincs: a társadalom nem termelte még ki az egységes-erős polgárságot. Az értelmiségire furcsa és gyakran visszataszító szerepet kényszerítenek az elmaradott viszonyok: olyan ideológia kidolgozását és terjesztését, amely időt, néhány évtizedes társadalmi „csendet” biztosít a polgári rend kialakulása számára.

A nevelővé-ideológussá lett értelmiségit csupán roppant mérsékelt társadalmi igények szólítják természetkutatásra: ahol kicsiny az ipar, ott kicsike a tudomány is. Inkább a humaniórák fejlődnek, és itt is a leíró részek felé terelődik a

figyelem. Az élő idegen nyelvek propagálása: példakeresés. Sok az olyan ember, aki mindent tud, sőt még azt is jobban. De nincs átfogó kép: a humán tudományok is az értelmiségi ideológia szintjére hanyatlanak. Átfogó kép nem is lehet: hiányzanak a tudományos feltételek és a szellem radikalitása. *Nincs eredeti filozófia*, pedig: „Az igazi filozófia semmi egyéb, mint legelvontabb kifejezése annak, ahogy az emberek saját viszonyukat a világhoz, vagyis a természethez, a társadalomhoz, saját lelki világukhoz, gondolkodásukhoz összefoglalják. Ebből a szempontból valóságos és komoly összefüggés van valamely nemzet társadalmi arculata és filozófiai kultúrája között.” (Lukács György)

Brassai is a gyakran otromba, de mégis felelősséggel telehordott értelmiségi hajóban evez, és Mikó Imre könyvének talán legfontosabb jellemzője az, hogy nem cicomázza fel a hajót, hanem csak rámutat: ilyen ez a hajó, benne küszködő emberek ülnek. Anekdotáival pedig a múlttól való búcsút teszi könnyebbé: még mosolygunk is a nagy öreg ügyefogyottságán, s néha önmagunkat benne megpillantva eljutunk az iróniáig. Szerencsére ritkán: így jobb, több erő marad.

Ha Brassai életútját végignézzük, ahogy azt Mikó könyve ábrázolja, néhány jellegzetes illúziójára figyelünk fel, melyek végigkísérik tevékenységét és összességükben provinciálissá teszik művét. Itt persze nem beszélünk a dilettánsok szűkszerű provincializmusáról. Provincializmusnak nevezzük ugyanis azt, ami az egyetemes fejlődéshez képest mellékösvénynek bizonyul: e jelzőt nem lebecsülő, hanem pusztán ténymegállapító értelemben használjuk. (Úgy, ahogy Benkő Samu a *Sorsformáló értelem* című könyvében: „E hosszúra nyúlt előljáró beszéd befejezéséül a szerző még

csak azt tartja szükségesnek megvallani, hogy e könyv bizony a provincializmus jegyében született. Tudja, hogy ezzel nincs mit kérkedni, de azt is vallja, hogy szégyenkezni sem érdemes miatta. A provinciával együtt ezt is vállalja, ugyanakkor abban reménykedik, hogy gimnazista fiának nemzedéke majd világlátott fővel, matematikában gyökereztetett szigorú logikával és apáéinál hűvösebb észjárással feloldja egyetemesség és provincia századok óta hordozott ellentmondását, megbocsátva, hogy ez a feladat is reája testálódott, holott igazi nemzedéki küldetésként neki már az Universummal kell megteremtenie a harmóniát.”)

Az illúziók rövid jegyzéke:

1. „Az ember, például, felül van a természet anyagi törvényein... Herkulesen állt a választás Herkulesé vagy Szárdánápállá lenni” (Brassai, 1839). Mintha csak akarni kellene, pedig akarásban nála sem volt hiány, tudásban sem, és mégsem lett Herkules.

2. Az iskolai büntetésekkel kapcsolatban nevelésügyünk élharcosa egy valóban bájos ideológiai-provinciális konklúzióhoz jut, a német Kramer nyomán: „A kényhatalmi országokban a talp a büntető tartomány... A valódi aristocratiás országokban a hátulj a büntető vidék... A pofnak végre inkább demokratiai bélyege van... A pof némi természeténél fogva félig test, félig szellem; a kéznek szellemi lehelete hasonlatos a kimondott szóhoz, mely szintúgy közben áll a gondolat és az írott szó között; a pof félig szó, félig ütés; félig való, félig gondolat; félig szabadság, félig kéntelenség.”

3. Enciklopédikus tudását jószándéka szerint akarván kamatoztatni, enciklopédikus kezdeményezővé lett. Állandóan javasolt: a bankélettől a nyelvig mindent meg akart reformálni, s türelmet-

lensége abból fakadt, hogy javaslatait szűk körén kívül nem tekintették megváltóaknak; sőt az értetlenségében tehetetlen társadalmat önbecsülésében sértette Brassai szakadatlan tettvágya. Öregségében mindenki bácsizta, és dohogássá szelídített kitöréseit szép szakállas hálósipkával cicomázták. Javaslát javaslatot szül, szaporodik a javaslat, mint az egér, csak éppen nincs aki végrehajtsa: ez is a provincia.

4. „A nagyvilágban az *iparosokkal* szoros kapcsolatban állanak a tudósok. Amit a tudományban megteremt, fölfedez, föltalál a mély gondolkodás és a magas képzelet, azokat az új igazságokat és tanulságokat felhasználja az ipar. Amely országnak ipara nincs, örökké szegény marad” (Brassai, 1851). Ez a következtetés nyilván egyoldalú és ebben provinciális. Brassai nem fél az iparosítás következményeitől, távolról sem pillantja meg a kor alapvető alternatíváit: a szegénységből kivezető biztos kalauz a gazdag példa gyors utolérésének vágyából származik, és ebben a kategorikus formában több a jóindulatú óhaj, mint a lehetőségek felmérése és a következményekkel való számolás.

5. Brassai megsejti a darwinizmus néhány elemét (lásd Mikó Imre könyvében a 90—91. lapot); de ha életútját szerzőnk éles szemével vizsgáljuk, akkor rengeteg más megsejtést vehetünk észre. Végül is Brassai rendkívüli koponya volt, és korában nem ő volt az egyedüli. De ők csak megsejtettek, ha mégis kidolgoztak valamit, akkor senki sem hitt nekik (Bolyai). Többnyire csak népszerűsítésre meg publicisztikára van erő (a traktátusokat másutt dolgozzák ki), gyakran csillogó sokoldalúságra, remek megfigyelésekre, de mindig távol a reprezentatív tudományos terüle-

tektől, a mellékösvények bozótjai között. Ha Mikó így ír: „Brassainak sok eredeti és korát mege-
lőző gondolata a nyelvészet, a természettudomá-
nyok, a módszertan terén sohasem jutott az euró-
pai köztudatba“, akkor ez a tény a szükségképpen
provinciális szellemi termés következménye, és
korántsem az európai tudós közvélemény közöm-
bösségéből származó hiba.

6. Az intézményekbe vetett túlzott bizalom.
Jellegzetes ilyen szempontból az, amit a Múzeum-
Egylet szerepéről mond: „Egy, a haza minden
népfaját és osztályait magába záró egyesületbe
kellett belevinni mindazokat, akik a hon szellemi
irányt várhatták az idők javulását.“ (Idézi Mikó
Imre könyve 92. lapján). Tiszta szívű adakozás-
ból, az erdélyi arisztokráciának a nemzet ügyé-
ben kiálló áldozatvállalásából jön létre a Nemzeti
Múzeum; de vajon milyen mélyen gyökerező illü-
ziók diktálták azt a meggyőződést, hogy a botani-
zálás és a mineralogizálás a szellemi, ergo nem-
zeti felemelkedés biztos útja? Így hinni csak az
tud, akinek hitén kívül nagyon kevese van.

7. „Annak ellenére, hogy Brassai kevés megér-
tést tanúsított korának új művészeti irányzatai
iránt, mégis hol az üldözöthöz fűződő rokon-
szenve, hol plebejus magatartása miatt állást fog-
lalt költők mellett, akiknek akkor még nem járt
ki az általános elismerés“ — írja Mikó (118.). Itt
nyilván arról van szó, hogy a hagyományos ér-
térend hű kifejezője az ízlés, hiszen a probléma
sohasem a „miért tetszik“, hanem a „miért *nem*
tetszik“. Brassai a meglévőkön belül áll, ez hatá-
rozza meg ízlését. Brassai javítani akar, Brassai
a nemzet pedagógusa: ő mindig belül áll.

8. Életművének valóban eleven része az, amit
a mondat jelentőségéről írt (néhány módszertan-
nal kapcsolatos állásfoglalása mellett), de figyel-

jük meg, hogyan ömlenek egymásba a legkülönbözőbb tartalmak, hogyan rontják le egymást a különböző szintű megállapítások: „Nem én mondom, hanem a történelem, hogy egy igazán atyai, jó, derék, abszolút kormány alattvalójának nyugalmasabb, kényelmesebb élete van, mint egy alkotmányos állam önkormányzatos, szemfüles, sűrű-forgó polgárának; de azért ki cserélné el ezt az állapotot amazzal. Bizony csak az, aki amaz indus bölccsel azt tartja, hogy jobb az ülés az állásnál, az álom az ébrenlétnél, a halál az életnél. Márpedig lássák, annak a szavak egyértékűségére épített fordításnak eszménye az abszolutisztikus állam, melynek autokratája a szótáríró. Az ajánlottam szabadság pedig alkotmányos szabadság, melyben az állampolgárt nem hordozzák járókán, hanem magának kell eszét, iparát, testi, lelki tehetségeit megfeszíteni, hogy jólétét, biztonságát, élémenetelét eszközölje, s emellett a teljes tiszteletben tartandó törvényeket, nemzeti törvényeit, még csak gondolatban is ne sértse.” (Idézi Mikó Imre, 125.)

9. Egész életében az anyanyelvért harcol, de mindig az igazság iránt elfogultan: „... vesszen ki inkább gyökerestől édes anyai m. [magyar] nyelvem, melynél szebb muzsikaszót fülem nem esmer, mintsem... az elnyomó félt az elnyomottól különböző közfal legyen” — írja (lásd Mikó, 137.). Ez következetes demokratikus magatartás, amely szorosan kapcsolódik népművelési eszményeihez. Ám ne felejtjük: módszertanában csak a dedukció létjogosultságát ismeri el, vagyis a meglévő tudás alkalmazását a lehetséges tudásra, holott a műveltség csak akkor lehet aktív, ha az új kontinensek felfedezése nemcsak a beavatottak, hanem a profán tömegek számára is lehetséges. Persze nem lehet mindenki felfedező, de a kutatás

módszertana nem zárhatja le a lehetőségek mezejét. A demokratikus magatartás demokratikus elméletet igényel, kizárólagosságoktól mentes elméletet. Az emberek csak akkor hisznek a megváltásban, ha önmagukat megváltani nem tudják, de megváltónak mindig csak azt fogadják el, aki képes a magatartás és az elmélet következetes összeegyeztetésére.

10. S mert nem tud önmagára szkeptikusan nézni, még akkor sem képes elméleteit felülvizsgálni, ha az ellenkezőjének igazát felismeri. Mikó így jellemzi nyelvészi tevékenységét: „Ereje filozófiai iskolázottságában rejlett, s bár következetesen hirdette, hogy a nyelvészet induktív tudomány, a nyelvjelenségek magyarázatában igen gyakran jutott deduktív következtetésekre” (161.). Enciklopédizmusa a hibás, az a mindentudás, amit kora kényszerített rá, holott ismerte annak nagy hátrányait: „az első mételtyt, az enciklopédizmust kerülni kell gondosan” — mondotta, de ő nem tudta elkerülni.

11. Úgy tűnik, hogy a provinciális szellemiség ösztönös vagy tudatos felismerése valamilyen kritikai magatartást, az ítéletek állandó vizsgálatát és az előítéletek szinte már eszelős leleplezésének igényét váltja ki. Brassaiiban nagyszerű a kritikai magatartás, nagyszerű az ellentmondás ördögének a sokszor talán nevetségesnek ható munkálkodása, amellyel saját szellemének a jelentéktelenségbe való süllyedését megakadályozza. Életműve bizonyíték arra, hogy a korszerű tudás felszínén lehet maradni a provinciában is.

Ám a kritikai szellem is lehet provinciális, ha a tárgyi igazságtól távol általános frázisokkal pózol. Erre a legjobb példa éppen ez a könyvismertetés lehet: hozzá mertünk fogni Mikó Imre több esztendőös kutató munkájának bírálatához, anél-

kül hogy Brassai egyetlen munkáját is elolvastuk volna. Ez erkölcstelen magatartás; ennek megértése (és korántsem kritikusi magatartásunk provinciális jellegének felismerése) vezette el a recenzenst Brassai *Logikájának* tanulmányozásához (*Logika*, Lélektani alapon fejtegetve, Második javított kiadás, Kolozsvár, Stein János, 1877). A recenzensnek be kell vallania: a logika tudományában sem szakember, de logikára mindig szomjas emberi érdeklődése ámulva kötött ki azokban a „szinte modern” megfogalmazásokban, amelyekben ez a munka oly gazdagnak tűnt számára.

Először is méltányolja Brassai óriási erőfeszítését: hogy megszabaduljon a nagy árnyaktól (Kant és Hegel), Arisztotelészt hívja segítségül; az induktív logikával (Mills) szemben Kanthoz és Hegelhez fordul; Arisztotelészt pedig saját teóriájával egészíti ki. A munka alcíme (lélektani alapon fejtegetve ne tévessze meg az olvasót: Brassai itt pontatlanul jellemzi saját hozzájárulását, azt, amit az első fejezet első pontjában leszögez: „A logika célja az emberek közt egymást értésök eszközlése.” A logika tárgya helyett a logika céljából indul ki, és ennek a „gyakorlati” elvnek a végigvitelét tekinti lélektani alapnak. Ebből a célból következik a logika tárgya: „Mivel az emberek főképp beszéd által közlekednek egymással, tehát a logika a beszédet kell hogy értelmessé tegye.”

A probléma tehát ez: hogyan (milyen szabályok szerint) lehet értelmesen beszélni. Nyilván a logika törvényeinek és szabályainak tiszteletben tartása révén: „A logikának tehát, hogy értelmességet eszközölhessen, az a tiszte, hogy a beszélő (író vagy integető) felet oktassa értelmesen beszélni (írni, integetni); a hallót (vagy látót) pedig alkalmassá tegye értelmesen hallani (vagy látni);

röviden: érteni tanítsa." A kérdésfeltevés termékenynek bizonyul: a lehetséges hibákat mindeütt a „beszélő és a halló” kettős szempontjából vizsgálja. A logika, a formákon túl, „ideológiai” problémákkal találkozik: az igaz és a hamis többé nem fejez ki egyértelműen merev szembenállást, az ismert törvény, a „tertium non datur” (a harmadik eset kizárásának törvénye) egészen újszerű értelmezést kap. Alljon itt egy hosszabb idézet:

„Ezt a »harmadik esetet kirekesztő elv«-nek (principium exclusi tertii) nevezik, s tudományban szintúgy mint közéletben igen sűrűn élnek vele. Mi pedig megjegyezzük róla: 1) Hogy a mi szerkesztésünk a másokétól egy lényeges vonásban különbözik, és ez az, hogy ahol mások »fogalmat« mondanak, ott nálunk *egyén*, azaz: egyéni eszme áll. És méltán: mert egy rakás jegy van, mely sem maga, sem ellenmondója nem illik bizonyos fogalomra: vagy megfordítva, minden fogalomra nézve vannak, mégpedig igen nagy számmal, oly jegyek, melyek sem magok, sem ellenmondóik ama fogalom tartalmába bé nem vehetnek. Pl. a »gyümölcs« jegyei közé sem ezt, hogy »piros«, sem azt, hogy »nem piros« bé nem vehetem, mert egyik esetben sem lennék hív az igazsághoz. 2). Hogy az egyénre nézve is cum grano salis kell alkalmazni ezt az elvet, ha csak nyitott szemmel s fényes napvilágban botorkázni átallunk. Elsőben azért, mivel az »igen« nem lép éles határon át a »nem«-be, hanem lassankint enyészik el, s közöttük van a semleges vidék, melyet átmenetnek neveznek, s amelyet már feljebb kifejtettünk. Másodsor bajt okoz még az is, midőn az illető egyénre csak részint illik bizonyos jegy. Pl. egy félig piros, félig sárga almát nem mondhatok sem »piros«, sem pedig »nem piros« almának, valamint

sem »sárgának«, sem »nem sárgának«, mert mindenesetre félreértene a halló, s nem az a képzet keletkeznék benne, amelyet akarnék, s amely az igazsággal egyeznék.

Mivel lehessen segíteni a bajon, azt szintoly nehéz volna általános szabállyal megmondani, mint elészámlálni, hány sophismára, ámitásra, sőt csalásra használták fel szónokok és nem szónokok a principium exclusi tertiiben helyezett vak bizalmat. Ha e kritikámban vagy inkább csak eredményében összetalálkoztam Hegellel, azt tiszt. olvasóim vagy a közös igazság kezességének vegyék, vagy legalább az esetlegesség játékának tulajdonítsák; mert midőn én ezt leírtam, akkor még Hegelből egy betűt sem olvastam." (44—45. l.) Úgy tűnik, ez a részlet eléggé hűen ábrázolja Brassai gondolkodói alkatát és módszereit is. Úgy tűnik, hogy a logikával kapcsolatban Mikó is túlságosan szigorú hőisével szemben: korántsem tűnik ez a logika elavultnak, de minden bizonnal megérdemelne egy *Téka*-kötetet.

Mikó könyvéből is árad a vágy az elveszett paradicsom, a mindent átfogó tudás után. Szerzőnk a Brassai-anekdotákban feloldja a Brassai-jelenség ellentmondásait, és akárcsak hőse, ő sem lázadzik a kor kegyetlensége ellen, amely a XIX. század egyik legeredetibb hazai koponyáját oly ravasz csalafintasággal a provincia kiszolgáltatottjává és kiszolgálójává tette. Brassaiiban is, Mikóban is észrevesszük a tudásban mélyen hívő ember kézlegyintő bölcsességét: a világ így megyen, biztos, amit tudunk, ebbe kell kapaszkodnunk, ha értelmes életet kívánunk élni.

Ha nem dokumentumokon nyugvó életírás, hanem csupán tanmese volna, akkor igazat adhatnánk Mikónak: versenyt futunk a tudásért, mindig a tehetetlen kétségbeesés szélén tántorgó ver-

senyt, szükségünk van tehát Brassai példájára. De a szükséges tudáson túl van valami lázító a példává lett hitben, még akkor is, ha a köz javát szolgálja: a tudást meg kell szerezni, de az élet a tudáson túl kezdődik, ott, ahol cselekvésbe, életet kitöltő pozitív tettbe megy át a tudás. Csak az akarat ne törjön le, és akkor jó volt a tudásba vetett hit, és jó példa az, ami ezt a hitet sugározza. Brassai művében és életében ami az érték: népszolgálatban eltöltött gazdag, teli élet.

Ha itt a provincializmus kiskatéját olvastuk össze, akkor tisztában vagyunk azzal, hogy ez provinciális kiskaté, tudjuk, hogy minden megállapításunk vagy „olvasatunk“ vitatható, ismét provinciálisan. Vagyis csak annyit mondunk: a bőrből senki sem bújhat ki, ámha mégis kibújna, akkor sem tudná, hogy sikerült-e a művelet, vagy nem. A provincializmus sajátos illúzióhalmazt jelent, és műveket, amelyek ezek nevében jönnek létre. Ennek az illúziókötegnek a jelentése szerintünk a következő: a tetteket szavakkal helyettesítve azt hisszük, hogy az egyetemes fejlődés csúcspontjaira mutogatva utolértük az egyetemet, és közben a bámulat búvkörében létrejött szellemianyagi terméket egyetemes értékűnek minősítjük. Valószínűleg csak akkor küzdhetjük le a provinciát, ha vállaljuk a provinciát: úgy tűnik, Mikó Imre tudja ezt: könyve ezért sokkal több, mint egy „szokványos“ ismeretterjesztő munka. Lázadás a provincia ellen még akkor is, ha szerzője nem találja meg a lázadás szavait.

FÜGGELEK HELYETT

CÍM NÉLKÜLI VITAIRAT A TAKTIKUS KRITIKUS ELLEN

„Mások hibáinál csak a magam hibáit szeretem jobban” — mondotta egykor az őszinte kritikus, majd ismét felmászott ifjúságának zsenge fájára, rázta, rázta, ám gyümölcs nem hullott a fáról. Akkor szívére tette kezét az őszinte kritikus, és felkiáltott: „Itt benn, itt benn tiszta voltam, szerettem mások hibáit, ahogy ma is szeretem őket, miért nem termett hát gyümölcsöt ifjúságom zsenge fája?” A fa nem felelt: a fák nem tudnak beszélni. Nem mondhatta el, hogy a kritikus akkor is jobban szerette a maga hibáit, mint a másokét, és a fa hibáit — a fa virágait — mind megette. És az őszinte és vitamindús kritikus most azt mondja: „Igazságtalanok vagytok hozzám, szeretlek benneteket, hiszen olyan jóízű volt a virág, és én szeretem, nagyon szeretem a virágot.” Ám ez a fa nem egy buta fa: nem hajt többé virágot, legalábbis ha a tiszta szívű, őszinte kritikust a közelben érzi.

*

Kovács János őszinte kritikus: mások hibáinál a maga dogmatizmusát még jobban szereti. A szerető gondoskodás hangját halljuk: figyeljünk hát.

*

Hibát elkövetni mindenkinek joga van, ha ez nem fáj másoknak. Ha mégis fájna, akkor legalább vegyük tudomásul mások fájalmát, mielőtt

* Idézeteinket az Igaz Szó 1972 februári számában megjelent cikkekből vettük.)

újabb hibát követnénk el. Ez etikai kérdés. Ha a kritikában követtünk el hibákat: tanuljunk belőle, s mondjuk el a többi kritikusoknak is, hogy tanuljanak belőle. Ez is etikai kérdés. S ha szemérmesek vagyunk, nem akarván hibáinkról beszélni, tegyük jóvá a kritikusi gyakorlatban azt, amit elkövettünk. Ez is etikai kérdés. De vajon erősebb-e az etika, mint a taktika? Ezt vizsgáljuk egy vitairatban és egy pamfletben: Kovács János és Nagy Pál egy-egy írásában.

*

Irodalomtörténet körül alakul ki a vita, tehát természetes az, ha a történetiség módszertani elvének tisztázása válik központi problémává. Persze ne felejtsük el: az irodalomtörténet: a romániai magyar irodalom története, és hogy „egy nemzetiségi lét irodalmi önmegfogalmazásáról” (Balogh Edgár) van szó. Máris több konkrét mozzanat merült fel: 1) a történetiség elve mint a reális történelem megragadásának módszertani kiindulópontja; és 2) az irodalomtörténet elvének tisztázása; 3) végül a kettő viszonya. Kovács János e mozzanatokot összekeveri és e sajátos vegyületben mindig a maga igazát véli fellelni.

*

Kovács János írásában az elvi megfogalmazások, a tartásos érvek szövete csak arra jó, hogy személyes düheit küllemben elfogadhatóvá szelídítse. Ezt mondja például: „Figyelemre méltó a szerzők igyekezete, hogy könyvükben a romániai magyarság nemzetiségi létének irodalmi önkifejezését minél pontosabban meghatározzák. Balogh Edgár ezt méltatta a könyv alapvető erényeként; magam is ebben a szándékban látom elsősorban a szerzők érdemét.” Ami Balogh Edgár számára

még *igyekezet* (ilyen vagy olyan szintű megvalósítás), az Kovács Jánosnak már csak *szándék*, vagyis valami megvalósulást nélkülöző elvont óhaj, amit értékelni nem lehet. Ha mégis értékeli, az csak az ő jóságosságát mutatja: a felülemelkedés látszatát tanúsító jóságát.

*

Kovács János cikkében vannak bájos mondatok is: „Kántor Lajos és Láng Gusztáv a rendteremtők buzgalmával tetézik az egykori képrombolók fanatizmusát, néhol oly nagy igyekezettel, hogy a régi ikonok helyébe nyomban újakat raknak irodalomtörténetünk díszfalára.” A helyi ízek mellett itt felbukkan az irodalomtörténeti díszfal fogalma. S ha most ehhez hozzátesszük, hogy szerzőnk szerint „a irodalomhatárt nem szabad szűken értelmezni, csupán a művekre korlátozni”, és hogy „az irodalmi jelenség körébe az alkotáson kívül beletartozik a befogadás folyamata is”, akkor elkeseredve vesszük észre: el kell fogyasztanunk a díszfalra aggatott ikonokat, nyilván a díszfallal egyetemben, különben nincs esélyünk a irodalomhatár fogalmába helyezkedve az immanens elemzést elvégezni.

*

Kántor és Láng a „Forrás-nemzedék” hitvallását fogalmazzák meg könyvükben, és a kérdés valóban az, hogy ha „a generációs látásmód azonosul a korszerűvel”, akkor a nemzedéki szemlélet érvényesíti-e a történetiséget. (Kovács János) A kérdésesen túl egy újabb kérdés. Kovács János írásának kulcsa az a mód, ahogyan ez a kritikus a történetiség vélt törvényeit számon kéri Kántortól—Lángtól. Nem könnyű ezt kihámozni egy olyan szövegből, amely néhány bekezdés után megfélemlítve magáról, minduntalan mást mond,

mint amit addig állított. Példa: „Magát a tulajdonképpen tárgyalt korszakot is alakulásában vizsgálják, és megállapítják mozgásirányát, szakaszainak láncolását, ellentmondásainak keletkezését és feloldását.” Arrébb: „Az első kérdés, amelybe beleütköztem: hogyan minősítik a szerzők a tárgyalt huszonöt esztendő irodalmát? Önálló, egységes irodalomtörténeti korszak ez szerintük, vagy sem?” Ismét arrébb: (Kántor és Láng) „Lényegében három egymást követő szakaszt különböztet meg.” Valóságos bújócska! De miért?

Nyilván arról van szó, hogy az elméletieskedő labirintusban vád születhessék, vád, amely nem elvi, ó, még csak nem is irodalmi, hanem ideológiai jellegű: „Ha nem mutatjuk ki a lényeges különbséget a két történelmi helyzet között, elhomályosul a kontinuitás ténye éppen úgy, mint a diszkontinuitásé, elhalványul az 1944-gyel kezdődő korszak irodalma társadalmiságának újszerűsége.” És mindez egy olyan könyvben, amely éppen ezzel a korszakkal foglalkozik és egy Kovács által is idézett felosztásban (a hőskorszakot, az irodalomszemléleti dogmatizmus és a megújulás periódusát) kizárólag éppen e huszonöt év sajátosságait kutatja. Persze a vád a fontos, a szöveg — nem számít!

*

Vádaskodás: nem érv. Még akkor sem, ha meggyőződéssel vagy meggyőződésből teszik. Vádiratból még nem alakult ki sohasem egy elvileg-logikailag indokolható elméleti álláspont. Kovács cikkének hangvétele atyáskodóan türelmes, csak úgy árad belőle egy elvont humanizmus melege. („Az úttörőké az érdem, övék a felelősség is. Ezért teszem szóvá, hogy Kántor Lajos és Láng Gusztáv »különvéleménye« nolens-volens a kézikönyv sze-

repét tölti be, tanárnak és diáknak tankönyvpótló, egyedüli forrásmunka mai irodalmunk megközelítésére. Mert magánvéleményük az egyedüli, opponens nélkül uralja az irodalmi közvéleményt: az ebből következő felelősséget mintha nem éreznék eléggé a szerzők. S könyvük egyes bírálói sem.“) De az *absztrakt* humanizmus nem jó tanácsadó: ha valaki nem felel meg elvont követelményeinek, az bűnösnek bizonyul.

[Humanizmusáról ismert drámaírónk, Deák Tamás, utóbb ilyen álláspontot fogalmazott meg: „Ekkor értettem meg, mennyire igaza volt XIV. Lajosnak, amikor tűzzel-vassal irtotta a quietistákat, a magába forduló szemlélődés egyedüli értelmének apostolait: intézkedéseivel meg akarta gátolni, hogy az ember abbahagyja, amit társadalmi léte kezdeteivel vállalt, földi küldetését. Bizonyára azt sem tűrte volna, hogy alattvalói Godot-ra várjanak...“ (Korunk, 1972, 2. sz.) Nálunk ilyen szöveget író még nem vetett papírra: a tűzzel-vassal irtással egyetérteni, ezt példának idézni méltatlan, embertelen dolog. Deák Tamás esetében ez nem véletlen: darabjainak elvont humanizmusából már felrémlött annak veszélye, hogy a szerző előbb-utóbb türelmetlenné válik — ahogy ezt valaki egy magyartalanságában is kifejező igé alakkkal érzékeltette —, *akartatni* fogja az embereket, „valódi“ érdekeik követésére kényszerítvén őket. Az ilyen példák figyelmeztetik a kritikust, de a kritikus nem figyel: *absztrakt* felelősségtudata vádakra ingerli.

(Megjegyzés: Különbén úgy tűnik, hogy Deák Tamás összetéveszti a kvietistákat a janzenistákkal; ez utóbbiakat üldözte XIV. Lajos, az előbbieket csak kiátkoztatta a pápával. *Akartatta* a pápát, hogy *akartathassa* a kvietistákat.)]

*

Történelmietlenségben marasztaltatnak eI, vagyis antimarxizmusban. Szorgalmas a kritikus: visszafelé elolvassa Kántor és Láng cikkeit, hogy a vádat alátámaszthassa. Egy 1970-es Kántor-cikk kapcsán végre kiderül, mit ért Kovács János a történetiségen: „Kántor Lajos a történetiség helyes érvényesítése mellett érvel, szociologizálás ellen hadakozik, néha olyan hévvel, hogy már-már túllő a célon, és gyakorlatilag szinte a historizmus alapvető kritériumainak mellőzését szorgalmazza. Elfogadja ugyanis a fejlődés folyamatosságának elvét, a belső összefüggések dialektikus szemléletét, de mellőzi — vagy legalábbis nem említi — a társadalmi valóság meghatározó szerepét.” Figyeljük a fogalmazást: „már-már”, „gyakorlatilag szinte”, „mellőzését szorgalmazza”, „vagy legalábbis”; az atyáskodás régen nem látott fogalmait olvassuk. De ezen az áron legalább megszületett a vád: a társadalmi valóság meghatározó szerepét tagadják a szerzők, a kritikus tehát a valóságot védi, amikor fellép a torzítások ellen.

*

Kovács János jó szándékában kételkedni nincs jogunk. Állásfoglalása egy torz történelemszemlélet következménye. Számára a történelem: a reális események kronológiája, a történelem szemlélete pedig az események leírása. Ezzel egy olyan eseménysor birtokába jut, amelynek utolsó tagja a szükségszerűség erejével igazolja a megelőző sor minden eseményét. Az irodalom reális története e kronológia tükrözése: minden irodalmi igényű munka úgy szükségszerű, ahogy létrejött. Az érték a reális eseménysor és a tükröző művek összhangjából születik. Minden irodalmi mű érték, ha megfelel a történelminek tekintett ese-

ménynek. Az irodalmi mű „hiányosságainak” oka maga a történelem (Kovács számára ez a szociológiai szempont), vagy a helytelen tükrözés (Kovács számára ez az esztétikai szempont). A múlt teljes egészében igazolódott, a „helyesen tükröző mű” pedig az érték rangját kapta. *Íme a dogmatikus szemlélet megalapozása!*

*

Van kritikuskunk cikkében egy megindító vallomás: „Nincsen szándékomban az irodalomszemléleti dogmatizmus eluralkodását a »kor hibájával« menteni, és még azt sem akarom felhozni, hogy mi idősebbek igazi társadalmi bajvívásban verkedtünk és győztünk. Bár a győztesnek rendszerint mindent meg szoktak bocsátani, úgy érzem, felelősséggel tartozunk kommunista meggyőződésünknek, hogy nyíltan beszéljünk egykori hibáinkról. Felkészületlenek és tapasztalatlanok voltunk, és miránk, akkori húsz- és huszon-évesekre hárult a nagy forradalmi feladat nagyja... Az osztályharcban nevelkedtünk, mert az osztályharc éleződése nemcsak »divatos elmélet« volt. Elfojtottuk és magunkba zártuk belső vívódásainkat (mert voltak!), mindent az ellenség fölötti győzelemre összpontosítottunk. Nem vettük észre, hogy már a győzelem pillanatától — sőt talán már a hatalomért folyó harc során — önellenőrzésünk hiányosságai utat engedtek túlzásoknak és torzulásoknak... Későn vettük észre, hogy a győzelem bonyolultabb, mint az érette vívott harc, s akkorra már szemléletünket beidegződések merevítették, elvárásaink pedig megmaradtak egy elmúlt korvalóságnál. Mindezt vállalnunk kell: én, a magam részéről, vállalom is fenntartás nélkül. Különb en nem vállalhatnám az úttörés és a győzelem elégtételét...”

Eddig a vallomás: az önfelmentés lehangoló példája. Kovács János szomorú győztes: neki vállalnia kell a hibákat, különben nem érezheti a győzelem elégtételét. És az elégtétel nevében ítélik: *vae victis!* De *ma* kik a legyőzöttek? Miért kell *ma* Kovács győzelmét ünnepelnünk? Miért hiszi, hogy reá (és az akkori húszévesekre) hárult a „forradalmi feladat nagyja”? A kor hibái mentenek az ő hibáit és azokét, akik hittel, tiszta szívvel hibáztak? Nincs felmentés: csak munka van és jóvátétel.

*

Kovács Jánosék — ő beszél többes számban magáról, ezért tesszük ezt mi is — valóban egy világtörténelmi esemény aktív résztvevői: a hatalomért, a munkáshatalomért folytatott küzdelem harcosai. A győzelemben azonban — és ezt akkori írásaik mutatják — nem ismerték fel az új helyzet alternatíváit, azt, hogy a szocializmus felépítése milyen perspektívákat valósít meg, és milyen világtörténelmi lehetőségei maradnak a meg nem valósultság állapotában. Mindig a megvalósultat dicsőítették, amikor a dolgozók heroikus küzdelmet folytattak, és közben sohasem felejtkeztek meg álmaikról, akkor Kovács Jánosék nem beszéltek az álmokról. Mindent elítéltek, ami nem a győzelem dicsőítése volt. Nem látták a győzelemben rejlő alternatívákat: nem zavarta őket az sem, hogy közben egy másik alternatíva objektív képviselői, vagy azok, akik megkísérelték azt megfogalmazni — áldozatokká lettek. És Kovács Jánosék a marxizmusra hivatkoznak, szakadatlanul a marxizmust emlegetik: nem érzik már a küzdelem melegét, csak az elítélés öröme maradt meg számukra. A győzelmet emlegetik: most, hogy ismét leendő győzelmekért áldozunk,

szinte eszelősen hivatkoznak a múltra, és — úgy látszik — végképp elfelejtették: a marxizmus „a forradalom algebraja“, az a módszer, amellyel a *jelent* megszabadíthatjuk önmaga terheitől, és alkalmassá tehetjük mélyen emberi tartalmak hordozására.

A múlt hibáiról Kovács János akkor beszél, ha minden érve kifogyott: mintha ő nem lett volna — bevallottan is — a múlt tevékeny részese. Úgy beszél néha, mintha a kor egyetlen feladata az ő akkori reflexióinak meghamisítása lett volna: ám tudjuk, mai hibáit mentegeti, amikor visszafelé igazol. Pedig a kritikus integritását csak az önkritika biztosíthatja.

*

És mi lesz azokkal, akiknek nem volt lehetőségük, akiknek nem volt idejük jóvátenni hibáikat, felülvizsgálni magatartásukat, álláspontjukat? Nyilván ítélni fogunk fölöttük. Mércénk is lesz: mit tettek azért, hogy a világtörténelem feltárulkozó perspektívái váljanak a tettek, az irodalmi tettek mércéjévé.

(Kétezer néhány száz éve írta az Öreg Mester (Lao-ce):

Az ég és a föld nem emberi:

néki a dolgok, mint szalma-kutyák,

A bölcs ember sem emberi:

néki a lények, mint szalma-kutyák.

(Lásd: *Az Út és Erény* könyve. Fordította Weöres Sándor, Európa Könyvkiadó, Budapest 1968, 11. l.)

Ő már tudta, hogy „különbség van a látszatok és a törvény között“; de azt is tudta, hogy a látszatok erősebbek lehetnek, mint a törvény. A látszatnak reális léte van, de ez a lét a törvényhez képest nem racionális: szalma-kutya, de élő szalma-kutya, élete azonban, bármennyire erős legyen

is, már nem szükségszerű. Ki látta *akkor* a szükségszerűt, a szocializmus törvényét? Aki látta és sugallta azt a mércét, amely mindennek a tengelyében az embert látja és mindennek a tengelyébe az embert állítja, annak nincs miért félnie, nem kell „fenntartás nélkül” vállalnia hibáit.)

A szocializmus világtörténelmi perspektívája: egy emberibb, emberségében az eddigi társadalmi rendeknél összehasonlíthatatlanul magasabbrendű társadalom felépítése. Egy ilyen társadalomért folyik a küzdelem: ez a mi mércénk. Aki ezt az alternatívát sugallni tudta, annak nem szükséges bocsánatért esedeznie az utókorhoz.

*

Ha Kántornak, Lángnak szemére vethetünk valamit, akkor főként következetlenségük az, amit vitatnunk kell. Hiszen ők is gyakran beleragadtak a tényekbe, a valóságos irodalmi folyamatból azt a pillanatnyi végpontot igazolták, amely jelenleg éppen a Forrás-nemzedék címkéjét viseli. A dogmatizmus elleni fellépésük ezért következetlen. Nem tudták „fogalmilag megragadni” a kort: a kor reális mozgása ezért többnyire egy irodalmi eseményhalmazt produkál irodalomtörténetükben.

*

Gyakran hallani, hogy az immár végtelenbe nyúló Forrás-nemzedéknek szerencséje volt: jobb, nagyobb lehetőségeket biztosító korban születtek. Nem, a Forrás-nemzedéknek nem volt szerencséje: az irodalomnak általában nincs szerencséje, mert ezzel a kifejezéssel nem lehet jellemezni semmilyen művészetet. Mint embereknek szerencsájuk lehet, hogy most élhetnek, de mint alkotóknak?! Az alkotóknak *minden* korban szembe kellett nézniük a történelemmel, minden korban

meg kellett küzdeniük a világtörténeti perspektí-
váért. Leleplezni a tényeket: ez minden korban
a legnagyobb feladat. Meglátni a tényekben a
szalma-kutyát: ez minden kor követelménye. Ahol
a világtörténelemért vállalt felelősség találkozott
az emberség konkrét etikumával és ez az üzenet
valóban befolyásolni tudta az emberek érzelmi-
gondolati életét, sőt a cselekvés célkitűzéseit is,
ott nagy mű született. Ezt a mércét a Forrás-nem-
zedékre is alkalmazni kell: könyvük azért lett
mindenekelőtt nemzedéki kiállítás, mert a kor mér-
cójét, mint annyian mások, ők is sok esetben ab-
szolút mércének tekintették. A még meg nem va-
lósultból keveset láttak meg: nem tudták hát a
reális irodalmi folyamatot sem kielégítően értel-
mezni.

*

...sejteni lehet, hogy a szerzők nem egészen
pontosan mérték fel, miről is volt szó akkoriban,
mi történt a társadalomban és az irodalomban. Az-
tán a sejtésből majd-majd bizonyosság lesz, ami-
kor felfigyelünk arra, hogy mindezt a margóra
helyezett *Félreértett elkötelezettség* alcímmel
közlik a szerzők. Árnyalás, megfogalmazás kér-
dése talán: én azt hiszem, hogy inkább igényte-
lenül teljesített elkötelezettségről kellene beszél-
ni — természetesen az esztétikai mércét meg nem
ütő alkotások esetében. A tömeggel való azono-
sulás, a politika, tehát a szocializmus céljainak
szolgálatá nem félreértett elkötelezettség, még ak-
kor sem, ha az írók közvetlenül politizáló műve-
ket alkotnak" — írja Kovács János.

Kovács semmit sem tanult a történelemből, de
úgy tetszik, felejténivalója sem volt sok. Szöve-
gében szinte kibogozhatatlan elméleti kuszaság-
ban kavargó három fogalom: az elkötelezettség, a

tömeggel való azonosulás, a politika fogalma. Pontatlanságaiban rendet teremteni — nem a mi feladatunk. Mégis: a politika és a szocializmus, egy társadalmi rend és egy — bármennyire is jelentős — felépítményi elem azonosítása talán mégsem pusztán elméleti tisztázatlanságból származik. Politikai vádra van szüksége Kovácsnak, ezért a közvetlenül politikai hangvételű irodalmi igényű művekkel kapcsolatos állásfoglalást a szocializmus ügyének minősíti. Közben a politikával való azonosulás a tömeggel való azonosulássá lesz: a nép ügyének elárulása az, ha a közvetlenül politikai tartalmú irodalmi alkotást bírálni mérészelik. Ebből a kuszaságból egyetlen dolog világos: Kovács János a politikát nem csupán különleges jelentőségű felépítményi elemnek tekinti, hanem az összes objektív és szubjektív társadalmi viszonyt bekebelezi a politikába. És miután a politika adott, ezért kritikuskunk valamilyen kizárólagos objektivitást tulajdonít neki, amelyet ő fatalista módon elfogad, és mint ideológus, egyetlen feladatának tartja a helyeslést, a tapsot, és a helyeslés, a taps számonkérését.

Mélyen idegen világba érkeztünk: egy ember, aki — úgy tűnik — lemondott a küzdelemről, számon kéri tőlünk életünket, a harcot, és az ő győzelme nevében kéri számon. A perifériára szorult ember szorongásait érzékeljük: túlkompenzál, és már ő maga a központ, a lényeg, a politika.

Ez is bizonyítja: szembe kell végre nézni a nemzetiségi tudat dogmatizmusával, azzal, hogy miképp teljesítették kötelességüket az értelmiségiek: mennyiben voltak kritikuskok — minden lelkesedésük mellett. A ráció szembesítése az értelemmel, az értelem és az érzelem kritikája, a spontán reakciók tudatossá tétele: ez az értelmiségi, a művész hivatása. A költőtől számon kérni

a kor objektív mozgását nem lehet, de a tudatos-
ságot igen. Legalább abban az értelemben, hogy
a kor lehetőségeit képes volt-e érzéki sokszínű-
ségében észrevenni, képes volt-e az elszalasztot-
takat érzékelni.

*

1972: „Ha a vers nem fejezi ki az adott korvaló-
ságot, az emberek érzelmi állapotát, akkor aligha
lehet hitele” — írja 1972-ben, 1952 óta változatla-
nul. Számára a korvalóság és nem a változtatásért
folyó heroikus küzdelem a döntő. Lovagol: csak
nem tudja, hogy milyen a lova; s közben történe-
tiségről beszél, mondván: a ló történetisége az,
hogy átvágtatott az időn, a megengedett se-
bességgel. Tény az, hogy a ló átvágtatott az
időn, de tudnunk kell, minek az idején. A
dolgoknak van idejük, a jelennek van ideje. A
lényeg az, ahogy *most a másért* és *itt a másért*,
a jobbért, az emberi perspektívák kibontakozá-
sáért harcolunk. Az értelmiségi azzal, hogy a va-
lóság elméleti kritikáját nyújtja, a tömegek az-
zal, hogy a valóságot a gyakorlatban átalakítják,
vagyis a valóságot reális kritikájuk tárgyaként,
nem fátumként, nem sorsként, hanem küzdelmük
erőtereként kezelik. A probléma az, hogy a szo-
cializmus miképp „váltja valóra az *emberiség* re-
ményeit”, vagyis miképp teljesítheti világtörté-
nelmi hivatását. Napjaink óriási erőfeszítései pon-
tosan azt célozzák, hogy a partikularitásból az
egyetemes történelembe lépjen be a szocialista
társadalom. Ebben egyes kritikusok nem sok aka-
dályt jelentenek, de mégis árthatnak. Mert vál-
tozni nem akarnak, de nem is engednek. Követ-
kezetességük mégis jó arra, hogy egy irodalom-
történeti munka kapcsán közéletünk tisztaságáért
emelhessünk szót.

Itt az ideje: harcoljuk végre végig harcainkat.

IDEIGLENES MANIFESZTUM A LÍRA PROVINCIALIZMUSA ELLEN

A költészet erkölcséről szeretnénk szólni, a költészet felelősségéről és nem esztétikumáról. A felelősség erkölcsi kérdés; még az esztétikumban is az. A költészet esztétikai kaland, de felelős esztétikai kaland, az alkotás kalandja. A költő hozzátesz valamit a világhoz, mert a világ megértésének egyetlen módja az, hogy hozzáteszünk valamit a világhoz. A költő új világot teremt, mert ezt a világot akarja megmutatni, ezt a világot, amely a mindennapok érzelmi-gondolati káoszától nem láthatja önmagát; és a jövőbe sem léphet át — a dolgok természeténél fogva —, hogy önmagát láthassa. A költészet igazsága az, hogy az igazság a költészetben érzi meg önmagát, a költészetben hús-vér szubjektivitásba öltözik, élő és eleven lesz, mert látnia kell önmagát, tudnia kell magáról, hinnie kell magában. A költészet igazsága az, hogy az igazság benne találja meg hitét, benne hiszi el, hogy ő az igazság. Az emberek ezt a hitet keresik a költészetben: hinni az igazságban, amely önmagában hisz, átlátni a kuszaságok végtelen hálóján, megpillantani azt, amit csak a költészet mutathat meg, érezni azt, amit csak a költészet varázsa tesz érthetővé.

Kaland a költészet, de a szellem kalandja. A felfedező értelem választhat a formák sokasága közül, de mindig rendező értelem marad. Célja: átlépés a meglévő világon, de csak azért, hogy benne az ember ezt a világot jobban láthassa. A szellem vállalja a kalandot, mert tudja, hogy egyedül belőle indul ki mindaz, amit az ember a végtelenséghez hozzátesz: a végtelen a költészetben megpillantja önmagát úgy, ahogy itt és

most létezik, a végtelen saját magából meglátja benne azt, ami az ember számára itt és most azért jellegzetes, mert a mában az eleven életet jelenti, azt, ami felé a világ mozog, ha jól mozog, mert mozognia kell, és lomha haladását a költészetben és a filozófiában gyorsíthatja meg, mert bennük pillantja meg önmagát meg a végtelen világot.

A szellem kalandja a költészet: de komoly kaland. A költészet felülkerekedik benne az adottságokon, de az adott benne pillantja meg saját realitását: a játékos kilépés a világból — a legkomolyabb kilépés a világból. Ami a költészet formájában, a kilépés módjában pozitív — az játék; a visszanezés, vagyis az, ami kritika, ami rombolás, a látszatra csak negatív tartalom, a negatív mozzanat a költészet igazi pozitív sugallata: a költészet igazsága az, hogy benne a világ saját igazságtalanságát újra átéli, tudomásul veszi azért, hogy lerombolhassa, harcolhasson ellene.

Ezért kockázatos kaland a költészet: mert kockázat a költészet. A hamis érzelem igazsága az, hogy rámondjuk: hamis, az érzelem — az a mód, ahogyan bennünk van a világ — nem hiszi magáról, hogy hamis, de ha a költészet mégis rákiált, és ha hamis voltát eleven önállóságban felmutatja, akkor a hamis érzelem tiltakozva átkozza meg a költészetet. A költészet kockázata az, hogy létevel már eleve bizonyítja: a hamis — létezik; ezért kell felmutatni az igazi érzelmeket még akkor is, ha az igaz csak onnan látható — kívülről —, ahol megszűnik a realitás, akkor is, ha új realitást kell kiizzadnia magából, hogy ezt a realitást átrostálhassa, erre a realitásra rámutatni képes legyen. A költészet — az ellentmondás kockázata, a varázslat kockázata.

A költészet ideológiai státusa: az érzelmeket hordozó gondolat nonkonformizmusa. A költészet

akkor válik társadalmi érvényű költészetté, amikor vállalja a döntést, a rámutatva-kiáltozás ódiú-mát, amikor vállalni tudja saját szabadságát. Az átlibbenés játéka és a döntés felelőssége, a jelen-től való szabadulás és a jelenbe való visszalépés, a ráolvasás és a boszorkányság megátkozása, a jelenlét izgága öröme és az elmúlás fájdalma, az ittlét fájdalma és az elmúlás kéjes izgalma — ez a költészet szabadsága. Az ittrekedés a költészet rabsága; a teljes lebegés pedig dekadenciája.

Az önmagát rabbá tevő költészet — banális igazság ez — nem költészet, hanem csak a provincia apológiája, a provinciáé, amely azt hiszi önmagáról, hogy a világot gyászolja, amikor önmagát mint provinciát siratja, amely saját nyögésében a világ panaszát véli hallani, panaszainak okát pedig csak valahol távol keresi, s közben önmagát elfogadja, mint olyat, ami a szenvedés hordozására ítéltetett; a rab költészet önmagában tobzódik, mert távoli hatalomban látja baljós sorsának hordozóját, és csak önmagát akarja látni, önmagát kívánja fájdalmasan elszenvedni. A rab költészet önmagát költészetnek minősíti, és ezt a költészetet mondja Igaznak. De a költészet nem Igazság, hanem az, ami igaz lesz, ha az átkok megfogannak, ha a világ éppen arra az útra lel, amit a költő csak azért mutatott meg, mert a más akarta önmagának bemutatni.

Ami igaz a költészetből — az a költészet sugallata; csak hogy a sugallat nem igaz, csak a költészetben az. Ami viszont hamis a költészetben, az igaz a valóságban, igaz, mert van, de létezését tagadni kell, hiszen azért vált hamissá a költészetben, mert nincs értelme, ezért el kellene átkozni, ki kellene vetni a világból: a hamis költészet a valóságból azt láttatja, ami benne van ugyan a valóságban, de ami nem kell már belőle;

a hamis költészet hamis, mert nem dönt, nem kockáztat, nem vállal felelősséget. Hamis, mert nincs szabadsága. Csak korlátja van, csak szükségszerűsége van, csak kijelölt medre van; szabadsága nincs. A fenomenológia nem a költészet dolga: a szabadság a költészeté, annak a szabadsága, ahogy az ember hozzáteszi magát a fenomenologikus világhoz, és igaznak fogadja el azt, amiről tudja, még nem igaz; igaznak fogadja el azt, ami igazsággá lehet, és *akkor* majd a fenomenologikum része lehet, de most még nem az, most még csak költészet.

A költészetből ezt a felelősséget, a vállalás felelősségét, a döntés igényét meríti olvasója. Átéli a játék örömét, a szó mágiáját, hogy a szertartás végén észrevegye: döntenie kell, különben nincs többé mágia, vállalnia kell a szabadságot, különben nincs többé költészet, s ha a költészet nincs, akkor szegényebb lett a világ; mert az igazság elvont fogalommá merevült, és az ember, aki elvesztette érzéki látását, nem érzi többé igazságát, csak tudja azt. Ha a tudás hatalom, akkor a költészet a hatalom öröme, bánata, a hatalom gyengesége. A tudás hatalma mindig relatív, mert a hatalom mindig kötöttség és korlát, és gyenge az a hatalom, amely nem tudja magáról gyengeségeit.

A rossz vers magát képzei hatalomnak, és olyan szerepben ágál, ami ripacsságra készíteti. Bátorsága szerep, csak duhajkodás, csak a felfúvódottság látszatkiállása. Nem lehet jó a provinciális költészet: mindenkibe beleköt, de nincs benne etikai nonkonformizmus — a provinciával szemben, vagyis azokkal a hangulatokkal, érzelmekkel szemben, amelyek körülveszik, nincs benne a kívülállás, a felülkerekedés igénye. Bennragad a mában: olyat mond, amit mindenki el-

mondhat, aki benne él a mában, és nem látja a jelent, olyat sugall, amit azok követelnek tőle, akik a mában csak önmagukat érzik; vagyis nem sugall, vagyis irgalmatlanul megfosztja önmagát a szabadságtól. Aki bennragad a mába, az nem vállal felelősséget, s utálkozik is, átkai meddő szóvirágok: a provinciális költészet — szóvirág-költészet, nonköltészet, a költészet álcájában ez a költészet halála. És mikor ez a „költészet“ leghangosabban veri a dobokat, akkor tudjuk: fél egyedül maradni önmagával, érzi ürességét, érzi, hogy csak az ürességet, nem az úrt, nem a mélységet, csak saját ürességét tudja kifejezni.

A költészet felelőssége: a felelősség költészete, a ripacskodás, a szerepjátszás, a félrevezető tamtamok, a fülbemászó ritmusok és dalok ellen kiáltó költészet. A költészet ott kezdődik, ahol a költő vállalja a jelenlét felelősségét.

A provincia nem hisz önmagában, azért hangos a provincia, mindig kiabálnak a provinciában, mert ott legalább megbotránkoznak az emberek. Pedig a költészet nem él meg az üvöltő önminősítés, önfítogtatás, öntömjénezés légkörében. A költészet harc: a költő harca önmagáért, a világgért. Aki a harcot megkerüli, az csak verset írhat. Akár sok verset is: de aki verset ír, az még nem költő, aki novellát vagy regényt ír, az még nem költő.

Banális igazság ez: de a banálisban van valami megszokott, valami, amit már elfogadtunk akkor is, ha tudjuk, nem helyes; a helytelenség elismeréséhez már a csendes elnézés kapcsolódik, cinkosság: nem minden vers költészet, tudjuk és mondjuk, de a versdömpingben már nem látjuk a dömpinget, s mindenre jót mondunk, nehogy felelősséget kelljen vállalnunk — a rosszért. Mert a vers nem mindig költészet, de a versért, a nem-

költészetért is felelősséget kell vállalni; tudni kell azt, hogy a vers a mi felelőségünk, mert olyan má: fogadunk magunkévá, amelyből vers burjánzik, nem költészet, s ha mégis költészet fakad a mából, akkor már kissé értetlenül nézzük, akár idegen világok egzotikus virágát.

Mert a költészet — tagadás. Ha nem más: legalább tagadás. A szó tagadja azt, amit kimond; a szó az el nem fogadás csodája; a költészet a szó mágiája, a mágia pedig maga a pozitív tagadás. Legalább annak tagadása, amit indításként a költő környezetéből mint énekre érdemest kapott: amiről már tudnak az emberek, amit már tudatosan éreznek, és ezért a költészet újat mondani róla képtelen: új világot kell teremtenie, mert különben belefut abba, amelybe sorsa belevette. A világ állítása: a világ tagadása, az ember állítása: az ember tagadása, a van-világ, a van-ember tagadása.

A költészet erkölcsi állítása: a felelőség. Mint költészet állítja, ez ideológiai funkciója, és ebben van erkölcsisége — önmagával szemben is. A költeménynek joga van játszani; a költészetnek nincs joga erre, mert a költészet joga a jogon kívülség joga. A költeménynek joga van játszani, de a költészet tudja, hogy a csupa-játék-csupa-szó is ideologikum, mert erkölcsi ítéletet hordoz könnyed ágálásában, és a játék mint erkölcsi ítélet — ítélet a költészet felett is. A költészetnek nincs joga játszani — mert a világ még játéknak hiszi önmagát, és jaj annak a világnak, amely játéknak hiszi önmagát. A játék, ha komoly, akkor a játszójáték tagadása. Mert a költészet egyetlen dolgot tud magáról: azt, hogy felelőséggel tartozik. Mint az érzelmek iskolája tartozik felelőséggel azoknak, akik nyelvén eldadogja magát, azoknak, akik befogadói, hallgatói, és akik akaratlanul is be-

iratkoztak ebbe az iskolába, mert mást nem is tehettek, akik már azzal iratkoztak be, hogy megszülettek, és a szó meg a tett adott mezejében a költészet tárgyává lettek. Az ember nem tehet arról, hogy hol születik: de a költészet tehet arról, hogy az ember érzi-e, hol született. Ha a filozófiában az ember a végtelent ragadja meg, hogy helyét, szerepét tisztázhassa, önmagát az objektív struktúrában megismerje, akkor a költészetben ez a struktúra érzékivé válik: a végtelen objektív struktúra és a véges szubjektív érzelmi rend összetalálkozik, hogy létrehozza az önmagát végtelennek érző szubjektivitást.

Van-e olyan költészetünk, amely létrehozza ezt a szubjektivitást? Gyakran úgy érezzük, hogy a titkolt-rejtett helyzetbe ragadás nyomja el a költészetet, mert a belőle áradó duhajság ideológiája elrejtí opportunizmusát, az életet a sorsra háritó etikum pedig kényelmes általánosságokban oldódik fel. Gyakran látszat sorsot teremt ez az irodalom — költészet —, s a baj csak az, hogy olyan sokan igazi életet látnak-éreznek benne. Irodalmunk olyan, amilyent megérdemlünk, de az ember mégis több, mint a költészet; ez az irodalom sokszor nem érdemli meg az embert, aki számára létrejön.

Mert ez az ember nem törődik bele abba, ami- ben irodalma sokszor elégedetten evickél, ez az ember több, mint dohogó irodalma. Hozzáteszi magát irodalmához, mert így természetes, de hozzáteszi irodalmához azt is, ami nincs mindig benne ebben a költészetben: az átfogó szemlélet, a filozofikus szemlélet, a világszemlélet erkölcsi kiindulópontját: a felelősségérzetet. Ha nem is megfogalmazott, ha nem is absztrakt formában, de a döntés formájában, azzal, hogy vállalja a döntést, hogy nem rejtőzik a tehetetlenség magányá-

ba, a sorsmisztifikáció idegenségébe, hanem dönt, tudatosan vállalja a tettet, és vállalja azt is, aminek többet érdemel: a neki szánt költészetet, ami sokszor talán nem is költészet.

Gondolatra, önfelmérésre, tendenciáit tisztázó látásra van szüksége költészetünknek: filozófiára van szüksége. Nem filozófiai költészetet kérünk tőle számon, hanem filozófiai látást. A filozófia, ha filozófia, akkor sohasem provinciális világvi-zió, hanem az egésznek, a totalitásnak átfogó modelle, s mint ilyen, az adott helyzetben való benragadás egyik ellenszere. A filozófiában a gondolat kiterjeszkedik arra, amit nem láthat, nem tapasztalhat egyetlen kor konkrét embere sem, aki a tudományokra támaszkodva mindent tudhat a világról, de a Világot nem tudhatja. És mégis megragadhatja a Világot: a filozófiában. A filozófia a kozmikus felelősség tudomásul vétele, talaj a költészet számára, nélküle a költészet saját ideológiájába fullad, és ha akarna is, mégsem tud felelősséget vállalni. Az ideológia, a költészet ideológiája csak ideologikusan láthatja magát: illúzióit valóságnak érzi, ha nem találja meg ideológiája és erkölce ellenőrzésének módját: a filozófiát.

Költészetünk jobbára provinciális, mert nem ellenőrzi önmagát sem filozófiailag, sem esztétikailag, és kimerül abban a gyönyörben, amit saját látványa nyújt. Az a költészet, amely nem ellenőrzi magát — az nem meri ellenőrizni magát, nem mer szembenézni magával. Ez az ideológia kiszolgál valamit és valakit, de gyáván teszi, mert csak kiszolgálni tud és nem szolgálni, és gyávaságát duhajsággal leplezi, mert ha még duhaj sem volna, akkor nem kellene azoknak sem, akiket kiszolgál. Pedig szolgálat a költészet, kockázatos-szép-szerény szolgálat, felelős szolgálat.

Szükségünk van a költészetre: fel kell szabadítanunk saját szubjektumunk nyomása alól. Az ilyen költészet: szabadságunk módja. A költészet egyedüli erkölcsi mentsége, hogy tudja magáról — milyen az erkölcs. Az erkölcstelen költészet csak játék, prepubertás játék, infantilis játék: a költészet lényegénél fogva a felnőtt gondolat önkifejezése. És mindent elmondhat ez a költészet, de amit mond, arról mindig tudnia kell: a varázsban felelősség vibrál, nincs olyan mágia, amely csak szertartás, mert a szertartás egy közösség önkifejezése, és amilyen a szertartás, olyan a közösség is.

Szükségünk van a költészetre: de non-provinciális költészetre van szükségünk. Ha költőink vannak, ha vannak íróink, akkor lehet költészetünk, irodalmunk is. Tiszta költészetünk és tiszta irodalmunk, vagy ami ugyanaz: felelős költészetünk. Felelősséget vállalni: ez a feladat. A játéknak vége: kezdődjön végre az előadás.

TARTALOM

Előjáróban az esszéről	5
----------------------------------	---

ARCOT KERESŐ ISTENEK ÉS AZ EMBEREK

Apollón, nimfa, szerelem	11
Valamikor Silenus őrizte a forrásokat	24
Hérakleitosz a filozófus, Hermodorosz barátja	35

ITT ÉS MÁST

Lenin, avagy a teljes magyarázat elve	49
Egy cikk előzményei és következményei	62
A dialektika Hegeltől Marxig	74
Gondolatok a humanizmusról	80
A nyelv és az erkölcs	95
Adalék egy hely- és egy időhatározó sajátosságaihoz	107
Hipotézis a nemzedékek kettős nyelvéről	128

ARCOK

A felörlődés logikája	147
Ádám harca Luciferrel, avagy idő és egzisztencia a Tragédiában	153
Adalékok Lukács György életművének értelmezéséhez	168
A gondolkodó következetessége, avagy D. D. Roșca filozófiájának egysége	197
Dialógus a humanizmusról	226
Furcsa: történik velünk valami, s mi önmagunk történnünk	250
„Mit akarok én megérteni? Az idő jelentőségét és belső mivoltát...” (Ágoston)	263
Esszék és életek	274

FÜGGELÉK HELYETT

Cím nélküli vitairat a taktikus kritikus ellen	297
Ideiglenes manifesztum a líra provincializmusa ellen	310

A könyv szerkesztője: Molnár Gusztáv
Műszaki szerkesztő: Bálint Lajos
A megjelenés éve: 1973. Alak: 50 × 80/16
Példányszám: 4000 + 140 kötve
Papír: 63 g-os famentes
Kiadói ívek száma: 14,04
Nyomdai ívek száma: 20
Tizedes osztályozás nagy könyvtárak számára:
894 511 — 4, kis könyvtárak számára: 894 511

Tiparul executat sub comanda nr 476/1973
la Intreprinderea Poligrafică Cluj
str. Brassai nr. 5—7, Cluj
Republica Socialistă România



Bretter György
Studii și eseuri
Editura Kriterion
București 1973
Lei 10,50

