Sümegi István

A KISGÖMBÖC

Filozófiai írások
a személyességről,
az észjárásról,
a választásról
és a Budapesti Iskoláról

Sümegi István

A KISGÖMBÖC

Filozófiai írások
a személyességről, az észjárásról, a választásról
és a Budapesti Iskoláról

Sümegi István

A KISGÖMBÖC

Filozófiai írások
a személyességről, az észjárásról, a választásról
és a Budapesti Iskoláról

Budapest, 2026

A szerző kutatómunkáját és a kötet nyomtatott formában való megjelenését
a Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete támogatta.
A kötet kiadását az Eötvös Loránd Tudományegyetem Oktatási és Képzési Tanács
tankönyv- és jegyzettámogatási pályázata támogatta.

A borítókép a *Magyar népmesék*-sorozat *A kis gömböc* című részéből származik –
a Kecskemétfilm Kft. hozzájárulásával.

© Sümegi István, 2026

ISBN 978-963-489-902-0
ISBN 978-963-489-903-7 (pdf)

ELTE EÖTVÖS KIADÓ
Az ELTE hivatalos könyvkiadója

ELTE PPK
PEDAGÓGIAI ÉS PSZICHOLÓGIAI KAR

eltebook.hu

Felelős kiadó: az ELTE Pedagógiai és Pszichológiai Kar dékánja
Kiadói szerkesztő: Kiss Ernő Csongor
Projektvezető: Egresi Nóra
Borító, tipográfia: Balázs Andrea
Tördelés: Balogh Katalin
Nyomdai kivitelező: Multiszolg Bt.

TARTALOM

Előszó _____ 9

A SZEMÉLYESSÉGRŐL

Személytelen megjegyzések a személyességről _____ 15
A Kisgömböc. Hogyan lett a filozófiából memoár? _____ 27
Etika és önéletrajz _____ 37
Életrajz életre halálra. Lukács György versengő biográfiái _____ 47
A cselédlány halála. Közelítések a *Puszták népe* 12. fejezetéhez _____ 77

AZ ÉSZJÁRÁSRÓL ÉS A GONDOLKODÁS SOKFÉLESÉGÉRŐL

Észjárások és intellektuális típusok _____ 93
Dömdödöm Tanár Úr. Portrévázlat Szabó Miklós történészről _____ 105
Miből lesz a cserebogár? A filozófiai nagyságról és egy nagy filozófusról _____ 133
Misu (1935–2023) _____ 141
A naivitás dicsérete. Kenyeres Zoltán legújabb könyvéről és az irodalomértésről _____ 147
Mindenfélét tudni kell hozzá… Néhány megjegyzés a filozófia és az irodalom kapcsolatáról egy régi vita apropóján _____ 157

A VÁLASZTÁSRÓL

„…szinte megnyílik az ég…” A „választás” Kierkegaard filozófiájában _____ 171
Kiegészítések _____ 189
Az én mint a viszonyhoz viszonyuló viszonyhoz viszonyuló viszony _____ 189
Ismétlések és idők _____ 193
Az *amor fati* és az *amor dei* _____ 199
Egyedi és általános: a jogosult kivétel _____ 205
Wilhelm, Ábrahám és a többiek _____ 209
Áldás és átok. *A lét és a semmi* választásfogalmáról _____ 217
Az egzisztenciális választás _____ 225

Néhány észrevétel a három klasszikus nyomán _____ 239
Valaminek választani magamat és önmagamat választani _____ 239
Különféle választások _____ 245
Mit jelent választani? _____ 251
Különféle etikák és különféle jó emberek _____ 259
Akik választanak és akik nem _____ 265
Választás, affirmáció, öntudat _____ 271
Kitérők _____ 281
Sorsának királya _____ 281
Lexi _____ 295
Példák, kiegészítések és kommentárok a *Néhány észrevétel a három klasszikus nyomán* című részhez _____ 301

Az egyes fejezetek korábban publikált változatai _____ 319

Áginak és Misunak köszönettel

ELŐSZÓ

Nincs olyan kontextus, melyben a „burjánzik" igéhez pozitív értéktartalom társul. A természetet illetően leggyakrabban a különböző gyomnövények burjánozását emlegetjük, a társadalomról szólva a bürokráciáét és a korrupcióét, az emberi test kapcsán pedig jobb esetben a szőrét, rosszabban a rákét. Meglehet, bölcsebb lett volna, ha én is okulok ebből.

2021-ben Szűcs László Gergely, Budapest Főváros Levéltárának megbízásából, szervezett egy konferenciát *Önéletrajz és filozófia* címmel a két évvel korábban elhunyt Heller Ágnes tiszteletére és hagyatéka átvétele alkalmából. Én egy rövid előadással terveztem részt venni ezen. Nem lesz egészen érdektelen, ha összevetem Heller és Vajda Mihály nézeteit a felhívás címében foglaltakról – gondoltam. Aztán rájöttem, hogy egyszerűbb lesz kifejteni a mondókámat, ha előbb összefoglalom a filozófia és általában humaniórák személyességével és személytelenségével kapcsolatos álláspontomat. Egy kicsit később pedig azt is beláttam, hogy Heller kapcsán két olyan kérdést próbálok összekapcsolni, melyeket helyesebb előbb külön-külön szemügyre venni, s hogy Vajda nézeteit is célszerűbb elkülönítve bemutatni. Így születtek meg (végleges formájukban jóval a konferencia után) a *Személytelen megjegyzések a személyességről, A Kisgömböc, Az etika és önéletrajz,* valamint *Az egzisztenciális választás* című írások.

Aztán arra jutottam – a szimpózium ekkor már csak egy szép emlék volt –, hogy a *Személytelen megjegyzések…* szikár téziseihez további példákat kell keresni, lehetőleg olyanokat, melyek tartalmukban is kapcsolódnak a korábbiakhoz. Így született meg az *Életrajz életre halálra*, mely (főleg) Lukács Györgyről szól – tökéletesen illeszkedik tehát a korábbi esszékhez –, és *A cselédlány halála*, ami *A puszták népe* egyik fejezetét elemzi. Az utóbbi kilóg ugyan egy kicsit a sorból, de annyi baj legyen: Illyés szociográfiába ojtott önéletrajzától olyan segítséget kaptam, amiről balgaság lett volna lemondani.

A másik útjára bocsátott gondolatmenet jóval nagyobb kihívás elé állított. A konferencia apropóján harmadszor veselkedtem neki az egzisztenciális választás Heller-féle elméletének, és rájöttem, hogy még mindig nem értem. (Elmagyarázni el tudom, csak nem értem…) Végül úgy döntöttem, hogy először meg kell nézni az előzményeket (Kierkegaard-t és Sartre-ot), majd meg kell próbálni Heller írásaitól elvonatkoztatva rendesen végiggondolni és kifejteni a kérdéssel kapcsolatos bizonytalan vélelmeimet. Tudtam, hogy ez nem megy majd egyik napról a másikra, de igen érdekesnek ígérkezett.

Érdekes is volt, csak – előre sejtettem, hogy így lesz – nem lineárisan haladt előre, hanem újabb kitérőkön és hosszabb-rövidebb példák elemzésén keresztül. Ennek részleteivel azonban már nem untatom a Tisztelt Olvasót. Ha lesz türelme végigbogarászni

A választásról című részt, látni fogja majd, hogyan és hányfelé ágaztak el a különféle problémák, s hogy ez milyen összekuszált szerkezetű írásokat eredményezett.

S ráadásul további így-úgy kapcsolódó kérdések is felszínre kerültek menetközben: például az irodalom és a filozófia összekapcsolásának lehetősége, amiről már régóta szerettem volna írni, s aminek nagyon is köze van a személyességhez, vagy az észjárások sokfélesége, amit már jóideje figyelgetek, és sokkal többnek tartom holmi egzotikumnál. Nem folytatom tovább, mert – attól félek – ennyi is bőségesen elegendő ahhoz, hogy elriasszam a Tisztelt Olvasót. Pedig nem ez volt a célom (dehogy), hanem éppen ellenkezőleg; mint minden előszó, valójában ez is captatio benevolentiae. Legalábbis annak szántam.

Mialatt írtam, ismételten úgy éreztem, hogy megálljt kell parancsolnom ennek az öngerjesztő folyamatnak, mert máskülönben sohasem lesz vége, én pedig úgy járok majd, mint a Grimm-testvérek kásameséjének hősei, akik kishíján belefulladnak a megállíthatatlanul bugyogó sűrű, édes eledelbe. De egyszerre csak mintha valamilyen égi segítség érkezett volna: magától alábbhagyott majd megszakadt a szövegburjánzás.

Utólag meggondolva semmi csodálatos sem történt: egyszerűen csak elfogytak az okvetlenül megválaszolandó kérdések, s ha nem is varrtam el minden szálat (korántsem), csak-csak kaptam valamilyen választ a korábban fölvetettekre. Kár lett volna tehát erőszakkal véget vetni ennek az önmozgásnak, mert, lám – mint az egyszeri apáca –, végül mégiscsak kilyukadtam valahol – állapítottam meg magamban.

Sőt még valami tanulságféle is fölsejlett, s most főleg emiatt mesélem ezt a történetet. Annak idején – rég volt – *Ontológiai töredékek* címmel jelent meg a disszertációmból készült könyvem. Nem fellengzősségből adtam ezt a címet – bár utólag belátom: úgy tűnhetett –, hanem elvi megfontolásból. Valaha azt hittük – gondoltam –, hogy a filozófiának vannak eleve adott nagy kérdéskörei vagy tématerületei, s hogy ezek kellő előmunkálatok után szisztematikusan végiggondolhatók és kifejthetők. (Erre törekedtek a legnagyobbak Arisztotelésztől a skolasztikán, majd Descartes-on át egészen Hegelig, s néhányan még azután is.) Aztán nagyjából a 19. és a 20. század fordulóján elkezdtük belátni, hogy teljességre törekedni reménytelen, mert az összeszőtt gondolatok szövedéke mindig fölfeslik valahol, s ráadásul alapot is csak önkényesen (ahogyan Hévizi Ottó egyik könyvcíme mondja: alaptalanul) választhatunk. A tématerületek bizonytalan körvonalai azonban megmaradtak, s ha ezek még mindig ott lebegnek a szemünk előtt valahogyan (akár csak homályosan, elmosódva, világos kontúrok nélkül, vagy csak úgy, mint valami vágyott), akkor a részkérdések különféle vizsgálatait (olvasóként éppen úgy, mint íróként) az elveszett vagy újra megteremteni kívánt *egész* töredékeiként percipiáljuk.

Kérdés persze, hogy *micsoda* (mi a csuda) ez az elérhetetlen egész. Az objektív valóság struktúrája, ahogyan azt Arisztotelész állította? Vagy csak az emberi gondolkodás törvényeié, amiképpen Kant vélte? Vagy a nyelvbe és az egyéb szellemi objektivációkba

kövült hagyományé, amint Wittgenstein gondolta? Vagy valami még ennél is szubjektívebb, a tér és az idő partikuláris „itt és most”-jához és az individualitás esetlegességéhez kötött dolog?

Mivel sem a valóság, sem az emberi elme univerzális törvényeinek változatlanságában nem tudunk már hinni (tetszik, vagy nem: abban, amit valóságként tapasztalunk, ott vannak az elme a priori formái és fogalmai is, az utóbbiak pedig történelmileg és kulturálisan változók), ezért marad a két utolsó eshetőség.

Vitathatatlan, hogy van valami általános: a nyelv, az értékek, a szokások, a történetileg formálódott érzékelő apparátusunk stb., egyszóval: a hagyomány. Ám ez a valami csak akkor válik világosabban érzékelhetővé, és nyer határozottabb körvonalakat, ha rákérdezünk, és megszólaltatjuk. Megszólaltatni azonban csak az „itt és most”-ban létező individuumok képesek a maguk sajátos nézőszögéből, a saját kérdéseiken és az azok mögött meghúzódó problémáikon keresztül.

Valahogyan úgy képzeljük el ezt a „megszólaltatást” (mint annyiszor, most is csak megfelelő metaforákat keresgélünk), ahogyan a kottát és a hangrögzítést nem ismerő népzenész eljátssza a közösség minden tagja által ismert, de a halandó és kontingens individuumok fején kívül sehol sem létező dallamot. Vitathatatlan, hogy az éppen játszott nóta partikuláris. (Itt és most születik, és nemcsak a másik zenész adja másképpen elő, hanem a mi muzsikusunk sem játssza el kétszer ugyanúgy.) De amihez képest partikuláris, az megragadhatatlan. Az egyedi ellenpárját képező egyetemes itt voltaképpen a dallam összes már megvalósult és lehetséges megszólalásának valamiféle átlaga lenne, de egy ilyen szigma nemcsak operacionalizálhatatlan, hanem el sem gondolható. Másfelől azonban mégiscsak van, hiszen a partikularitás involválja az egyetemest.

Ha ez az okfejtés meggyőzőnek tűnik – ezt már csak mellesleg jegyzem meg –, akkor az is föltehető, hogy a hagyomány is csak konkretizál: az emberi gondolkodás és egyáltalán az emberi természet különböző lehetőségeiből valósít meg néhányat. Sőt még egy újabb (de ez már tényleg az utolsó) lépést is tehetünk visszafelé: talán az emberi természet is fölfogható egyfajta konkretizációként: a valósághoz való életképes viszonyulások egyik lehetőségének manifesztációjaként.

Mintha végül mégis visszaérkeznénk tehát a vágyott objektív realitáshoz, aminek azonban – ez a döntő! – nem tulajdonítható magában valóság, s amit az emberi faj és annak egyedei, csakis egy sajátos perspektívából képesek tapasztalni: a sajátjukéból.

Talán azért szülnek a kérdések újabb kérdéseket, mert akaratlanul és öntudatlanul is egy ilyen egész felé (a saját perspektívánkból fölfogott egész felé) törekszünk, és talán nem mindig a teljes káoszhoz és dekonstrukcióhoz érkezünk (ez sem kizárt), hanem legalább olykor valamilyen bizonytalan rendhez: egy terület térképvázlatához, vagy olyan töredékekhez, melyek egy széttört vagy még inkább egy soha nem is volt egész darabjai.

Φ

A kötetben található írások születésének idején az ELTE PPK és a kőszegi Felsőbbfokú Tanulmányok Intézetének (iASK) oktatója és kutatója voltam. Hálásan köszönöm mindkét intézmény kutatásaimhoz és a kötet kiadásához nyújtott támogatását.

A SZEMÉLYESSÉGRŐL

SZEMÉLYTELEN MEGJEGYZÉSEK A SZEMÉLYESSÉGRŐL

Van-e értelme (úgy értem: járhat-e valamilyen haszonnal, lehet-e számottevő eredménye) *annak, ha az ismereteket és azok megszületésének körülményeit* (beleértve ebbe az alkotó élettörténetét is) *egyetlen egésszé szövi össze a szerző vagy a létrejött produktum későbbi értelmezője?*

Olyan támpontokat próbálok az alábbiakban keresni, melyek segítségével legalább viszonylag világos válasz adható erre a kérdésre. (Pontosabban, kérdésekre – hiszen nem mindegy, hogy a szerző vagy az értelmező szövi-e bele [az utóbbi akár az előbbi akarata és tiltakozása ellenére is] a produktumba annak extern relációit. Ahol majd szükséges lesz, figyelembe kell vennünk ezt a különbséget.)

1. Mindennemű tudás*hoz vagy tudást magába foglaló mentális állapothoz (vágyhoz, hithez, akarathoz stb.) hozzárendelhető egy olyan* tudat*, amely alanya és hordozója az adott tudásnak, s ebben az értelemben minden tudás személyes.*

Ha egy előzetes és futó pillantást vetünk a művészetek és a tudományok önreflexiójára vagy a róluk való gondolkodás történetére, megállapíthatjuk, hogy az előbbiekre tekintve szinte mindenki lényegesnek és figyelmen kívül hagyhatatlannak tartotta a fönt említett korrelációt a kezdetektől napjainkig. Az utóbbiak esetében viszont (hogy okkal-e vagy ok nélkül, azt ebben az írásban meg sem próbálom megválaszolni) hosszú ideig szinte senki sem vetett számot e kapcsolat szükségszerű fönnállásával; vagy ha mégis említést tettek róla, akkor azonnal hozzáfűzték azt is, hogy *az igaz tudás leválik* a szubjektumról, s hogy éppen ezért teljességgel fölösleges, sőt tévút a személyesség nyomait keresni abban. Amennyire meg tudom ítélni, az egzakt tudományokról máig hajlamos így gondolkodni a kompetens közvélemény. (Legalábbis ezt látszik bizonyítani az a szinte egyöntetű és irritált elutasítás, melyben például David Bloor és társai részesültek akkor, amikor megkísérelték a tudásszociológia egyes belátásait a természettudományokra is alkalmazni.[1]) A humán tudományok – s most értsük ebbe bele a filozófiát is – önreflexiójában viszont

1 Vö. Fehér Márta: *Utószó*. In: Barry Barnes – David Bloor – John Henry: *A tudományos tudás szociológiai elemzése*. Osiris, Bp., 2002.

mintha végbement volna egy fordulat a 19. század végétől kezdődően: Marx, Nietzsche és Mannheim Károly (s majd a nyomukban mások) hatására egyre inkább úgy tekintünk ezekre a diszciplínákra, mint olyan tudás hordozóira, melynek kiküszöbölhetetlen komponense a szubjektivitás.

Az elmondottak után így pontosíthatjuk az írás elején megfogalmazott kérdést. *Mely változók határozzák meg a különféle szellemi produktumokban föllelhető szubjektivitás szemünkben jelentős vagy éppenséggel indifferens mivoltát*? Minek a hatására lesz elengedhetetlenül fontos a műalkotások szerzőjének és a mű születési körülményeinek ismerete, és miért érdektelen ugyanez, ha matematikai vagy természettudományos problémákról van szó?[2] (A szerzők személyét persze az utóbbi esetben is föl szokták tüntetni, ám ez csupán kultúránk individualizmusának folyománya.)

2. A tudást birtokló tudatot kérdésfeltevésünkhöz igazodva három részre oszthatjuk. Van egy aszubjektív *(tértől, időtől és társadalmi pozíciótól független, minden emberi lény esetében azonos[nak tartott]) felső szintje; egy* léthelyzet *(tér, idő, társadalmi pozíció)* által meghatározott *középső, valamint egy* individuális *(tehát sem antropológiailag, sem történetileg vagy szociológiailag nem magyarázható) alsó rétege, és minél inkább távolodunk az aszubjektív rétegtől, és haladunk az individuális felé, annál fontosabb lesz a tudás alanyának figyelembevétele vagy prezentációja.*

Pontosítsuk először, hogy mit is tartalmaz a három különböző réteg.

Az aszubjektív részhez szokás kapcsolni az ember érzékelő apparátusát, a matematikai és a logikai ismereteket, valamint az érzelmeket. Ugyanazt látjuk, halljuk stb. bármely civilizációhoz tartozunk. Optimális feltételek között képesek vagyunk meggyőzni egymást az elemi matematikai igazságokról vagy a következtetés általános szabályairól. A fájdalom, a félelem vagy a szexuális vágy mindig és mindenhol egyformák – állítják a kérdés komoly kutatói a hétköznapi ember intuíciójával egybecsengően.

Az üléspont határozza meg az álláspontot – tartja a magyar népi bölcsesség, és valami ahhoz hasonlót értünk ez alatt, mint amikor Marx a tudatot *(Bewusstsein)* tudatosult létként *(bewusstes Sein)* – határozta meg.[3] Úgy gondoljuk tehát, hogy a társadalommal kapcsolatos nézeteinknek, sőt még a percepciónknak is legalább egyik meghatározó eleme az, hogy hol, mikor és milyen szociális csoportban élünk.

2 A kérdés második felére Márkus György igen kimerítő és alapos választ adott. – Márkus György: *Miért nincs hermeneutikája a természettudományoknak?* Különösen: 11–18. §. Ford. Mezei György. In: *Kultúra és modernitás.* T-Twins – Lukács Archívum, 1992.

3 Vö. Karl Marx – Friedrich Engels: *A német ideológia.* Ford. Kislégi Nagy Dénes. Magyar Helikon, 1974. 29.

Nem vagyunk azonban sem antropológiailag, sem történetileg-szociológiailag maradéktalanul leírhatók. Mindannyiunkban van valami egészen speciális is; valami olyan, ami csakis bennünket jellemez – legalábbis mi, európaiak ezt szeretjük hinni. („Ilyen az ember. Egyedüli példány. / [...] / Keresheted őt, nem leled, hiába, / se itt, se Fokföldön, se Ázsiába, / a múltba sem és a gazdag jövőben / akárki megszülethet már, csak ő nem." – írja Kosztolányi Dezső a *Halotti beszéd*ben.)

S most fontoljuk meg egy kicsit tézis utolsó tagmondatát. A Püthagorasz-tételhez, egy bennünk támadt érzésről adott leírásunkhoz vagy egy nyilvánvaló tapasztalati ítélethez nevetséges hozzáfűzni, hogy „véleményem szerint", de szükséges ugyanezt megtenni, ha a nációm vagy a társadalmi csoportom tagjaként állítok valamit más népek vagy rétegek képviselőivel szemben, és semmiképpen sem szabad homályban hagynom a személyes érintettségemet akkor, amikor valamilyen szubjektív vonzalom vagy érdek húzódik meg az álláspontom mögött.

3. A gondolatok explikációja írásban, szóban vagy bármilyen lehetséges módon, mindig föl-fogható beszédaktusként, és a különböző beszédaktusokban más és más a szubjektum szerepe.

Ennek belátásához elegendő, ha egy röpke pillantást vetünk John Searle ismert tipológiájára. Eszerint vannak: (A) asszertívumok, azaz olyan beszédaktusok, melyek az adott propozíció igazságáról vagy hamisságáról kívánják meggyőzni a megszólítottat. (B) Direktívumok, melyeknek célja a megszólított elkötelezése valamilyen cselekedet mellett. (C) Komisszívumok, azaz ígérettevő aktusok. (D) Expressszívumok, melyek segítségével érzelmeinket és viszonyulásainkat juttatjuk kifejezésre. Végezetül (E) deklarációk, melyek célja valamilyen világbeli változás előidézése.[4]

Nyilvánvaló, hogy az ismeretek explikációja legtöbbször asszertív beszédaktusok által történik, de ezek gyakran keverednek direktívumokkal és deklarációkkal is. Direktív beszédaktusnak (is) tekinthető minden olyan rejtett normatívákat tartalmazó kijelentés, mely átfordítható felszólításba. („Az úttörő bátor és fegyelmezett"; ergo légy bátor és fegyelmezett [ha úttörő vagy]![5]) És deklaratívummal átitatott minden olyan társadalomelmélet, amely arra is törekszik, hogy hatást gyakoroljon a környezetére. – „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték, a feladat az, hogy megváltoztassuk."[6] – Ha valakinek ez nem volna világos, ezúton bejelentem – közli öntudatosan az ifjú Marx –, hogy mi nem fogunk megelégedni az asszertívumokkal.

4 John R. Searle: *Elme, nyelv és társadalom.* Ford. Kertész Balázs. Vince, Bp., 2000. 149. sk.
5 Ld. *Az úttörők 12 pontja.* 9. https://hu.wikipedia.org/wiki/%C3%9Att%C3%B6r%C5%91mozgalom
6 Karl Marx: *Tézisek Feuerbachról*. 11. fejezet. In: Karl Marx – Friedrich Engels: *A német ideológia.* Ford. Kislégi Nagy Dénes. Magyar Helikon, 1974.

A komisszívumok és az expresszívumok valószínűleg kevésbé gyakran keverednek bele az asszertív beszédaktusokba, de azért ezekre is találhatunk példákat. „A magyarok istenére esküszünk, hogy rabok tovább nem leszünk!" – ígéri a lírai én a történelmi-történetfilozófiai alapokon nyugvó szónoklatának refrénjében.[7] Egy recenzió pedig aligha képzelhető el valamilyen expresszívum nélkül.

Ha azzal a föltevéssel élünk, hogy az igazság magában való léttel bír (olyasmi, ami tőlünk függetlenül adva van, s amit nekünk csak fölfedezünk kell), akkor az asszertívumként elhangzó igaz propozíciók minden további nélkül leválaszthatók a szubjektumról. (Az igazság mindenképpen igazság – mindegy, hogy kinek a szájából hangzik el – szoktuk mondani.) S minden olyan esetben indítványozzuk is ezt a leválasztást, amikor azt sugalljuk a másiknak, hogy mi csupán médiumai vagyunk az igazság megnyilvánulásának.

A komisszívumok és az expresszívumok viszont – a hozzájuk tartozó szubjektum kilétének ismerete nélkül egyszerűen értelmetlenek. (Sem az ígéretek, sem a vélemények nem lebeghetnek a levegőben, muszáj őket lehorgonyozni egy ígéretet tevő vagy véleményt nyilvánító alanyhoz.)

A megmaradt két beszédaktus pedig valamilyen köztes és vitatható pozíciót foglal el. A filozófiában és a társadalomtudományokban gyakran találkozhatunk olyan – sokszor akár a teljes gondolatmenetet is átitató – normatív megállapításokkal, melyeket a szerző magában való igazságokként tál elénk. (Nevezhetjük ezeket implicit direktívumoknak.) *A gyakorlati ész kritikája* például semmiféle buzdítást sem tartalmaz. (Ne értsük félre, a kategorikus imperatívusz nem egy hozzánk intézett felszólítás, hanem csupán fölmutatása valaminek, amire a szerző rábukkant.) Kant csupán leírja, az emberi ész egy bizonyos faktumát, és a belőle szükségképpen fakadó következményeket, illetve a bennük rejlő előfeltevéseket. S teszi ezt azzal a meggyőződéssel, hogy gondolatmenete teljességgel univerzális. Az olvasó pedig oszthatja a szerző álláspontját műve egyetemességéről, de teljes joggal tekinthet rá úgy is. mint egy olyan parainesisre, melyet alkotója – egy hús-vér egzisztencia, akit történetesen Immanuel Kantnak neveztek – az egész emberiségnek szánt, melyben a jó elfogadására hívott föl, s melyben tanácsokkal kívánta ellátni mindazokat, akik elkötelezettek a jó mellett. Az utóbbi álláspontra helyezkedve joggal mondhatjuk tehát, hogy a mű egy implicit direktívum.

A deklarációkkal hasonló a helyzet. Marx követői a mai napig szívesen gondolják azt, hogy a toll voltaképpen fegyver, és gyakran úgy tekintenek a műveikre vagy akár az egész életművükre, mint a világ megváltoztatásáért folyó küzdelemhez való

7 Petőfi Sándor: *Nemzeti dal*

hozzájárulásra. (Tehát ők maguk állítják azt, hogy ezek deklarációk.) Ugyanakkor meg vannak győződve arról is, hogy könyveikben az igazat és csakis az igazat mondják, s hogy ezek ennek következtében egyszersmind aszubjektívnek is tekintendők. Az aktivizmustól ódzkodó és a hűvös tudományt pártoló ellenfeleik viszont – a maguk szemszögéből teljesen jogosan – arra figyelmeztetnek, hogy nem lehet egy fenékkel két lovat megülni; el kell döntenünk, hogy kiáltványt vagy értekezést akarunk-e írni.

4. A tudás és a különféle explikációinak tárgya lehet maga a tudat (természetesen csakis a tudást hordozó szubjektum saját tudata, hiszen csakis önmagunkba „látunk bele") vagy a világ. Nyilvánvalónak tűnik, hogy az előbbi felé fordulva nagyobb jelentőségű vagy egyenesen elengedhetetlen a tudás alanyának ismerete, az utóbbit szemügyre véve azonban – legalábbis egyes esetekben, s ilyenre az imént már láthattunk is példát – akár el is tekinthetünk ettől.

A „világról" alább még majd bőven lesz szó, s ezért itt csak a „tudathoz" kívánok néhány megjegyzést fűzni. A 2. pontban megkülönbözetett három réteg segítségével lehet és érdemes is talán pontosítani az imént mondottakat. Egy olyan életrajzról, visszaemlékezésről, instrospekciós naplóról stb., mely a (föntiek szerint értett) individuumot kívánja megragadni *ab ovo* leválaszthatatlan az alany. (Lehet, hogy rossz példa, s hogy helyesebb volna inkább a kortársak között keresgélni, de nekem úgy tűnik, hogy Abélard önéletrajza, a *Szerencsétlenségeim története* szinte kizárólag csak az individuumot kívánja ábrázolni.)

Egy személyes emlékeken alapuló szociográfia, mondjuk Illyés Gyula *Puszták népe* című remeke viszont egyenesen elvárja az olvasótól, hogy ne csupán szubjektív visszaemlékezésként tekintsen rá, hanem egy társadalmi csoport – ez esetben az uradalmi cselédek – objektív leírásaként is.

Descartes pedig azzal a határozott meggyőződéssel írta az *Elmélkedések*et, hogy naplószerű formába öltöztetett önátvilágítása bárki számára megismételhető, s hogy az ismétlés minden esetben ugyanazokhoz az aszubjektív igazságokhoz vezet el, melyekhez ő eljutott.

(Messzire vezetne ennek elemzése, s ezért csak megemlítem. Valamiféle aszubjektív minőség meglétének lehetőségét alighanem még a legszemélyesebb művek [naplók, önábrázolások stb.] alkotói is feltételezik a produktumukban, amennyiben nem csupán önmaguknak szánják a megnyilvánulásukat. Legalább annyit, hogy amit létrehoztak, az más számára is érdekes vagy tanulságos lehet. [Philippe Lejeune kételkedik abban, hogy lehetséges mindennemű öncenzúra nélkül pusztán magunknak írni. Tapasztalata

szerint még a megsemmisítésre szánt naplók szerzői is valamilyen olvasót képzelnek maguk elé.[8]])

5. A világban létező dolgokban vagy magában a világban mint egészben értelmet kereső szubjektum kétféle attitűddel járhat el. Gondolhatja azt, hogy a dolgok önmagukban hordozzák az értelmüket, de azt is, hogy ő vetít beléjük valamit. (Egy másik írásomban az előbbit tárgyi*, az utóbbit pedig* alanyi értelem*nek neveztem.[9]) A két szélső pont között természetesen létezik számos átmenetnek tekinthető variáns is. És magától értetődő, hogy a tárgyitól az alanyi értelem felé haladva a szubjektum jelentősége fokozatosan növekszik.*

Az alanyi értelem legtisztább megnyilvánulása az, amikor valamilyen jelentés nélkülinek tekintett formába *belelátunk* valamilyen értelmet. (Például a bárányfelhőkbe. De – azt hiszem –, hogy a Rorschach-teszt is valami hasonlóra készteti a vizsgált személyt.) A tárgyié pedig az, amikor meg vagyunk győződve arról, hogy magát a dologban rejlő igazságot vagy jelentést szemléljük. (Tárgyi értelmet keres például a realista filozófus és természettudós, vagy az „úgy, ahogy volt"-ot föltárni igyekvő történész.)

A legérdekesebbek azonban itt is a köztes esetek, melyeknek alighanem se szeri, se száma, s éppen ezért itt csupán három szempontunkból fontosnak tűnő, jól ismert variánsra szeretnék rámutatni.

A) Számos művészetteoretikus vallja azt, hogy a műalkotások magában való értelme megragadhatatlan, s hogy minden megértés az alanyi és a tárgyi értelem összeolvadása által áll elő. Sőt létezik ennek az elméletnek egy erősebb változata is: eszerint a műalkotások nyitottak, s csakis az értelmező aktivitás által válhatnak kerek egésszé.[10] Annak pedig, akinek ezek az elméletek túlságosan idealisták, relativisták vagy más okból elfogadhatatlanok, egyszerűen csak fölhívhatjuk a figyelmét arra, hogy a megértés mindig a mű–alkotó–*befogadó*-háromszögben történik – ez alighanem minden műelemzéssel próbálkozónak egyetemes tapasztalata.

B) Egy másik megközelítés – ennek legnagyobb hatású képviselője Wilhelm Dilthey – abból indul ki, hogy csakis a saját elménkhez van közvetlen hozzáférésünk, s ezért

8 Vö. Philippe Lejeune: *The Practice of the Private Journal: Chronicle of an Investigation*. In: *On Diary*. Ford. Katherine Durnin. University of Hawai'i Press, 2009. 36. Uő.: *The Diary as „Antifiction"*. In: *On Diary*. 209 sk

9 Sümegi István: *Mit jelent kérdezni?* Savaria University Press, Kőszeg–Szombathely, 2016. 33.

10 Az „összeolvadás"-sal Gadamerre a „nyitott"-tal pedig Umberto Ecora kívántam utalni. Vö: Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Bp., 1984. 217, 262. Umberto Eco: *A nyitott mű poétikáj*a. In: *A nyitott mű*. Ford. Dobolán Katalin. Európa, Bp., 2006.

a másikat is csak önmagunkon keresztül érthetjük meg. (Azt nem érezhetem, amit a másik érez, amikor rácsap az ujjára a kalapáccsal, de – mivel én is átéltem már hasonló fájdalmat – *beleérezhetem* magamat az ő állapotába.)[11]

C) Az alanyi értelem kivetítésének egyik speciális esete az *értékvonatkoztatás*. Az érték nem a világban létező dolgok egyik tulajdonsága, úgy, ahogyan a szín vagy a kiterjedés – állítja a neokantiánus Heinrich Rickert. Értéke csak annak van, ami valaki (egy személy vagy legalább egy magasabb rendű állat) számára értéket képez, vagy amit (megfordítva a relációt) valaki értékesnek tekint.[12] Ebből pedig hasonló következtetés adódik, mint amihez a direktívumok kapcsán egyszer már eljutottunk: az értékhordozó dolgok maradéktalan leírása nem hagyhatja figyelmen kívül a vonatkozó/vonatkoztató szubjektumot sem.[13]

6.1. Az egyedi iránti érdeklődés szorosabban és kevésbé figyelmen kívül hagyhatóan kötődik az érdeklődő szubjektumhoz, mint az általánosra irányuló érdeklődés.

Az egyedi mint egyedi (tehát nem mint az általános reprezentánsa) csak akkor érdekel bennünket, ha előbb értéket tulajdonítottunk neki – szövi tovább a fönt bemutatott gondolatait Rickert.[14] Nyilvánvalóan inkább „benne van" a szubjektum abban a fában, melynek szépségében gyönyörködünk, mint abban, melyet fajtája reprezentánsaként mutat be egy biológus. E ténynek pedig arra kell ösztönöznie bennünket, hogy ne hagyjuk figyelmen kívül az értéket tulajdonító alanyt az egyedire irányuló vizsgálódásaink, vagy mások egyedire irányuló vizsgálatainak vizsgálata során sem.

6.2. Tovább erősödik a kötődés akkor, ha a szubjektum által megragadott „egyedi dolog" egy másik ember, egy emberi tett vagy egy emberi alkotás.

Ha nem is feltétlenül intenzívebben, de mindenképpen több szálon keresztül kapcsolódik egymáshoz alany és tárgy akkor, amikor a természettől az ember felé fordulunk. Mert ilyenkor már nemcsak a projektált értékek, hanem a beleérzés és/vagy az összeolvadó horizontok is erősítik a köteléket. S amint erre számos alkalommal

11 Vö. Wilhelm Dilthey: *Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról.* In: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokba*n. Ford. Erdélyi Ágnes. Gondolat, Bp., 2004. 197 skk.
12 Vö. Rickert Henrik: *Kultúrtudomány és természettudomány.* Ford. Posch Árpád. Franklin-Társulat, Bp., 1923. 22.
13 Rickert: *I. m.* 26.
14 Rickert: *I. m.* 75 skk.

rávilágítottak már, az alany hatásának figyelmen kívül hagyása az ilyen esetekben kifejezetten kontraproduktív, mert nem az objektivitás növekedéséhez, hanem a szubjektum horizontjának kontrollálatlan érvényesüléséhez vezet. A legobjektívebbek akkor lehetünk, ha tudatosítjuk a saját szempontjainkat (a kérdésfeltevéseinket, az értékeinket, a fogalmi hálónkat stb.), és világossá tesszük a két horizont közötti távolságot.[15]

6.3. Még a föntinél is erősebb a kötelék, ha az emberi tudat aszubjektív rétegétől az individuális felé közelítünk.

Mindenekelőtt tegyünk különbséget a gondolkodás a priorija és az érzések között. A 2. ponthoz fűzött megjegyzéseim során ezeket összemostam, mondván, hogy mind a kettőt univerzálisnak szokás tekinteni. Ez azonban a most következők miatt pontosítandó.

Míg a gondolkodás kategóriái és műveletei változatlanok maradnak a különböző gondolatmenetekben való alkalmazásaik során, addig az érzések kontextusról kontextusra átalakulnak. Hogy milyen területen alkalmazom a modus ponenst vagy a hatványozást, az tökéletesen indifferens a műveletekre vonatkozóan, egy érzést viszont nem érezhetek kétszer egyformán. (Alighanem ez a magyarázata annak, hogy míg a „tiszta matematika" és a „tiszta logika" kimerítő leírását adják a tárgyuknak, addig az „érzelmek absztrakt elmélete" üres és elégtelen a konkrétumok tanulmányozása nélkül.) Nincs olyan ember (fölteszem), aki ne érezne élete során félelmet vagy fájdalmat – ennyiben egyformák vagyunk; de nincs két olyan ember, akik ugyanazokat a félelmeket és fájdalmakat éli át. Ergo: az absztrakt érzelmek valóban aszubjektívek, a meghatározott ember által meghatározott szituációkban átélt érzések viszont a legteljesebben személyesek.

Visszakanyarodva a tárgyalt tézishez, megállapíthatjuk, hogy tudat legfelső szintjén (a 2. pontban foglaltak szerint értve a kifejezést) már-már teljesen elmosódnak az individuális különbségek. (Tekinthetem ugyan egyfajta beleélésnek vagy horizontösszeolvadásnak azt is, amikor a matematikatanárom előadását értem meg, hiszen csak akkor foghatom föl a magyarázatait, ha én magam is lépésről-lépésre végighaladok a gondolatmeneten, egészen addig, amíg el nem érkezek a revelációig; mondjuk annak belátásig, hogy bármilyen is egy síkfelületen fekvő háromszög szögeinek összege, mégsem lehet sem több, sem kevesebb, mint 180 fok. Ám ebben az esetben azt feltételezzük, hogy alany és tárgy tudatának interakcióban résztvevő rétegei teljességgel megegyezőek, s ezért sokkal inkább nevezhető a lefolyt esemény reprodukciónak, mintsem valamiféle összeolvadásnak.)

15 Vö. Gadamer: *Igazság és módszer.* Második rész II. 1; Második rész II. 3. b.

Aztán ahogyan nő a megértendő dolog társadalmi determinánsainak jelentősége, úgy válik egyre fontosabbá objektum és szubjektum léthelyzetének azonossága vagy különbözősége. (A kínaiak könnyen megértik Kertész Imre *Sorstalanság*át – magyarázta egy interjúban a regény kínai fordítója –, mert velük is az elbeszéltekhez hasonlók történtek a harmincas-negyvenes években. A burkaviselés engedélyezéséért tüntető török egyetemista lányokat látva viszont szinte megáll az európai ember esze.)

Az individuális különbségek annyival nehezítik tovább az objektivitás érvényesülését, amennyivel megragadhatatlanabbak a társadalmi helyzetnél. Egy társadalom mindig részletekbe menően elemezhető, s ha már eléggé elmélyedtünk benne, akkor alighanem még az első pillantásra extrémnek vélt jelenségei is értelmet nyernek. A személyiség viszont maradéktalanul kifejezhetetlen és tökéletesen sohasem megfejthető. (Individuum est ineffabile – szól Goethe nevezetes bölcsessége, és elkerülendő a hosszadalmas kitérőt elégedjünk meg itt ennek leszögezésével.)

Ahogyan az aszubjektív rétegtől távolodunk, egyre nagyobb lesz az objektum és a szubjektum közötti szakadék. S minél nagyobb ez a szakadék, annál inkább kénytelen a szubjektum saját magából (az általa átélt élethelyzetekből, élményekből, érzésekből stb.) betömni azt. S minél inkább nő a szubjektum megértésben játszott szerepe, annál kevésbé lehet eltekinteni attól, hogy ki az, aki megért.

7. Minden olyan érv vagy elgondolás, mely meghatározott esetekben az alany figyelmen kívül hagyhatóságát támasztja alá, kétségbe vonható, és különböző filozófiai irányzatok kétségbe is vonják ezeket. És ha minden objektivitás mellett szóló érvet elutasítunk, akkor a tudást nem tekinthetjük másnak és többnek, mint egy önéletrajz vagy egy életrajz részének.

Ha ismét végigszaladunk a fönt elmondottakon, könnyen beláthatjuk, hogy az objektivitás melletti érvek egytől-egyig ingatagok.

A) Az érzéki tapasztalat relativitása mellett már a szofisták, majd a szkeptikusok is igen meggyőzően érveltek.[16]

B) A Bloor és társai által kifejtett radikális tudásszociológia segítségével mindaz historizálható, és kultúrafüggővé tehető, amit valaha a priorinak tartottunk. S nem csak elméletileg, hanem egy-egy konkrét tudáselemet célba véve is. Beláthatjuk például, hogy az idő csak nekünk, európaiaknak előrehaladó, szukcesszív folyamat. Vannak

16 Vö. Platón: *Theaitétosz*. 152a skk. Sextus Empiricus: *A pürrhonizmus alapvonalai*. Első könyv 14. In: *Antik szkepticizmus.* Szerk. Kendeffy Gábor. Atlantisz, Bp., 1998.

népek, akikről okkal feltételezhetjük, hogy számukra a múlt és a jövő – abban az értelemben, ahogyan ezeket a szavakat mi értjük – egyáltalán nem is létezik.[17] Alexander Lurija meggyőzően bizonyította, hogy az írástudatlan üzbég parasztok – kulturális különbözőségük és nem ostobaságuk vagy műveletlenségük következtében – még a legegyszerűbb szillogisztikus következtetéseket sem tudják végrehajtani,[18] stb.

C) Amint ezt más összefüggésben az imént már láthattuk, nem kevésbé ingatag az érzelmek, az érzések vagy éppenséggel az emberi természet invarianciájának föltevése sem. Az ugyan kétségbevonhatatlannak tűnik, hogy a legalapvetőbb emóciók mindenütt megtalálhatók, ám ezzel együtt az is, hogy a különféle kultúrák számtalan változatban képesek formát adni ezeknek.[19]

D) A társadalmi helyzet ugyan össze is köthet bennünket, de sohasem lehet biztosítéka a másik megértésének. (Mivel az individuumok közti potenciális szakadékot nem szüntetheti meg.) Ráadásul a léthelyzet és a tudat összekapcsolásának szinte valamennyi klasszikus kísérlete (Spinoza *Teológiai-politikai tanulmány*a, Marx és Mannheim tudásszociológiája, Nietzsche genealógiája) inkább szétválasztani, mintsem összekötni akartak. Nem az azonosságokban rejlő lehetőségeket próbálták meg kiaknázni, hanem az igaznak tartott ismereteket igyekeztek megcáfolni, vagy legalább relativizálni.

E) Az asszertív beszédaktusok gyakran személytelenséget sugallnak, ám ezt csak azzal a föltevéssel élve tehetik meg, hogy magában való igazságot közvetítenek. A „magában való igazság" azonban alapos okkal nevezhető önellentmondó fogalomnak.[20]

F) Azok a kísérletek, amelyek Descartes-tól Kanton át Husserlig és tovább azzal kísérleteznek, hogy az egyes szám első személyű evidenciáktól jussanak el valamilyen interszubjektív bizonyosságig, azt feltételezik, hogy van valamilyen invariáns emberi lényeg, e föltevés azonban erősen kétséges (Ld. 7/A.).[21]
G) Nem csak amellett érvelhetünk igen meggyőzően, hogy minden világban talált értelem emberi projekció, de akár még amellett is, hogy maga a világ is csupán a tudat

17 Vö. Edmond Leach: *Zwei Aufsätze über die symbolische Darstellung der Zeit.* In: *Kulturantropologie.* Szerk. W. E. Mühlmann – E. W. Müller. Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1966. 402 skk. Garrett Barden: *Reflexion of Time.* The Human Context, 5/1.

18 Alekszandr Romanovics Lurija: *Utam a lélekhez.* Ford. Pléh Csaba. Gondolat, Bp., 1987. 79 sk.

19 Ld. pl. Melville J. Herskovits: *Cultural Anthropology.* III/19. Alfred A. Knopf, New York, 1955.

20 Vö. Friedrich Nietzsche: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról.* Ford. Tatár Sándor. Athenaeum, 1992/I/3.

21 Ráadásul az egyes szám első személyű itt és most érvényes evidenciák konzerválhatatlanok (visszagondolva rájuk már kétségbe vonhatók), és más személy felé közvetíthetetlenek. Ld. ehhez kurta írásomat. – Sümegi: *Ingovány.* In: *Mit jelent kérdezni?*

epifenoménje. (Berkeley filozófiáját félretolhatjuk ugyan, mint használhatatlant, de magát a gondolatmenetet semmiképpen sem tekinthetjük agyrémnek.[22]) Vagy legalább amellett, hogy értelmetlenség érzékeléstől független invariáns fizikai tárgyakat feltételezni.[23]

H) A *6.1. pont*ban implicite azt állítottam, hogy az általánosról való tudás kevésbé személyhez kötött, mint az egyesről való. Egy nominalista azonban rögtön kiigazítaná ezt: a fogalmak is csak szubjektív emberi konstrukciók, s ezért az általánosról való tudás legföljebb csak másképpen viszonylagos, mint az egyediről való – mondaná.

Szeretném hangsúlyozni, hogy a fölsoroltakról éppen úgy nem kívánom azt állítani, hogy igazak, mint ahogyan az ellentétükről sem kívántam korábban. Mindössze annyit állítok, hogy az európai civilizáció érvraktárában bőségesen áll a rendelkezésünkre olyan muníció, amit mozgósítva végletekig szubjektivizálhatjuk a tudást – ha ezt jónak látjuk.

8. Az életrajzzá lett tudás „igazságfeltételei" megváltoznak. A tudat és a tudat intencionált tárgya közötti megfelelés keresése (az adequatio intellectus ad rem*) olyan szempontoknak adja át a helyét, amilyenekkel a hagyományos életrajzokat szokás mérlegelni*. Összhang van-e a megélt és az elbeszélt történet között? Hiteles-e az önábrázolás? Milyen az ábrázolás esztétikai minősége? – *Ezek lesznek az alapvető kérdések. Ugyanakkor az életrajzi dokumentummá alakult (vagy ekként interpretált) művek nem veszítik el az eredeti karakterüket sem, és különösebb nehézség nélkül leválaszthatók a keretükként szolgáló biográfiákról, majd értelmezhetők magában való objektivációkként.*

Az első két mondat úgy is átfogalmazható, hogy az önéletrajzi térbe[24] integrált művek szükségképpen szépirodalmi jellegűvé válnak; és tartalmuktól függően átalakulnak különféle műfajú drámai vagy epikus alkotásokká. (Nevelődési regénnyé, pikareszkregénnyé, melodrámává, bohózattá stb.) Ami pedig már eredetileg is szépirodalom volt, az egy – sok esetben teljesen más formai jegyekkel rendelkező – nagyobb egység részévé válik. (A versek, novellák, esszék beleépülhetnek egy regényszerű vagy akár egy drámaszerű önéletrajzba stb.)

22 Immanuel Kant: *Prolegomena.* Ford. John Éva – Tengelyi László. Atlantisz, Bp., 1999. 55.

23 Fehér Márta Feyerabend- és Kuhn-interpretációjának középpontjában ez a probléma áll. – Vö. Fehér Márta: *A tudományfejlődés kérdőjelei.* Akadémiai, Bp., 1983.

24 Vö. Philippe Lejeune: *Gide és az önéletrajzi tér.* In: *Önéletírás, élettörténet, napló.* L'Harmattan, Budapest, 2003.

A kutató vagy akár maga a szerző azonban bármit kiemelhetnek az önéletrajzi térből, majd önálló vizsgálódás tárgyává tehetik azt. Általánosságban elmondhatjuk, hogy a különösebb kvalitással nem rendelkezőnek ítélt produktumokra legtöbbször pusztán dokumentumként tekintünk, ellentétben a jelentősnek ítélt alkotásokkal, melyek arra kényszerítenek bennünket, hogy magában valóságukban is figyelmet szenteljünk nekik.

9. A tudás végletes szubjektivizálása olyan teljes és enyhíthetetlen szolipszisztikus egyedüllétre kárhoztatja (vagy kárhoztatná) az alanyt, melyet joggal tekinthetnek patologikusnak mindazok, akik akár csak a legcsekélyebb mértékben is társas lénynek tartják az embert.

Éppen ezért a szubjektivizálásban előrehaladva szükségképpen elérkezünk egy olyan pontra, ahol az érdeklődésünk iránya visszájára fordul, vagy legalább új komponenssel bővül. Ezen a bizonyos ponton túlhaladva már nem azt (vagy nem csak azt) fogjuk kérdezni, hogy miképpen mutatható ki az alany jelenléte abban, amit eddig objektívnek hittünk, hanem azt (vagy azt is), hogy mi az, ami összeköthet még bennünket a másik emberrel.

S ha ebből az új szemszögből kezdjük el pásztázni korábban fölsoroltakat, akkor azt mondhatjuk, hogy nincs ugyan garancia a sikerre, de azért továbbra is érdemes megpróbálnunk arra építeni, amit a régiek még aszubjektívnek hittek: az érzékelő apparátusaink azonosságára és az érzetek ebből fakadó konvergenciájára, a racionális érvekre, valamint érzelmek és érzések hasonlóságára. (Mint ahogyan valóban szoktunk is efféléket mondani, amikor nem értjük egymást, vagy nem értünk egyet. *Neked is be kell látnod! Ha így gondolod, miért tetted ezt vagy azt… Képzeld magad az én helyembe!* Stb.) Nem biztos, hogy mindig célhoz érünk, de szinte kizárt, hogy sohase sikerüljön.

A történeti-szociológiai meghatározottságainkra pedig úgy tekinthetünk ebből az új perspektívából, mint ami összeköt bennünket. Amint azt fönt már említettem, a tudásszociológia vagy a nietzschei genealógia eredetileg arra szolgáltak, hogy az emberiséget egybefogó legfőbb kapcsot, az univerzális igazságot lerombolják. Ezzel párhuzamosan azonban arra is fölhívták a figyelmet, hogy az azonos civilizációban, történelmi korban, társadalmi csoportban élők között kell lennie valami közösnek. S ami közös, az mindig össze is köthet.[25]

25 A szerző halálának tézise és Foucault nevezetes erről tartott előadása indul el ebbe az irányba, de aztán néhány lépés megtétele után egészen más felé (nevezetesen a szerző és egyáltalán az individuum dekonstrukciója felé) kanyarodik. – Vö. Michel Foucault: *Mi a szerző?* Ford. Erős Ferenc – Kicsák Lóránt. Latin Betűk, Debrecen, 2000.

A KISGÖMBÖC

Hogyan lett a filozófiából memoár?

Vajda Mihály legkorábbi írásaiban fölfedezhetünk ugyan néhány olyan karakterjegyet, melyek előrevetítik az életmű későbbi fordulatait,[26] mindent egybevetve azonban mégis inkább azt kell mondanunk, hogy ezek a munkák többé-kevésbé belesimulnak a korabeli marxista filozófiai irodalomba.

Mint minden rendes marxista, Vajda is úgy gondolta, hogy filozófusként és értelmiségiként az egész emberiséget kell képviselnie, s hogy a filozófia nem annyira elmélet, mint inkább praxis: a világ megjavításának egyik – talán a legfontosabb – eszköze. Aztán különféle kacskaringók, és néhány ma is izgalmas könyv megszületése után következett a szakítás, ami jóval több volt néhány elméleti tézis revíziójánál. Az aposztata nemcsak a hitét veszítette el, hanem a nyelvét, a világnézetét, a barátait, s mindennek a tetejébe még a hivatása művelésére lehetőséget adó munkáját is. S mindeközben egy mélyre nyúló erkölcsi önvizsgálatnak is alávetette magát – legalábbis erre utalnak bizonyos nyomok.

– Miközben az emberiség felszabadításáért filozofáltunk, és az igazi marxizmus kelet-európai meghonosításáért küzdöttünk, megfeledkeztünk a morál elsődlegességéről és egyetemességéről – mintha erről vallana néhány visszatekintő írása, a legkorábbiak nem sokkal a marxizmussal való szakítását követően.[27] S mintha a konzekvenciát is rögtön levonta volna ebből az önkritikából. – Semmilyen körülmények között és semmiféle

---

26 Három jellegzetességét szeretném kiemelni az ifjú filozófus írásainak: láthatóan elmélyülten olvasott kortárs „polgári" filozófusokat is, igen fegyelmezetten és pontosan érvelt, s már a kezdet kezdetén súlyos kétségei voltak az igazság univerzalitásával és kizárólagosságával kapcsolatban. A szóban forgó írások néhány darabja megtalálható: Vajda Mihály: *Válogatott művei I. Fiatalkori írások.* Kalligram. Pozsony, 2015. Ld. még a sorozat negyedik kötetének végén található bibliográfiát: Vajda Mihály: *Válogatott művei IV. A személyes emlékezet filozófiája.* Kalligram–Líceum, Pozsony–Budapest–Eger, 2017. Vajda indulásáról ld. a róla írt könyvemet, melyre és két később született esszémre az alábbiakban is támaszkodni fogok, ám anélkül, hogy sorra-rendre ideírogatnám a kapcsolódó alfejezetetek vagy az oldalak számát. Amennyiben a Tisztelt Olvasó szükségét érzi, könnyen megtalálja a megfelelő helyeket a rövid fejezetekre tagolt könyvben és a rövid írásokban. – Sümegi István: *Talpalatnyi remény.* Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2015. Uő.: *Vajda Mihály és akiknek nem kell.* In: *Mit jelent kérdezni?* és BUKSZ, 2013/nyár. Uő.: *„Túl, túl, messze túl…"* In: *Az* alig*tól a* túl*ig.* Szerk. Széplaky Gerda – Valastyán Tamás. Dupress–Líceum–Kalligram, Debrecen–Eger–Budapest, 2015.

27 Vö. Vajda Mihály: *Önéletrajz.* In: *Marx után szabadon*. In: *Válogatott művei II. Utam Marxtól*. Kalligram, Pozsony–Budapest, 2015. Uő.: *Tükörben*. In: *Tükörben.* In: *Válogatott művei III. Rejtekutak a posztmodernben*. Kalligram – EKF Líceum, Pozsony–Budapest–Eger, 2015. Uő.: *Mit lehet remélni?* IV. In: *Rejtekutak.* Uő.: *Lukács és a Budapesti Iskola*. In: *Szög a zsákból*. Magvető, Bp., 2017. Különösen: 154 skk.

módon sem szabad rákényszerítenünk a meggyőződéseinket a másik emberre, még akkor sem, ha bizonyosak vagyunk a magunk igazságában. – Valami ilyesmi lett Vajda Mihály kategorikus imperatívusza, s innentől kezdve minden adandó alkalommal (az előtörténetről mit sem tudó olvasó szemében gyakran talán fölöslegesnek tűnően) elismételte ezt, sőt a személyes kapcsolatai során is tiszteletet parancsoló következetességgel érvényesítette.[28]

Ennek az erkölcsi parancsnak az egyik folyamánya, hogy a posztmarxista Vajda már kizárólag csak a maga nevében hajlandó beszélni (hangsúlyozottan *nem* az emberiség funkcionáriusaként vagy a nembeliség letéteményeseként), s minden nagyobb tanulmányában vagy könyvében kiteríti a kártyáit. Valamilyen formában (fülszövegben, elő- vagy utószóban, kommentárokban, lábjegyzetben, a főszöveghez csatolt életrajzban stb.) mindig elmondja, hogy kérem, ez vagyok én, és ebből a pozícióból mondom a magamét; tessenek ezt figyelembe venni, amikor a mondókámat mérlegelik.

Ami korábban erénynek számított – a következmények nélküli teoretizálás elutasítása és a politikai gyakorlat alakítására való törekvés –, innentől kezdve episztemológiai hibának és félig-meddig öntudatlan csalásnak (tehát erkölcsileg is aggályosnak) minősült. A beszédaktus-elmélet terminológiájára lefordítva Vajda álláspontját, úgy fogalmazhatunk, hogy az objektív igazságokként tálalt asszertívumok közé (tegyük most félre, hogy milyen mértékben tekinthetők ezek kétségbevonhatatlanoknak) személytelen módon megfogalmazott direktívumokat és deklarációkat csempészni, majd az utóbbiakat is úgy kezelni, mintha puszta leírások vagy mindennemű normativitástól mentes következtetések volnának, ismeretelméletileg és erkölcsileg is elfogadhatatlan.[29]

A posztmodern korszakban újabb érvekkel és motívumokkal egészült ki ez a szubjektivitás fölmutatására késztető belátás. *Az aszketikus pap és a demokratikus utópia* című esszé Rorty és Kundera nyomán azt állítja, hogy a személytelen nyelvezetet használó, mindennemű humor kifejezésére alkalmatlan hagyományos filozófiai értekezések az aszketikus papok hatalomra törő akaratának burkolt megnyilvánulásai, és (most következik az újdonság) *ab ovo* esszencialisták, illetve (Heidegger és az akkor volt Vajda szótárát használva) metafizikusak. A metafizikától csak akkor szabadulhatunk meg tehát – vonja le a következtetést az írás, mely a későbbiek fényében a szerző nem sokkal ezután induló formai kísérleteinek manifesztumaként is olvasható –, ha olyan új

28 Vö. Sümegi: *Talpalatnyi remény.* 2.5. fejezet.

29 Vö. John R. Searle: *Elme, nyelv és társadalom.* Ford. Kertész Balázs. Vince, Bp., 2000. 149. sk. Valamint a *Személytelen megjegyzések* című fejezet 3. pontjával.

műfajokat alakítunk ki, melyek teret engednek a gondolatok pluralitásának, az öniróniának, a humornak, és (most legfőképpen ez érdekel bennünket) a szubjektivitásnak.[30]

S nem sokkal ezután el is kezdődik a kísérletezés. A *Nem az örökkévalóságnak* című kötet hosszú személyes hangú lábjegyzetekkel tűzdelt írásai már szinte csak életrajzi dokumentumokként értelmezhetők. Aztán innentől nincs többé megállás.

A következő – a korábbiaknál nem kevésbé súlyos – személyességre késztető motívum egy rövid válságkorszak után, arra reagálva került felszínre. Az *Ilisszosz-parti beszélgetések* első értekezése Kierkegaard-t idézi, aki egy ízben – látszólagos keresetlenséggel – így nyilatkozott: „Az ember idővel beleun az általánosról szóló örökös locsogásba és magába az általánosba is…".[31]

Az unalom oka azonban ez esetben nem a szubjektum alkalmi diszpozíciója, hanem inkább az „emberi természet" fogalmának (merthogy Kierkegaard szerint erről folyik a locsogás) tartalmatlansága. Egy élettelen dolog vagy egy állat tekinthető faja egyik példányának, egy individuum azonban sohasem. Ennek a következménye, hogy *az ember*ről legföljebb csak üres általánosságokat mondhatunk. Ha életre akarjuk kelteni ezt a fantomot, akkor mielőbb egy „jogosult kivétel" után kell néznünk – zárul az okfejtés.[32]

– De valahogyan mégiscsak léteznie kell az általánosnak – hangozhat az ellenvetés –, hiszen csak vele összevetve lehet az individuum kivétel.

– Valóban létezik is (s ez innentől már az én spekulációm), de nem eleve adottként, hanem a mindenkori „itt és most"-ban élő személyek által ismételten újrateremtve és újradefiniálva. Ráadásul, ez az újrateremtés nem az általános felé való törekvés eredménye, hanem – éppen ellenkezőleg – a vele folytatott szüntelen harcé.[33] Másképpen fogalmazva: az általánosságot nem a mindenkori „itt és most"-ban élő emberek hasonlóságai konstituálják, hanem inkább a különbségeik. Ebből adódóan *az ember* fogalma nem statisztikai átlagként adódik, hanem a sokféle másság integrálhatatlan összességeként rajzolódik körül. Illetve még csak körül sem rajzolódik igazán, hiszen sohasem lehetnek határozott kontúrjai. Inkább csak egy olyan orientációs pont, amelynek irányába a sokféle egyediség mutat. S éppen ezért utánozhatatlan és reprezentálhatatlan az individuum által. Aki pedig félreértve a dolgok állását mégis erre törekszik, az éppen ennek következtében lesz *jogosulatlan* kivétellé.[34]

30 Vajda Mihály: *Az aszketikus pap és a demokratikus utópia.* In: *A posztmodern Heidegger.* In: *Rejtekutak.*
31 Søren Kierkegaard: *Az ismétlés*. Ford. Soós Anita – Gyenge Zoltán. In: *Søren Kierkegaard művei 5*. Jelenkor, Pécs, 2014. 80. Vajda Mihály: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. In: *Rejtekutak.* 706.
32 Kierkegaard: *Az ismétlés*. 79. Vajda*: Ilisszosz-parti beszélgetése*k. 708.
33 Kierkegaard: *Az ismétlés*. 79. Vajda*: Ilisszosz-parti beszélgetése*k. 706 skk.
34 Uo. – A fönti néhány mondatot az *Egyedi és általános: a jogosult kivétel* című fejezetből emeltem át.

De akárhogyan kell is értenünk Kierkegaard-t és magyar követőjét: a lényeg az, hogy innentől kezdve Vajda Mihály egyre gyakrabban csak az egyediről beszél, és egyre inkább csak mesél; s ráadásul azokról szeret igazán mesélni, akik maguk is csak mesélnek. Például a kiváló Amerikába szakadt magyar történészről, Deák Istvánról. „Nagyon jó könyv. [Ti. az *Essays on Hitler's Europe* című kötete – S. I.] Jó, mert szinte semmit sem állít; csak kérdez szakadatlanul és gyakran mesél. [...M]inden kategorikus válasz megengedhetetlenül általánosít. [...] Deák pontosan tudja, a kivételes egyéni történetek, még ha netán kicsit kiszínezettek is, nem ártalmasak és nem zavarják meg az embert. Nem akarják ugyanis semmiféle általános igazságról meggyőzni. Viszont felmutatnak valamilyen mélyebb »igazságot«, belevilágítanak történeti létezésünk titkaiba. [...] A történeteket mesélni kell. S aztán hagyjuk a másikra, mindenkire, aki megismerkedik e történetekkel, hogy levonja belőlük a maga számára a tanulságokat."[35]

A negyedik személyes hangvétel mellett szóló – akár perdöntőnek és végsőnek is tekinthető – érv szintén az *Ilisszosz-parti beszélgetések*ben bukkan föl először. Nem a világot szeretném megérteni, hanem saját magamat – idézi Vajda összesen öt ízben Szókratész Phaidrosznak előadott eszmefuttatását.[36]

S miért is ne? Hiszen voltaképpen egész életünkben saját magunk körül forgunk. Nem alaptalanul mondta Nietzsche, hogy minden filozófia csupán öntudatlan memoár.[37] Ha pedig így van, akkor nem jobb és nem őszintébb-e, ha ezt – másoknak is és önmagunknak is – bevalljuk, és fölhagyunk az álcatanulmányok és álcakönyvek írásával? (A költő a mindenséget vágyja versbe venni, és arról panaszkodik, hogy önmagánál tovább nem jutott,[38] a filozófus pedig – legalábbis Nietzsche és Vajda szerint – titkon önmagát akarja megérteni, de ehelyett egyfolytában csak a világról és a társadalomról beszél.[39] Végső soron mind a két „szakma" ugyanazt csinálja tehát: kifelé fordulnak, de közben befelé tekintenek.)

Van Vajdának egy igen régre visszanyúló belátása, mely máshonnan kiindulva, de végül ugyanide konkludál. Az ifjú filozófus – ahogyan ez egy Marxot komolyan vevő marxistához illik – már kezdetek idején sem hitt semmiféle történelem és kultúrák

35 Vajda Mihály: *Hitler Európája*. In: *Sisakrostély-hatás.* In: *A személyes emlékezet filozófiája*. 94, 98, 100.
36 Vajda*: Ilisszosz-parti beszélgetése*k. 704, 727, 732, 753, 768.
37 Friedrich Nietzsche: *Túl jón és rosszon.* 6. Ford. Tatár György. Ikon, 1995.
38 Vö. Babits Mihály: *A lírikus epilógja.*
39 Vö. Vajda Mihály: *Mit lehet remélni*? II. In: *Rejtekutak.* Babits versét nem idézem (mindenki ismeri), Vajda néhány mondatát viszont érdemes talán idemásolni. „Fehér Sartre-könyve, a Sartre-ral azonosuló Fehér értette meg [...] velem a modern értelmiségi titkát: a megélt szabadság teremtette tűrhetetlen feszültségét, ezt a sok esetben valóban betegítő feszültséget a modern értelmiségi olyan más neurózisforrásokkal azonosítja, melyekhez neki semmi köze. [...Ú]gy tünteti fel a maga feszültségeit, mint amelyek az emberiség szenvedésének állítanak tükröt. Ennélfogva [...] mindig *hajlamos* lesz rá, hogy radikálisnak tudja magát." – *I. m*. 207 sk.

fölötti a priori létezésében.[40] Sőt, a *Szembesítés* című írása végén még azt is megkockáztatta, hogy a történelmi és tudásszociológiai kontextus segítségével sem áshatunk eléggé mélyre, mert *legalul a szubjektum személyes és egzisztenciális problémái vannak*. Nem a „kizsákmányolás" az igazi kérdés, hanem a „halál". „A Másik arra jó, hogy ne kelljen szembenéznünk önmagunkkal. Hogy ne kelljen tudomásul vennünk: magunk vagyunk. A marxizmus alapvető ellentmondása: társadalmi megoldást keres azokra a problémákra, amelyek éppen abból fakadnak, hogy az ember a társadalomba menekül önmaga elől." – mondja a dialógus kísértő rossz szelleme, Erich.[41] És ha így van – folytathatjuk a gondolatmenetet –, akkor módszertanilag, vagy ha úgy tetszik, tudományos szempontból is az a helyes, ha minden alkalommal leereszkedünk a legmélyebb tárnába, és – legyen szó bármiről is – mindig szem előtt tartjuk azt, amit odalent megpillantottunk. Előrehaladva az életműben láthatjuk, hogy egyre következetesebben érvényesül ez a szempont. Történelmi vagy társadalmi kérdéseket taglaló írásokat a legkésőbbi Vajda-könyvekben is találunk, ám ezek ott már mindig és hangsúlyozottan a szerző életproblémáiba vannak lehorgonyozva.

Az *Ilisszosz-parti beszélgetések*kel közel egy időben megjelent *Tükörben* című kötet (mely Vajda barátairól írt recenzióit és egyéb írásait gyűjti össze) bevezető esszéje összhangban a föntiekkel, de most más területre alkalmazva a belátást kertelés nélkül be is jelenti, hogy én, Vajda Mihály ezeket a szövegeket írva is magamra voltam elsősorban kíváncsi, a barátaimat pedig voltaképpen csak tükörnek használtam, hiszen önmagamat akartam meglátni bennük.[42]

Ne gondoljuk azonban, hogy ez csupán egy gátlástalan nárcizmust leleplező elszólás. Vajda azt is tudja, és nem is felejti el egy pillanatra sem, hogy maga a tükörként szolgáló személy is egy individuum, s hogy magunkat csak akkor láthatjuk meg a másikban, ha őt is a teljes individualitásában ragadjuk meg; ha nemcsak magunkat nézzük tükörben, hanem magát a tükröt is nézzük, és közben világos előttünk, hogy most éppen *ebben* a sajátos domborulatú és formájú tükörben tükröződünk. „Hiába fürösztöd önmagadban, csak másban moshatod meg arcodat."[43] Értsük ezt szó szerint. *Csak másban*. Tehát csak úgy, ha a Másik nem puszta tükörként vagy fürdővízként szolgál, hanem valóban jelen van úgy is, mint a Másik.

Még valamit szeretnék hozzáfűzni az eddig mondottakhoz. Olykor úgy tűnik, mintha Vajda önmaga felé fordulása egy szabad döntés eredménye lenne (unta az általánost,

40 Vö. Vajda Mihály: *Szembesítés*. In: *Ifjúkori művek*. 31 skk. Sümegi: *Talpalatnyi remény*. 1.2.5. fejezet.
41 Vajda: *Szembesítés*.18.
42 Vajda: *Tükörben*. In: *Tükörben*. In: *Rejtekutak*. 573.
43 József Attila: *Nem én kiáltok*.

belátta, hogy voltaképpen minden filozófia az alkotójáról szól, ő egy egocentrikus fickó, stb.), néha azonban igen világosan kitapintható az élettörténetének és a gondolkodás logikájának a kényszere is. „Csak az utóbbi években eszméltem rá arra, hogy a soá, a vészkorszak volt az a sorsesemény, amely egész életemet, egész gondolkodásomat meghatározta." – szögezi le a *Szög a zsákból* egyik esszéjének nyitómondata. Tehát nem választás eredménye az egocentrizmus, hanem abból a belátásból fakad, hogy a kérdések és a gondolkodás iránya (legalábbis az ő esetében, de talán másoknál is) mélyen szubjektív, és akkor is az marad, ha foggal-körömmel harcol ez ellen. (Ez az a bizonyos „szög", mely kibújt a zsákból.)

Az *Ilisszosz-parti beszélgetések*et követően újabb szubjektivizálásra késztető motívumok már nem jelennek meg, az egymást követő könyvek személyessége viszont lépésről lépésre erősödik, mígnem elérkezünk a *Szókratészi huzatban* című kötethez, melyben az esszék, előadások, recenziók felolvadnak a naplójegyzetekben, valamint a *Szög a zsákból* című, önéletrajzi írásokat tartalmazó gyűjteményhez. S innen – bár Vajdának vannak ezeknél későbbi könyvei is – logikailag nincs tovább. A Kisgömböc megette a gazda három lányát és a feleségét, aztán a gazdát, majd a falut, végül pedig az egész világot. A kiskanászról – aki a Kisgömböc oldalát annak idején állítólag belülről fölhasította – pedig semmi hír. Talán elvesztette a bicskáját, és most ő is ott csücsül félig megemésztve a többiek között. A filozófia végleg memoárrá vált?

Φ

Hogy mivé lett Vajda gondolkodása az út végére érve, azt igen jól megfigyelhették a résztvevők és a hallgatóság egy nemrégiben lefolyt pódiumbeszélgetés során.[44] A téma Vajda Mihály filozófiája volt. Ám nem arról beszélgettünk, hogy mik az életmű maradandó elméletei, filozófiát gazdagító belátásai stb., hanem arról, hogy a különböző drámai fordulatok miképpen alakították szerző nézeteit és a – műveiből kirajzolódó – személyiségét. Az egyik hallgató (nem akárki: Király Júlia) meg is kérdezte, hogy mi/ki a fontosabb nekünk: maga Vajda Mihály-e vagy a filozófiája? Azt hiszem, egyikünknek sem sikerült kellően frappáns választ adni, de mindannyian azt dadogtuk így vagy úgy, hogy Misu filozófiája maga Misu.[45]

44 Vajda Mihály: *Filozófiáim.* Közreműködik: Deczki Sarolta – Kardos András – Sutyák Tibor – Sümegi István – Széplaky Gerda. http://oktatas.uni.hu/keret.cgi?/20201205.htm – A „nem régiben" 2020-ban volt.

45 Amint ezt Mesés Péter és Korniss Mihály korábban már leszögezték. – Vö. Mesés Péter: *Íróknak, olvasóknak, Misunak.* Ex-Symposion, 49–50. sz. belső borító. Korniss Mihály: *Nem olyan*. Ex-Symposion, 2004/50. 40.

Vegyük észre azonban azt is, hogy ez a végletekig vitt tudásszociológia mégsem vezetett szolipszizmushoz. Azért szöszöltem fönt viszonylag hosszan Kierkegaard-ral, mert az ott elmondottakra szeretnék most is támaszkodni. Láthattuk, hogy az individualitás erősödése nem jelenti szükségképpen az általános emberitől való távolodást. S nemcsak azért nem, mert bizonyos vonásaiban mindenki általános marad, legyen bármennyire extravagáns, s kívánjon bármennyire is különbözni a többi embertől, hanem azért sem, mert az individuumok – a fönt kifejtett meglehetősen kacifántos, vagy ha így szebben hangzik: dialektikus értelemben – az általánostól való különbségükben is az általános hordozói.

Lehet tehát közös világunk, és mindig megvan az esély a Másik megértésére. A leginkább persze akkor, ha ugyanabban az életvilágban élünk, és a közös dolgainkról cserélünk eszmét, de akkor is megmarad valami, ha ettől a közös ponttól a növekvő kulturális különbözőség vagy a növekvő individualitás felé távolodunk. S ez nem csupán az én Kierkegaard-ból kifacsart spekulatív következtetésem – hanem Vajda Mihály meggyőződése is.

A *Személytelen megjegyzések… 8. pont*jában azt állítottam, hogy az önéletrajzi dokumentumokként szolgáló produktumokat egy határozott perspektívaváltás után még akkor is önálló művekként – adott esetben akár tudományos művekként is – vehetjük szemügyre vagy használhatjuk föl, ha korábban a szubjektum már mindent elnyelt. S amikor megváltoztatjuk a nézőszögünket – fűzöm most ehhez hozzá –, akkor mindig visszatérünk a magánvilágunkból a közös világba. Érvényes ez azokra a szövegekre is, melyek Vajda alanyi fordulata után születtek. A mesék, a viták és az érvek mindig olvashatók „ad hominem" is (azaz az életrajz részeként), és diszkutálhatók filozófiai álláspontokként is.

Egyelőre megválaszolhatatlan kérdés a számomra, hogy miképpen hatott ez az önéletrajzi fordulat az életrajzról leválasztott „magában való" művek filozófiai tartalmára és minőségére. Nem alaptalanul mondta Radnóti Sándor, hogy a barátja már nem dolgozza ki az ötleteit,[46] ergo (a konklúziót már én vonom le) a művek filozófiai minősége romlott. De lehet, hogy a kidolgozatlanság érdektelen, hiszen a gondolatok továbbra is megvannak, és sehol sincs megírva, hogy úgy kell azokat kifejteni – egy kicsit fontoskodóan és szőrszálhasogatóan –, ahogyan a tradicionális értekezésekben szokásos. Sőt, úgy is érvelhetünk, hogy ezek a művek magasabb szintre léptek, és egy új filozófia felé törik az utat.[47]

46 Radnóti Sándor: *Kiállni a szelek mérgét.* Holmi, 2009/12.
47 Ld. erről a *Miből lesz a cserebogár?* című fejezetet.

Az említett pódiumbeszélgetés során Kardos András azt kérdezte Vajdától, hogy filozófia-e még a *Szög a zsákból*. Befejezésül erre a kérdésre szeretnék az itt összefoglaltakra hagyatkozva válaszolni.

Kiindulópontként – pusztán az iménti kérdésfölvetésünkre korlátozva – konfrontáljuk a „filozófia" két lehetséges meghatározását. Az első: „…a filozófia, elsősorban és meghatározóan, nem szenvelgés, nem esszéírás, hanem kőkemény tudomány, amelynek korszerű művelésére a korszerű nemzetközi tudományos kutatás és publikálás törvényei vonatkoznak."[48] Nem vitatom – Isten bizony, nem –, hogy így is föl lehet fogni, de ha így fogjuk föl, akkor a tudásszociológia kihívása egészen más irányú vizsgálódásokra fog késztetni bennünket, mint amit ebben az írásban és a *Személytelen megjegyzések*ben követtem. (Föltehetően az lesz az alapkérdés, hogy miképpen lehetséges a tudásszociológia relativizmusát visszautasítani, vagy azt elfogadva mégis biztosítani azt a bizonyos kőkeménységet. De ez legyen azok gondja, akik Nyíri akadémikus meggyőződését osztják.)

Ám tekinthetjük úgy is, hogy a filozófia nem egy tudásterület (mint például a közgazdaságtan), vagy egy sajátos módszertan (mint például a szociológia vagy a kulturális antropológia), hanem egy tradíció. A filozófiai kánon nagy filozófusainak nagy művei testesítik meg ezt a tradíciót. Ezek a művek nem a filozófiá*ról* beszélnek, hanem ők maguk a filozófia. Filozófus pedig az, aki ehhez a hagyományhoz kapcsolódik: elolvassa és megérti ezeket a műveket, interpretálja őket, vitába száll velük, vagy – ha tehetségéből még erre is futja – továbbgondolja őket, és maga is új kérdésekkel, problémafelvetésekkel vagy éppen válaszokkal gazdagítja a hagyományt. Ahhoz, hogy valaki a szó szűk értelmében filozófusnak legyen tekinthető, így vagy úgy, de kapcsolódnia kell a tradícióhoz (egyetlen ellenpéldát sem ismerek, legalább néhány régebbi meghatározó szöveghez és szerzőhöz még a hírhedten nem olvasó Nietzsche és Wittgenstein is kapcsolódtak), de ettől eltekintve a filozófia szabad, áthághatatlan törvényektől nem korlátozott tevékenység. (Talán egy szerencsés véletlennek köszönhetően buggyant föl az a forrás, ami aztán lépésről-lépésre folyammá duzzadt: az ősi Hellászban nem volt papság, s ezért a manapság filozófiainak nevezett kérdésekre sem születtek olyan kanonizált válaszok, melyek a további vizsgálódásoknak és ötleteléseknek gátat szabtak volna.) Elegendő ennek belátásához egyetlen pillantást vetni a legnagyobb filozófusok műveire: Platón, Epiktétosz, Ágoston, Eckhart, Leibniz, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein – csupa extravagáns, törvényszegő, műfaji korlátokat nem ismerő, mondhatni anarchista figura. (Sőt: ha ebből a szemszögből tekintünk rájuk,

48 Nyíri Kristóf: *Hamis próféták*. Népszabadság, 2010. január 11.

akkor még a filozófiát tudománnyá alakítani törekvők (olyan szerzők, mint Arisztotelész, Husserl vagy éppen Bertrand Russell) is extravagánsoknak látszanak, éppen azért, mert – micsoda bátor és szellemes s egyszersmind irracionális és utópisztikus ötlet! – a filozófiából is tudományt akarnak csinálni.)

Mármost, ha a filozófia második – véleményem szerint az elsőnél egy hajszállal sem kevésbé plauzibilis – definícióját tartjuk szem előtt, akkor a filozófia alanyivá tételének legradikálisabb kísérleteit sem kell a hagyomány elutasításának vagy lerombolásának tartanunk. Éppen ellenkezőleg: ezek is minden fenntartás nélkül beleilleszthetők a filozófiai tradícióba, és úgy tekinthetünk rájuk, mint olyan újabb experimentumokra, melyek lehetnek butaságok is, de éppen úgy szenzációs újítások is – olykor ezek, máskor meg azok.

A második meghatározás nézőszögéből tekintve a filozófia személyessé tételével kísérletező Vajda Mihály nem csupán a nárcizmusának engedve egyénieskedik, vagy a tudásszociológia vastörvényéhez igazodik kénytelen-kelletlen, hanem – persze nem előzmények nélkül – a filozófiai hagyományt (vagyis magát a filozófiát) építi tovább. Érdemes talán eszünkbe idézni, hogy már Platón is ránk hagyott egy olyan igen részletes önéletrajzot – a nevezetes hetedik levélben –, mely keretként szolgálhat monumentális életműve memoárként való értelmezéséhez, Augustinus legnagyobb hatású munkája pedig minden kétséget kizáróan a *Vallomások.*

(Postscriptum: ha az itt kifejtetteket összevetjük a *Személytelen megjegyzések…* téziseivel, láthatjuk, hogy az ott fölsoroltak pontról-pontra illenek Vajda életművére. Alighanem azért, mert az univerzális ez esetben is az egyediből vétetett. Talán nem teljesen tudatosan, de – visszatekintve egyre biztosabb vagyok ebben – ő és Heller Ágnes lebegtek a szemem előtt, miközben az általánosítható összefüggéseket keresgéltem.)

ETIKA ÉS ÖNÉLETRAJZ[49]

Nem könnyű eldönteni, hogy mit gondolt Heller Ágnes a címben jelölt kapcsolatról. Mivel három önéletrajzot is megjelentetett, s ráadásképpen még az önéletírás elméletéről is közzétett egy hosszú, esettanulmányokkal kiegészített értekezést,[50] feltételezhetnénk, hogy ő is azok közé tartozik, akik nem csak valódi jelentőség nélküli függeléknek vagy csupán színes adaléknak tartják a memoárt. A hivatkozott könyvek azonban mégsem támasztják alá ezt a vélelmet. A *Bicikliző majom* és *A véletlen értéke* olyan interjúkon alapuló autobiográfiák, melyek anélkül igyekeznek számba venni az életút legfontosabb állomásait, hogy szorosabb kapcsolatba hoznák ezeket az életművel, a *Filozófiám története* viszont – éppen ellenkezőleg – anélkül foglalja össze és kísérli meg integrálni a szerző legfontosabb munkáit, hogy elmélyülten reflektálna ezek kapcsolatára az alkotó életútjával és személyiségével. *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája* pedig egy tárgyilagos filozófiai munka; azt kapjuk tőle, amit a cím ígér: a jelenség leírását és elméletét mindenféle személyes aspektust mellőzve. (Érdemes talán hozzáfűzni az elmondottakhoz, hogy a három szorosabban vett önéletrajzban egyaránt van valami alkalmi. Az első kettő megszületését föltételezhetően az interjúk készítői kezdeményezték, és papírra is ők vetették az elhangzottakat, a harmadik könyv alapjául pedig egy Olaszországban tartott kurzus szolgált: a filozófust fölkérték filozófiája bemutatására, ő pedig – miután ezt megtette – úgy gondolta, hogy érdemes utólag leírnia az elhangzottakat.[51])

Úgy tűnik tehát, mintha éppen fordítva lenne, mint ahogyan első pillantásra látszott: Heller Ágnesnek esze ágában sincs beolvasztania műveit az önéletrajzába. (Szöges ellentétben a Budapesti Iskola másik jelesével, Vajda Mihállyal.) Nyilván ő is tisztában van azzal, hogy a gondolatok mindig léthez kötöttek, ám ez (sokakhoz hasonlóan) az ő számára sem képez elég okot arra, hogy megtagadjon mindenféle objektivitást.

Etikai trilógiájának[52] néhány mondata viszont mégis mintha inkább az első benyomásunkat támasztaná alá. „A posztmetafizikusok [s ma már mindannyian azok

49 Ennek a fejezetnek is van egy korábban publikált változata, ám azt végül annyira átírtam, hogy csak néhány mondat maradt belőle.

50 Ld. Heller Ágnes: *Bicikliző majom. Kőbányai János interjúregénye.* Múlt és Jövő, Bp., 1998. Uő.: *Filozófiám története.* Múlt és Jövő, Bp., 2009. Uő.: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája.* Múlt és Jövő, Bp., 2015. Georg Hauptfeld: *A véletlen értéke. Heller Ágnes – életéről és koráról.* Noran Libro, Bp., 2019.

51 Heller: *Filozófiám története.* 14, 292 skk.

52 Heller Ágnes „érett" etikája három egymással összekapcsolódó kötetben található. – Heller: *Általános etika.* Ford. Berényi Gábor. Cserépfalvi, Bp., 1994. Uő.: *Morálfilozófia.* Ford. Berényi Gábor. Cserépfalvi, 1996. Uő.:

vagyunk – S. I.] a filozófia álruhájába öltöztetett memoárokat írnak" – szögezi le Joachim (Sz 103, vö. 108, 139).[53] A *Morálfilozófia* előszavában pedig maga a szerző is ezzel összhangban foglal állást. „Kizárólag a gyakorlati tudás, az etika, a morális bölcsesség az, amit örökül *kell* hagynunk. […] Ezen a ponton tűnik fel új színben az a gesztus, hogy morálfilozófiánkat a gyermekeinknek ajánljuk. A gesztus ekkor ezt jelenti: »Hozzátok fordulok, hozzátok szólok, átadom nektek morális élettapasztalatomat […]. A gesztus ugyanakkor azt is jelenti, hogy ti (a gyermekeim) vagytok az egyedüliek az új nemzedék tagjai közül, akik személyesen ismernek engem […]. Ezért ti vagytok az egyedüliek, akik képesek vagytok ellenőrizni engem, akik meg tudjátok ítélni, vajon cselekedeteim és életmódom összhangban állnak-e az általam leírtakkal.«" (M 7 sk.).

Az etika tehát mégis inkább személyes, mintsem személytelen… Ez azonban bizonyára nem úgy értendő, hogy az erkölcsfilozófusok csakis autobiográfiát írhatnak.[54] De ha nem így, akkor hogyan pontosabban? És miként vélekedjünk ezek után a személytelen stílusban megírt, szisztematikusságra törekvő erkölcsi problémákat taglaló szövegekkel (beleértve ezekbe Heller trilógiájának hosszú szakaszait is)? Ezek csupán csacska félreértések vagy régi reflexek?

Alább ezekre a kérdésekre szeretnék válaszolni – Heller Ágnesből kiindulva, de a magam legjobb meggyőződése szerint. Két ok miatt sem vállalkozom hagyományos exegetikára. Részint, mert olyan bizonytalanságokat és ellentmondásokat látok ezekben a szövegekben, amiknek a ki- és megfejtése túlságosan hosszadalmas lenne. (Nem azért, mert rosszak, hanem éppen ellenkezőleg, és talán éppen azért, mert ezek az életmű legmélyebb darabjai.) És azért sem, mert az elmúlt években addig forgattam magamban ezeket a számomra igen fontos írásokat, amíg azok a saját képemre nem alakultak. (Úgy bántam velük, mint a mesemondók a meséikkel: ahol jónak láttam, tettem hozzájuk, ahol meg annak láttam szükségét, elvettem belőlük.[55] Sem meglopni nem kívántam a szerzőt, sem okosabbnak nem próbálok látszani nála, egyszerűen így esett. Hogy mi

---

Személyiségetika. Ford. Módos Magdolna. Osiris, Bp., 1999. Az etikai trilógia három darabjára a továbbiakban a főszövegen belül fogok hivatkozni címük kezdőbetűjének és – ha máshogyan nem jelölöm – az oldalszámaik megadásával.

53 A *Személyiségetika* nem hagyományos filozófiai értekezés. Az *Első rész*ében egy néven nem nevezett professzor előadásait olvashatjuk, aztán következik három párbeszéd (ezek egyik szereplője Joachim), majd egy fiktív levélgyűjtemény. Az utóbbi írói egy Fifi nevű fiatal lány és a nagymamája, bizonyos Meller Zsófia. (Történetesen így hívták Heller Ágnes nagyanyját is.)

54 „Noha a filozófia végső soron önéletrajz, de csak végső soron az, és a filozófusoktól senki sem várja, hogy önarcképükkel álljanak elő…" – ezt Meller Zsófia mondja. (Sz 261)

55 Korábban már többször is nekifutottam ezeknek a passzusoknak, de bizonytalanságaimat legföljebb csak átmenetileg sikerült eloszlatnom. – Ld. Sümegi István: *A „Jó emberek léteznek, miképpen lehetségesek?" kérdés létezik, miképpen lehetséges?* In: *Ontológiai töredékek.* Savaria University Press, Szombathely, 2001. Uő.: *Talpalatnyi remény.* 4.7.1. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2015. – Az első írás, azt hiszem, kissé zavaros, s ezért csak kellő kritikával érdemes – ha egyáltalán érdemes – olvasni.

lesz ennek a – belátom: kissé pimasz – vállalkozásnak az eredménye, annak eldöntését az olvasóra bízom. A végeredményért – mely egyszerre tekinthető a trilógia unortodox értelmezésének és olyan általános érvényre igényt tartó konklúziónak, mely az etika és az önéletrajz viszonyáról állít valamit – mindenesetre csakis engem terhel a felelősség.)

Induljunk ki az etikai elmélet három különböző szintjének (Á 7, M 14, Sz 9 sk.) megkülönböztetéséből.[56] Az általános (én inkább azt mondanám, hogy *elméleti*) *etika* az etikainak nevezett nyelvjáték anomáliáit igyekszik orvosolni.[57] Ahhoz hasonló klasszikus problémákat, mint amilyen például az etika megalapozása és az értékrelativizmus korlátok közé szorítása; a tény- és az értékítéletek kapcsolata; vagy a szándék és a következményetika vakfoltjainak lokalizálása. Az elméleti etika általános szinten mozog, problémaorientált, leíró jellegű, és mentes mindennemű normativitástól.

Ezzel szemben a *morálfilozófia*, beleértve ebbe az erkölcsi nevelés gyakorlatát (a *paideiát*)[58] is, konkrét élethelyzetekre igyekszik hasznosítható válaszokkal szolgálni. [59] Jellegzetes formája a (valódi vagy pszeudo-) párbeszéd (vö. M 15 skk. 38), amit adott esetben önmagunkkal is folytathatunk.[60] Nekünk vagy egy ismerősünknek döntenie és cselekednie kell, s ezért egymáshoz fordulunk és együtt próbáljuk megtalálni a helyes utat. Miközben törjük a fejünket, bizonyára általános szintű megállapítások is el fogják hagyni a szánkat (jóról és rosszról, becsületről, jellemtelenségről, az élet értelméről, az emberi természetről stb.), de a végső célunk mindig a megoldás megtalálása. A morálfilozófia definíciójából fakadóan normatív, hiszen arra próbál válaszolni, hogy mit *kell* tennünk.

56 Máris eltérek Heller Ágnes koncepciójától, ami – nem mellékesen megjegyezve – menetközben alighanem átalakult, a harmadik kötetben már nem ugyanaz, mint ami az elsőben és a másodikban volt.

57 Talán szükséges ehhez a mondathoz egy rövid magyarázat. Az európai civilizációban (bizonyára másutt is, de most maradjunk csak ennél) létezik egy különböző erkölcsfilozófiai hagyományokat, fogalmakat, meggyőződéseket, problémaelemzéseket magába foglaló, az aktuális dilemmákat és kérdéseket ezek segítségével végiggondolni törekvő *közbeszéd*. Ezt nevezhetjük Wittgenstein terminusát használva etikai nyelvjátéknak. Mint minden nyelvjáték ez is ellentmondásokat és különböző anomáliákat hordoz, amiket az erre szakosodott filozófusok, igyekeznek legalább nagyvonalakban fölmérni és megoldani.

58 Az *Általános etiká*ban ez még két különböző terület, a *Személyiségtiká*ban azonban elbizonytalanodik az utóbbi sorsa. Nem világos, hogy a személyiségetikába olvad-e bele vagy egyszerűen csak kiszorul tárgyalt tématerületek közül. Amit én föntállítok (ti., hogy ezek egyazon szint különböző változatai), az egészen biztosan eltér Heller Ágnes álláspontjától.

59 „A morálfilozófia a »Mit tegyek?« kérdésre kínál választ. Az emberek rendszerint nem általában teszik fel ezt a kérdést, s azt sem várják, hogy válaszként egész morálfilozófiát kapjanak. Konkrét helyzetekben, különösen döntési helyzetekben fordulunk egymáshoz…" (M 15). A *paideia* pedig arra próbál feleletet adni, hogy „miként formálhatók az emberek veleszületett hajlamai oly módon, hogy eleget tudjanak tenni a morális elvárásoknak", valamint arra, hogy „miként óvható meg a jóság mércéinek megfelelő életmód a nyomor és a boldogtalanság fenyegetésével szemben" (Á 7). A célja tehát – amint erre az elnevezés is utal – a morális nevelés (beleértve ebbe az önnevelést is) és a terápia.

60 Hannah Arendt több művében is – legrészleteseben a posztumusz könyvében – beszélt az önmagunkkal folytatott dialógus jelentőségéről. – Vö. Hannah Arendt: *The Life of the Mind–One: Thinking*. III/18. Harcourt Brace Jovanovich, New York–London. 1971.

A *személyiségetika* azoknak a személyeknek az életfilozófiája, akik egyszerre kívánnak individuumok lenni és közben becsületesek maradni.[61] (Heller Ágnes terminológiáját használva: azoké, akik egyszerre választják magukat az általános és a különbség kategóriája alatt is. – M 1/III–IV.) A személyiségetika tipikus alanyai meghatározott életideát szem előtt tartva élnek (legtöbbször azért, mert valamilyen célnak szentelték az életüket), de mindeközben arról is határozott elképzelésük van, hogy miképpen egyeztethető össze ez az idea a becsületességgel.[62] A személyiségetikák az őket hordozó alanyokban testesülnek meg és mechanikusan követhetetlenek, mintákat azonban adhatunk egymásnak.[63]

A három szint különböző mértékben általánosít: a személyiségetika az individuum etikája, a morálfilozófia személyközi, az elméleti etika pedig mindenkihez kíván szólni, de legalábbis azokhoz, akik a mi civilizációnk erkölcsi hagyományában szocializálódtak, és becsületes életet akarnak élni. (Vö. M 38 sk.)

Φ

Ha a három elkülönített területet egyenként szemügyre véve válaszolunk a föltett kérdéseinkre, jóval árnyaltabb koncepcióhoz jutunk, mint amilyet az átfogó pillantásainkra hagyatkozva alakítottunk ki. Haladjunk most a föntiekkel ellenkező sorrendben.

A személyiségetika ideáltipikus műfaja a portré, a memoár és a személyiségelemzés. Olyan munkákra gondoljunk, melyeknek elsődleges célja a szerző énprezentációja. Ilyen például Nietzsche utolsó műveinek egyike, az *Ecce homo*, aminek már a címe is szinte mindent elárul: íme, itt vagyok én, íme, ez vagyok, vegyetek szemügyre, csodáljatok meg, vagy tanuljatok tőlem, ha akartok és tudtok!

Vagy Faludy György önéletrajza, a *Pokolbéli víg napjaim*. A költőt azzal szokták vádolni, hogy hajlamos átírni a múltját, amit könnyen elképzelhetőnek tartok, de kellő mentséget is találok rá. Faludy önmagát és az életfilozófiáját kívánta reflektorfénybe állítani, és ehhez megfelelő élethelyzetekre volt szüksége. Ha nem talált ilyeneket, akkor az emlékeiben rendelkezésére állók valamelyikén igazított a szükséges mértékben. Aki akarja, mondhatja, hogy csúsztatott, kozmetikázott vagy füllentett. Ám itt nem az

61 A *Különféle választások* című fejezetben majd egy ennél pontosabb meghatározással is megpróbálkozom.

62 Azt ígértem, hogy tartózkodni fogok az exegetikától, de nem tudom megállni, hogy szóvá ne tegyem: a *Személyiségetika Bevezetés*ében és *Első rész*ében, egyértelműnek tűnik, hogy azoknak van személyiségetikája, akik a különbség kategóriája alatt választották magukat, a *Második rész* dialógusának szereplői viszont ismételten azt sugallják, hogy a személyiségetika feltétele a jó választása is. – A két különböző egzisztenciális választásról ld. *Az egzisztenciális választás* című fejezetet.

63 Aki pont ugyanolyan akar lenni, mint a példaképe, az nem autonóm személy, hanem pojáca, de számtalan dolgot megtanulhatunk és hasznosíthatunk a példaképeink élettörténetéből és -szemléletéből.

a fontos, hogy az egyes történetek történészszemmel tanulmányozva igazak-e, hanem inkább az összkép (beleértve ebbe a személyiségrajzot és a hozzá tartozó világképet is) hitelessége. Ha az olvasó azzal a meggyőződéssel teszi le a könyveit, hogy igen, éppenséggel gondolkodhat, érezhet, viselkedhet az ember úgy is, ahogyan az önéletrajz főszereplője, és láthatja a világot az ő szemével is, akkor a mű célt ért, mert egy posszibilis személyiségetikát tett az asztalra.

S ne hagyjuk ki a fölsorolásból Vajda Mihályt sem, aki fokozatosan életrajzzá alakította át a maga filozófiáját, többek között azért, hogy eleget tehessen az „Ismerd meg önmagad!" szókratészi parancsának.[64]

A filozófusok repertoárjában a memoárok különféle változatai legtöbbször csak kivételesnek vagy kiegészítőnek számító műfajok. Éppen ezért nem is annyira a filozófusok között kell keresnünk a *par excellence* személyiségetikusokat, hanem inkább az irodalomtörténetet pásztázva. Johann Goethe, Gabriel Márquez, Füst Milán vagy Márai Sándor (s azt hiszem, mindannyian könnyedén tudnánk folytatni a sort) egyaránt ránk hagyták a maguk személyiségetikáját.

Természetesen nemcsak a saját személyiségetikánkat elemezhetjük és prezentálhatjuk, hanem másokét is. Ahhoz hasonlóan például, ahogyan ezt Thomas Mann tette, amikor hosszú esszékben taglalta Goethe és Tolsztoj világképét és karakterét, vagy úgy, ahogyan Illyés Gyula lefestette Petőfi portréját. Ezek a művek azonban a szó szigorú értelmében (azaz a fönti definícióinkhoz igazodva) nem személyiségetikák, hanem inkább *paideiá*k. A biográfusok vagy az elemzők tanulni akarnak a modelljeiktől vagy dialógust kezdeményeznek velük a személyiségetikáról.

Heller Ágnes *Személyiségetiká*ja pedig sokkol inkább elméleti etika, mintsem a szó szűkebb értelmében vett személyiségetika. A filozófus a személyiségetika elméletének körvonalait próbálja számba venni ebben a könyvében: megkülönböztet, tipizál, logikai kapcsolatokat keres, belső anomáliákat tár föl, stb., éppen úgy ahogyan az elméleti etika klasszikus kérdéseit boncolgató filozófusok. Csupán a tárgya speciális: ő történetesen a személyiségetika elméletének kidolgozására törekszik.[65]

64 Ld. *A Kisgömböc* című fejezetet.

65 *Az egzisztenciális választás* (ld. e kötetben) *és A jó ember, a nagy formátumú személyiség és a filozófus* (in: *Önéletrajz és filozófia.* Szerk. Kis-Jakab Dóra – Szűcs László Gergely. Budapest Főváros Levéltára, Bp., 2022.) című esszékben leíró és önreflexív személyiségetikát különböztettem meg, és az előbbit is személyiségetikaként kategorizáltam. Azt hiszem, most is csak látszólag mondok ennek ellent, csupán a megközelítés módját változtattam meg. Ott a tárgyuk alapján soroltam azonos fogalom alá két változatot, most pedig a módszerük alapján teszek köztük különbséget.

A morálfilozófia egyik klasszikus műfaja a dialógus, archetipikus szövegei pedig Platón korai írásai. Ezeknek a szereplői legtöbbször a különböző erények mibenlétéről, elsajátíthatóságáról vagy éppen a helyes életről elmélkednek, sokszor egy-egy konkrét élethelyzet kihívására reagálva. S később is fölbukkannak ezekhez hasonló tematikájú párbeszédek. Például a reneszánszban (gondoljunk, mondjuk, Pico della Mirandolára) vagy a felvilágosodás idején (Diderot-nál és másoknál).

A másik klasszikusnak és ideáltipikusnak tekinthető morálfilozófiai műfaj az aforizmagyűjtemény; ahhoz hasonló munkák, mint amilyen Baltasar Gracián *Élethölcsességei,* La Rochefoucauld *Maximái* vagy Voltaire *Filozófiai ábécé*je. De sajátos aforizmagyűjteménynek tekinthetők az utólag javítgatott, stilizált, különféle elmélkedéseket és jótanácsokat tartalmazó naplók is, vagy az élet dolgairól tűnődő esszékötetek, például Michel de Montaigne, Francis Bacon vagy David Hume munkái.[66]

A *paideiá*k után nyomozva pedig egy újabb klasszikus morálfilozófiai műfaj tűnhet a szemünkbe: a nevelődési regény, s különösen annak filozofikusabb változatai. Ezek reprezentatív példái Rousseau *Emil*je, Goethe *Wilhelm meister*e vagy Dickens *Copperfield Dávid*ja.

Már az iménti fölsorolásokból is világos, hogy a filozófusok nem szívesen írnak tiszta (szigorún a fönt definiált értelemben vett) morálfilozófiai műveket. Ezek mindenféle cselekmény, jó érzékkel lefestett drámai helyzet vagy egyéb fogyaszthatóságot növelő körítés nélkül alighanem túlságosan didaktikusak, közhelyesek és unalmasak. (Heller Ágnes saját bevallása szerint ezért nem írta meg végül *A helyes magatartás elmélet*ét [Sz 9 sk.], Vajda Mihálytól pedig több ízben is hallhattam – a rá annyira jellemző vitriolos iróniával előadva –, hogy jobb lett volna, ha Ági a *Morálfilozófia* második, harmadik és negyedik fejezetét sem írta volna meg.[67]) A másik ok, ami miatt a filozófusok és főleg a tudományos filozófusok ódzkodnak a morálfilozófiától, annak teljes mérvű verifikálhatatlansága és falszifikálhatatlansága. Mivel a „kell" sohasem tehető tényekre hivatkozva kétségbevonhatatlanná, ezért a filozófusok – sokszor öntudatlanul, de néha szándékosan is – inkább a „van" leírásaiba (a tényítéletek) közé csempészik be a normatív tartalmú direktíváikat és deklarációikat.[68]

Az elméleti etika viszont – ellentétben a másik két szinttel – tökéletesen illeszkedik filozófia más területihez, módszertanához és gondolkodásmódjához. Következésképpen nincs is semmi akadálya annak, hogy az ide sorolható kérdésekről jól felépített,

66 Mind a három filozófus megjelentetett egy-egy *Esszék* című művet.
67 A *Személyiségetikát* viszont nagyon szerette Misu.
68 Vö. a *Személytelen megjegyzések* című fejezet 3. pontjával.

paragrafusokra tördelt érveket és ellenérveket fölsorakoztató értekezések szülessenek; ahhoz hasonlók, mint amilyeneket Arisztotelész, Hume, Kant vagy a nem annyira régiek közül Nicolai Hartmann hagytak ránk. Amint arra a *Személyiségetika* kapcsán az imént már utaltam, véleményem szerint Heller Ágnes trilógiájának nagyobb része is elméleti etika: az első *(per definitionem)* és a harmadik kötet (annak ellenére, hogy eltér az elméleti etika bevett műfajától) szinte teljes egészében azok, és ide sorolható a *Morálfilozófia* nyitó fejezete is, melyben a könyvfolyam legfontosabb gondolatát, a kétféle egzisztenciális választás elméletét fejti ki a szerző.

Φ

Úgy tűnhet, hogy most már minden világos: a személyiségetikák szoros értelemben memoárok; a morálfilozófiák félig-meddig azok (annyiban amennyiben a dialógus során véleményt nyilvánító szerző a személyes meggyőződéseit adja elő); az elméleti etikák viszont relatíve személytelenek, nem véletlen, hogy ahhoz hasonló formák között lehet róluk értekezni, mint a természettudományok különféle kérdéseiről. Ez azonban így túlságosan leegyszerűsítő és félrevezető, elsősorban azért, mert eddig csak a három szint elkülönítésére koncentráltunk, és nem vettünk tudomást ezek kapcsolódásairól és egymásba folyásairól.

Kezdjük a legkézenfekvőbbel. Morálfilozófiáról és személyiségetikáról nem lehet anélkül beszélni, hogy közben ne utalnánk különböző elméleti etikai belátásokra is. (Kérem a tisztelt [filozófiatörténetben jártas] olvasót, kutakodjon egy kicsit az emlékei közt. Amikor valamilyen morális dilemma kapcsán tanácsot adunk valakinek, akkor mindig építünk az etikatörténeti ismereteinkre is. Lehet, hogy nem bombázzuk szerencsétlen tépelődőt különféle nevekkel, de olyanokat szinte biztosan mondunk neki, hogy „Mi lenne, ha mindenki ezt tenné?" [és akkor Kantra gondolunk], vagy hogy „Számolnod kell a következményekkel is!" [amint azt az utilitaristáktól tudjuk], vagy hogy „Bizonyára ő sem velejéig gonosz!" [mert senki sem az – Rousseau megmondta]).

Ehhez hasonlóan egy személyiségetika kimunkálása sem elképzelhető anélkül, hogy annak alanya ne gondolna valamit *in abstracto* is az emberi természetről, az autentikus életről, a kötelességről stb., s ezek a gondolatok sorra-rendre vissza is kereshetők a konkrét személyiségetikákból.

A két iménti relációnak fönnáll az inverze is: nemcsak a morálfilozófiába és a személyiségetikába keveredik elméleti etika, hanem az utóbbiban is mindig ott van az előző kettő.

Ami személyiségetika és az elméleti etika kapcsolatát illeti: az absztrakt elméletek csak akkor telnek meg tartalommal és válnak átélhetővé, ha megfelelő példákkal

támasztjuk őket alá,[69] az idegen személyekről vagy irodalmi művekből származó történetek és élethelyzetek pedig csak akkor nyernek a mi szemünkben is hitelt, ha a saját tapasztalataink is megerősítik azokat. Megkockáztathatjuk tehát, hogy a különböző elméleti evidenciák végső fundamentuma a személyes tapasztalat. Sziddhártha herceg (akit később egyszerűen csak Buddhaként emlegettek) akkor értette meg, hogy az emberi élet szenvedés, amikor a saját szemével látta a szenvedőket, Dosztojevszkij a saját sorsából ismerte az emberi gyarlóságot, és szűrte le azt a következtetést, hogy mindannyian rá vagyunk szorulva a kegyelemre. Vagy gondolkodjunk el egy kicsit azon, hogy miért volt Rousseau annyira bizonyos abban, hogy minden emberben jelen van a jó? Ez minden, csak nem tényítélet. Éppen ezért erre kérdésre nem is igen adható más felelet, csak az a trivialitás, hogy a filozófus önmagából és a saját élettapasztalatából indult ki. Summa summarum: hiába az elméleti etika olykor axiómákat és definíciókat fölsorakoztató szigort sugalló formája, a gondolatok legmélyén mégiscsak ott van a szerző és annak személyiségetikája.

S nemcsak a személyességtől nem képes megszabadulni az elméleti etika, hanem a preskriptív komponenstől sem. Alighanem azért nem, mert legtöbbször normatív fogalmakat elemez, ezeknek pedig még az értékmentes analízise is előíró implikációkhoz vezet. Ha teljességgel objektív és apodiktikus elemzéssel (tegyük föl, hogy ez lehetséges), bebizonyítom, hogy a kommunizmus minden más társadalmi formánál magasabb rendű, akkor elkerülhetetlen a következtetés levonása: az emberiséget (hogy milyen eszközökkel, az már csak taktikai kérdés) a kommunista társdalom felé *kell* terelni. Ha a gazdasági növekedés jó, és egy kormány képtelen azt fönntartani pedig megvolna erre a lehetősége, akkor az a kormány *rossz* gazdaságpolitikát folytat. Ha bizonyos történelmi konfliktusok csak erőszakkal oldhatók meg, akkor az erőszak bizonyos formája *respektálható*. Stb.

Az elmondottak után a morálfilozófia és a személyiségetika egymásba való átfolyására már nem is kell szót vesztegetnünk. A személyiségetikának mindig vannak normatív komponensei, a morálfilozófia normái pedig a személyes élettapasztalaton és meggyőződéseken nyugszanak.

Ám nemcsak átfedi egymást a három különböző szint, hanem – megfelelő perspektívaváltások után – részben vagy egészben át is alakulhatnak egymásba.

Immanuel Kant etikai művei például vitathatatlanul elméleti etikák – akár a szerzőjük szándéka felől tekintjük őket, akár a megszokott értelmezéseikre hagyatkozunk. Ennek ellenére semmiféle akadálya sincs annak, hogy szemléletünket megváltoztatva,

69 „Egyszerűen nem lehet anélkül írni a jó emberről, hogy ne valamilyen adott jó személyre gondoljunk" – állapítja meg Heller Ágnes is (M 12).

alkotójuk személyiségetikájaként olvassuk ezeket, s az elemzésükre hagyatkozva fölrajzoljuk szerzőjük bennük kifejeződő portréját.[70] S ugyanígy járhatunk el minden elméleti és morálfilozófiai művel.[71]

Visszafelé viszont nem áll fenn ugyanez a lehetőség: egy személyiségetika nem olvasható maradéktalanul elméleti etikaként vagy morálfilozófiaként, csak a bennük található általánosságok, illetve normatív megállapítások emelhetők át egy elméleti etikába vagy egy morálfilozófiába. (Vajda esszékkel kiegészített naplója, a *Szókratészi huzatban* például [szerzője szándéka szerint] személyiségetika, de nyilvánvalóan találhatók benne olyan megállapítások, melyek hasznosíthatók egy elméleti műben vagy egy morálfilozófiában is, ahol aztán [az előbbi esetben] megerősíthetők vagy cáfolhatók, illetve [egy morálfilozófiában] helyeselhetők vagy helyteleníthetők. Stb.)

A morálfilozófia és az elméleti etika között is az iméntiekhez hasonló kapcsolatot találunk. Éppenséggel interpretálhatjuk a morálfilozófiát elméleti etikaként vagy megfordítva, ám ha ezt tesszük, akkor a mű egy része (sokszor a számottevő hányada irrelevánssá válik a szemünkben).[72]

Igaz-e hát – tegyük fel újra a kérdést –, hogy az etika valójában memoár? A személyiségetikákra maradéktalanul, de igaz lehet a morálfilozófiai és az elméleti etikai művekre is, ha megváltoztatjuk a perspektívánkat, és ezeket is személyiségetikaként olvassuk. Sőt részben még akkor is igaz, ha szerzőjük szándékának és a bevett olvasatoknak megfelelően értelmezzük az elméleti etikákat és a morálfilozófiákat, hiszen a személyiségetika mind a két területre szükségképpen átszivárog valamelyest.

Másfelől valamennyi etikai munkát, tartozzanak ezek bármelyik változathoz is, lehet olvasni úgy is, hogy a szerző személyiségét figyelmen kívül hagyjuk vagy legalább háttérbe toljuk, és kizárólag csak a művek általános vagy általánosítható komponenseire koncentrálunk. Ha így teszünk, akkor a memoár háttérré válik a relatíve tiszta teória pedig fókuszpontba kerül.

70 „Kant erkölcsfilozófiája is személyiségetika – az ő személyiségének az etikája, természetesen" – állapítja meg Lawrence a trilógia harmadik kötetének dialógusában. (Sz 108.)

71 Nem sokat tesz hozzá az elmondottakhoz, de azért megemlítem: meggyőződésem, hogy azoknak az alkotóknak a személyiségéről, akikkel elmélyültebben foglalkoztam, mélyebb és alaposabb ismereteim vannak, mint a közeli barátaimról, pedig egyáltalán nem törekedtem a titkaik kifürkészésére; egyszerűen csak kibontakozott a műveikből a személyiségrajzuk.

72 Hévizi Ottó említi egy helyütt, hogy egy amerikai vadász-, sportlövő- és horgászmagazin elismerő recenziót közölt a *Lady Chatterley szeretőjé*ről, ám azt nem hallgatta el a recenzens, hogy a regény olvasása közben sok fölösleges részen is át kellett rágnia magát. Jakus Ildikó – Hévizi Ottó: *Ottlik-veduta*. Kalligram, Pozsony, 2004. 337.

ÉLETRAJZ ÉLETRE HALÁLRA

Lukács György versengő biográfiái

Eredetileg csupán az „önéletrajzi tér" fogalmának filozófiai életművekre való alkalmazhatóságáról kívántam elmélkedni egy erre alkalmasnak ígérkező esettanulmány segítségével, de – amint azt menetközben beláttam – úgy is olvasható ez a gondolatmenet, mint egy apró filozófiatörténeti adalék Lukács György életművének recepciójához.

Lukács György története[73]

A tanítványok[74] visszaemlékezése szerint az idős filozófus pontosan tisztában volt a személyét és műveit egyaránt érintő szaporodó kételyeikkel[75] (részletesebben ld. majd alább), s minden bizonnyal ez is szerepet játszott abban, hogy utolsó évtizedében – kihasználva régi munkáinak újramegjelenését – különböző elő- és utószavakban ismételten nekirugaszkodott biográfiája megírásának,[76] sőt még élete legvégső pillanataiban is ezzel küszködött. Már alig tudta kézben tartani a tollat, amikor papírra vetette a *Gelebtes Denken* vázlatát, majd – szó szerint – az utolsó erejét mozgósítva magnóra mondta életét Eörsi István és Vezér Erzsébet kérdéseire válaszolgatva.[77]

---

73 Az életrajz főbb eseményeit ismertnek tekintem. Aki utána kíván ezeknek nézni, annak ajánlom figyelmébe a Lukács Archívum Nemzetközi Alapítvány honlapját. https://www.lana.info.hu/lukacs-gyorgy/eletrajzi-kronologia/

74 Tanítványok alatt a *The Times Literary Supplement*nek írt levélben fölsorolt négy személyt: Fehér Ferencet, Heller Ágnest, Márkus Györgyöt és Vajda Mihályt, továbbá a tőlük mindig távolságot tartó, magát szépíróként és nem filozófusként meghatározó Eörsi Istvánt értem. Többféle indokot is föl lehetne sorolni amellett, hogy miért ők az igazi tanítványok (vagy hogy miért tanítványabbak, mint más tanítványok), de itt nem szükséges kitérni erre. Georg Lukács: *The Development of a Budapest School*. The Times Literary Supplement, 11 June, 1971. 663. Vö. Lukács György: *Életrajz magnószalagon*. In: *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon.* Magvető, Bp., 1989. 312 sk.

75 Vö. Heller Ágnes – Kőbányai János: *Bicikliző majom.* Múlt és Jövő, Bp., 1998. 105 skk., 227 skk. Írásom nemcsak publikált szövegekre, hanem Eörsi, Heller és Vajda szóbeli közléseire is támaszkodik. Az utóbbiak gyakran meséltek az idős Lukácstól való eltávolodásukról és a mesterükkel szemben már annak életében megfogalmazott óvatos kritikájukról.

76 Ezeket a szupplementumokat Ambrus János gyűjtötte össze és szerkesztette egybe. Lukács György: *Curriculum vitae.* Magvető, Bp., 1982.

77 Lukács egészen addig dolgozott *A társadalmi lét ontológiájáról* című utolsó opuszán, amíg be nem látta, hogy szellemi ereje már elégtelen ennek a műnek a folytatásához. Ezt követően vetette papírra a *Gelebtes Denken* című vázlatot, melyet egy részletes önéletrajz kiindulópontjának tekintett. Ám ennek megírásához sem maradt már ereje, ezért Eörsi javaslatát elfogadva a skicc és a két kérdező segítségével magnóra mondta,

A három így létrejött szövegfajta azonban jelentős különbségeket is mutat. Az elő- és utószavakon minden jel szerint szívesen dolgozott az idős mester, s nem csupán elháríthatatlan feladatnak tekintette azok papírra vetését. Amint azt két ízben is kifejti, az életművek sohasem egyetlen nagy kompozícióként születnek, hanem előre nem látható módon összeállnak a gyakran csak alkalminak készülő munkákból,[78] s éppen ezért – ezt már én teszem hozzá – szükség van arra, hogy a heterogén szövegeket és törekvéseket valaki – lehetőleg maga a szerző – *utólag* egyetlen egésszé fogja össze. S ez legtöbbször minden alkotónak egyfajta jutalomjáték: újra átnézni, amit egykor létrehozott, pepecselni egy kicsit a régi írásokkal, fölfedezni a bennük megbúvó elfelejtett vagy korábban észre sem vett jelentéseket és összefüggéseket stb., mindez igen kellemes elfoglaltság – föltéve, hogy a szerző elégedett azzal, amit talált. S minden jel arra mutat, hogy Lukács elégedett volt. „Az én fejlődésemben, azt hiszem, anorganikus elemek nincsenek" – mondja büszkén a két kérdezőnek.[79] Sejtésem szerint ebből ered ezeknek a szövegeknek jókedve.

Volt azonban az elő- és utószavaknak egy másik feladata is, s ez már jóval kevesebb derűre adott okot. A kommunista mozgalom bűnei és borzalmai a hatvanas években már tagadhatatlanok voltak, s ezért minden résztvevőnek színt kellett vallania a saját szerepéről és viselt dolgairól. Aki ezt nem tette meg, az utókor elutasítását és megvetését kockáztatta. A *Curriculum vitae*ben összegyűjtött szupplementumok nagy része nyilvánvalóan apológia is. Lukács úgy érezte, hogy élete vállalható, és hitte, hogy helyes megvilágításba állítva s egyetlen egészként megragadva, minden cselekedetére van magyarázat.

A *Megélt gondolkodás* jóval többre kívánt (volna) vállalkozni, mint az elő- és utószavak. A hátrahagyott jegyzetekből úgy tűnik, hogy nem csupán a művek kijelölte határokon belül maradó szellemi önéletrajznak készült, hanem az alkotó szubjektumot is be kívánta mutatni, s talán nemcsak úgy, mint tiszta szellemet, hanem úgy is, mint hús-vér egzisztenciát.

A jegyzetekre támaszkodó *Életrajz magnószalagon* azonban – az eredeti szándéktól eltérve – mégsem a *Megélt gondolkodás* kifejtése lett. Lukács sem egykori érzéseiről, dilemmáiról, mozgatórugóiról stb. nem akart, tudott vagy mert beszélni, sem kritikus szemmel nem volt hajlandó önmagára tekinteni. Maradt tehát a szupplementumokban

---

amit megírni tervezett. Az így született nyersanyagot Eörsi István alaposan megrostálta, szerkesztette és néhány helyen korábban fölvett beszélgetésekből átemelt részletekkel egészítette ki. A vázlat (magyarra fordítva) benne van abban a kötetben (is), mely a föntmár hivatkozott interjút is tartalmazza. A szövegek keletkezésének történetét ugyanitt Eörsi István a *Bevezető megjegyzés*ben meséli el. – Lukács: *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon.*

78 Lukács György: *Leszámolás a múlttal.* In: *Curriculum vitae.* 137 sk. Vö. Lukács: *Életrajz magnószalagon.* 274 sk.

79 Lukács: *Életrajz magnószalagon*. 195.

már megírtakat egybefogó apológia olykor részletesebben is kifejtve egy-egy kérdést, a (máskülönben fontos és érdekes) kortörténeti adalékok, valamint a vitatkozó és tanító mester portréja, amit alighanem azért épített bele Eörsi István (finom drámaírói érzékkel és ügyes kompilációval) a publikált szövegbe, hogy azok is bekukucskálhassanak a Belgrád rakparti lakásba, akiknek nem adatott meg a Lukács Györggyel való személyes találkozás és beszélgetés élménye.

Φ

Lukács apologetikája mint szellemi teljesítmény igazi remeklés, egy nagy gondolkodó nagyformátumú alkotása. Olyan, mint egy monumentális szobor, melynek minden porcikája harmonikusan simul bele az egészbe, s egyazon üzenetet sugározza felénk. Alább megkísérlem ezt a biográfiát a lehető legrövidebben, de mégis úgy összefoglalni, hogy szerzője (általam vélelmezett) szándékát és súlypontjait megőrizze.

A gyerekkor elbeszélése[80] részletekbe menően végiggondolt és megkomponált. Minden történet és anekdota a később kiteljesedett személyiséget előlegezi, annak egy-egy fontos karakterjegyét vagy meggyőződését villantja fel. A kis Gyuri szinte még beszélni sem tud, de már fellázad a protokollra épülő világ hazugságai ellen: nem hajlandó köszönni az idegen vendégeknek, és tiltakozik a számára akkor még érdektelen képtárak látogatása miatt. Azt azonban belátja, hogy szükség van valamilyen racionális rendre: amikor dajkája azt mondja, hogy „Gyurika ott van [a játéka – S. I.], ahová tette", [81] akkor megérti, hogy ebben az intésben egy értelmes és ezért megszívlelendő elvárás nyer megfogalmazást.

Aztán jönnek az első katartikus olvasmányok, Homérosz gyerekváltozatban és Cooper indiántörténetei, s velük az életre szóló tanulság: nem mindig a győztesnek és az erősebbnek van igaza. Ám ezzel egy időben azt is megtanulja az ifjú forradalmár, hogy nem lehet frontálisan nekimenni a világnak, s hogy fontosabb a belső autonómia, mint a látványos szembeszegülés. Úgy tesz hát, mintha ő is alkalmazkodna (mégis köszön az idegeneknek, rendesen viselkedik az iskolában, stb.), de valójában már kisdiákként is a saját világában és a saját értékrendje szerint él. Az anyja, a protokollszemlélet fő-fő protagonistája, ellen okos taktikával harcol,[82] az iskolában pedig az elvártak

80 Erről kizárólag csak a *Megélt gondolkodás*ban és az *Életrajz magnószalagon*ban esik szó, ám ezekben viszonylag hosszasan.

81 Lukács: *Életrajz magnószalagon*. 90.

82 Pontosan ugyanúgy, ahogyan később a pártja ellen. Amikor nincs segítség, akkor megalázkodik, ám ha tudja, hogy az apja hamarosan hazaér, akkor a világért sem kér bocsánatot, mert tisztában van vele, hogy az anyja úgyis ki fogja őt engedni a fáskamrafogságból. – Lukács: *Életrajz magnószalagon*. 91.

szerint teljesít, de nem válik stréberré, hanem éppen ellenkezőleg, megtanulja, hogy az alávetettekkel való szolidaritás tiszteletet érdemlő, a hatalomhoz való dörgölődzés pedig megvetendő: „…egyszer egy gyerek valami bizonyítvánnyal vagy micsodával kiment a tanárhoz, és ahogy visszajött, hasba bokszolt engem, és ezt a tanár nem látta. Én erre hátba ütöttem őt, és ezt látta a tanár, és csinált egy skandalumot, mire én bemondtam, hogy ez a gyerek engem előzőleg hasba bokszolt. Mondhatom magának, ezt ma is szégyellem. És abban, hogy a közéletben rendesen viselkedem, szerepe van annak, hogy akkor, másodikas gimnazista koromban, rettentően elszégyelltem magam."[83]

Az ifjúvá serdült Lukács fokozatosan megérti, hogy rossz közérzetének magyarázata „odakint" van: hogy „értelmes élet a kapitalizmusban lehetetlen",[84] s hogy a nemsoká öldöklésbe torkolló imperialista jelenkor „a tökéletes bűnösség korszaka".[85]

Először a burzsoá környezet bizonytalan elutasítása kap irányt és tartást „Ibsen szigorú moralitásától".[86] Aztán következik a kényszerek uralta, immorális világ és a szabad, becsületes, értelmes életre törekvő szellem antinomikus szembeállítása Kant tanítására támaszkodva.[87] Majd az első Hegel felé tett lépések, melyeket azonban – mivel az ifjú útkereső mereven elutasítja a valósággal való megbékélés hegeli tanát[88] – megszakít egy Kierkegaard-ra támaszkodó kitérő. *A tragédia metafizikája – A lélek és a formák* című kötet német kiadásának záróesszéje – egyfelől még jobban kiélezi a már korábban is meghatározó antinómiát, ám mindeközben azt is nyomatékosítja, hogy az ember önmagára találása minden korban „alkotói feladat",[89] vagyis hogy mindannyiunknak kísérletet kell tennie valamilyen autentikusabb világ megteremtésére (legalább magánhasználatra), bármennyire reménytelennek látszik is ez – meséli Lukács.

A korszak lezáró munkáját, *A regény elméleté*t már teljes egészében Hegel szemlélete uralja. Bármennyire hibásnak tekinti ezt a könyvet az idős filozófus, arra azért rámutat, hogy az esztétikai kategóriákat és irodalmi formákat már itt is történetileg értelmezte, hogy a változásban a maradandót kereste,[90] s hogy gondolatmenete „a tőkés renddel azonosított élettelen és életellenes gazdasági-társadalmi kategóriák széthullását", és egy radikálisan új, Dosztojevszkij regényeiben körvonalazódó világ megszületését

83 *I. m.* 93.
84 Lukács: *Megélt gondolkodás.* 49.
85 *I. m.* 59.
86 Lukács György: *A skandináv irodalom szerepe fejlődésemben.* In: *Curriculum vitae.* 271. Majdnem szó szerint idéztem a hivatkozott szöveget.
87 Ennek dokumentuma *A modern dráma fejlődéstörténete.* Lukács: *Marxista fejlődésem: 1918–1930.* In: *Curriculum vitae.* 278 skk.
88 Vö. Lukács György: *Előszó a* Magyar irodalom – magyar kultúra *c. kötethez.* In: *Curriculum vitae.* 384. Lukács György: *Előszó az* Utam Marxhoz *c. kötethez.* In: *Curriculum vitae.* 359.
89 Lukács György: *Előszó.* In: *Curriculum vitae.* 283.
90 Lukács György: *Előszó* A regény elmélete *c. kötethez.* In: *Curriculum vitae.* 264.

vetítette előre.[91] S nem mellékesen még azt is hozzáfűzi az elmondottakhoz, hogy művének igen nagy sikere és hatása volt. Többek között Thomas Mann és Max Weber is lelkesen nyilatkoztak róla.[92]

S innen már csupán egyetlen lépés a marxizmushoz való megérkezés, amit azonban még megelőz – Lukáccsal szólva – egy elvont ízekkel ékített, félresikerült múlékony kísérlet a végérvényesen helyes elhatározástól való eltérítésre.[93] (Vélelmezem, hogy ezek a szóvirágok *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című írásra utalnak; arra a rövid esszére, melyet egy vallomással zár a szerzője. Képtelen osztani azok meggyőződését, akik keresztül kívánják magukat hazudni az igazsághoz – közli.[94])

A tanácsköztársaságról és az abban játszott szerepéről számot adva Lukács három dolgot hangsúlyoz.[95] Egy. Mindvégig valamilyen demokratikus kultúrpolitika meghonosítására törekedett. (Munkatársaival direktóriumokat – mai szóval: demokratikus önkormányzatokat – hozott létre egy-egy művészeti ág legkiválóbbjainak vezetésével, nem akadályozta a nemkommunista szellemi irányzatok aktív működését, ellenállt Kassáknak, aki a kommün hivatalos költője szeretett volna lenni, stb.) Kettő. Ultrabalos meggyőződése ellenére katonai–politikai biztosként pragmatikus gyakorlati politikát folytatott. (Súlyt helyezett rá, hogy a katonák megkapják a leveleiket, rendszeresen ellenőrizte a tábori konyhákat, sikeresen vitába szállt a vezérkari főnökével, sőt egy ízben még Stromfeld parancsa ellenére is cselekedni mert – utólag bebizonyosodott, hogy helyesen.) Három. Sem a saját moralitásával, sem a közerkölcs alapvető elveivel nem került ellentmondásba. (A hírhedt tizedeltetést az adott helyzetben helyes és szükséges intézkedésnek tartotta. Kassák általa fölháborítónak tartott viselkedése kapcsán pedig egyenesen azt mondja, hogy „ez már túl sok volt az én polgári radikális gyomromnak". [96])

A bécsi emigrációs évek (1919–1929) nagy szellemi produktuma a *Történelem és osztálytudat* című kötet, melyet ugyan Lukács később mint „ultrabalos" teóriát megtagad (állítása szerint ez volt élete egyetlen őszinte önkritikája[97]), de mindeközben – s efölött hajlamos elsiklani a kapcsolódó szakirodalom – filozófiatörténeti jelentőségű

91 *I. m.* 268.
92 *I. m.* 263.
93 Lukács György: *Marxista fejlődésem: 1918–1930.* In: *Curriculum vitae.* 289. Majdnem szó szerint idézem a hivatkozott szöveget.
94 Lukács György: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. In: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Bp., 1971. 17.
95 Lukács: *Életrajz magnószalagon*. 142 skk.
96 *I. m.* 159.
97 Lukács György: *Marxista fejlődésem: 1918–1930.* In: *Curriculum vitae.* 318. Kovács András: *Vallomások Lukács Györgyről. A Lukács-vita.* (Dokumentumfilm.) Heller Ágnes nyilatkozata. 1. 10. perc után. https://www.youtube.com/watch?v=rm4IERkOcCU&t=9s

alkotásnak is tekint. Késői visszapillantásai a mű két alapproblémáját teszik ismétlődően szóvá: hiányzik belőle a „munka" mint filozófiai-ismeretelméleti kategória, valamint a „nembeliség", melynek helyét a proletariátus „hozzárendelt osztálytudata" tölti be.[98] Másfelől viszont szembefordul a polgári filozófia tisztán kontemplatív beállítódásával, bevezeti a totalitás fogalmát (még ha túl is feszíti azt), fölveti az elidegenedés kérdését, tagadja a megismerés képmásszerűségét – sorolja Lukács[99] –, majd így summázza a gondolatmenetét: „Anélkül, hogy szertelenül szerénytelennek érezném magam, azt hiszem, hogy még számos hasonlóan helyes gondolatot lehet a könyvben találni."[100]

Szemben az ideológussal, a gyakorlati politikus már a húszas években sem szélsőbalos. Éppen ellenkezőleg, egy-kettőre rájön arra, hogy Kun Béla (és Zinovjev) szektariánus messianizmusával szemben szinte mindenben a reálpolitikai tapasztalatokkal rendelkező és gyakorlatias észjárású Landler Jenőnek van igaza. Egy pillanatig sem kérdéses tehát előtte, hogy melyik frakcióhoz csatlakozzon.[101]

Aztán a landleri hagyományhoz továbbra is ragaszkodva 1929-ben (Landler ekkor már nem él) megírja az KMP II. kongresszusán előterjesztett cselekvési programot (az úgynevezett Blum-téziseket), melyeket a Kun-frakció kategorikusan elutasít, és kis híján kizáratja a tézisek szerzőjét a mozgalomból. Utólag azonban bebizonyosodik, hogy most is Lukácsnak volt igaza. Amint azt később (a '29-ben már Kun-frakciós) Révai József is elismeri, a Komintern nevezetes VII. kongresszusának népfrontpolitikája lényegében megegyezett Lukács hat évvel korábbi programjával, és eleinte az úgynevezett népi demokráciák koalíciós gyakorlata (1945 és '48 között) is ugyanehhez a szellemhez igazodott.[102]

Még valamit tartok fontosnak kiemelni a bécsi évekből. Az egzaltált, romantikus antikapitalista fiatalember zűrös szerelmi élete kommunistává válása után egy csapásra és mindörökre rendeződött. Véletlen egybeesésnek is tarthatnánk, hogy épp 1918-ban ismerte meg Bortstieber Gertrúdot, de biztos, hogy ő ennél sokkal mélyebb összefüggést látott a két esemény között. Nemcsak a *Megélt gondolkodás* második feleségével kapcsolatos megjegyzései erősítik ezt meg,[103] hanem (még inkább) a Leninről

98 Lukács: *Marxista fejlődésem: 1918–1930.* 294 sk., 316. Uő.: *Előszó az* Utam Marxhoz *c. kötethez.* In: *Uo.* 368, Uő.: *Utószó az* Esszék a realizmusról *c. kötethez. Uo.* 399.

99 Lukács: *Marxista fejlődésem: 1918–1930.* In: *Curriculum vitae.* 296 skk.

100 *I. m.* 305.

101 Lukács György: *Harc a halállal.* In: *Curriculum vitae.* Uő.: *Megélt gondolkodás.* 71. Uő.: *Életrajz magnószalagon.* 182 skk.

102 Lukács György: *Előszó az* Utam Marxhoz *c. kötethez.* In: *Curriculum vitae.* 370. Uő.: *Életrajz magnószalagon.* 260.

103 Ezek egyfajta megfejtésre váró csodaként jellemzik az égből pottyant, korábban teljesen elképzelhetetlennek tartott, kizárólag csak örömöt, harmóniát, valamint anyagi, szellemi és erkölcsi tekintetben egyaránt támogatást hozó kapcsolatot. – Lukács: *Megélt gondolkodás* 64 skk., 69 sk., 81 skk.

írtak. „Az egyéni lét teljes feloldódása a társadalmi tevékenységben nem kell, hogy az aszketizmusnak még a szikráját is tartalmazza; az önkéntes kötelességvállalás, az annak való maradéktalan alárendeltség összefér az egyéni lét harmonikus, sőt sokszor derűs, bár természetesen nem konfliktusmentes mivoltával. […] Látni kell, hogy a szocializmusnak a kommunizmusba való átfejlődése nem pusztán gazdasági kérdés. […] Ámde az olyan emberek élete, amilyen Lenin volt, ténybeli bizonyítéka, hogy az ember típusának ilyen átalakulása távol áll minden utópiától…”[104] A kommunizmus eszméjéhez való felemelkedés nemcsak a *homo politicus* egyetlen lehetséges útjának megtalálását jelentette tehát, hanem a magánember személyiségének kiteljesedését is.

Lukács 1929-től 1945-ig nagyobbrészt a Szovjetunióban (Moszkvában, illetve a háború alatt átmenetileg Taskentben) és rövidebb ideig Berlinben élt. E korszak filozófiai munkálkodásának legfontosabb eredménye a marxizmus helyes interpretációjához vezető út fölfedezése, s ezzel együtt a *Történelem és osztálytudat* korrekciója. Útjelzőként a később *Gazdasági-filozófiai kéziratok* címen publikált ifjúkori Marx-töredékek, és a „nembeliség” ezekben kifejtett fogalma szolgált.[105] Talán nem tiltakozna Lukács, ha új nézeteit két rövid mondatba sűrítenénk össze. A kommunizmus nem egy csapásra valósul meg egy mindent visszájára fordító forradalomban, hanem inkább a nembeliség teljes fogalmának tartalmát kitevő lassú (a történelem egész folyamatára kiterjedő) felhalmozódás eredménye lesz – így szólhat az első megállapítás. Ez a felhalmozódás semmiképpen sem lineáris folyamat, és nincsen híján a nembeliségnek ellentmondó, de az előrehaladáshoz mégis szükséges tendenciáknak sem – így meg a második. Az első kijelentés lehetővé teszi, hogy a kommunizmus tartalmát függetlenítsük a proletariátus aktuális nézeteitől és értékrendjétől, s hogy a történelemre értékfelhalmozódásként tekintsünk, a második pedig elfogadhatóvá teszi a sztálinizmus torzulásait, amennyiben vélelmezzük, hogy abban minden szörnyűség ellenére mégiscsak előrehaladás történik a nembeliség realizálódása felé.

E belátások nyomán Lukács újra ifjúkora kedvenc témái, az esztétika és az irodalomtörténet felé fordult, hogy ezeken az általa legalaposabban ismert területeken próbálja ki és tökéletesítse az új szemléletét.[106] A sztálinizmust pedig kénytelen-kelletlen tudomásul vette. Nemcsak azért, mert a szocializmus „atipikusnak” nevezett útja (az egyetlen, s ráadásul a Nyugathoz képest minden tekintetben messze elmaradott országra szűkült szocialista építkezés) szükségképpen vezetett „torzulásokhoz”, hanem azért is,

104 Lukács György: *Előszó a* Lenin *c. kötethez*. In: *Curriculum vitae.* 354. Vö. Uő.: *Leszámolás a múlttal.* In: *Uo.* 138 sk.

105 Lukács: *Marxista fejlődésem: 1918–1930.* 316. Uő.: *Előszó az* Utam Marxhoz *c. kötethez.* 368. Uő.: *Utószó az* Esszék a realizmusról *c. kötethez.* In: *Uo.* 399.

106 Lukács: *Előszó az* Utam Marxhoz *c. kötethez.* 368 sk.

mert a nácizmussal való sikeres szembeszegülés világtörténelmi perspektívából tekintve fontosabb volt, mint a koncepciós perek és az ártatlanokat sújtó törvénytelenségek.[107]

Azt azonban nem mulasztotta el megtenni, amit periferikus értelmiségiként megtehetett. „…objektíve már akkor is a sztálini módszerek ellenfele voltam, amikor magam még azt hittem, hogy Sztálin híve vagyok"[108] – írja öntudatosan, s bizonyára arra gondol, hogy már a Landler-frakció is valamilyen széles konszenzuson alapuló demokratikus szocializmust tűzött ki célul. A harmincas években pedig – amikor azt látta, hogy a terror már a társadalom minden rétegére kiterjed – ténylegesen is Sztálin ellenfelévé vált, folytatja másutt.[109] Az ekkortájt írt művei egytől-egyig ezt bizonyítják: igyekezett megvédeni és a kánon részeként megtartani a 19. század nagy polgári íróit, a sztálinista koncepcióval szembefordulva könyvet írt a fiatal Hegelről, és kidolgozta a partizánelméletet,[110] melyre hivatkozva nagyobb szabadságot követelt a művészeknek, az alkotónak, s természetesen saját magának is. Mindennek köszönhetően azon kivételes személyek közé sorolhatja magát – állítja büszkén a korszakban átélt élményeit summázva –, akik egyenes gerinccel és egészséges lélekkel vészelték át a terror éveit. „Sajnos meg kell mondanom, hogy véleményem szerint rajtam kívül nem volt magyar író, aki ép bőrrel úszta volna meg a sztálini korszakot" – mondja Eörsi Istvánnak és Vezér Erzsébetnek.[111]

Magyarországra visszatérve (rögtön a háború végén) a párt művészetteoretikusaként és félhivatalos debattőreként ugyanazt a vonalat vitte tovább, amit már az emigrációban is folytatott, s közben abban reménykedett, hogy ebben a régióban tartósan megmarad a koalíciós politika és a népi demokrácia. Ám – amint azt tudjuk – ennek éppen az ellenkezője történt, és nem sokkal a sztálinista fordulat után magát Lukácsot is súlyos támadás érte. Lebecsüli a szovjet irodalmat – írta róla 1949-ben (a Rajk-perrel egyidőben!) régi ellensége, Rudas László, majd a nyomában mások, Lukács pedig – mivel még azt sem tartotta kizártnak, hogy végül halálra ítélik – önkritikát gyakorolt.[112]

Innentől kezdve aztán élete végéig ellenzékben maradt, és eltekintve az '56-os rövid életű miniszterségétől, semmilyen közéleti szerepet sem vállalt. Nem bánta azonban,

107 Lukács György: *A szocializmus mint a radikális, kritikai reformok kora.* In: *Curriculum vitae.* 375.
108 *I. m.* 379.
109 Lukács György: Utam Marxhoz. *Utóirat.* In: *Curriculum vitae.* 230. Uő.: *Életrajz magnószalagon*. 241 skk.
110 A művészek és az alkotók olyanok, mint a reguláris hadsereg mellett harcoló partizánok, akik nem szigorúan a felsőbb utasításokat követve küzdenek, hanem a legjobb belátásuk szerint – állítja a nevezetes elmélet. Lukács: Utam Marxhoz. *Utóirat.* 229. Uő.: Bevezetés *Az esztétikum sajátossága c. kötethez.* In: *Uo.* 237. Uő.: *Marxista fejlődésem: 1918–1930.* In: *Uo.* 319. és másutt.
111 Lukács: *Életrajz magnószalagon*. 211.
112 *I. m.* 258 skk. A vita teljes anyaga megtalálható a *Lukács-vita* (Szerk. Ambrus János. Múzsák, Bp., 1985.) című kötetben.

hogy így alakult, mert végre teljes erőbedobással dolgozhatott a marxizmus újrainterpretálásán, és az igazi szocializmus ebből levezetett programján. Hogy mit is akart pontosabban, azt *A demokratizálódás jelene és jövője* című kis könyvében adta a világ és az utókor tudtára három évvel a halála előtt, Csehszlovákia szovjet megszállását követően: olyan szocializmust, amelyben nem a kapitalista országok formális demokráciáját másolják, hanem visszatérnek a forradalmak idején átmenetileg már létezett közvetlen-közösségi demokráciához.[113] Az elmondottak nyomán úgy tekinthetünk erre a kis könyvre mint az életmű zárókövére: ebben teszi a mester egyértelművé, mi is volt az télosz, amiért egy hosszú emberöltőn keresztül munkálkodott.

Φ

Ha röviden és átfogóan kívánjuk jellemezni ennek a fordulatos életútnak a főszereplőjét, két emblematikus tulajdonságát mutathatjuk föl. Lukács György *normális* (értsd: testileg és főleg lelkileg egészséges) és *becsületes* ember volt.

„Én nagyon félek attól, hogy ha egyszer megírnám az önéletrajzomat, akkor mindenki azt mondaná, hogy ez egy romantikusan kiagyalt teória, mert nekem semmi patologikus vonásom nincsen" – mondta Lukács Eörsinek, miközben azt magyarázta, hogy miért muszáj fenntartania valamilyen egészséges társadalom jövőbeli lehetőségét.[114]

Azt hiszem, a következők szerint értendő ez a megjegyzést. Ha a világ és az én diszharmóniában állnak, akkor vagy az énnel nincs rendben valami, vagy a világgal. Hogy milyen alárendelt változatai lehetnek ennek a két általános lehetőségnek, s ezek milyen életstratégiáknak nyithatnak utat, azt a premarxista Lukács a különböző műveiben végigpróbálgatta, de bárhogyan csűrjük-csavarjuk a dolgot, végül mindig oda lyukadunk ki, hogy az objektummal meghasonlott szubjektum csak akkor tekinthető egészségesnek, ha az objektum abnormális; az objektum pedig csak akkor tekinthető abnormálisnak, ha legalább potenciálisan létezhet egy másik, egy normálisnak tekinthető világállapot is. Lukács kommunizmusának definíciója ebben a kontextusban a lehető legegyszerűbb: kommunizmus = normális világ. S mi egyebet akarhat egy normális ember, mint egy normális világot?[115]

113 Lukács György: *A demokratizálódás jelene és jövője.* Magvető, Bp., 1988. 160 skk.

114 Idézi Eörsi István: *Bevezető megjegyzés.* In: Lukács: *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon.* 8.

115 Hogy ki milyen filozófiát választ, az attól függ, hogy milyen ember az illető – állítja Johann Gottlieb Fichte, az ifjú Lukács egyik kedvenc filozófusa –, egy világgal meghasonlott, ám önnön egészséges voltáról meggyőződött ember kizárólag csak azt gondolhatja tehát, hogy nem neki kell megváltoznia, hanem a világot kell átalakítani. Gottlieb Fichte: *Első bevezetés a tudománytanba*. Ford. Endreffy Zoltán. In: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Bp., 1981, 35.

A különböző életrajzokat áttanulmányozva nem lehet nem észrevenni, milyen gyakran nyomatékosítja Lukács, hogy ő minden tekintetben tisztességes ember volt: az interperszonális kapcsolataiban ugyanúgy, mint mozgalmi elköteleződéseiben és munkájában. (Csupán egy-két ízben ismétel meg egy ezt egészen halványan árnyaló megjegyzést: ifjúkori világképemben volt egy bizonyos elvont embertelenség – ismeri el.[116]) Korábban már többször is esett erről szó, de hadd toldjam még meg ezeket, néhány további erőteljes idézettel: „Gertrúd: a türelem és a türelmetlenség egysége. Messzemenő emberi tolerancia, ugyanakkor gyűlölet minden alantasság iránt." – írja a feleségéről teljes azonosulással.[117] „[…I]gen lényeges mértékben *etikai indítékok* is vezettek abban az elhatározásomban, hogy aktívan csatlakozzak a kommunista mozgalomhoz" – olvashatjuk a *Marxista fejlődésem* című hosszú biográfiában.[118] Sőt – állítása szerint – még a sztálinizmus szörnyűségeiről is erkölcsi okok miatt hallgatott: „…szent *kötelességemnek* tartottam, hogy kerüljek minden olyan megnyilatkozást, ami Nyugaton, ideológiailag, Hitlerrel szemben akár csak türelemre is inthetett volna."[119] „S ha ma megkérdeznék, miért nem foglaltam annak idején ilyen szellemben [ti. a terrort elutasító szellemben – S. I.] állást, úgy most sem elsősorban az ilyen értelmű állásfoglalás fizikai lehetetlenségét hangsúlyoznám – politikai emigránsként éltem a Szovjetunióban –, hanem az *erkölcsit*…" (Kiemelések: S. I.).[120] Az utolsó interjújában pedig ezt meséli: „…kihallgatóink azt mondták nekem [Snagovban – S. I.], hogy én nem voltam Nagy Imre híve, és ezt ők tudják, és akkor tulajdonképpen miért ne vallhatnék én Nagy Imre ellen. Erre én azt feleltem, hogy mihelyt egyszer mind a ketten, Nagy Imre és én, szabadon fogunk sétálni Budapesten, akkor én meg fogom mondani a véleményemet minden cselekedetéről. A rabtársamról nem nyilatkozom."[121] S nemcsak az általa elmesélt történetek tanúskodnak Lukács rendíthetetlen becsületességéről, hanem a tanítványok, sőt az egykori ellenfelek visszaemlékezései is.[122]

116 Lukács: *Előszó az* Utam Marxhoz *c. kötethez.* 361. Uő.: *Előszó a* Magyar irodalom – magyar kultúra *c. kötethez.* 391. Uő.: *Megélt gondolkodás*. 70.

117 Lukács: *Megélt gondolkodás.* 69 sk.

118 Lukács: *Marxista fejlődésem: 1918–1930*. 310.

119 Lukács: *A szocializmus mint radikális, kritikai reformok kora*. 375.

120 Lukács: Utam Marxhoz. *Utóirat.* 230. Érdemes talán megjegyezni, hogy a tartalmában tökéletesen megegyező két idézett szöveg publikálása és valószínűleg a keletkezésük között is tizenkét év telt el.

121 Lukács: *Életrajz magnószalagon.* 297.

122 Vö. Heller Ágnes: *Az iskolaalapító.* In: Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *A Budapesti iskola I.* T-Twins – Lukács Archívum, Bp., 1995. 393 sk., 405 sk. Vajda Mihály: *Isten fogságában*. In: *Sisakrostély-hatás.* In: *A személyes emlékezet filozófiája.* Kalligram – EKF–Líceum, Bp.–Eger–Pozsony, 2015. 141. Ocsovai Gábor: *Interjú* Az interjúról (kerekasztalbeszélgetés). In: Eörsi István: *Az interjú.* Rádióra alkalmazott abszurd dokumentumjáték. Lap- és Könyvkiadó Kft., Bp., 1989. 73 skk. (L.d. az idézett helyen Eörsi István hosszú eszmefuttatását.) Kovács András: *Vallomások Lukács Györgyről. Ütközések*. Vas István nyilatkozata. Kezdete: 1.10. perc körül. https://www.youtube.com/watch?v=e6KbD3BnZ_0&t=2389s

A tanítványok története a hetvenes évekből

Lukács Györgyöt félve tisztelték és rajongva szerették a tanítványai. A hatvanas évek második felétől kezdődően azonban egyre szaporodtak bennük a kételyek. Mesterük alkotói nagyságát és erkölcsi integritását ugyan továbbra sem vonták kétségbe, de mindinkább úgy érezték, hogy az iskolaalapító politikai álláspontja elfogadhatatlan, filozófiája pedig súlyos következetlenségekkel terhelt.

A távolodás egyik katalizátora egészen világos. Lukács mindvégig lojális maradt a létező szocializmushoz és sohasem adott nyilvánosan hangot az 1917-ben elindult kísérlettel kapcsolatos kételyeinek. A tanítványok álláspontja viszont egyre kritikusabbá vált: a bolsevik modellt követő rezsimeket végül már egyáltalán nem tekintették szocializmusnak, és a marxi eszme gyakorlati kivitelezhetőségével kapcsolatos fenntartásaik is folyamatosan erősödtek. Ez az elmozdulás pedig igen súlyos következtetések levonására kényszerítette őket mesterüket illetően is. Ha a bolsevik kísérlet nem az, aminek hirdette magát, hanem csupán népirtó despotizmus és nemzeteket leigázó imperializmus, akkor Lukács minimum egy végzetes és igen nehezen – ha egyáltalán – megbocsátható tévedés áldozata volt. Ráadásul a gyakran hangoztatott erkölcsi intranzigenciájával kapcsolatban is súlyos kételyek bukkantak föl. Egy gyilkos és velejéig romlott rendszert szolgálva senki sem maradhat tiszta, még akkor sem, ha magánszemélyként meg tudja őrizni a tisztességességét.[123]

A másik ok talán kevésbé kézenfekvő. A tanítványok úgy érezték, hogy Lukács rendszerével orvosolhatatlan bajok vannak. Hiába volt mesterük – képességeit tekintve – a filozófiatörténet egyik géniusza, mégsem tudott maradandót alkotni, mert gondolkodását alárendelte a kommunista ideológiának. 1930-tól kezdődően egyre csak alkalmazkodott, és különféle párthatározatok között lavírozott.[124]

Az említettek bőségesen elegendő indokot szolgáltathattak volna arra is, hogy a fiatalok teljesen kiábránduljanak atyai barátjukból, aki (a szemükben) hattyúból egyre inkább rút kiskacsává lett. De mégsem ez történt, Vajda Mihály szerint egyszerűen csak azért nem – s életútinterjúkban és visszaemlékezéseikben Heller Ágnes és Eörsi

123 Vö: Fehér Ferenc: *Lukács Weimarban.* In: Fehér–Heller: *A Budapesti Iskola I.* 207. Eörsi: István: *Az utolsó szó jogán*. 5. In: Lukács: *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon*. Heller–Kőbányai: *Biciklizö majom.* 105 skk.

124 Vö. Fehér: *Lukács Weimarban.* Heller: *Az idős Lukács filozófiája.* In (mindkettő): Fehér–Heller: *A Budapesti Iskola I.* – A tanítványok kétségei Lukács *Ontológiá*jának bírálata idején (1968-ban) váltak teljessé és szépítgetések nélkülivé. Fehér Ferenc – Heller Ágnes – Márkus György – Vajda Mihály: *Feljegyzések Lukács elvtárs számára az Ontológiáról.* Magyar Filozófiai Szemle 1978/1.

István is megerősíti ezt –, mert a szeretetük mindvégig, Lukács halálát követően is megmaradt.[125]

S mit csinál ilyenkor az ember? Megpróbálja menteni a menthetőt. A tanítványok is ezt tették. Lukács a *Történelem és osztálytudat* után egyre gyengébb dolgokat írt, s bár '56-ot követően némileg javult a helyzet, igazán jelentőset már soha többé nem alkotott; s ráadásul még a kommunizmus legsötétebb ügyeibe is belekeveredett – szögezte le a négy filozófustanítvány (a hetvenes évek második felétől kezdve egyre többször fennhangon is) –, de élete mégis inspiráló, tették hozzá azonnal. Ha figyelmesen és kellő empátiával tanulmányozzuk a műveit, akkor egy különleges és nagyformátumú személyiség megrendítő tragédiája ölt előttünk körvonalat. Fehér Ferenc így vall erről Kovács Andrásnak: Lukács megkerülhetetlen mint Marx értelemezője, és jelentőset alkotott az esztétikában is, ám van valami, ami ezeknél jóval fontosabb: „Egy reprezentatív értelmiségiről van szó ebben a *nagy drámában*. [...] Én azt hiszem, ha ezen az életen végignézünk – nagyságán, buktatóin, lealacsonyodásán és hősi pillanatain –, ebben megtaláljuk a modern értelmiségnek egy olyan páratlan történetét – beleértve kálváriáját, azaz szenvedéstörténetét is –, amelyhez semmi sem fogható. [...] Az ember igazhite abban, hogy egy értelmiségi útja nem experimentum; nem magáért teszi, nem önmagával kísérletezik, hanem valami történelmi feladatot teljesít." [126] [Kiemelés: S. I.]

A könyvei tehát önmagukban jóval kevesebbet érnek, mint amennyire azokat némelyek – s köztük ő maga is – tartják (nem vethetők össze, mondjuk, Max Weber vagy akár Heidegger munkáival), de az alkotójuk életére vonatkoztatva, egy önéletrajzi tér dokumentumaiként olvasva őket, mégis figyelemre méltóak, sőt világtörténelmi jelentőségűek.

Ám ez a koncepció csak akkor képviselhető meggyőzően, ha ott áll mögötte egy olyan interpretáció, mely – lehetőleg a személyiség legmélyebb rétegeiig leásva – elhelyezi a műveket az önéletrajzi tér iménti idézetben kijelölt keretei között. S a tanítványok mesterük halálát követően azonnal neki is fogtak a szükséges munkálatoknak. Gyors egymásutánban születtek az elmélyült Lukács-elemzéseik, melyekből egy igazi háromfelvonásos dráma – vagy még inkább nagyopera – bontakozott ki.[127] Vegyük szemügyre ennek részleteit egy kicsit alaposabban.

125 Vö. Vajda: *Tükörben*. In: *Tükörben.* In: *Rejtekutak a posztmodernben.* 570. Uő.: *Lukács és a Budapesti Iskola.* In: *Szög a zsákból.* Magvető, Bp., 2017. 135.

126 Kovács András: *Vallomások Lukács Györgyről. Szobor a pantheonban.* A 17. perctől. https://www.youtube.com/watch?v=E_y9-nCdo9I

127 *A Budapesti Iskola I–II*-ben közölt a hetvenes és részben a nyolcvanas években írt elemzések nagy többsége ennek a projektnek a részeként értelmezhető. A II. kötet szerzői: Márkus György és Vajda Mihály; könyvészeti adatai: Argumentum – Lukács Archívum, Bp., 1997.

A főszereplő. Heller Ágnes két ízben is megkísérli Lukács Györgyöt viszonylag röviden, de mégis életszerűen bemutatni. *Az iskolaalapító* a szerző legszemélyesebb emlékeit mozgósítva, anekdoták és kisebb életképek segítségével rajzolja meg a hős portréját. (Remekül.) A *Lukács György és Seidler Irma*[128] pedig ezt az arcképet vetíti vissza az 1900-as évek fiatalemberére, majd ennek segítségével értelmezi a filozófus életének egyik vitathatatlanul jelentős fordulóját, az Irma-szerelmet. Eörsi István hivatkozott drámájában állít megrendítő emléket atyai barátjának, és *az Életrajz magnószalagon* egyes (sejtésem szerint éppen e célból beillesztett) részei által is igen érzékletes képet fest az agg filozófusról. Ezeket a portrékat jelentősen továbbárnyalják a tanítványok visszaemlékezései, interjúi, valamint Kovács András több mint hatórás dokumentumfilmje.

Első felvonás. A fiatal Lukács György képtelen elfogadni az őt körülvevő társadalmat. Kultúranélküli, hazug és lehetetlenné teszi a valódi, lélektől lélekig ívelő, mély emberi kapcsolatokat – panaszolja az ifjú filozófus, aki csak szenved és vergődik. Egy ideig individuumként próbál valamilyen értelmes élet felé vezető egérutat találni, de aztán mindinkább megerősödik benne a meggyőződés: ezt a civilizációt le kell bontani egészen az alapjaiig, s aztán egészen más értékek és elvek alapján újraépíteni.[129]

Az ifjú Lukács nemcsak tépelődik, és setét eszméket forgat a fejében, hanem dolgozik is: szüntelen önműveléssel páratlan műveltségre tesz szert, még nincs harminc éves és már érett, ma is élvezettel és tanulsággal olvasható könyveket jelentet meg, és különféle szellemi vállalkozásokat indít útjára. Színtársulatot szervez, folyóiratot alapít, maga köré gyűjti a kor ifjú értelmiségének (később jónéhányukból világhírű tudós lesz) színe-javát. Ma azt mondanák rá, hogy workoholic, mert a munkán és főleg az íráson kívül semminek sincs a szemében értelme.

Második felvonás. Aztán 1918 végén – az akkori barátait megdöbbentve, de ifjúkori műveinek figyelmes olvasói számára csöppet sem előzmény nélkül és megmagyarázhatatlanul – belép a kommunista pártba. A Tanácsköztársaság hónapjaiban népbiztos és politikai komisszár, majd az elvtársaival együtt Bécsbe emigrál.

Annak ellenére, hogy a pártvezetéssel már a húszas évek elején konfliktusba került (a *Történelem és osztálytudat* című több generációra is alapvető hatást gyakorló művét lesújtó kritikával fogadták az elvtársai[130]), majd még ugyanennek az évtizednek a végén (a Blum-téziseket követően) kishíján ki is zárták a mozgalomból (tíz éven át nem is a magyar, hanem a német párt tagja); hogy a szeme előtt folytak a nagy szovjet politikai

128 Heller Ágnes: *Lukács György és Seidler Irma.* In: Fehér–Heller: *A Budapesti Iskola I.*
129 Vö. Márkus: *A lélek és az élet: a fiatal Lukács és a „kultúra" problémája.* In: Márkus–Vajda: *A Budapesti Iskola II.*
130 Vö. Krausz Tamás – Mesterházi Miklós: *Mű és történelem.* Viták Lukács György műveiről a húszas években. Gondolat, Bp., 1985.

perek és tisztogatások, hogy nevelt fiát a gulágra hurcolták, s hogy őt is megpróbálták perbe fogni; hogy 1949-ben megalázó önkritikára kényszerítették az elvtársai; majd '56 után megtagadták tőle az új pártba való átigazolást – nos, mindennek ellenére mégsem fordított hátat a választott mozgalmának, és hű kommunistaként fejezte be az életét, amit pártja a kommunista hősöknek fenntartott temetéssel honorált.[131]

Az első felvonásról bőségesen írnak Lukács tanítványai.[132] A műveket alaposan elemzik, de össze is kapcsolják őket szerzőjük élettörténetével, s mindeközben a Nagy Fordulatra (a KMP-be való belépésre) tekintenek előre. A különböző magyarázatok teljesen egybevágóak: a korát mindinkább elutasító Lukács végül megtért, ám nem Istenhez (aminek a lehetőségét néhányszor fontolgatta), hanem a kommunista mozgalomhoz. (Egyik vasárnapról a másikra Saulusból Paulus lett – írta róla az ifjúkori barát, Lesznai Anna.[133]) S Eörsi drámája, *Az interjú* is ugyanerre a föltevésre épül. „Damaszkusz" – mondja egy ízben a beszélni már alig tudó öregember (vagy talán csak a kérdező véli hallani?), ám később hiába próbálja meg a tanítvány többször is ezzel a metaforával értelmezni mestere életének titkát. A haldokló minden alkalommal indulatosan tiltakozik. Heller Ágnes pedig egy egész elméletet épít föl a Lukács-fordulat megfejtésére.[134] A nagy megtérés „egzisztenciális választás" volt – mondja Kovács Andrásnak, az efféle választást pedig csak a legritkább esetben vonja vissza a döntés meghozója.[135])

A második felvonásról viszont jószerint semmiféle mondandójuk sincsen. Az egyébként jól tagolható időszak egyetlen tömböt képez a szemükben, elemzése pedig csupán egyetlen kérdésre szűkül: miért tartott ki mindvégig az Öreg? A művek iránt sem mutatnak szinte semmilyen érdeklődést. Erről a korszakról elmélyült interpretációra törekvő elemzésük nem is nagyon született, csupán Fehér Ferenc és Heller Ágnes írtak egy-egy tanulmányt.[136] S bár mindkét írás értő és lényegbevágó megállapításokat tesz,

131 Lukács Györgyöt a Munkásmozgalmi Panteonban helyezték végső nyugalomra. – Vö. Szabados Bettina: *Lukácsok sokasága: Lukács György halálának 50. évfordulója.* https://abtk.hu/ismerettar/evfordulok/1846-lukacsok-sokasaga-lukacs-gyorgy-halalanak-50-evforduloja

132 A tanítványok legtöbb írása ezzel az időszakkal foglalkozik. A már hivatkozottak mellett ld. Fehér: *Balázs Béla és Lukács György szövetsége a forradalomig.* Uő.: *A dráma történetfilozófiája, a tragédia metafizikája és a nem-tragikus dráma utópiája.* Uő.: *A romantikus antikapitalizmus válaszútján.* In (mindhárom): Fehér–Heller: *A Budapesti Iskola I.* Heller: *A kötelességen túl.* Uő.: *A lelki szegénységről.* In (mindkettő): Fehér–Heller: *A Budapesti Iskola I.* Márkus: *Lukács első esztétikája.* In: Márkus–Vajda: *A Budapesti Iskola II.*

133 Idézi Márkus: *A lélek és az élet: a fiatal Lukács és a „kultúra" problémája.* In: Márkus–Vajda: *A Budapesti Iskola II.* 36.

134 Meggyőződésem, hogy a *Morálfilozófia* és a *Személyiségetika* első számú modellje egyaránt Lukács. Heller: *Morálfilozófia*. 1. fejezet. Cserépfalvi, Bp., 1996. Uő.: *Személyiségetika.* Bevezetés és Első rész Első előadás. Osiris, Bp., 1999.

135 Kovács András: *Vallomások Lukács Györgyről. A Lukács vita.* Heller Ágnes nyilatkozata. 1. 12. perc után. https://www.youtube.com/watch?v=rm4IERkOcCU&t=9s

136 Fehér Ferenc: *Lukács Weimarban.* Fehér–Heller: *A Budapesti Iskola I.* Heller: *Az idős Lukács filozófiája.* In: Fehér–Heller: *A Budapesti Iskola I.*

arra már csak terjedelmüknél fogva sem képesek, hogy alaposabb elemzéseket adjanak. (Még a *Történelem és osztálytudat*, *A fiatal Hegel* vagy *Az esztétikum sajátossága* sem inspirálja erre a tanítványokat, pedig mindegyik mű vitathatatlanul jelentős immanens értékeket hordoz.) Valamelyest csupán Lukács húszas évek végi, harmincas évek eleji konszolidálódása érdekli őket, de ez is inkább csak másodsorban.

Harmadik felvonás. Élete legvégén a hős mindvégig megingathatatlannak tűnő meggyőződése váratlanul összeomlott.[137] Lehet, hogy a szovjet típusú szocializmus soha nem érhet célba, és az egészet máshol és máshogyan kell újrakezdenünk – ismételte el többször is.[138] (Aminek egyenes következménye, hogy az ő élete is elhibázott, s a legjobb esetben sem reménykedhet többen, mint hogy tévedéseiből tanulhatnak majd egyet mást az újrakezdők.)

Még ennél is tragikusabb, amit Fehér Ferencnek mondott a halálos ágyán: „Én nem olyan ember voltam, akit szeretni lehet."[139] Ez alighanem arra utal, hogy a legvégén Lukács mégsem tudott patologikus vonások nélküli, különlegesen egészséges emberpéldányként tekinteni magára. Bolsevik fordulata mégsem harmonikus, önmagát megvalósító, nembeli személyiséggé tette[140] – ismerte el megtörten –, hanem csupán eltérítette attól, amiről ifjúkorában még sejtette, hogy a legfontosabb:[141] hogy szerethető és szeretni tudó lénnyé váljon. Élete tehát – ahogyan azt (Lukács egyik nagy kedvence) Thomas Mann ifjúkori novellájának hőse, a törpe Friedemann mondja az öngyilkossága előtt – „hazugság volt és képzelődés".

Talán ennek két tragikus kudarcnak a maradéktalan elismerése és summázata a Vajda és Heller által egyaránt idézett német mondat: „Ich bin eine gescheiterte Existenz" – Bukott egzisztencia vagyok.[142]

137 Amint említettem, ennek stádiumnak a kezdőpontja nem egyértelmű. Három lehetőség jöhet szóba. Csehszlovákia szovjet megszállása. (Ez nemcsak a tanítványokat, hanem Lukácsot is mélységesen fölháborította. Még azt is megkockáztatta, hogy nem fekszik be a Munkásmozgalmi Panteonba. Vö. Heller–Kőbányai: *Biciklizős majom.* 231.) Vagy az *Ontológia* mélységes csalódást keltő első változatának elkészülte és az arra írt tanítványi kritika. Vagy Lukács agóniájának kezdete. Bármelyiket választhatjuk, mert a lényeget nem érinti a döntésünk.

138 Eörsi: *Az utolsó szó jogán.* In: *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószagon*. 17 sk. Heller: *Az idős Lukács filozófiája.* In: Fehér–Heller: *A Budapesti Iskola I.* 432. Vajda Mihály többször is elmesélte, hogyan fogadta őt egy ízben Lukács ugyanezzel a mondattal.

139 Kovács András*: vallomások Lukács Györgyről. Szobor a pantheonban.* Fehér Ferenc meséli. 0.32. perctől. https://www.youtube.com/watch?v=E_y9-nCdo9I – Heller: *Az Iskolaalapító*. In: Fehér–Heller: *A Budapesti Iskola I.* 412.

140 Lukács: *Megélt gondolkodás.* 37 skk., 83 sk.

141 „A kórházban. Fogjuk a kezét és beszélünk hozzá. […] Bólogat, de nem figyel. Egyszer csak megszólal. »A legfontosabbat, a legfontosabbat, azt nem értem.« »Mi a legfontosabb?« – kérdezzük. Ő: »Azt még nem tudom.«" – Heller: *Az iskolaalapító.* In: Fehér–Heller: *A Budapesti Iskola I.* 413.

142 Vö. Kovács András*: Vallomások Lukács Györgyről. Az utolsó évtized.* Heller Ágnes meséli. 1.15. perctől. https://www.youtube.com/watch?v=CHikEMDzyuI&t=3278s – Vajda Mihály: *Tükörben.* In: *Rejtekutak a posztmodernben* 570. és másutt. – A kifejezés (föltehetően) az ifjú Lukács azon meggyőződésére utal

Vajda Mihály története 1990 után

Ezt a – vitathatatlanul katartikus – posztromantikus történetet csupán Eörsi István drámája árnyalja némiképpen (például a Grabenko-házasság kapcsán), és Vajda Mihály vonja kétségbe, ő azonban – szokása szerint – radikálisan.

Tudomásom szerint egyedül Vajda érezte úgy a tanítványok közül, hogy nem maradt makulátlan a kommunizmussal való végleges szakítását megelőző években, s próbált később – erkölcsi értelemben is – kritikailag számot vetni egykori nézeteivel és cselekedeteivel.[143] A Lukáccsal kapcsolatos írásainak egy része ennek a tépelődő visszatekintésnek az eredménye, s bár olykor úgy tűnik, mintha kizárólag csak a mesterét bírálná, valójában inkább kettejük *közös* múltjával próbál meg szembenézni. Voltaképpen minden bennünket érdeklő írásában azt kérdezi, „Hogyan lehettem *én* annak az embernek a tanítványa, aki ezt meg ezt cselekedte, írta és gondolta?" Amikor túlságosan is szigorúnak és a lehetséges mentségekre érzéketlennek tűnik, akkor nem rajongva szeretett öreg barátját tagadja meg, hanem saját magának nem hagy semmiféle kibúvót, és könnyűnek érzett mentséget.[144]

Lássuk, azokat a neuralgikus pontokat, melyeket mestere életútján látni vélt.

Lukács életművének számottevő hányada nemcsak a legnagyobbakéval nem említhető egy lapon, hanem egyszerűen vacak és kínos. A harmincas évek elejétől az ötvenes évek közepéig írt könyvei minden fenntartás nélkül besorolhatók a hivatalos „dialmat" ideológiai közhelyeket puffogtató, szimplifikált teóriákkal operáló, gondolattalan irományai közé, s később is csak egy kicsit javult a helyzet.[145] Azt például, hogy *Az ész trónfosztása* nem az idealista–materialista-ellentétre fűzi föl a 19. és a 20. századi polgári filozófia történetét, hanem (a zsdanovi iránymutatással bátran szembeszegülve) a racionalizmus–irracionalizmus-oppozícióra, csupán a magát mentegető Lukács tartotta

---

vissza, mely szerint minden embernek önmagát kell megalkotnia. – Olyan ember vagyok, mint Peer Gynt, aki elfuserálta saját magát – talán valahogyan így értette, amit mondott. – Vö. A *Megélt gondolkodás* első mondatával: „…egy adott fejlődés keretei között, miként talál az ember önmagára, vagy miként veszti el önmagát."

143 Heller Ágnes visszaemlékezései és interjúi szinte mindig azt hangsúlyozzák, hogy a Lukács-tanítványok ellenzékben voltak, és kisebb-nagyobb retorziókat szenvedtek el, s ez semmiképpen sem hamis beállítás. Vajda viszont ezzel szemben arra is figyelmeztet, hogy ők csupán a rendszer *belső* ellenzéke voltak, s hogy egy időben igenis arra törekedtek, hogy végre ők kerüljenek hatalmi pozícióba. Vö. Vajda Mihály: *Életrajz.* In: *Marx után szabadon.* In: *Utam Marxtól.* Kalligram, Bp.–Pozsony, 2015. 558. Uő.: *Lukács és a Budapesti Iskola.* In: *Szög a zsákból.* 154 skk. Sümegi: *Talpalatnyi remény.* 2.5. fejezet. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2015.

144 Vö. Sümegi: *Talpalatnyi remény.* 2.5. fejezet.

145 Vö. Vajda: *Syrakusa.* In: *A posztmodern Heidegger.* In: *Rejtekutak a posztmodernben.* 163 sk. Uő.: *Művészet és játék helyett – forradalom.* In: *Tükörben.* In: *Rejtekutak a posztmodernben.* 576. Uő.: *Isten fogságában.* In: *A személyes emlékezet filozófiája.* 139, 141. Uő.: *A nyulacskák bosszúja.* In: *Szókratészi huzatban.* In: *A személyes emlékezet filozófiája.* 451.

nagy tettnek.[146] Visszatekintve jószerint semmilyen minőségi különbséget sem érzékelünk a két koncepció között: mindegyik végtelenül és tűrhetetlenül leegyszerűsítő, és egyik sem az elemzést szolgálja, hanem a megbélyegzést.

S ez még nem minden. „Itt-ott kénytelenek vagyunk észrevenni, hogy a nagy filozófus képes csúnyán hazudni. [Nemcsak Lukácsra gondol itt Vajda, hanem Heideggerre és sokakra a filozófia hosszú történetéből – S. I.] Mert szégyenli magát. Mert nem akarja kitiltatni magát az egyetemről, mert fél nyilvánosság elé lépni és azt mondani: hibás vagyok. De hiszen ő is csak ember. Egyet azonban nem szabad: feláldozni az életművét. Akkor ugyanis megszűnik filozófus lenni. A pék pék marad, ha félelemből, szégyenérzetből, érdekből hazudik. De megszűnik pék lenni, ha nem süt többé kenyeret. S így van ez azokkal is, akik szellemi kenyerüket sütik."[147] Hiába jelentősen jobb mű tehát *A fiatal Hegel* vagy *Az esztétikum sajátossága,* mint *A történelmi regény*, a *Nagy orosz realisták* vagy *A polgári filozófia válsága*, mert sokkal fontosabb a köztük fönnálló kvantitatív különbségnél annak a szükséges feltételnek hiánya, mely nélkül semmiféle filozófia sem lehetséges: az őszinte igazságkeresésé. S 1930 körül ez a sine qua non veszett el, sajnos mindörökre. Csak akkor lett volna újra visszaszerezhető, ha Lukács gyökeresen újragondolja az egész életét és a kommunizmushoz való viszonyát. Ez azonban nem történt meg, így aztán szűk tíz évvel a *Történelem és osztálytudat* után végleg megszűnt filozófusnak lenni – zárja le Vajda az eszmefuttatását.[148]

Φ

Az a rendíthetetlen mentális egészség, mely – állítólag – a patologikus korral való szakításra és a normális jövő követelése mellett való mindhalálig tartó elköteleződésre sarkallta, csupán vágy volt, vagy még inkább: illúzió. Miért volna a világot, úgy, ahogyan az van, természetesnek elfogadó többség a beteg? Nem inkább bizonyos beteg individuumok okolják-e a társadalmat vagy a kort a maguk nyavalyáiért, ahelyett, hogy szembenéznének önmagukkal, és megpróbálnának győzedelmesen válaszolni életük kihívásaira?[149]

146 Ez a példa az én kiegészítésem. Vö. Lukács: *Előszó az* Utam Marxhoz *c. kötethez*. In: Curriculum vitae. 369 sk. Uő.: *Életrajz magnószalagon.* 235 sk.

147 Vajda: *Syrakusa.* In: *Rejtekutak a posztmodernben.* 165.

148 Vö. Vajda: *Művészet és játék helyett – forradalom*. In: *Rejtekutak a posztmodernben*. 576, 590.

149 Igen mély átéléssel és szuggesztíven fejti ki ezt a Lukácsra is messzemenően vonatkoztatott gondolatot Vajda a Fehér Ferenc halála után írt egyik emlékező esszéjében. Vajda: *Mit lehet remélni? II.* In: *Rejtekutak a posztmodernben.* 194 skk.

Lukács György képtelen volt harmonikus emberi kapcsolatokat kialakítani; gyűlölte a környezetét, és mélyen boldogtalan volt. Aztán – miután sikertelenül próbálkozott az úgy-ahogy élhetőnek ígérkező lehetőségekkel (szerelem, polgári hivatás, tudományos karrier stb.) – belépett a pártba, és belevetette magát a mozgalmi munkába.[150] Tény és való, hogy ezt követően egészen a haláláig nem adta semmiféle jelét semmilyen személyes disszonanciának, s erre hivatkozva akár ki is jelenthetnénk, hogy megtalálta a megoldást ifjúkori mentális zavaraira. Kérdés azonban, hogy nem egzisztenciájának felszámolásával oldotta-e meg az egzisztenciális problémáit. Lehet, hogy pszichológiai értelemben mindvégig jól volt (még felesége halála is csupán néhány napra rendítette meg, aztán visszaült az íróasztalához dolgozni[151]), de közben (még a korábbi önmagával összevetve is) megszűnt érző emberként létezni. Pártmunkás lett, filozófus és a nembeliség reprezentánsa. Test és tulajdonságok nélküli *elv*társ.[152] „Az »egész ember« nem érdekelte, tanácsot nem adott. Tudományos problémák »hordozóinak« tekintett bennünket." – Ezt Heller Ágnes írja róla *Az iskolaalapító*ban.[153]

Mestere kommunista fordulata személyes értelemben is bukás volt tehát – állítja Vajda. Max Webernek, Lukács atyai barátjának szavaival élve – aki talán éppen rá gondolva vetette papírra ezeket –, képtelen volt szembenézni az emberi egzisztencia kontingenciájával, nem tudta férfiasan elviselni isten- és prófétanélküli korának terhét, és végül kapitulált: egy új „egyház" karjába vetette magát, s többé már nem tudott kiszabadulni annak fojtogató öleléséből.[154]

Φ

Amint azt láttuk, Lukács György minden elképzelhető tekintetben makulátlanul becsületes embernek tartotta magát. Vajdának azonban egyre szaporodtak a kételyei.

(1) Az agg filozófus ismételten azt állította, hogy ő egy olyan mozgalomba lépett be, melynek legfőbb hajtóereje és tulajdonsága az etikai elkötelezettség volt: az első

150 Bendl Júlia csöppet sem tendenciózus vagy Lukáccsal ellenséges biográfiája riasztó képet fest a fiatalemberről, aki a családja egyik felét (az anyját és a bátyját) gyűlöli a másikat pedig rideg megvetéssel utasítja el, s – talán Popper Leó kivételével – senkit sem képes három lépésnél közelebb engedni magához. Ld. Bendl: *Lukács György élete a századfordulótól 1918*-ig. Scientia Humana, Bp., 1994. Vajda Mihály két részletes tanulmányban elemzi az 1919 előtti műveket. Vajda: *A tökéletes bűnösség korszaka?* In: *Nem az örökkévalóságnak*. In: *Rejtekutak a posztmodernben.* Uő.: *A tudós, az esszéista és a filozófus.* In: *Uo.*

151 Heller: *Az iskolaalapító.* In: Fehér–Heller: *A Budapesti Iskola I.* 404.

152 A *Történelem és osztálytudat* utolsó tanulmánya, a *Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez* arról tanúskodik, hogy Lukács hajlandó volt minden fenntartás nélkül, sőt lelkesen alárendelni a személyiségét a pártnak, vagy méginkább fölszámolni azt. Egy igazi kommunistának nincsen magánélete, és nincsen a pártétól eltérő akarata sem – magyarázza igen lelkesen. Ld. az írás 3. részét és 5. részét.

153 Heller Ágnes: *Az iskolaalapító.* In: Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *A Budapesti iskola I.* 395.

154 Idézi Vajda: *A tudós, az esszéista és a filozófus.* In: *Rejtekutak a posztmodernben.* 352, 368.

világháború végének neofita kommunistái az elnyomottak fölszabadítására, a kényszerek világának fölszámolására és az erény birodalmának fölépítésére szövetkeztek. Ám nem sokkal a csatlakozása után, már a tanácsköztársaság hónapjaiban Lukács (a saját elmondása szerint) kénytelen volt belátni, hogy egyes elv- és harcostársai (s köztük a párt legfőbb vezetői) felelőtlen svihákok, vagy egyenesen gazemberek.[155] Ennek ellenére kitartott, mert úgy gondolta, hogy a kommunizmusnak nincsen alternatívája, s hogy előbb-utóbb majd etikai értelemben is helyükre zökkennek a dolgok.

A visszaemlékező azonban elfeledkezik valamiről vagy inkább szándékosan elhallgatja azt. Arra ugyan utal néhányszor, hogy premarxista korszakában az egyetemes(nek mondott) erkölcsöt az élet bizonyos területein felfüggeszthetőnek, sőt felfüggesztendőnek tekintette,[156] ám arról '56 után már soha nem beszélt, hogy a marxizmusba fejest ugorva pontosan tudta, hogy ez másképpen nem fog menni, csakis kíméletet nem ismerő kegyetlenséggel és a hagyományos etika által megbocsáthatatlannak tekintett bűnöket elkövetve. (*A bolsevizmus mint erkölcsi probléma, A kommunizmus erkölcsi alapjai,* valamint a *Taktika és etika*[157] – az utóbbi ellenkező előjellel, mint az előző kettő – egyértelműen bizonyítják ezt. Az *Életrajz magnószalagon* kapcsolódó kurta dialógusa pedig igen árulkodó. Eörsiék szóba hozzák a *Taktika és etiká*t, mire Lukács precízen idézi az esszéje végén citált Hebbel-mondatot. („És ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?") „Ez csodálatosan szép. Csak sajnos ez is, mint minden okos és szép mondat, visszaélésekre ad alkalmat." – reagál valamelyik kérdező. Lukács azonban elhárítja a fölvetést, és lezárja a témát: „Olyan mondat nincs, amely ne adna alkalmat visszaélésekre." – szögezi le úgy, mintha nem volna már itt semmi további látnivaló. A kérdezők pedig az elutasítást tudomásul véve témát váltanak.[158])

(2) A *Taktika és etika* álláspontja védhető, ha föltesszük, hogy bizonyos esetekben a cél igenis szentesítheti az eszközt. Vajda azonban ezt a legcsekélyebb mértékben sem ismeri el,[159] ám ha elismerné is: igen nehéz volna komolyan és őszintén érvelni amellett, hogy embermilliók kiirthatók és tönkretehetők egy pontosan meghatározhatatlan,

155 A teljesség igénye nélkül: Vágó Béla, Pogány József, Rudas László, Kassák Lajos és kiváltképpen a vezér, Kun Béla. Lukács láthatóan nem veszi észre, hogy annyi nevet említ a különböző önéletrajzaiban és visszaemlékezéseiben, hogy azzal már a komplett mozgalmat dehonesztálja. Vö. Lukács: *Életrajz magnószalagon.* 129, 157 skk. 179, 274.

156 Ld. *Az egzisztenciális választás* című fejezetben.

157 Lukács: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma.* In: *Történelem és osztálytudat. Uő.: A kommunizmus erkölcsi alapjai. In: Uo.* Lukács: *Taktika és etika* In: *Utam Marxhoz I.* Magvető, Bp., 1971.

158 Lukács: *Életrajz magnószalagon.* 141 sk.

159 Vö. Vajda: *Mit lehet remélni? IV.* In: *Rejtekutak a posztmodernben.* 226. Uő.: *Lehet-e az igazsághoz keresztülhazudni magunkat?* In: *Nem az örökkévalóságnak.* In: *Rejtekutak a posztmodernben.* 493 skk.

igen távoli jövőben talán majd megvalósuló cél érdekében. (Az, hogy Lukács belépett a pártba talán megérthető, s talán még az is menthető, hogy rögtön ezt követően ő is belekeveredett a tizenkilences kalandorok disznóságaiba [viharos sebességgel követték egymást az események, cselekedni kellett, és nem maradt idő a töprengésre]. De aztán bőségesen adódtak olyan pillanatok, melyekhez érve beláthatta volna, hogy ép erkölcsi érzékkel képtelenség kitartani amellett, hogy létezhet, olyan cél, mely szentesíti *ezeket* az eszközöket, majd rögtön ezt követően ki kellett volna szállnia. Először akkor, amikor látta – már a húszas évek elején –, hogy nemcsak a magyar párt, hanem a Komintern (az élén Zinovjevvel és Kunnal) is egy rablóbanda. Vagy amikor '29-ben a társai nekiestek a Blum-tézisek miatt, és saját bőrén tapasztalta meg, hogyan oldja föl magában a párt az individuumot. Vagy '45-ben, miután kiszabadult a Szovjetunióból, és nyitva állt az út Nyugat-Németországba.[160] Vagy legalább élete vége felé, amikor a Sztálin örökösei által irányított birodalom végvidékén, Rákosi örököseinek országában az orosz lágereket leleplező Szolzsenyicin erkölcsi nagyságáról értekezett. [161] Elég lett volna annyit mondania, hogy „ha már úgysem vettetek át '56 után az MSZMP-be,[162] hagyjuk a fenébe az egészet. Vége, tévedtem, alászolgája!")

(3) Lehet, hogy a mozgalom morálisan védhetetlen, de Lukács (amint azt utolsó alkotói korszakának elő- és utószavaiban fokozódó elánnal bizonygatta) igyekezett szembeszállni a torzulásokkal, és – amennyire erre lehetősége volt – mindenkor egy jobb kommunizmusért küzdött.

Ez is kozmetikázás! – feleli erre Vajda. A *Történelem és osztálytudat* utolsó tanulmánya, hátborzongató bizonyítéka annak, hogy Lukács elengedhetetlennek és üdvösnek tartotta a párt mindenhatóságának elismerését, a párttagok individualitásának fölszámolását, a legszigorúbb fegyelmet és a rendszeres (legalább kizárásokon keresztül megvalósított) tisztogatásokat.[163] És semmi nyoma nincsen annak, hogy ezt a meggyőződését 1930 után alapvetően revideálta volna. Éppen ellenkezőleg: még utolsó írásainak egyikében, a *Demokratizálódás*ban is a '23-as művében írtakkal teljesen egybecsengően állítja egymással szembe a formális, individualista, kapitalista szabadságeszmét és a szocialista demokráciát, amely nem egyének közötti szabályozott

160 Apologetikája legtöbb pontját szubjektíve őszintének tartom, azt azonban nem hiszem el, hogy Lukács ne tudta volna, hogy a megszállt országokban előbb-utóbb sztálini típusú diktatúra lesz.

161 Lukács: *Szolzsenyicin-tanulmányok*. Európa, Bp., 1990.

162 Lukács párttagságának '56 utáni történetét (mások mellett Eörsi István is elmeséli. – Eörsi: *Az utolsó szó jogán*. 1–2. In: *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon*.)

163 Tudomásom szerint ez valamiért nem került papírra, de Vajda több ízben is elmondta, hogy a fönt hivatkozott *Módszertani megjegyzések* (melyet a *Történelem és osztálytudat* olvasóinak többsége nem olvas el az unalmas és érdektelen írást ígérő címe miatt – szokta hozzáfűzni) igen határozott és lelkesült állásfoglalás a terror szükségessége mellett.

viszony, hanem olyan közös cselekvés és élmény, melyet csupán félszívvel támogatni vagy kritikai distanciával megközelíteni megengedhetetlen. (Az elképzelt szovjetek eufórikus állapotban égő forradalmárai élhettek át ehhez hasonló szabadságot – mondja a szerző[164] [miközben szuronyhegyre hányták a földesurakat és a burzsoákat – ez már csupán az én rossz indulatú hozzátoldásom].)

A *történelem és osztálytudat* megírása után durván egy évtizeddel Lukács mindenféle irodalmi vitákban vett részt Moszkvában, miközben tudta, hogy a diszkusszió vesztesei nem egy esetben az életükkel fizetnek a megbélyegzett nézeteikért. Mentségül szolgálhat-e erre, hogy kritikájának közzétételével a bíráló is a gulágot kockáztatta? 2000 körül Vajda ezt már nem tudta hinni.[165]

A szovjet élettel való ilyetén megismerkedés után a filozófus hazajött, és lelkesen hirdette a sztálinista kommunizmus felsőbbrendűségét. A tanítvány pedig bő húsz évvel a halála után megkérdezi tőle, amit annak idején nem akart vagy nem mert: „Mondja Lukács elvtárs – mert így hívtuk – mindazok után, amit 12 éven át a Szovjetunióban átélt […], hogyan volt képes rá, hogy eladja ezt a rendszert a magyar értelmiségnek?"[166]

De nem csak ez a baj a koalíciós korszakban történtekkel. Lukács úgy állítja be, mintha ő csupán szabad vitát folytatott volna a legkülönfélébb irodalmi és szellemi irányzatokkal, ám az általa megbíráltakat végül kizárták az irodalmi és a közéletből. (Nem lehet azzal érvelni, hogy az ő kritikája nélkül is betiltották volna őket. Ha ez az – egyébként minden bizonnyal igaz – megállapítás felmentést adna, akkor Nagy Imréről is nyugodtan mondhatott volna bármit Snagovban. Mert amint ezt a később történtek kétségbevonhatatlanul bebizonyították: a miniszterelnöknek így is-úgy is lógnia kellett.) S az sem igaz, hogy Lukács csak szabad vitát folytatott. A kommunista párt prominense volt, és igenis éreztette megbíráltjaival a hatalmi pozícióját.[167]

(4) A politikus és a közéleti ember ugyan védhetetlen dolgokat csinált, de a magánszemély messzemenően tisztességes volt – ezt még Vajda is sokáig, talán mindvégig elismerte.[168] Lukács viszont azt feleli erre Trockijról és Farkas Mihályról értekezve,

164 Lukács: *A demokratizálódás jelene és jövője.* 160 skk.
165 Vajda: *Isten fogságában*. In: *A személyes emlékezés filozófiája.*
166 Vajda Mihály: *Syrakusa.* In: *Rejtekutak a posztmodernben.* 165.
167 Vö. Vajda: *Isten fogságában*. In: *A személyes emlékezet filozófiája.* 141. A fönt hivatkozott könyvemben idéztem Vajda egyik beszélgetés közben kifejtett véleményét Lukács szerepéről a Bibó-vitában. „Úgy viselkedett, mint egy kulturális csendőr. Nagyon szégyelltem magamat, miközben olvastam" – mondta. (Ld. Sümegi: *Talpalatnyi remény.* 2.5. fejezet.) Én pedig – ha számít ez valamit – csak megerősíteni tudom ezt a megállapítást. Bibó-bírálata során Lukács néhol nem mond igazat, folyamatosan csúsztat, manipulál, és félreérthetetlenül fenyeget. – *Az önkényről, a szabadságról és a reményről* című kéziratként szendergő könyvem *5. fejezet*ében röviden elemeztem a vitát.
168 Vö. Vajda: *Isten fogságában.* In: *A személyes emlékezés filozófiája.* 141. Beszélgetéseink során is többször leszögezte ezt.

hogy teljesen mindegy, milyen magánszemélyek voltak. Magánerényeik (ha voltak) sem a hibás nézeteikre (Trocjkijnál), sem a bűncselekményeikre (Farkas esetében) nem adnak felmentést.[169] (Azt hiszem Lukácsnak ez esetben igaza van. Ellenpróbaként tegyük föl magunknak a kérdést: ismerünk-e akárcsak egyetlen olyan nácit is, akit úgy tartunk számon, mint *máskülönben* egészen rendes embert, jó családapát, hűséges férjet, igaz barátot?)

(5) S nem csak ez a probléma. Vajda az idő előrehaladtával abban is egyre inkább kételkedett, hogy Lukács György a magánszemély becsületes volt-e.[170] A *Szög a zsákból* nem csupán a tizedeltetést és az azzal való dicsekvést[171] olvassa atyai barátja fejére, hanem a Kádárnak Snagovból írt episztolát (melyben köszönetet mond az államférfiúnak a szocializmus megmentéséért), a Kun Béla letartóztatásának alkalmából rendezett moszkvai ünneplést,[172] és egy Lesznai Annához írt levelet is, melyből Vajda idézi az ominózus mondatot: „Ferkónak is jól jött az, amit megtapasztalt".[173] Mármint, hogy jól jött a lágerbe hurcolt és ott kis híján elpusztított Jánossy Ferencnek (Bortstieber Gertrúd fiának) a néhány év gulág.

Φ

Szerettem volna úgy egymás mellé helyezni, ezt a három életrajzot, hogy világos legyen: önmagában mindegyik meggyőző, és egymásra vetítve sem nyújtanak vitathatatlan cáfolatot. Inkább választási lehetőséget kínálnak az olvasónak. Értékrendje és meggyőződései alapján ki-ki eldöntheti, vagy még inkább: kiben-kiben eldől, hogy melyik a hozzá legközelebb álló.

Tudom, hogy ez nem sikerült, és talán nem is sikerülhetett, mert egy lineáris szöveg (aminek van eleje, közepe és vége) csak egymás után tudja prezentálni a különböző változatokat (egymás mellett nem) és ez elkerülhetetlenül azt a benyomást kelti, mintha a későbbi megcáfolná vagy korrigálná a korábbit. Pedig ebben az esetben nem így van. Ha nem gondoljuk, hogy az 1930 utáni Lukács-művek fabatkát sem érnek; ha kitartunk amellett, hogy a kapitalizmust igenis transzcendálni kell, és normális ember

169 Vö: Lukács: *Életrajz magnószalagon*. 250, 309.

170 Már az *Isten fogságában* is valamilyen bizonyítékot keres Lukács becsületességére a lubjankai kihallgatásainak jegyzőkönyveiben.

171 Vö. Lukács: *Életrajz magnószalagon*. 164 sk.

172 A történetet Heller Ágnes is elmeséli: „…amikor Kunt letartóztatták és megölték, Lukács és társai ünnepséget rendeztek, jól bevodkáztak. »Lukács elvtárs, hogyan tehettek ilyet? Hogyan lehet egy ember halálát, különösen hogy megölték, ünnepelni?« Lukács fölemelte az ujját: »kutyának kutyahalál!«" – Heller–Kőbányai: *Bicikliző majom*. 86.

173 Vajda: *Lukács és a Budapesti Iskola*. In: *Szög a zsákból*. 137.

nem állíthat mást; ha elismerjük, hogy Lukács egészséges jellem volt és maradt haláláig; ha nem vonjuk kétségbe a tisztességességét – s mindez igenis lehetséges –, akkor Lukácsnak van igaza, a tanítványok pedig nem értik őt, vagy nincs elegendő hitük, vagy egyszerűen csak inadekvát, Lukács gondolkodásmódjától és meggyőződéseitől idegen aspektusból közelítenek feléje.

Élet és mű

Hadd kezdjem egy gyakori ellenvetés preventív visszautasításával. Az irodalmi művek legtöbbször szerzőjük személyes élményeit és élettapasztalatait dolgozzák föl, s legalább ebben az értelemben önéletrajzi töredékeknek tekinthetők – ezt mindig is tudtuk. Philippe Lejeune nem ezt fedezte föl, hanem csupán (s persze ez sem kevés) fölrajzolt egy olyan fogalmi keretet (ennek centrális terminusa az „önéletrajzi tér"), melynek segítségével jól értelmezhető a szó szűkebb és tágabb értelmében vett autobiográfiák (az utóbbiak maguk a műalkotások) kapcsolata, és modernizálta azt a strukturalizmus és más szövegcentrikus irodalomelméleti iskolák által háttérbe szorított és lejáratott interpretációs eljárást, mely a szerző életeseményei és (vélt) szándékai segítségével próbálta meg értelmezni a szövegeket.[174]

Sohasem fordult meg a fejemben, hogy Lejeune elmélete kínálja az egyedül üdvözítő módszert. Ugyanúgy, mint minden más eljárás, ez is csupán bizonyos esetekben termékeny. Hogy mikor, arra általánosságban igen könnyű válaszolni: amikor inspiratív, új értelmezések segíthetők általa világra. De még ebben az esetben sem helyes azt gondolni, hogy ugyanazt az alkotást nem érdemes másképpen – akár magára a szövegre, akár a befogadói élményre koncentrálva – megközelíteni. Éppen ellenkezőleg: a mű potenciális jelentéseit csak az olvasatok sokfélesége hozhatja napvilágra, s ez éppen úgy igaz a filozófiai művekre is, mint az irodalmiakra.

– Lehet, hogy az „önéletrajzi tér" jól használható egyes irodalmi szövegek értelmezése során, de kevéssé a filozófiatörténetben, hiszen a filozófia jóval aperszonálisabb műfaj, mint az irodalom – szólhat a következő ellenvetés, s ez számos esetben tényleg így is van. A filozófia klasszikusainak jelentős hányada, (ugyanúgy, mint a természettudósok) problémákat kívánt megoldani, s hogy ezt milyen személyes indíttatásból tette, szinte teljesen érdektelen.

174 Philippe Lejeune életművének első korszakából válogatást ad egy magyar nyelvű kötet. Lejeune: *Önéletírás, élettörténet, napló.* Ford. Bárdos Zsuzsanna – Gábor Lívia – Házas Nikoletta – Toókos Péter – Varga Róbert – Z. Varga Zoltán. L'Harmattan, Bp., 2003.

– Más esetekben azonban – felelhetjük – mintha nagyon is lenne jelentősége a személyességnek. Gondoljunk, mondjuk, Pascalra, Kierkegaard-ra vagy éppen Nietzschére. Talán egy kicsit világosabban fogjuk látni, hogy mikor igen és mikor nem, ha sorra vesszük az élet és a mű lehetséges kapcsolódásait – nem a teljesség igényével, hanem csupán azokra a változatokra korlátozódva, melyek a három áttekintett biográfiánkban körvonalat öltöttek.

(1) Gyakran az lehet a benyomásunk, mintha Lukács szerint az élettörténet és egyáltalán az emberi individualitás csupán olyan esetlegességek lennének, melyeket a legjobb volna mielőbb levedleni, mert csak ezt követően emelkedhetünk föl a nembeliséghez. (Egy legalább Arisztotelészig visszavezethető és jórészt a [Lukács gondolkodását mélyen átható] klasszikus német filozófia által is osztott tradíció motiválja ezt a meggyőződését. Ha az ember eszes állat – amint ezt a görög mester több ízben leszögezte[175] –, akkor az „eszesség", azaz a racionalitás definíció szerint minden emberben közös [hiszen csak az a lény sorolható az emberi nembe, aki értelemmel bír], az individualitás [az egyedek közti különbség] pedig csak olyan tulajdonságokból fakadhat, melyek értelmen kívüliek, s melyeknek meglétében osztozunk az állatokkal.) Ebből pedig az következik, hogy a racionális megismerés eredményére a kontingens élettörténetnek ideális esetben semmiféle hatása sem lehet. A *Marxista fejlődésem* című visszatekintés ennek megfelelően indokolja a *Történelem és osztálytudat* (állítólagos) tévedéseit. A hibák a kor és a szerző partikularitásából fakadhatnak (ez esetben inkább a koréból – magyarázza Lukács –,[176] aki, miután kijavította a (vélt) esetlegességeiből fakadó (vélt) tévedéseit, már-már meg is szűnt partikularitásként (is) létezni. „Az élet számára a gondolkodás tárgya volt." „Életérzése, hogy ő a világszellem megtestesítője, sosem hagyta el." – írja Heller Ágnes a már többször is idézett portréjában.[177]

Érdemes talán utalni arra, hogy ez a felfogás nem csupán a tudományos művek olvasásához szükséges aperszonális befogadói attitűd felvételét implikálja, hanem közös nevezőre kerül mindazokkal az interpretációelméletekkel, melyek a szerző és a befogadó szándékának keresését (az *intentio auctoris*t és az *intentio lectoris*t) alárendelik a mű immanens (vagy annak vélt) értelmének (az *intentio operis*nek).

(2) A Szellem azonban mégsem lebeghet csak úgy önmagában, mindig lennie kell valamilyen konkrét-materiális hordozójának – amint erre Heller Ágnes utolsóként idézett mondata is utalt. S ha így van, akkor mégiscsak lehet némi jelentősége a biográfiának. Igaz, nem sok. „Csak amennyiben az olvasót sikerül arról meggyőznöm, hogy ennek az

175 Arisztotelész: *Nikomakhosz etika*. 1102b sk. Uő: *A lélek*. 3.11.
176 Lukács György: *Marxista fejlődésem: 1918–1930*. In: Uő.: *Curriculum vitae*. 304.
177 Heller: *Az iskolaalapító*. In: Fehér–Heller: *A Budapesti iskola I*. 395, 398, 407.

egyéni fejlődésnek van valami – a puszta életrajzi elemen túlmenő – objektív tartalma, akkor jogosult e kötet összeállítása és kiadása" – írja Lukács a hatvanas években megjelent egyik tematikus válogatásának előszavában.[178] S ugyanez a koncepció körvonalazódik a *Megélt gondolkodás* módszertani bevezetőjében is. „Életemet nem a maga közvetlen értelmében. Csak hogy *miként bontakozott ki (emberileg miként) életemből ez a gondolkodási irány*, ez a gondolkodásmód (magatartás) az élettel kapcsolatban. Ma, utólag: nem az egyéniség mint kiindulópont vagy végcél. Hanem: hogy személyes tulajdonságok, hajlamok, tendenciák miként próbáltak – a körülményeknek megfelelően – maximálisan kibontakozni, *társadalmilag tipikussá*, a mai [gondolkodásom] szerint *nembelivé válni*, a magért való nembeliségbe torkollni. [...] Az önéletrajz szubjektivitása mint a saját írói tevékenység kiegészítése és kommentárja. Ebben a tekintetben *a szubjektivitás kiküszöbölhetetlen. (Persze csak a kifejtés szempontjából.* [...])" [Kiemelések: S. I.].[179]

Ha ismerjük a partikulárist, akkor módunk nyílik eltávolítani ennek a torzító rárakódásait az objektivációról, s így világosabban áll majd előttünk az abban (jó esetben) kifejezésre jutó nembeliség; az életrajz ismerete tehát mégsem teljességgel haszontalan, mert segít különválasztani az ocsút és a tiszta búzát. A lényeg azonban mindig a magában való mű, azaz a búza.

(3) Tudomásom szerint Lukács explicit megfogalmazásai sohasem haladnak túl a második állásponton, de egyes írásaiból kibontható egy ettől jelentősen különböző koncepció is. A valóság dezantropomorf visszatükrözésére vállalkozó és a szubjektív aspektust kiküszöbölni törekvő tudományokkal ellentétben a műalkotások mindig objektum és szubjektum szintézisei. S ebben az esetben nem csupán „a kifejtés szempontjából" kiküszöbölhetetlen a szubjektivitás, hanem (úgymond) ontológiai értelemben is. A szubjektivitás: az egyéni nézőpont, a megfogalmazás módja, a nyelvhasználat sajátosságai, a személyes érzékenység stb. a szó legszorosabb értelmében benne vannak magában a dologban, ezektől eltekinteni, vagy ezeket onnan bármi módon „kiabsztrahálni" képtelenség, mert ezáltal maga a dolog is megsemmisül.[180]

Ha ezt a koncepciót tágan értelmezzük és a filozófiai művekre is alkalmazzuk, akkor nemcsak azért kell ismernünk az alkotó életrajzát, s magát az alkotót, mert kizárólag ennek birtokában csomagolhatjuk ki a partikulárisból a lényeget, hanem azért is, mert a szubjektum éppen úgy inherens része a produktumnak, mint ahogyan az ábrázolt

178 Lukács: *A szocializmus mint radikális, kritikai reformok kora.* In: *Curriculum vitae.* 380. Vö. Uő.: *Leszámolás a múlttal.* In: *Uo.* 137. Uő.: *Goethe példája.* In: *Uo.* 409.

179 Lukács: *Megélt gondolkodás.* 38 sk.

180 Lukács: *Az esztétikum sajátossága*. 2. Tizenkettedik fejezet. Akadémiai, Bp., 1975. Ugyanezt a gondolatot fejti ki (jóval hosszabban) a „nagyesztétika" előtanulmányának tekinthető *Különösség* is. – Lukács: *A különösség mint esztétikai kategória*. Akadémiai, Bp. 1957.

vagy bármi módon megragadott objektum is az. A mű tehát csak akkor érthető és ismerhető meg *a maga egészében*, ha mindkét komponense világosan áll előttünk.

Ha a *Curriculum vitae* című kötetben összegyűjtött hatvanas években írt elő- és utószavakat olvassuk, akkor meglepődve állapíthatjuk, meg, hogy ez a már-már test nélküli Szellemnek tűnő öregúr, egy csöppet sem ódzkodik az önéletrajzírástól, hanem éppen ellenkezőleg: igen nagy kedvvel magyarázza, milyen partikuláris körülmények hatására és milyen esetleges folyamatokba illeszkedve születtek meg és kapcsolódtak egymásba az egyes művei. (Úgy tekint tehát azokra mintha inkább volnának műalkotások, mintsem tudományos termékek.) A személyes életéről, érzéseiről, életproblémáiról ugyan hallgat, de legalább azt elismeri (nem explicite, hanem performatíve, a beszélés aktusa által), hogy „partikuláris szellem" voltának (itt úgy tűnik, mintha mégis volna valami efféle) ismerete is elengedhetetlen a művei teljes megértéséhez.

(4) A *Megélt gondolkodás* néhány rövid szakasza talán ennél is továbbmegy egy kicsivel. Azokra a bekezdésekre gondolok, ahol Seidler Irmáról, Jelena Grabenkóról és Bortstieber Gerdtrúdról írta le vázlatpontjait a szerző. Ezekből a megjegyzésekből úgy tűnik, mintha Lukács nem csupán a gondolkodásának történetét akarta volna elbeszélni, hanem a *teljes egzisztenciáját*. Lehet, hogy csak azért, mert öntudatlanul úgy érezte, hogy ideje életmérleget készítenie, de az sem zárható ki egészen, hogy egy kissé más irányba fordult a meggyőződése, s most már a teljes szubjektum feltárását szükségesnek tartotta művei megfelelő kontextusba való elhelyezéséhez. (Nemcsak a szellemet, hanem az érző embert is.) Hogy aztán az interjú során mégis visszakozott, az más lapra tartozik. A publikált változatban Seidler Irmáról alig mond valamit, a Grabenko-történetet firtató kérdést élesen elutasítja, Gertrúdról pedig jóval kevesebbet beszél, mint amit a vázlatában megelőlegezett. „…ezek személyes dolgok, nem érdekesek" – veti oda beszélgetőtársainak a Jelenával való (alighanem kínos) viszonyát firtató kérdésre.[181]

Amikor a *Megélt gondolkodás* vázlatát papírra vető agg filozófus arra gondolt (ami azért biztosan nem állítható), hogy a teljes egzisztenciáját oda kell állítania a művei mellé, akkor talán ifjúkori meggyőződése tört újra felszínre. A fiatal Lukács annak idején a legszemélyesebb életproblémáit szublimálta filozófiává, és – Kierkegaard-hoz vagy Novalishoz hasonlóan – nem csupán frappáns könyveket kívánt írni, hanem használható, élni és túlélni segítő elméletet keresett.[182] Heller Ágnes visszaemlékezésében van

181 Lukács: *Életrajz magnószalagon*. 128. Vö. 110, 173. Vö: Eörsi: *Az interjú.* 25 skk. Hermann István: *Lukács György élete.* Corvina, 1985. 48, 55. A dráma és az életrajz (teljesen egybevágóan) az együttélés olyan részleteire utalnak, melyekről Lukács sohasem beszélt nyilvánosan, de – a hivatkozott szövegek tanúsága szerint – mesélt róluk a tanítványainak. (Hermann István nem volt ugyan tagja a Budapesti Iskolának, de hosszú ideig Lukács legszűkebb köréhez tartozott.)

182 Vö. Lukács: *Előszó az* Utam Marxhoz *című kötethez.* In: *Curriculum vitae.* 358.

egy szép mondat, mely arra utal, hogy Lukács számára a marxizmus is ilyen értelemben vett egzisztenciálfilozófia volt és maradt elsősorban. Felesége halála váratlanul érte, és letaglózta – meséli. „Ott ült az üres íróasztala mellett, és tudta, hogy két választása van: a halál vagy a munka. S ugyanúgy, mint valaha ifjúkorában, a munka mellett döntött. »*Most majd kiderül, mit ér az én filozófiám*« – mondta." [Kiemelés: S. I].[183]

(5) A tanítványok romantikus drámája átbillenti a mű és az alkotó libikókáját az utóbbi oldalára. Őket már nem a mű érdekli elsősorban, hanem a biográfia, melynek olykor maguk az alkotások is a részei lehetnek, máskor azonban csupán, mint az utóbbi melléktermékei jöhetnek tekintetbe.

A kétféle megítélés és azok következményei különösen jól tanulmányozhatók az általuk konstruált biográfiában. Az ifjúkori műveket igen alaposan elemzik és összekapcsolják az életeseményekkel, a későbbi munkákat viszont elhanyagolják, mert ezeknek (a biográfia szempontjából) csak közvetett jelentőséget tulajdonítanak. Talán hosszabb érvelés nélkül is kijelenthető, hogy az első esetben a biografikus olvasat hozzátesz a művekhez (azok értelmét új szempontokkal és színekkel gazdagítja), a másodikban azonban inkább elvesz belőlük, s ráadásul még azt is sugallja, hogy ezek a munkák önmagukban is érdektelenek.

(6) Vajda eddig hivatkozott írásai[184] az életet (mármint Lukács életét és személyiségét) kívánták megfejteni, a műveket pedig csupán biográfiai dokumentumokként kezelték. Módszertani értelemben ennek természetesen semmi akadálya, de kizárólag csak ezzel a szemlélettel közelítve a művek mint művek megszűnnek létezni. Ahhoz hasonló periratok, diagnosztikai vagy kutatási források lesznek belőlük, mint amilyenné a rendőrnyomozók, az ügyészek, a pszichiáterek vagy az alkotásoktól idegen kérdésekről faggatózó történészek és antropológusok nézőszöge teszi a szerzőjük által egészen más intencióval megalkotott szövegeket.

Φ

Amint azt a figyelmes olvasó bizonyára észrevette a különböző típusok rendszerezése során a szubjektumot ignoráló változattal kezdtem, s aztán „növekvő sorrendbe" rendeztem az életrajznak egyre nagyobb jelentőséget tulajdonító koncepciókat, mígnem

183 Heller: *Az iskolaalapító*. In: Fehér–Heller: *A Budapesti Iskola I.* 404.

184 Vannak olyan Lukács-írásai is, melyek részben vagy egészben mestere műveinek megértésére törekednek, és nem a személyiségét kívánják megfejteni. Vö. Vajda: *A tökéletes bűnösség korszaka?* IV. In: *Rejtekutak a posztmodernben*. Uő.: *Kegyelemdráma*. In: *Sisakrostély-hatás*. In: *A személyes emlékezet filozófiája*. Uő.: *Az esztétikum sajátossága*. In: *A személyes emlékezet filozófiája*.

átbillentünk a szubjektum oldalára, aminek kiteljesedő dominanciájával párhuzamosan az objektum (a mű) is fokozatosan ellényegtelenedett.

Talán leszűrhető néhány kiemelésre érdemes, óvatos konklúzió ebből a gondolatmenetből. Befejezésképpen ezeket kísérlem meg számba venni.

Bár az első impressziónk föltehetően nem ezt sugallta, mégis létezhetnek és léteznek olyan filozófiai művek és életművek, melyek termékenyen megközelíthetők az „önéletrajzi tér" fogalma segítségével. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy az objektum (a mű) és a szubjektum (a szerző) iránti érdeklődés egyensúlya teremti meg ehhez az optimális helyzetet. Ha libikóka elbillen az egyik irányba, akkor a másik oldal fokozatosan érdektelenné válik.

A fiatal Lukács írásai kifejezetten fölkínálják magukat a biografikus megközelítésnek, mert *A modern dráma fejlődéstörténeté*től *A regény elmélete*ig vagy inkább a *Taktika és etiká*ig tartó periódusban maga a szerző is szorosan összekapcsolta a személyes életproblémáit és az elméleti munkáit. Nem meglepő hát, ha a biográfia irányából közelítő értelmezők is termékeny olvasatokat tudtak kimunkálni.

Az esztétikum sajátossága viszont jószerint teljesen megsemmisült az önéletrajzi tér tüzében. Mind Heller Ágnes, mind Vajda Mihály elemzése a marxista Lukács világlátásának rekonstruálására használta csupán a művet, és igen nagy teret szenteltek a *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétiká*val való összevetésnek,[185] nyilvánvalóan azért, mert a késői esztétika már csak a koraitól való különbségében érdekelte őket, a mű „világnézeti inputjától" távolabb eső területei pedig szinte teljesen indifferensé váltak a szemükben.

Ugyanígy vagy még rosszabbul járt *A fiatal Hegel* is. Lukács részanalízisei egyáltalán nem érdeklik a könyvre csupán néhány szót vesztegető Fehér Ferencet. (A többieket még ennyire sem.) Egyedül a szerző valósággal (mármint a létező szocializmus valóságával) való kibékülésére, és ennek Hegel interpretációján keresztül való ábrázolására fordít figyelmet az elemzés elemzője.[186]

A biografikus olvasat következtében e két opusz igen figyelemre méltó elgondolásai (a mindennapi életről, a mimézis legkülönfélébb kérdéseiről, az 1'-s jelrendszerről, a különösségről vagy Hegel útjáról *A szellem fenomenológiájá*ig stb.) egyszerűen kívül vannak a nézőszögükön. Ezekben az esetben tehát kijelenthetjük, hogy az életrajz irányából való közelítés kimondottan rosszat tett a műveknek, s joggal érvelt Eörsi István egy beszélgetés során amellett, hogy a művek világnézeténél megrekedő sommás

185 Heller: *Az idős Lukács filozófiája.* In: Fehér–Heller: *A Budapesti Iskola I.* Vajda: *Művészet és játék helyett – forradalom.* In: *Rejtekutak a posztmodernben.* Uő.: *Az esztétikum sajátossága.* In: *A személyes emlékezet filozófiája.*

186 Fehér: *Lukács Weimarban.* In: Fehér–Heller: *A Budapesti Iskola I.* 206 sk.

értékelések helyett helyesebb volna inkább az imént fölsoroltakhoz hasonló nagyobb kérdéskörök immanens interpretációra törekedni.

Lukács fiatalkori műveinek biografikus értelmezését a szerző autobiografikus gondolkodás- és alkotásmódja legitimálja – állítottam fönn –, de nem a szerzői szándék az igazán lényeges, hanem – hadd nyomatékosítsam még egyszer – az eredmény. Ha sikerül az „önéletrajzi tér" segítségével revelatív és a művek mélységeiig hatoló, a „világnézeti inputnál" nem megrekedő interpretációkat létrehozni, akkor a produktum igazolja az eljárást, ellenkező esetben azonban inkább csak rombolja az értelmezett alkotásokat.

A CSELÉDLÁNY HALÁLA

Közelítések a *Puszták népe*[187] 12. fejezetéhez

„Egy népréteg lelkületét szeretném ábrázolni. […T]apasztalatból tudom, ha megismerni esetleg megismerhet is más, érteni csak az tud, aki belőle származott.” (35)

Egy fiatal cselédlány összezúzott holtteste fekszik a pusztai kút mellett. Mi történt, és – főleg – miért?

Az áldozat Illyésék harmadik szomszédja, mindenki ismerte Rácegresen. A halál oka öngyilkosság – a lány éjszaka kútba ugrott, a hajnali vízmerítők húzták föl élettelen testét a mélyből.

A tényállás tehát tisztázott, és a magyarázat is azonnal kéznél van: „…»feljárt« a kastélyba. Ezért ölte meg magát.” (204). Világosabban fogalmazva: az egyik segédtiszt szeretője volt, illetve a „szerető” nem is a megfelelő kifejezés, hiszen nem önként lett részese az éjszakai légyottoknak. A tiszt – a bevett pusztai szokásoknak megfelelően – magához rendelte, a kislány pedig valószínűleg nem mert nemet mondani. Ráadásul – a későbbi pletykák szerint – a férfi „különösebb vágyait” kívánta a tragikus éjszaka részeg fővel csitítani (205), azaz: – ha jól értem – valami perverzióra, de legalábbis olyasmire, ami a leány szemében annak számított kényszerítette prédáját.

Úgy tűnik tehát, hogy minden teljesen világos. Talán mi, olvasók sem tettünk volna másképpen, ha hasonló helyzetbe kerülünk. Legföljebb az kíván még némi magyarázatot, hogy miért kellett azonnal a legvégzetesebben reagálnia, s hogy miért éppen kútba ugrással vetett véget az életének ez a szegény gyermek. De ezekre a kérdésekre is rögtön körvonalazódni kezd előttünk a válasz.

Az uradalmi cselédek végletesen kiszolgáltatottak voltak – Illyés hosszasan és számos különböző aspektusból ecseteli ezt, jószerint másról sem szól a szociográfiája –, s ezért az áldozatnak egyszerűen nem volt hová menekülnie. A metódus miértje pedig még ennél is könnyebben megokolható: a pusztán a férfiak akasztással, a nők pedig kútba ugrással *szoktak* véget vetni az életüknek (204). Ha valaki szeretné, éppenséggel

187 Illyés Gyula: *Puszták népe.* Szépirodalmi, Bp., 1962. A műre a szövegen belül hivatkozom majd az oldalszámok megadásával.

elmélkedhet azon, hogy miért éppen így, és nem másképpen, de ez már, azt hiszem, lényegtelen. Gáz, gyógyszer, toronyház nem állt a rendelkezésükre – ennyi.

Φ

Néhány sorral lejjebb azonban kiderül, hogy – ellentétben velünk – a holttest körül toporgók a legkevésbé sem értik a történteket. A segédtiszt föl van háborodva, mintha becsapták volna, a béresek a vállukat vonogatják és érezhetően respektálják uruk földdúltságát, sőt még a lány apja is „csodálkozó méltatlankodással" nézi gyermeke véres tetemét (205).

Ezt viszont mi, olvasók nem értjük. Az altiszt talán egy vadállat, a béresek meg gyáva, szervilis talpnyalók, no, de az apa? Fölfogható-e ép ésszel, hogy ebben a helyzetben nem a lányát halálba hajszoló segédtisztre, hanem a gyermekére haragszik, s hogy suta mozdulataival ráadásul még ő mentegetőzik? (Uo.). Számunkra ez maga a teljes képtelenség.

Úgy látszik, hogy az imént túlságosan gyorsan akartunk célba érni, ám a rövidebbnek ígérkező ösvény máris összezárult előttünk. Továbbjutunk majd talán, ha előbb a tisztet, az apát és az ő viselkedésüket meghatározó pusztai kultúrát (Illyés Gyula kifejezéseivel: lelkületet, világfelfogást, világszemléletet – 7, 35, 206) vesszük szemügyre, s aztán ebbe a nagyobb képbe helyezzük bele a véres-tragikus jelenetet.

Már akkor is teljesen másképpen látjuk a holttetemet, ha csupán két sarkalatos elemét idézzük fel a pusztai cselédék világfelfogásának.

Először is vegyük figyelembe, hogy ezek az emberek lényegében rabszolgaként tekintenek magukra. Éhbérért dolgoznak, teljes kiszolgáltatottságban élnek, és nemhogy a szabadulás lehetőségét keresnék, hanem évről-évre rettegve várják, hogy az uradalom kegyeskedik-e a velük kötött szerződést egy újabb évvel megtoldani. Ugyanis nincs hová menniük. „Kora reggel társadalmi rangsorban az egész puszta az iroda elé gyűlt, megborotválkozva, ünneplőben, egy nyárfaerdőnyi remegő lélek. [...] Az emberek sápadtan lépnek be, mint egy párviadalra. Néha jajongás hallatszik, valaki kegyelemért könyörög. [...] A cselédek jelenete rövid, mint minden nagy sorsfordító drámai jelenet. A párbeszéd ősi szöveg szerint indul. »Ha emberségem, becsületem tetszik – szándékom maradandó« –, mondja az országos formulát a vigyázzállásban meredt jelentkező az egymás mellé tolt asztalok előtt, amelyeknél az intézőség tagjai ülnek, mint egy törvényszék [...] Akinek a kezébe adják a cselédkönyvet, ahhoz egy szót sem szólnak, a mozdulat mindent kifejez. [...] Az elbocsátott azon nyomban útra kél, s igyekszik még aznap eltalpalni a környékbeli pusztákra, hátha befogadják valahol. Mi történik vele, ha nem fogadják be? Azt az író sem tudja. Eloszlik, felszáll a levegőbe? A pusztáról

mindenesetre eltűnik […] A könyvben nincs rovat a cselédek jellemzésére. De a nem kívánatos elemeket az uradalmak egymás között nyilvántartják." (283). A nők helyzetét ráadásul még tovább nehezíti, hogy nemcsak az uraknak, hanem az uruknak is ki vannak szolgáltatva: „A férfiak hitvesüket – akinek az illem tiltotta a védekezést – rendesen szíjjal verték; később – egy Somogyból származott kocsis példájára s szinte divatból – csizmaszárral; ez fáj is, kellő hangot is ád, de csontot nem tör." (158). Az idézettek után aligha szükséges magyarázni, miért hagyják ezek az asszonyok, és a lányaik, hogy parancsolóik kényük-kedvük-szeszélyük szerint bánjanak velük, jószerint semmiféle jogi vagy erkölcsi korlátot sem tisztelve. (Tizenhat éven aluliakkal tilos volt a szexuális kapcsolat, de erre is fittyet hánytak. – 212)

A másik figyelmen kívül nem hagyható elem, az uradalmi cselédek testhez való viszonya. Ezek előtt az emberek előtt a polgári intimitás vagy a viktoriánus prüdéria tökéletesen ismeretlen, mert életkörülményeik semmi efféle kialakulására sem adnak lehetőséget. Nemcsak a szülők, a nagyszülők és a gyerekek alkalmi félrehúzódásához nem áll rendelkezésre külön tér, hanem sokszor még a családokéra sem; nemcsak a konyhákon osztozik több família, hanem igen gyakran még a hálószobákon is. Aki tisztálkodni vagy szerelmeskedni akar, az szinte csak a többiek szeme láttára teheti (188, 193). S ennek megfelelő a szexualitáshoz való viszonyuk is. A gyerekek már a serdülőkoruk előtt részletekbe menő ismereteket szereznek a másik nem intimitásairól (193), a szüzesség lényegében ismeretlen előttük (201 sk.), és a testi hűséget sem igen követelnek egymástól a párok vagy a házastársak (202). A legszélsőségesebb esetekben pedig már-már a Sade-i orgiákat idéző képek bontakoznak ki. „Az első banda azokból a gyermekekből toborzódik, akiket még az uradalmi gyerekmunkákba nem lehet befogni. […] Én még náluk is fiatalabb vagyok valamivel, mert emlékszem, egy-két társammal elmaradok egyszer a futásban le a Sió-part felé. Kifúlva érkezem meg, a banda már túl van az első lubickoláson, a nádas közepén egy kis homoktisztáson ül széles körben, és versenyt gyakorolja az önkielégülést, anyaszült meztelenül, barnán, mint valami majomfalka." (197). „Tudom, hogy a parasztlányok erkölcsére nem lehet következtetni abból, ahogy beszélnek; árnyalatnyi zavar nélkül mondják ki azok a legtrágárabb szavakat, a legények előtt is. De ezeknek a zalaiaknak a szavából sok mindenre lehet következtetni. Tépték egymást éjjel-nappal. Ezeknek nem volt vigasz a szerelem. Durván s egymás füle hallatára enyelegtek a sötét istálló szutykában. A pusztagazda hajnalban előbb kívülről kiabált be hozzájuk, megrugdosta az ajtót, s csak azután lépett be, ő röstelkedett már…" (272). „Voltak még itt-ott gányók is, feles dohányföldiek, furcsa, titokzatos népek. […] Izzasztó nehéz munkát végeztek, s közben ittak, daloltak és fütyülve a világ véleményére felháborító nyíltsággal szeretkeztek." (282).

Ennyi alighanem elegendő ahhoz, hogy elkezdjük érteni, a segédtiszt bosszúságát, a béresek közönyét és talán még az apa zavarát is. Meglehet, megalázó és undort keltő, sőt talán még valamelyest fájdalmas is parancsra nyitni meg magunkat holmi felgerjedt kannak, de – ebben a világban! — semmiképpen sem kibírhatatlan vagy halálosan megalázó. Ez az élet rendje: alkalomadtán és ideje jöttén a férfi előáll a követelésével, a nőnek pedig engedelmeskednie kell. Nincs kibúvó vagy visszabeszélés, de nincs ebben semmi rendkívüli sem: olyan, mint manapság a rendszeres és általánosan elterjedt nőgyógyászati vizsgálatok vagy éppenséggel a minden erkölcsi gyanún felül álló masszíroztatás.

Φ

Most már talán körvonalazódik előttünk a kút mellett bámészkodó pusztaiak értetlensége, ámde most meg a lányt nem értjük. Miért nem úgy reagált, mint a többi cseléd? Miért nem úgy, ahogyan ilyenkor *szokás*? Miért nem viselte el a tortúrát összeszorított szájjal, vagy éppen egy vaskos káromkodással megtoldott vállrándítással?

Ez a lány nyilvánvalóan kivétel. A kivételt pedig — ellentétben az átlagossal — nem lehet csak úgy levezetni és megérteni a „szokásos"-ból. Igen részletes tény- és személyiségfeltáró esettanulmányra volna szükség, amiből aztán a legjobb volna végül regényt írni. Valami ahhoz hasonlót, mint amilyen Kosztolányi *Édes Anná*ja vagy Németh László *Iszony*a. Ezt a munkát azonban Illyés annak idején nem tudta elvégezni, hiszen még csak gyerek volt. És egyébként is elkésett; a halottat az elő nem bírhatja szóra. Nem maradt hát más csak a fantázia: „Képzeletemben később ez a lány, ez a sápadt, nyers húsát láttató halott arc lett a dac és a lázadás angyala. Elképzeltem jellemét, az »egyszerű parasztlányban« a hatalmas lelket, amely a szenvedés tüzében leplezi le magát s amelyet Jeanne D'Arc-éhez hasonlítottam…" (205 sk.).

Alighanem meg kell állnunk ezen a ponton és be kell látnunk, hogy közelebb már nem férkőzhetünk a kis cselédlányhoz. Mert egyszerűen nincs mibe kapaszkodnunk. Nem állnak a rendelkezésünkre — és soha nem is fognak már — olyan további tények és információk, melyeket értelmezve előbbre juthatnánk. Legfeljebb csak egy másik — Illyésétől különböző, de az övéhez hasonlóan bizonyíthatatlan — fantáziaképpel hozakodhatnánk elő.

Φ

Van azonban még valami, ami nem hagyja nyugodni a szociográfust. (S talán minket, olvasókat sem.) A puszta kultúrájának belső mechanizmusait Illyés ugyan pontosan érti

(hogyne értené, hiszen ő maga is onnan nőtt ki), sőt még a geneziséről is igen alapos ismeretekkel rendelkezik, elfogadni azonban nem hajlandó. Bármit is gondol a segédtiszt, az apa, a béresek s akár a puszta összes lakója, a történtek és az a világ, melyben ez normálisnak számít mégiscsak irreális és erkölcstelen, ergo elfogadhatatlan – sugallja szüntelenül és félreérthetetlenül az író.[188] (Max Weber és Lukács György nyomán kimerítően elemezték ezt a szituációt a frankfurti iskola társadalomfilozófusai: vannak struktúrák, melyek formálisan [pusztán a működésüket meghatározó szabályrendszer belső logikáját és koherenciáját tekintve] ugyan racionálisak, szubsztantíve [ezt már jóval nehezebb definiálni, az egyszerűség kedvért mondjuk csupán azt, hogy egy magasabb és lényegibb szempontból] azonban irracionálisak – mutattak rá. De talán annyi is elegendő, ha Shakespeare *Hamlet*jének egyik közismert mondatát, Polonius megjegyzését igazítjuk hozzá az itt taglaltakhoz: rendszer ugyan kétségkívül van benne, de mégiscsak őrült beszéd.)

Az ehhez hasonló disszonanciák újabb kérdések megfogalmazására és további kutatásokra sarkallják az embert. A kút körül csoportosulók társadalmi szerepeibe fönt már bevilágítottunk, de nem tudunk még semmit a maszkok mögött meghúzódó arcokról. Hogyan viszonyulnak a szerepeikhez? Teljesen azonosulnak-e velük vagy inkább távolságot tartanak tőlük? Hányféle alakítása lehet egy-egy szerepnek? Milyen mértékben tűri el a közösség a szerepdistanciát? Mennyire gyakoriak a kivételek? Stb. A fölsorolt kérdések mind egy irányba mutatnak: le a társadalom atomjait alkotó individuumokra.

És okvetlenül tisztázásra szorul az is, hogy *mihez képest* irracionális a puszták világa. Mi az elmarasztaló ítéletünk viszonyítási pontja? És tényleg rendíthetetlenül bizonyos-e ez a pont – úgy ahogyan mi kezeljük –, vagy csak a miénkhez hasonló nézőszögből közelítők előtt látszik magától értetődnek? Hogyan tettünk rá szert? Isteni kinyilatkoztatás által? Vagy az emberi természet gondos tanulmányozása nyomán? Vagy csupán egy másik – a bírálthoz hasonlóan partikuláris és esetleges – mikrokultúra szokásrendszerét vetítettük rá az uradalmi cselédek életvilágára? Stb.

A második kérdéscsoportnak talán gyorsabban a végére járhatunk. Illyés (és az olvasó) viszonyítási pontja ez esetben is lehetne egy másik, a magyar pusztával összevethető, de annál vonzóbb társadalom. Mondjuk, a francia parasztok vagy akár a munkások élete.[189] Vagy elképzelhetnénk – magának a pusztának a kimerítő leírásából

188 Kodolányi János, a szociográfia első recenzenseinek egyike igen nyomatékosan kiemeli ezt: „…*maga az egész, maga a rendszer* válik tűrhetetlenné könyve elolvasása után még annak a szemében is, aki felsőbb hatalmak bölcs törvényeiből származtatja *ezt a fajta* magyar államiságot és *ezt a fajta* keresztény kultúrát." Kodolányi: *Illyés Gyula: Puszták népe.* Válasz, 1936/7–8. 453.

189 Íme egy kínálkozó megközelítés a *Hunok Párisban* egyik szociografikus szakaszából: „A franciák közt a mell-emelő nemcsak az volt, hogy munka volt bőven, hanem hogy ezt a munkát kicsiben, szabad

és elemzéséből kiindulva – egy sohasem létezett, de éppenséggel elgondolható, jobb világot. (Egy olyat, ahol a cselédek nem szűkölködnek, ahol jogaik vannak stb. „Tiszta ágyat és tiszta asszonyt […] kicsit több bért, egy jó tál ételt, foltatlan ruhát, tisztességet s emberibb szavakat”[190]) Vagy fölmutathatunk olyan általános – de legalábbis annak tartott – igazságokat, melyek mérceként szolgálhatnak.

Illyés Gyula – nem csupán az elemzett fejezetben, hanem a könyvében mindvégig – szinte kizárólag csak a harmadik lehetőséggel él. (Olykor ugyan összeveti az uradalmi cselédek életét a proletárokéval vagy a falubeli zsellérekével, de sohasem azért, hogy az utóbbiak szolgáljanak referenciapontként.) Arról pedig egy sort sem ír, hogy miképpen lehetne jobb életet teremteni a puszták szomorú világában. (Nyilván azt gondolta, hogy nem reformokra van szükség, hanem a nagybirtok megszüntetésére és földosztásra.) Ám nem úgy használja föl az általános igazságait, mint egy doktriner filozófus vagy egy utópista, aki először fölsorolja az elvont szentenciákat, aztán számonkéri őket a valóságon, hanem nagyon finom kézzel alkalmazott irodalmi eszközökkel.[191] A referenciapontként szolgáló elveket Illyés nem, vagy csak igen ritkán, de akkor sem éles kontúrokkal kiemelve önti világos mondatokba, hanem implicit közlésekbe ágyazza. Olyanok ezek, mint a sűrű erdő pókhálói: láthatatlanok, és csak akkor vesszük őket észre, amikor két fa között elhaladva a képünkre ragadnak. A mű befogadója ebből adódóan mindvégig *érzi*, hogy a puszták népének élete tűrhetetlen világbotrány, mindannyiunk szégyene, pedig az író egyetlen kirohanást vagy fölháborodástól izzó mondatot sem engedett meg magának. Ő csak elemez és mesél. Igaz, mély empátiával a szereplői iránt, de nyugodt tárgyilagosságát mindvégig megőrizve.

A lány halálát taglaló fejezetben két viszonyítási pontként szolgáló általános szentenciát találtam. Az első szinte csak mellékesen bukkan elő. Az író éppen azt ecseteli, hogy a parancsolók által kikényszerített légyottok semmiféle ellenszolgáltatással sem

választásra is lehetett kapni, majdnem úgy, mint valami utcai bazár ezer portékáját. Munkaerejét az ember majdnem úgy kezelhette, mint holmi aranyport: már két-három frankos tételben is áruba bocsáthatta, csaknem bármikor és bárhol. S ami a legfontosabb: minden beajánlás, vallatás, fogadkozás, születési igazolás nélkül! Nem tudom, elég jól kifejeztem-e. A végső szükség esetén az ember zsebében még mindig volt egy utolsó buksza, a munkaereje, egy-két óra alatt is kiszedhetett belőle valamit. Ezzel a szolgaság legsúlyosabb béklyója, a fenyegető, mert ki tudja, milyen hosszú ínség tudata oldódott le róla. Az ember az éhenhalástól két méterre is nyugodt lélekkel gyújtott rá az utolsó cigarettájára: délután dolgozok egyet! A lélek szabad volt. Persze, csak az egészséges, a munkabíró testben.” Illyés Gyula: *Hunok Párisban.* Szépirodalmi, Bp., 1970. 171 sk.

190 Ady Endre: *Álmodik a nyomor.*

191 Babits Mihály rögtön a mű megjelenése után arról írt, hogy a szerző látszólag egyszerű és igénytelen irodalmi stílusa valójában egy virtuóz költő céltudatosan használt eszköze, később pedig több kiváló elemzés is megerősítette ugyanezt. Babits Mihály: *Puszták népe.* Nyugat, 1936/6. https://epa.oszk.hu/00000/00022/00605/19136.htm Dobos István: *Az idegenség retorikája.* In: *Csak az igazat.* Szerk. Görömbei András. Kortárs, Bp. 2003. Tüskés Tibor: *Az újraolvasott* Puszták népe. In: *Uo.* Szegedy-Maszák Mihály: *Többértelműség a Puszták népében.* Alföld, 1982/11.

társultak, s hogy az alantasok nem is merészeltek ilyesmire gondolni: „Nem panaszkodhatott emiatt az a segédtiszt sem, aki azt a halálraszánt lányt használta, bizonyára minden emberi kapcsolat nélkül, ahogyan egy ivóbögrét vagy csizmahúzót használ az ember. Nem formált jogot bizalmaskodásra vagy valami igényre a lány családja sem." (207).

Minden emberi kapcsolat nélkül *használta* a lányt. Mint egy tárgyat. Illyés nem fűzi, hozzá, de világos: ez becstelenség. És ha az, akkor bátran megfordíthatjuk a mondat előjelét és felszólító módba igazíthatjuk: Ne használd a másik embert! Elkerülhetetlen persze, hogy embertársaink olykor nekünk rendelt eszközként jelenjenek meg előttünk, sőt talán még az is, hogy időnként mi magunk rendeljük őket valamilyen általunk elérni kívánt cél alá, de mindeközben se feledjük el egyetlen pillanatra sem, hogy minden ember önmagáért való cél, éppen úgy, mint te vagy én. Nincsenek pincérek vagy bejárónők, hanem csak olyan *ember*ek, akik pincérként vagy bejárónőként keresik a kenyerüket.

Nem más ez, mint Kant általános erkölcsi parancsának egyik lehetséges megfogalmazása,[192] az európai civilizáció alapvető sarokköve. Illyésnek igaza van, nem kell ezt nagyon magyarázgatni, elegendő egy utalás, s azonnal nyilvánvaló lesz a segédtiszt és az azt szentesítő világállapot immoralitása. (Megjegyzem, ha magyarázgatná, nem megerősítené, inkább elbizonytalanítaná, mert kitenné a soha el nem oszlatható és véglegesen meg sem cáfolható kételynek.)

A másik alapelv nem dicsekedhet olyan pedigrével, mint a kategorikus imperatívusz, de nem kevésbé jelentős és nyilvánvaló. (És minden bizonnyal össze is kapcsolódik az előbbivel; belőle vezethető le.) „A nyolc-tízgyerekes béres nem mond fel, nem rakja szekérre óljait, bútorait, egy-két malacát, s nem indul világgá új hely után azért, mert egyik vagy másik leányának mehetnékje támad. S ha az év végén fölkerekedne is, másutt tán különb sors vár rájuk? Más módot a megélésre pedig, mint a cselédkedés, nem ismernek. [...] nem látszik más kivezető út, mint *a megadás vagy a halál*." (219 – Kiemelés: S. I.)

Azért hagyják, mert nincs más választásuk. S ebben már benne is foglaltatik az újabb erkölcsi imperatívusz: Semmilyen humán társulás sem tűrheti, hogy egyes tagjai vagy a részét képező valamely mikroközösség mások eszközeként legyen kénytelen élni![193] Ezt sem igen kell tovább magyarázgatni; ki merné vitatni?

Φ

192 Vö. Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. In: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája.* Ford. Berényi Gábor. Gondolat Bp. 1991. 7. § és 204. o. Uő.: *Az erkölcsök metafizikája.* In: *Uo.* 25. §.

193 Bibó Istvánnál szebben erről talán senki sem írt a világon. Ld. Bibó: *[A Nemzeti Parasztpártról.]* In: *Válogatott tanulmányok.* Második kötet. Magvető, Bp., 1986. Különösen: 424. Uő.: *A magyar társadalomfejlődés és az 1945. évi változás értelme.* In: *Uo.* 502 sk. Uő.: *Az európai társadalomfejlődés értelme.* In: *Válogatott tanulmányok.* Harmadik kötet. Magvető, Bp., 1986. 110 sk.

Mintha lassacskán kikerekedne a kép: Először érthetetlenül viselkedő és cselekvő embereket látunk. Majd megismerkedünk azzal a számunkra idegen és első látásra fölfoghatatlannak látszó szabályok szerint működő mikrokultúrával, mely meghatározza ezeknek a személyeknek a viselkedését, és elkezdjük érteni a cselekedeteik mozgatórugóit. Aztán olyan univerzális (vagy annak tartott, ne firtassuk) elvekkel konfrontáljuk ezt a partikuláris világot, melyek minden elgondolható társadalomban érvényesnek tekinthetők, és ennek segítségével világosan elválasztjuk egymástól a látottak racionalitását és irracionalitását, normalitását és abnormalitását. (S mindezek nyomán – vegyük észre ezt is – az öngyilkos cselédlányról eddig feltételezetteket is pontosabban megfogalmazhatjuk. Vagy azért választotta a halált, mert olyasmit tettek vele, ami túlment a szokásos tortúrán és az elviselhetőség határán, vagy azért, mert ez a lány a többieknél sokkal mélyebben átérezte azt a disszonanciát, ami a partikuláris szokások és az egyetemes emberi méltóság között feszült; magyarán: rosszabbul viselte a megaláztatást, mint a többiek.) S ezek után úgy tűnik, mintha már túl is lennénk a nehezén, mintha az egyes történetetek és személyek részletekbe menő vizsgálata inkább csak színezhetné egy kicsit az egyébként világos kontúrokat nyert képet.

Amit a gyermek Illyés nem tehetett meg közvetlenül a tragédia után, azt a kamasz és a felnőtt megpróbálta később pótolni: alkalomról alkalomra kísérletet tett a hasonló események szereplőinek kifaggatására és mozgatórugóik mélyebb megértésére. Kérdezgette a környezetében élő lányokat, úri társaságokban forogva szóra bírta a puszták különböző rangú hatalmasságait, s mindeközben kifürkészte a szemtanúk s egyáltalán a cselédség viselkedését. A fejezet második felében az ekként fölhalmozott empirikus anyagból kapunk ízelítőt.

A pusztai közvélemény olykor egymásnak ellentmondó reakcióiból legalább öt különbözőt mutat be a szerző. (1) Vannak, akik megpróbálnak úgy tenni, mintha a történtek a lehető legtermészetesebbek lennének. Az öreg kulcsár „a búzamosóályú fölé hajoló tizenkét-tizennégy éves lánykák helyzetével a szó szoros értelmében visszaélt" (206), amire közbeszéd azzal reagált, hogy „Ó a vén disznó […], való az egy ilyen vén sántasághoz?" (Uo.). Mintha csak valamilyen fejcsóválásra késztető gyarlóságról volna szó. Vagy azt mondják a lányokat sorra kipróbáló tisztről, hogy „az is ember, neki is van természete, mit csináljon?" (219).

(2) De van példa ennek az ellenkezőjére is: az anekdotázó parancsolók arról mesélnek Illyésnek, hogy a felső-tiszántúliak vérre mennek az asszonyaikért akár az uraság ellen is, ha az csak egy pillantást is mer vetni rájuk (214).

Másutt viszont, ahol nem ennyire bátrak vagy nem lehetnek ennyire bátrak, csupáncsak tétova kísérletek történnek a lányok megvédésére. A báty fölkíséri a húgát, de aztán végül mégis eloldalog (212). A vőlegény három lépés távolságot tartva, dadogva

megkérdezi a tisztet, hogy tényleg az ő menyasszonyával tölti-e az éjszakákat, majd, amikor a kérdőre vont arcátlanul a képébe hazudik (csak beszélgetünk – válaszolja neki), úgy tesz, mintha elhinné, amit mondott (216). Vagy megkísérlik valamilyen fortéllyal megmenteni a lányokat. (219 sk. – Hogy miképpen, azt sajnos egyetlen példával sem konkretizálja Illyés.)

Az egyik történetben legalább két különböző viszonyulás nyomai is világosan körvonalazódnak. A lányok általában nem fogadnak el ajándékot, s amikor az egyik ezt nemcsak hogy megteszi, hanem ráadásul még büszkélkedik is a szolgálatáért kapott kendővel, akkor a többi asszony nekiesik, letépik a bűnjelet a nyakáról, és onnantól úton-útfélén cemendének nevezik – még a saját anyja is (218).

Ha jól sejtem részint azért ez a heves reakció, mert a lány megtörte a csendet, és többé már nem lehetett (3) úgy tenni, mintha nem is történne semmi. Részint pedig azért, mert a pusztaiak (4) csak úgy hajlandók elfogadni a rendszeresített nemi erőszakot, mint olyan kényszert, amit kénytelenek elviselni. Ezzel a viszonyulással összevetve pedig a kendő vagy ellenszolgáltatás, vagy köszönet az önkéntes ajándékért. Bármelyik magyarázatot fogadjuk is el, a lány valóban cemendének minősül. Az első esetben egyszerűen csak eladta a testét (mint egy profi prosti),[194] a másodikban pedig önként odaadta magát egy idegen férfinak. (Ahol én felnőttem, ott nemcsak az üzletszerű kéjelgőket nevezték kurvának, hanem azokat is, akik mélyebb érzelmi kapcsolat nélkül is hajlandóak voltak másokkal összefeküdni, és ezt rendszeresen meg is tették.)

(5) S persze itt is vannak olyanok, akik megpróbálnak hasznot húzni a fönnálló, helyzetből. A lányát fölkísérő apa – az anekdotát előadó tiszt szerint – azért volt annyira buzgó, mert éppen a fejére készültek koppintani valami disznóság miatt. (212 – De

194 Polcz Alaine mesél valami hasonlóról a háborús megpróbáltatásairól írt visszaemlékezésében. Miután az orosz katonák csoportosan és számolatlan alkalommal megerőszakolták, az egyik tiszt magához hívatta. „Nagyon kedvesen fogadott, jó vacsorát kaptam. Vártam, hogy mi következik. Hogyha nála maradok éjszakára – mondta –, ad egy fél disznót. Uramisten, egy fél disznót, akkor! Gondolkozás nélkül lefeküdtem vele. […] Elég gyöngéd és kedves volt, ez kínosabban érintett, mint amikor alku nélkül megerőszakoltak. Hazugság volt a részemről, hogy »igyekeztem viselkedni«. Reggel korán el akartam menni. Kértem, engedjen. […] Lefeküdtem, pedig nem vertek, nem ütöttek […] Kurva vagyok. Tulajdonképpen a szó szoros értelmében az voltam. Kurva az, aki lefekszik pénzért vagy valamilyen juttatásért. Kurva, aki tudatosan a testével szerez meg valamit. Tejet vagy matracot. Persze, ott ez eszembe se jutott. Nem gondoltam semmit. […] Nem kaptam meg a hasított disznót. Megkönnyebbültem.” – Polcz: *Asszony a fronton.* Szépirodalmi, Bp., 1991. 55. https://modernmagyar.files.wordpress.com/2013/09/asszony-a-fronton.pdf Éppenséggel lehetséges cizellált érveket fölsorakoztatva elmélkedni afölött, hogy mi a helyes viselkedés a hasonló helyzetekben. De talán jobb, ha gyorsan belátjuk – még mielőtt belekezdenénk –, hogy otromba és ízléstelen lenne egy karosszékben ülve ítélkezni. Másfelől – úgy vélem – nemcsak a fél disznót és a kendőt elfogadó áldozatoknak, hanem a lányra támadó cselédeknek is jár a megértés. Mert ők meg – föltételezem – a pusztai asszonyok kollektív méltóságának maradékát védték. Más kérdés, hogy jobb lett volna persze, ha ezt nem az áldozat ellenében teszik.

könnyen megeshet, hogy az elbeszélő itt is félreértette a szituációt; hasonlóan az előző történethez és több más elbeszélt esethez.)

A bemutatott reakciók némelyikét a lányok viselkedését értelmezve is fölfedezhetjük. (1) A legtöbb példát az ellenállás különböző kísérleteire találjuk, ezeknek egész skálája rajzolódik ki előttünk. Van, aki kerek-perec visszautasítja a próbálkozást. Az egyik tizenhat körüli pöttöm napszámos lány olyan vaskos mondatokkal válaszol a hozzá gorombán közeledő fiatal számtartónak, hogy az leforrázott kutyaként kullog el. (274 – Hogy meg merte volna-e ezt csinálni egy magasabb rangú parancsolóval is, nem tudjuk meg.) Egy másik lány fölmegy ugyan az őt magához rendelő tiszthez, de aztán alaposan összekarmolja az erőszaktevőjét. (212 – És bátor ellenállása valószínűleg következmények nélkül marad – legalábbis erre engednek következtetni az anekdotázó úr szavai.) Sokan megadják ugyan magukat, de közben mindvégig kifejezik a tiltakozásukat: például nem hajlandóak teljesen levetkőzni, vagy a fejükre borítják a kötényüket (215). Mások úgy tesznek mintha frigidek volnának vagy nem is kell úgy tenniük, mert a testük magától tiltakozik a meggyalázás ellen. („Úgy viselkednek azok, öregem, mint egy darab fa" – panaszkodik az egyik lepedőakrobata. – 215) Az egyik úr meg arról mesél, hogy muszáj előbb leitatni a lányokat (ha a bort visszautasítják, akkor rumos teával), mert másképpen nem érhetnek célt velük (212 sk.).

(2) Mások – úgy sejtem a többség – belenyugszanak az elkerülhetetlenbe, és az élményeik elidegenítése segítségével próbálják meg minimalizálni az őket ért traumát. „… hasonlóan a szúnyogok és tetvek csípéseihez, vannak más természetű csípések és fullánkok is, és ezek ellen szintén hasztalan a védekezés, de ezek éppúgy nem érhetik a becsületet és a lelket, mint az előbbiek" – magyarázza az író a lányok viselkedését (206), majd így összegzi az egyik „interjúalanya" beszámolóit: „Az, hogy a kastélyba járt, az nem számított, az nem törte volna meg még szűzi önérzetében sem; mintha csak álmában történt volna." (209 – Ismételten szeretnék utalni a nőgyógyászati vizsgálat vagy a masszázs jelenkori megítélésére.)

(3) A naivabbak viszont, éppen ellenkezőleg, megpróbálják elhitetni magukkal – ideig-óráig talán sikeresen –, hogy igenis emberszámba veszik őket az urak. Egyesek – mesélik a férfiak – kitüntetésnek tekintik, hogy őket választották, mások meg még hízelkednek is, és sejthetően azt hiszik, hogy „a dologból lehet valami". (214). Vagy ha nem is ringatják magukat efféle illúzióban, mégis úgy tesznek, mintha egy normális párkapcsolat résztvevői lennének: beszélgetnek a hóhérjukkal, sőt még énekelnek is neki (213).

A folytatólagos erőszaktételt nemcsak az áldozatoknak kell valahogyan földolgozniuk, hanem az elkövetőknek is. Itt is meglehetősen széles a skála. (1) Egyesek egyszerűen nem vesznek tudomást prédájuk érzéseiről (mint a lovagló grófkisasszony,

a hozzásimuló ló éppen zajló testi folyamatairól – mondja az író – 210), és cinkos összekacsintással előadott harsány anekdotákba csomagolva rejtik el (önmaguk elől is) viselt dolgaik gyalázatosságát. (Gyakran olyan meggyőzőerővel teszik – figyelmeztet Illyés –, hogy az óvatlan hallgató könnyen elkezdhet osztozni a derűjükben, majd akár bele is olvadhat a társaságukba. – 211)

(2) Mások meg eltárgyiasítják, vagy inkább elállatiasítják áldozataikat. – Buták és hiszékenyek. (215) „Hírből sem tudják, mi a tisztesség!" (218). „Ügyetlenek, mohók, mint az állatok." (216). Efféle megjegyzéseket jegyez föl a szociográfus.

(3) És vannak köztük romantikus lelkek is. Ők úgy tesznek, mintha a parancsra érkező zsákmány a szerelmük volna. Az egyik pribék például így nosztalgiázik: „Micsoda szép estéim voltak nekem. […] Beül, kérlek, a sarokba, ahol nem nagyon éri a lámpa, és ott dalolászgat magában, meg nevetgél csöndesen. […] Nincs az az úrinő, akivel én olyan jól éreztem magamat, mint ezekkel a kis dudorászókkal, reggelig elhallgattam volna őket." (213 sk.). Egy másik meg hűséget követel a „szerelmétől", és fölháborodik, amikor *in flagranti* találja az egyik parasztlegénnyel (218).

Φ

Ha nem volnának ezek a történetek egészen biztosan jóval kevesebbet értenénk. Vegyük azonban észre, hogy még általuk sem érkeztünk el a konkrétumok szintjére. Inkább csak olyan életképmorzsákat és pillanatfelvételeket kaptunk, amelyek segítségével típusokba rendezve pontosíthatjuk a puszták szexuális rabszolgaságáról tett általánosító szentenciákat. Hogyan tudta elhitetni magával a legutolsó történetet elbeszélő uraság, hogy romantikus légyottok részese? Milyen ember volt? Ostoba? Cinikus? Vagy inkább a lelke mélyén tisztességes, és éppen ezért volt szüksége erre a szemet szúró hazugságra? Milyen sebekkel a lelkében távozik reggel az a kislány, aki a fejére borította a kötényét? Sikerül-e neki is elidegenítenie magától az átélteket, vagy haláláig hordozni fogja majd a traumáját? Ezeket is, és az összes többi történetet is részletes esettanulmánnyá kellene kibővíteni – de legjobb volna mindegyikről egy-egy regényt írni –, ha valóban érteni szeretnénk a szereplőket és a cselekedeteiket. Mert nem csak az öngyilkos lány kivétel, hanem – ha jobban belegondolunk — mindegyik szereplő és mindegyik eset. De persze valahol meg kellett állnia Illyésnek is, és meg kell állnunk nekünk olvasóknak is, hiszen más dolgunk is van még az életben.

A történetek áttekintésének másik tanulsága, hogy a kép korántsem fekete-fehér. Az író azzal a kategorikus kijelentéssel indítja el vizsgálódását, hogy „Az urak, a földbirtokostól le a gazdasági gyakornokig szabadon rendelkeztek a cselédnek nemcsak a két kezével, hanem az egész testével, és ez ellen nem lehetett apelláta, nincs is." (203). Számos

történetből azonban kiderül, hogy mégiscsak lehetett és volt. Sőt az egyik szereplő egy éppen ennyire kategorikus, de pontosan ellenkező tartalmú szállóigét vág oda a „hűtlenségét" számonkérő uraságnak: „Kedvemből, faromból senki sem parancsol!" (218).

Nem hiszem, hogy Illyésnek ne tűntek volna fel az ehhez hasonló ellentmondások. Inkább talán úgy gondolta – s ha így van, akkor a legmesszebbmenőkig mellette állok –, hogy szükség van általános megállapításokra is (afféle weberi ideáltípusokra), de szükség van arra is, hogy fölmutassuk az ezektől való eltéréseket.

Ha teljessé kívánnánk tenni a fejezet egymásra épülő olvasatainak szintjeit, akkor a holttest, a fölötte tűnődő pusztaiak és a szereplőket megérteni törekvő író értelmezése után át kellene világítanunk azt is, hogy milyen személyes élmények és meggyőződések által irányítva érti meg az olvasó – jelen esetben e sorok írója – a lányt, a szereplőket, és az őket prezentáló írót. Sőt még egy következő lépést is megtehetnénk, föltéve, hogy más értelmezések is a rendelkezésünkre állnak: megvizsgálhatnánk, hogy a különböző interpretációk milyen előfeltevések hatására hajolnak el különböző irányokba. Ezekbe azonban már nem fogok bele. Hogy én miként vélekedek a lányról, a többi szereplőről, és Illyés olvasatáról, az többé-kevésbé kiderült menet közben. A többit pedig meghagyom inkább másnak.

Φ

A *Személytelen megjegyzések a személyességről* című tézissorom két megállapítását szerettem volna illusztrálni és alátámasztani ezzel az esszével. Azt kívántam demonstrálni, hogy valóban érdemes egymástól elkülöníteni a megértés univerzális, társadalmi-kulturális és individuális szintjét; valamint azt az egész tézissort átható meggyőződést, mely szerint meghatározott körülmények között és meghatározott módon igenis szükség lehet a humán és a társadalomtudományokban is személyességre. Ám még az első billentyű leütése előtt beláttam, hogy túlságosan didaktikus lenne, ha a tézisekhez igazodva próbálnám meg kibontani a *Puszták népe* kínálkozó fejezetét, s hogy helyesebb, ha inkább a szöveg kínálta logikának engedek.

Ennek ellenére remélem, hogy ebben a formában is képes ez az elemzés az eredeti célja betöltésére. A három különböző szint megkülönböztetéséről, és részben egymást kiegészítő, részben egymásnak ellentmondó kapcsolatáról talán sikerült jól áttekinthető példával szolgálnom, ehhez nem is kívánok hozzáfűzni semmit.

A személyesség szükségességével kapcsolatban viszont kénytelenek vagyok egy-két apró kiegészítéssel élni. A szakirodalom számos kiváló darabja fölhívja a figyelmet arra, hogy a *Puszták népe* műfaja nem homogén, s vannak olyan elemzők, akik nem

is szociográfiaként olvassák a könyvet.[195] Én viszont, velük ellentétben, meg vagyok győződve arról, hogy ez a mű *elsősorban* igenis szociográfia; értsd: akkor tudjuk a legkoherensebb módon összeilleszteni a valóban különböző műfajokat (novella, életrajz, vallomás stb.) megidéző részeit, ha az *egészre* szociográfiaként tekintünk. A szerző önértelmezése ugyan semmiképpen sem tekinthető mindent elsöprő végső érvnek, de azért talán érdemes megemlíteni, hogy maga Illyés is így nyilatkozik. „Nem saját életemről akarok itt rajzot adni; nem érzem semmiféle olyan magaslaton magam, ahonnan a mögöttem maradt táj képét akár gyönyörködtetőnek, akár iránymutatónak mondhatnám. Egy népréteg lelkületét szeretném ábrázolni, ez minden törekvésem." (35).

De mi végre akkor a számolatlan személyes történet, és a hosszú életrajzi elbeszélések, főleg a könyv utolsó fejezeteiben? Nem feszítik-e ezek szét a szociográfia műfaját?

Talán valóban szokatlan ez a mély személyesség, de indokolható, és Illyés Gyulától meg is kapjuk a magyarázatot. Folytatom az imént félbehagyott és a mottóból már részben ismert idézetet: „Ha itt-ott mégis saját élményeimmel hozakodom elő, ezek az élmények csak magyarázó ábrák. Ami emléket feltárok, azért tárom fel, hogy rajtuk át próbáljak leereszkedni abba a mélyben fekvő, forró rétegbe, amely rettegve rejti gomolygó világát minden idegen tekintettől, még a tárgyilagos napvilágtól is, és amelyet, tapasztalatból tudom, ha megismerni esetleg megismerhet is más, érteni csak az tud, aki belőle származott." (35). Nem egyszerűen arról van tehát szó, hogy Illyés a személyes emlékeivel pótolta az elmulasztott szociológiai terepmunkát, vagy hogy mégiscsak kibújt belőle az alanyi költő. Nem. Tudatos módszertani megfontolásból épített a személyes élményeire. (És – ezt azért tegyük hozzá – nem csupán „itt-ott", hanem szüntelenül.) Úgy gondolta, hogy ha egyáltalán, akkor csakis így közelíthető meg a tárgya.

És azt hiszem, ebben is igaza volt. Azt azonban nem szeretném eltagadni, hogy a pusztáról elkerült kisfiú benyomásainak ecsetelése kissé hosszadalmasnak tűnhet, ha szociográfiaként olvassuk a könyvet. Mondhatjuk persze, hogy ezekben a fejezetekben a cselédek szubkultúrájának társadalmon kívüliségéhez, és a mobilitásuk szinte teljes lehetetlenségének elemzéséhez kapunk muníciót, és a fejezetcímek kétségkívül alá is támasztják ezt. *(„17. Akik elkerülnek a pusztáról. A pusztaiak a falvakban" „19. Akik kiemelkednek. A második és harmadik nemzedék. Út a társadalomba")* Maradéktalanul azonban – ezt sem titkolom – nem sikerült meggyőzni magamat.

195 Vö. Dobos István: *Az idegenség retorikája*. In: *Csak az igazat.* Szerk. Görömbei András. Kortárs, Bp. 2003. Tüskés Tibor: *Az újraolvasott* Puszták népe. In: *Uo.* Poszler György: *Pusztai „Naphimnusz"?* In: *Uo.* Kulin Borbála: *Lélek a sors laboratóriumában.* Vörös Postakocsi 2009. Tavasz. Németh G. Béla: *Erkölcsi autonómia – művészeti autonómia: a Puszták népe műfaji kérdéseiről.* In: Uő.: *Hosszmetszetek és keresztmetszetek.* Szépirodalmi, Bp., 1987. Szegedy-Maszák: *Többértelműség a Puszták népében.*

AZ ÉSZJÁRÁSRÓL ÉS A GONDOLKODÁS SOKFÉLESÉGÉRŐL

ÉSZJÁRÁSOK ÉS INTELLEKTUÁLIS TÍPUSOK

Tagadhatatlan, hogy léteznek különféle észjárások. (*A magyar nyelv értelmező szótára* szerint az észjárás „az a sajátos mód, ahogy vki v. az emberek vmely csoportja más embertől v. az emberek más csoportjától többé-kevésbé eltérően gondolkozik, fogalmakat, ítéleteket és következtetéseket alkot; gondolkozásmód."[196] Vagy inkább – hadd pontosítsam egy kicsit a szótárt – a gondolkodásmódnak az a rétege, amelyet nemracionális elemek színeznek át: intellektuális habitus, beállítódás, karakter, orientáció.) A tudás- és tudományszociológia jeleseinek (Marx, Nietzsche, Mannheim, Foucault, Kuhn és mások) munkássága nyomán pedig az is megkockáztatható talán, hogy a különféle észjárások valódi és számottevő hatással lehetnek a tudományos tevékenységre, s nem csupán mellékes tudománytörténeti színfoltokat hagynak maguk után.

Némelyek olyanok, mint a pókok, magukból szövik a hálójukat, mások meg inkább a gyűjtögető hangyához hasonlatosak – állapította meg Francis Bacon a 17. század elején.[197]

Mindig is szemben állt egymással az esszéista és a tudós (az első archetípusa Platón) – szögezi le Lukács György *A lélek és a formák* című ifjúkori kötetének nyitóesszéjében.[198]

Vannak, akik alkalmazkodnak a világhoz (ők a dogmatisták), és vannak, akik a világot kívánják magukhoz igazítani (ők az idealisták) – konstatálta Fichte.[199]

Ezekhez hasonló ellentétet lát végighúzódni a filozófia történetén William James is, s egészen odáig megy, hogy a kétezer-ötszáz éve tartó nagy és lezárhatatlan disputákat az egymásnak feszülő észjárásokra *(human temperament)* vezeti vissza.[200] (Az egyik típus általános megnevezése a *tender-minded* a másiké pedig *tough-minded* – nem tudom, hogyan lehetne ezeket a jelen kontextusban jól lefordítani –, melyekhez a következő oppozíciókat rendeli az amerikai filozófus:

196 Lásd https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/e-e-2529E/eszjaras-28A2C/

197 *Novum Organum* by Lord Bacon. Ed. Joseph Devey. Collier & Sons, New York. MCMII. XCV. https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/1432/0415_Bk.pdf

198 Lukács György*: Az esszé lényegéről és formájáról. Levél a „kísérlet"-ről. (Levél Popper Leónak).* In: *A lélek és a formák.* Napvilág – Lukács Archívum, Bp. 1997.

199 Fichte: *Első bevezetés a tudománytanba*. 4–5.

200 William James: *Pragmatizmus.* Ford. Márkus György. In: *Pragmatizmus.* Vál. Szabó András György. Gondolat, Bp., 1981. 124. Az eredeti szöveg elérhető a világhálón. https://www.gutenberg.org/files/5116/5116-h/5116-h.htm

racionalista–empirista, intellektualista–szenzualista, idealista–materialista, optimista–pesszimisztikus, vallásos–vallástalan, szabad akaratban hívő – fatalista, monista–pluralista, dogmatikus–szkeptikus.[201])

A fölsorolt gondolkodókkal ellentétben Bibó István nem a történelmen átívelő változatlan habitusokban, hanem a különböző társadalmi-politikai szituációkban, és az azok által kiváltott reflektálatlan reakciókban látja a különböző intellektuális karakterek gyökerét, s ennek megfelelően állítja egymással szembe a magyar történelem zsákutcájából kisarjadó hamis realistát és a túlfeszült lényeglátót.[202]

S talán segítségünkre lehetnek olyan szerzők is, akik nem tudóstípusokat konfrontálnak egymással, hanem művészeket, hétköznapi gondolkodásmódokat vagy lelki alkatokat, ám koncepciójuk némi fazonra igazítás után átvihető a tudományok művelőire is. Gondoljunk, mondjuk Friedrich Schiller nevezetes párjára, a naivra és a szentimentálisra,[203] esetleg az ifjú Nietzsche dionüszoszi, apollóni és szókratészi princípiumára,[204] vagy éppenséggel arra a dualitásra, amely Thomas Mann életművén húzódik végig, és számos különféle aspektusban kerül ábrázolásra. (Mint szellemi és organikus, mint élet–halál, lélek–test, humanista–démonikus, polgár–művész, felvilágosodás–romantika, értelem–ösztön, szó–zene, Európa–Ázsia, latin–germán, Schiller–Goethe, lineáris idő – mozdulatlan idő.)[205]

A fölsoroltakhoz hasonló (általam ismert) szembeállítások és tipizálások közül azonban messze Carl Gustav Jung felosztása a legárnyaltabb és a legkövetkezetesebb. Jung két „beállítottsági típust" különböztet meg, az extrovertáltat és az introvertáltat, majd mindegyikhez, hozzárendel négy „funkciótípust" (nevezetesen a gondolkodást, az érzést, az érzékelést és az intuíciót), s így összesen nyolc pszichológiai vagy lélektani típust konstruál.[206] Az alábbiakban ezeket fogom röviden ismertetni, továbbgondolni, és (szándékom ellenére) továbbszaporítani, de – ahogyan fönt már utaltam erre – nem a teljesség igényével, hanem az itt követett céljaimhoz igazodva, s olykor – ezt szeretném nyomatékosan hangsúlyozni – említés nélkül hagyva a pszichológus gondolatmenetében alapvető, ám itt kevésbé lényegbevágó megállapításokat is.

201 James: *I. m.* 128.

202 Bibó István: Istvánː *Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem.* In: *Válogatott tanulmányok.* Második kötet. Magvető, Bp., 1986. 603 skk.

203 Friedrich Schiller: *A naiv és a szentimentális költészetről.* Ford. Papp Zoltán. In: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Atlantisz, Bp., 2005.

204 Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése.* Ford. Kertész Imre. Európa, Bp., 1986. Ld. különösen: 24 skk. 91. skk., de voltaképpen az egész könyv ezeket a princípiumokat taglalja.

205 Engedtessék meg, hogy az életmű számottevő részének felsorolása helyett a (lehetetlen terjedelme miatt) még nem publikált Thomas Mann-esszémre hivatkozzam. Sümegi: *Az idegen isten* (Kézirat).

206 Carl Gustav Jung: *Lélektani típusok.* (Összegyűjtött munkái 6.) Bevezetés és X. fejezet. Scolar, Bp., 2010.

A Jung nyomán megkonstruálható négy extrovertált pszichológiai típus markánsan elkülönül egymástól, s mindegyikhez hozzárendelhető egy-egy intuitíve is könnyen megragadható és a hasonló tematikájú írásokban is szinte mindig fölbukkanó intellektuális típus. (Csupán a pontosság kedvéért: „intellektuális típus"-nak a „pszichológiai típus" intellektuális tevékenységekre [megismerés, értelmezés, alkotás stb.] szűkített változatát fogom nevezni.)

Érzéki-extrovertált az, aki tények mindenekelőtt-valóságára esküszik, és ódzkodik az elméletalkotástól. (Lehet az illető, természet- vagy társadalomtudós, de éppen így történész is vagy akár filozófus.) James oppozícióiból leginkább az „empirista", a „szenzualista" és a „materialista" jelzők illenek rá.

Ezzel szemben *gondolkodó-extrovertált* az, aki szívesen, olykor akár elhamarkodottan is, alkot fogalmakat és elméleteket, és/vagy úgy véli, hogy a gondolkodás megelőzi (tájolja, kontextusba helyezi, a priori fogalmak és formák által rendezi, spontán módon interpretálja, stb.) és ismereti értékében meghaladja az érzékelést. Jellegzetes példája lehet ennek a típusnak maga *a* filozófus (mármint Arisztotelész), aki még a természet tanulmányozása során sem juttatott számottevő szerepet az empíriának, vagy az ő középkori realista követői, akik hittek a spekuláció mindenhatóságában.

A harmadik típus az *intuitív-extrovertált.* (Intuíció alatt Jung a „lényeglátásra való képességet és késztetettséget" érti.) Míg az empirista hajlamos hozzátapadni a tényekhez és nem látni a fától az erdőt (vagy ahogyan Pilinszky János szokta – sokkal szebben – mondani: nem látni a tényektől a valóságot[207]), addig az intuitív képes a tapasztalat fölé emelkedni, majd a dolgok mögé nézni és megpillantani ott a lényeget (vagy valamit, amit ő lényegnek vél). Az intuitív karakter őstípusa Platón, de intuitíven gondolkodnak Agatha Christie detektívjei is, amikor fölfedezik a senki által nem sejtett rejtett összefüggéseket. Intuitív karakterek nélkül valószínűleg nem volnának lehetségesek a mindent új nézőszögbe helyező tudományos forradalmak, de alighanem a különféle ezoterikus tanítások hirdetői vagy a világméretű összeesküvések „leleplezői" is lényeglátók, csak az utóbbiak (most egy kicsit más értelemben használva a szót, mint Bibó) egy kicsit vagy nagyon túlfeszültek. A túlfeszülés veszélyére figyelmeztet Kant is, amikor *A tiszta ész kritikája* előszavában arról beszél, hogy a Platónhoz hasonló gondolkodók hajlamosak maguk mögött hagyni a tapasztalatot, és aztán tiszta ész üres terében repülni tovább a teljes mértékben bizonyíthatatlan (és cáfolhatatlan) egyetemes eszmék felé.[208]

Az *érzelmi-extrovertált* típus leírását egy pontosítással kell kezdenem, mert itt Jung homályban hagy egy fontos sajátosságot. Míg az érzetekről, a gondolatokról és az

207 Ld. Pilinszky János: *Beszélgetések*. Magvető, Bp., 1983. 234.
208 Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus, 1995. 57.

intuitív belátásokról feltételezhetjük, hogy „odakintről" (a világból) származnak, addig az érzelmek csakis „idebent" (valamilyen tudatban) létezhetnek, s legfeljebb csak kivetíthetők a világra. Az érzelmek percepciójához tehát először introverzióra van szükség, s csak ezt követően lehetséges az extroverzió, vagyis eredmény visszavetítése a világ dolgaira és relációira.

Az érzelmek projekciója, mint értékelés jelenik meg a világban – állítja a pszichológus[209] –, következésképpen e típus reprenzentánsait olyan emberek között kell keresnünk, akik hajlamosak minden lehető helyzetben erőteljes emócióktól fűtött értékítéleteket alkotni. Jung szerint ennek a típusnak a jellegzetes karakterei azok a nők, akik érzelmeikre hagyatkozva célratörően rendezik be az életüket és sodró impulzusaik segítségével uralkodnak a környezetük felett.[210] Nekem viszont legalább ennyire jó példának látszanak azok a világjobbítók is (gyakran politikusok, forradalmárok vagy egyszerűen csak közéleti emberek), akiket megrendít a környezetükben található rossz (szegénység, jogfosztottság, korrupció stb.), ami aztán kategorikus erkölcsi ítéletekre készteti őket, majd arra, hogy harcba szálljanak az eszméikért; s mindeközben hajlamosak szélsőségekre, és a másképp gondolkodókkal szembeni intoleranciára. Petőfi Sándor *Az apostol* című elbeszélő költeményének főhőse lehet az egyik példája ennek a típusnak, vagy ha a tudomány világában keressük Szilveszter analogonjait, akkor elsősorban azokra a társadalomtudósokra gondolhatunk, akik legfőbb feladatuknak a fennálló viszonyok kritikáját és megváltoztatását tekintik, s hajlamosak különféle utópiák megfogalmazására.

Φ

Eddig – úgy vélem – többé-kevésbé rendben vagyunk, az introvertált típusok számbevétele azonban már rögtön az elején nem várt bonyodalmakhoz vezet.

Az introvertált befelé fordul – ez már csak a megnevezéséből is nyilvánvaló. Következésképpen az érzetekre, a gondolatokra, és az intuitív belátásokra sem úgy tekint, mint amik az „odakintről" tudósítanak, hanem elsődlegesen önmagukban veszi ezeket szemügyre – ahhoz hasonlóan, ahogyan az emócióinkat percipiáljuk – s legföljebb csak másodsorban tekint rájuk úgy, mint amik a világból érkeznek, s azt jelenítik meg előttünk. Az introvertált gondolkodó tipikus példája Kant – állítja Jung.[211] Valóban – fűzném hozzá –, de méginkább Husserl, aki egyszerűen zárójelbe teszi azt a realista

209 Jung: *I. m.* 337 sk.
210 Jung: *I. m.* 340.
211 Jung: *I. m.*

meggyőződést, mely szerint a valóság tényeit érzékeljük, a valóságban reálisan jelen lévő fogalmakat és törvényeket ragadjuk meg a helyes gondolkodás által, és a valóság által hordozott lényeget látjuk be az intuícióval. Husserl mindezeket csupán bonyolult és régtől fogva használt feltételezéseknek tekinti, és velük szakítva csakis a fenoméneket (azaz a tudatban közvetlenül jelenvaló érzeteket, gondolatokat, vágyakat, érzéseket stb.) ismeri el adottként. A befelé fordulásként definiált introverzió nála és követőinél a lehető legradikálisabb és a legteljesebb. Ezt megközelítően csak a tudat jelenségeit önmagukban (a külső vonatkozásaikat lehetőleg figyelmen kívül hagyva) kutató pszichológus tekinthető „introvertáltnak".

Ennek ellenére mégsem vagyok biztos abban, hogy Husserl (vagy Kant vagy éppen a bizonyosságot önmagában kereső és meglelő Descartes) egyszersmind introvertált temperamentumok is voltak. Azért nem, mert őket nem a saját szubjektumuk érdekelte, hanem az egyetemes emberi. S ebben az értelemben mind az említettek, mind a lelki jelenségek immanens törvényszerűségeit kutató (egy 19. századi kifejezéssel élve: nomotetikus) pszichológusok végső soron és tulajdonképpen önmagukon túlra (ebben az értelemben tehát kifelé) tekintettek, nem pedig önmagukra. Az introspekció csupán olyan átmeneti tevékenység – afféle szükséges rossz – volt a szemükben, melyet nem önmagáért műveltek, hanem csakis azért, hogy rajta keresztül túlemelkedhessenek valamilyen általánoshoz. Mindezek miatt pedig megkockáztatom, hogy az említettekről biztosan csak az állítható, hogy *pszeudo-introvertáltak*. Először befelé fordulnak ugyan, ám csak azért, hogy aztán ezen a kerülőúton keresztül érkezzenek el önmagukon túlra.

Talán meglepő, de Jungot csak ez a pszeudo-introverzió foglalkoztatja. A négy introvertált típus leírása során háromszor kifejezetten azt hangsúlyozza, hogy az önmagunkba tekintés célja az archetípusok (tehát valamilyen az individuumfölötti általános) megismerése,[212] egy ízben pedig beteges szubjektivizálásnak nevezi, ha nem a bennünk lakozó általános, hanem az individualitásunk felé fordulunk.[213]

Nem csupán a valódi individualitás ilyetén kirekesztését érzem problematikusnak (mert aztán majd ennek következtében nem tudunk számot vetni egyes fontos jelenségekkel – ld. alább), hanem az ember egyedire és általánosra való kettéhasítását is. (Amivel előszeretettel éltek a klasszikus német filozófia jelesei, meglehet, hogy Jungot is ők inspirálták.) Sokkal meggyőzőbb számomra Kierkegaard koncepciója, mely szerint az emberi általánost csakis az egyes individuumokról leválaszthatatlanul, és az egyediségünktől elválaszthatatlanul lehetséges megragadni. Voltaképpen minden ember jogosult kivétel tehát – állítja a dán mester.[214])

212 Jung: *I. m.* 365 sk. 372, 375.
213 Jung: *I. m.* 356.
214 Søren Kierkegaard: *Az ismétlés.* Ford. Soós Anita – Gyenge Zoltán. In: *Művei* 5. Jelenkor, Pécs, 2014. 91 skk.

Tovább kell ezért majd lépnünk a Jung által nem vizsgált *terra incognita* felé, ám előbb vessünk legalább egy futó pillantást a négy pszeudo-extrovertált tudóskarakterre. A föntmondottak miatt alighanem az a legegyszerűbb, ha elsősorban a fenomenológia különböző irányzatainak képviselői között keresgélünk.

*Gondolkodó-pszeudo-extrovertált*nak tekinthetjük magát az alapító atyát (Husserlt), aki a fenoménvilág törvényeinek fölkutatását tekintette a legfontosabb feladatának. Ezzel szemben Merleau-Ponty főművének már a címe is – *Az érzékelés fenomenológiája* – egy másik irányba mutat: az *érzékelő-pszeudo-extrovertál*t megközelítés felé. A harmadik lehetséges típus (az *érzelmi-pszeudo-extrovertált*) reprezentánsának az ifjú Sartre emócióelmélete és a Max Scheler által kidolgozott értékfenomenológia tekinthető.[215] (Az utóbbi persze csak akkor, ha Junghoz hasonlóan az érzelmekből vezetjük le az értékeket és az értékelő aktusokat.) A husserli „fenomenológiai beállítottságot" gyökeresen átértelmező s abban valami egészen újat meglátó Heidegger, *A lét és a semmi* Sartre-ja vagy az „arcot" mint az etikát megalapozó fenomént felfedező Lévinas pedig *intuitív-pszeudo-extrovertált*aknak tekinthetők.

Kizárva a pszeudo-megközelítéseket és pontosítva a szó jelentését azt mondhatjuk tehát, hogy a valódi introvertált intellektus önnön individualitása felé fordul. Önmagunk felé fordulni azonban többféleképpen is lehetséges. Lehet, úgy is, hogy magamra irányítom a tekintetemet és a saját egómat teszem a percepció vagy a gondolkodás *tárgyává*. De lehet úgy is, hogy az intencióm tárgyaiból (azok egyéni színezetéből, megragadásuk vagy konstrukciójuk jellegzetességeiből stb.) következtetek vissza arra az *alanyra*, amely az adott pillanatban intencionál.

S ennek a két alapiránynak is számos alfaja képzelhető el vagy kereshető elő. Nemcsak az teszi önmagát tárggyá, aki önéletrajzot ír, vagy önarcképet fest, hanem az is, aki valamilyen álarc mögé bújva próbálja megjeleníteni, megragadni vagy megérteni önmagát. A *Halál Velencében* című Thomas Mann novella hőse, Gustav von Aschenbach életét II. Frigyes viselt dolgainak tanulmányozása tölti ki. De nem a porosz király érdekli valójában, hanem saját maga, pontosabban azok az egzisztenciális problémák, melyekkel egész életében küzdött. *Ad absurdum*ig feszítve ezt a megközelítést egyenesen azt mondhatjuk, hogy minden olyan kutatás hordoz valamilyen introverzív karaktert, amely intellektuálisan vagy emocionálisan nem hagyja hidegen a kutatót, hiszen ilyenkor önnön involváltságán keresztül saját maga is megismerés tárgyának része lesz.

Arra a voltaképpen triviális tényre, hogy a megismerés alanya mindig kifejeződik a megismerés tárgyában, s ezért a tárgyból mindig van visszaút az alany felé,

215 Jean-Paul Sartre: *Egy emóció-elmélet vázlata*. In: *Módszer, történelem, egyén.* Ford. Nagy Géza. Gondolat, Bp., 1976. Max Scheler: *Formalizmus az etikában és materiális értéketika.* Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Bp., 1979.

a tudásszociológia világított rá. Ám éppen azért, mert az alany *mindig* kifejeződik valahogyan a tárgyban, érdemes az introvertált jelzőt csak azoknak fenntartani, akik tudatosan vagy legalább (valószínűsíthetően) öntudatlanul *törekednek* arra, hogy a megalkotott, ábrázolt, megragadott, megértett stb. tárgyon keresztül végül önmagukhoz, mint alkotó, ábrázoló stb. alanyhoz jussanak el ők maguk is, és azok is, akiknek a figyelmét az alkotásuk magukra vonja.

(A két különböző önmagunk felé fordulás [az elsőt nevezhetjük tárgyi, a másodikat pedig alanyi introvertáltságnak] olykor összefolyik, mert nehezen eldönthető, hogy maga alany van-e benne a tárgyban elrejtve vagy álöltözetben, vagy csupán úgy kapcsolódik-e a tárgyhoz, mint annak alkotója. [Gondolhatjuk, úgy is, hogy a napraforgók tulajdonképpen Van Gogh önarcképei, de úgy is, hogy a festmény csupán olyan produktum, melynek megfelelő módon való megközelítése visszaútként szolgálhat az alkotója személyisége felé is.])

A tárgyi introverzió leggyakoribb és kétségkívül a leghatékonyabb médiuma a művészet. Alanyi introvertált viszont szinte bárki lehet: politikus, üzletember, tudós vagy akár olyan átlagember is, aki azért szeretne elérni valamit, hogy az alkotásából sugárzó fény őt magát is megvilágítsa.

Az alanyi introvertált sokszor extrovertáltnak tűnik, mert látszólag minden figyelmével és erejével a hozzá képest transzcendens alkotása felé fordul, ám ez csak *kripto-extroverzió*, hiszen valójában nem a tárgy érdekli, hanem a tárgyat megalkotó önmaga. Az ilyen ember hajlamos olykor azért panaszkodni vagy azzal dicsekedni, hogy mekkora áldozatot hoz az alkotásáért (vagy egyenesen azért a közösségért, amely részesedik majd az alkotása áldásaiból), de valójában semmiféle áldozatot sem hoz: önmagát teremti, önmagát építi, önmagában gyönyörködik és önmagát élvezi, miközben látszólag megszállottan és önfeláldozóan dolgozik vagy alkot valamin és valamit.

Ha rávetítjük a két valódi (a tárgyi és az alanyi) introvertált típusra a négy jungi funkciótípust (gondolkodó, érzéki, érzelmi, intuitív), akkor nyolc újabb karaktert kapunk eredményül – összesen tehát már tizenhatnál tartunk –, ami alighanem túl sok a jóból. Valószínűleg igaz, hogy vannak, akik elsősorban sajátos gondolatok hordozóiként vagy az életük során átélt tapasztalatok és élmények kötegeként vagy sajátosan érző lényként vagy esetleg egy lényeget megragadó intuícióként (egy frappáns aforizmaként vagy metaforaként) keresik, ragadják meg és kívánják kifejezni önmagukat, de hazudnék, ha azt állítanám, hogy mindegyik típusra tudok legalább egy meggyőző és nem erőltetett példával szolgálni. (S ráadásul úgy, hogy közben még az alanyi és a tárgyi típus közé is világos határvonalat húzok.) Helyesebbnek tűnik tehát nem erőltetni tovább a tipizálást, hanem inkább megállni ezen a ponton.

Φ

Néhány óvatos kérdést és konklúziót azonban megkockáztathatunk.

Visszatekintve a gondolatmenetre megállapíthatjuk, hogy menetközben egy kicsit összemaszatolódtak a dolgok. Az észjárásokat szerettem volna Jung nyomán áttekinteni, de amiket itt leírtam, azok nem annyira észjárások, hanem inkább olyan *intellektuális típusok*, melyekből sajátos nézőszögek nyílnak a világra (s ebbe most önmagunkat is értsük bele), s melyek korrelálnak bizonyos *mentális képességek*kel *és/vagy habitusok*kal. (James az utóbbiak közül sorolt fel párokba rendezve egy csokorra valót, de meggyőződésem, hogy semmiképpen sem teljes a listája. Én például feltétlenül kiegészíteném még az architektonikus és a fragmentált gondolkodás szembeállításával vagy a destruktív és a konstruktív habitus megkülönböztetésével, de talán külön típusként lenne érdemes elkülöníteni a debattőrt vagy az anekdotázót is.)

Jung nem tesz különbséget az előző bekezdésben elválasztott két kategória között, hanem inkább azt sugallja, hogy minden szóba jöhető képesség/habitus levezethető valamelyik intellektuális típusból vagy eleve hozzátartozik valamelyik típushoz. A gondolkodó alkat következetes, de nehezen tudja kezelni a kivételeket, az intuitív inkább revelatív meglátásokra képes mintsem nagyobb rendszerek megalkotására, az extrovertált érzéki típus jó megfigyelő, de nehezen általánosít, az introvertáltakból hiányzik a másoktól érkező kritika abszorbeálására való képesség stb. – állítja. S legtöbbször valószínűleg igaza is van, de azt nem hiszem, hogy minden szóba jöhető képesség vagy habitus, egyértelműen hozzárendelhető, valamelyik típushoz. Legföljebb csak annyit mernék megkockáztatni, hogy bizonyos képességek, illetve habitusok erőteljes korrelációt mutatnak bizonyos típusokkal. (Tovább szaporítva az iménti példákat: Az érzéki-extrovertált legtöbbször vonzódik a pozitivizmus valamilyen formájához, az érzelmi extrovertált hajlik az erkölcsi ítélkezésre, a gondolkodó introvertált gyakran dogmatikus stb.) De mivel párosíthatjuk mondjuk a James listáján is szereplő pluralizmust vagy szkepticizmust? Ezek, azt hiszem, egyik lehetséges típussal sem mutatnak markáns korrelációt. Vagy szükségképpen vallásos-e, aki érzéki extrovertált? Vagy feltétlenül monista-e, aki gondolkodó-introvertált? Semmiképpen sem mernék kategorikus igennel válaszolni ezekre a kérdésekre.

Az intellektuális típusokat tekinthetjük olyan több komponensből álló koherens és strukturált nézőszögeknek, melyekkel az egyén, mint eleve adott lehetőségekkel szembesül. A képességeket és a habitusokat pedig olyan viszonylag elszigetelt tulajdonságoknak, melyek legtöbbször csak hajlamosítanak, néha azonban akár determinálhatnak is bennünket arra, hogy egyik vagy másik nézőszöget foglaljuk el. (Arra a kérdésre, hogy miképpen jöttek létre a nézőszögeket meghatározó típusok, nem

kell feltétlenül válaszolni. Jung azt állítja, hogy az evolúció folyamatának kezdeteire vezethetők vissza,[216] és számunkra már éppen olyan szükségszerűségek, mint a testalkatunk sajátosságai, de tekinthetjük őket történelmileg kialakult, a kultúránk eldologiasodott alaprétegéhez tartozó adottságoknak is.)

A világot tehát különböző nézőszögekből lehet megközelíteni. Lehet „kifelé" vagy „befelé" indulva is, s mindeközben elsőbbséget adhatunk a gondolkodásnak, az empíriának, az emócióknak vagy éppen az intuíciónak. Az emberek egy része azonban – azt hiszem – nem kötődik markánsan egyik lehetséges nézőszöghöz sem, hanem inkább esetről esetre „veszik fel" az éppen legmegfelelőbbnek tűnőt (vagy sodródnak bele hol ebbe, hol abba). Mások viszont szinte sohasem lépnek ki a preferált nézőszögükből (amibe talán beleszülettek, de az is lehet, hogy csak észrevétlenül beleszocializálódtak), s még akkor sem folyamodnak egy másikhoz, amikor az éppen vizsgált tárgyuk vagy a megoldásra váró problémáik ezt indokolttá tennék. Az utóbbiakra mondhatjuk azt, hogy megtestesítenek egy-egy nézőszöget.

Mit nevezhetünk az elmondottak után „észjárásnak"? Azt javaslom, hogy csakis azoknak tartsuk fenn ezt a megnevezést, akik elválaszthatatlanul kötődnek valamelyik intellektuális nézőszöghöz, és emellett még olyan markáns mentális képességgel vagy habitussal is rendelkeznek, mely uralja a gondolkodásukat, s közben óhatatlanul háttérbe szorít más képességeket és habitusokat. Úgy tekintsünk az észjárásokra, mint ahogyan a különleges, első pillantásra szemet szúró testi tulajdonságokra. A legtöbb embernek nincsen ilyen elütő jellegzetessége, néhányunknak azonban túl nagy az orra vagy a feje, némelyek elbűvölően szépek vagy éppen riasztóan rútak stb. Véleményem szerint ezzel analóg módon szemet szúró, hogy Leibnizből vagy Wittgensteinből egyre csak folynak a zseniálisnál zseniálisabb ötletek, de közben képtelenek összetákolni egy többé-kevésbé szisztematikusan felépített könyvet, hogy Marx csak akkor érzi igazán elemében magát, ha valaki mással vitatkozhat, hogy Samuel Beckett (ne csak

216 A két általános beállítottsági típust a libidó két eltérő iránya határozza meg – írja a pszichológus. „Az introvertált típus mindig elvonatkoztatóan viselkedik vele [ti. az aktuális objektumával – S. I.], alapjában véve mindig arra törekszik, hogy elvonja a libidót az objektumtól, mintha ezzel túlerőbe kerülésének akarná elejét venni. Az extrovertált típus ezzel szemben pozitívan viszonyul az objektumhoz. Olyan mértékben igenli a jelentőségét, hogy szubjektív beállítottsága állandóan az objektum szerint orientálódik és arra vonatkozik." Egy kicsit később ezt azzal egészíti ki, hogy beállítottságok gyökere egészen a legprimitívebb élőlények környezetükhöz való lehetséges alkalmazkodási viszonyaiig nyúlik vissza. Az élet továbbörökítésének két egymással szembenálló stratégiáját figyelhetjük meg – írja –: egyes élőlények kevéssé védekeznek a környezetükből érkező fenyegetésekkel szemben, de termékenységük így is biztosítja a faj fennmaradását. Mások pedig ellenkező irányú stratégiát követnek. Az egyedek termékenysége viszonylag alacsony, de a faj hatékony védekezési képességei elegendőek a relatíve kisszámú újszülött felneveléséhez. Jung: *I. m.* 315 sk.

filozófusokkal példálózzunk!) mérhetetlenül pesszimista, hogy Mikszáth Kálmán úgy bánik az anekdotákkal, mint más a fogalmakkal.

Az elmondottakból következően nem tartom lehetségesnek, hogy az észjárásokat valamilyen adekvát kiindulópontból levezessük és maradéktalanul számba vegyük, vagy hogy bármilyen más eljárás segítségével összeállítsuk a teljesnek tekinthető listájukat. Jung tipológiája kétségkívül hasznos, és sok mindenben segít (egészen biztosan érdemes beszélni konstruktív, empirista, utópista, revelatív, befelé forduló stb. észjárásokról, s mindezeknek megtalálható a pontos helye a pszichológus rendszerében), de ha olyan keretként tekintünk a felosztására, mely mindent magába foglal, helyére tesz, s amiből minden lehetőség levezethető, akkor azonnal Prokrusztész-ágynak bizonyul. Sem azt nem tudhatjuk, mikor jön velünk szembe valaki, akinek a kinézete korábban még soha nem látott módon szemet szúró, sem abban nem lehetünk biztosak, hogy minden lehetséges észjárást ismerünk már.

Φ

Van-e helye az introverziónak a tudományban? A pszeodo-introverziónak nyilvánvalóan igen, hiszen az introspekció bizonyos területeken kiküszöbölhetetlen. Alanyi-introverzióra pedig lehet úgy is törekedni, hogy az ne zavarja meg az elvárt objektivitást. S mármár ugyanezzel a lendülettel folytatnánk azzal, hogy a tárgyi introverziónak azonban nincs, s ha valaki esetleg mégis effélére törekszik, az eltévesztette a házszámot. (Mindannyian ismerünk olyan embereket, akik rosszul választották meg a hivatásukat és ezért olyan nézőszög felvételére kényszerülnek, mely nem hozható harmóniába a képességeikkel vagy a habitusukkal. Mint a Monthy Python-csoport egyik híres jelenetében, ahol a kisállat-kereskedő – az, aki korábban eladta a döglött papagájt – végül bevallja, hogy ő valójában favágó szeretett volna lenni Kanadában.) S mintha hasonló lenne a helyzet a tárgyi introvertált tudósokkal is, amiképpen azt Rudolf Carnap a jeles osztrák neopozitivista, részletes magyarázattal alátámasztva Heidegger kapcsán ki is fejtette.[217])

Ne hamarkodjuk azonban el a feletet. A tárgyi introvertált művek mibenlétéről másképpen is ítélhetünk, mint az osztrák filozófus. Ha azokat olyan objektív (a megismerőtevékenységtől független) realitásnak látjuk, amelyeket a szubjektumnak csupán – a lehető leghívebb leképezésre törekedve csupán passzívan visszatükröznie szabad, akkor az észjárások legföljebb csak ahhoz hasonló segédeszközök lehetnek, mint a mikroszkóp vagy a röntgenkészülék. (Segíthetnek eljutni egy-egy új belátáshoz

217 Rudolf Carnap: *A metafizika kiküszöbölése a nyelv értelemkritériumán keresztül.* In: *A Bécsi Kör filozófiája.* Szerk. Altrichter Ferenc. Ford. Fehér Márta. Gondolat, Bp., 1972.

vagy fölfedezéshez, de magához az eredményhez nem tehetnek hozzá semmit sem.) Ám ha úgy tekintünk az objektumra, mint amit (legalább részben) maga a megismerés konstituál, vagy ha (általános-elvi szinten) képesnek tartjuk a megismerő szubjektumot kreatív (értsd önmagából fölfakadó és nem csupán a meglévőből következtetett) kérdések által új perspektívák megnyitására, akkor az észjárásoknak akár szignifikáns heurisztikus jelentőséget is tulajdoníthatunk.

A *Személytelen megjegyzések a személyességről* című fejezetben megalkotott tipológiát követve legalább három olyan utat látok, melyek lehetőséget kínálnak az introvertált karaktereknek.

A humán és társadalomtudományok némely jelesei nemcsak az asszertív beszédaktusokat használják (melyek viszonylag aszubjektívek), hanem a Searle által adott felosztás másik négy fajtáját is, az utóbbiak pedig leválaszthatatlanok a szubjektumról.

(Másodszor.) Láttuk, hogy a kripto-extrovertáltak valójában önmagukat vetítik ki és jelenítik meg, amikor a világról értekeznek, s minél inkább kötődik ez a megjelenítés személyiségük individuális rétegéhez, annál inkább beszél a produktum magáról a szubjektumról is. Ráadásul a személyiség univerzálisabb és individuálisabb rétegeinek Kierkegaard által megvilágított teljes összefonódása és szétválaszthatatlansága akkor is lehetőséget kínálhat az alany önkifejezésére, ha látszólag általános szinten mozgunk; magyarán: nem kell feltétlenül a legszemélyesebbet taglalni ahhoz, hogy a szubjektivitás megmutatkozzon. Az alább következő *Dömdödöm Tanár Úr* című fejezetben Szabó Miklós munkásságának elemzése segítségével próbálom majd bemutatni miképpen lehet egy történész életműve egyszerre korrekt szaktudomány, tudományos publicisztika és ráadásul még önprezentáció is.

A harmadik lehetséges út a „befelé fordulás", és a szubjektum individualitását konstituáló rétegek felé való „leereszkedés". Ez az irány végül szinte biztosan kivezet a tudományból, de az egyetemes és az egyedi szétválaszthatatlansága itt is ügyesen kihasználható. Például úgy, ahogyan ezt Illyés Gyula tette a korábban körüljárt szociográfiájában. (*A puszták népe* persze nem csak „befelé" halad, hanem „kifelé" is néz, amennyiben bemutatja a releváns statisztikai adatokat és egyéb tényszerűségeket [életmód, lakhely, jövedelem stb.]. Az utóbbi irányt azonban most hagyjuk figyelmen kívül.) A befelé tekintő rész az író személyes élményeire és emlékeire épül, de úgy, hogy az eredmény egyszerre jelenít meg egy szupraindividuális világot (a puszták népének, életét, értékrendjét, érzéseit, gondolkodást stb.), és az író szubjektivitásának alapvető alkotóelemeit. Így aztán a végeredmény egyszerre szubjektív önéletrajz és tudományos szociográfia. (Illyés műve nem kevésbé szakszerű, mint az inkább tudósként jeleskedő kortárs szociográfusok hasonló tematikájú munkái.)

DÖMDÖDÖM TANÁR ÚR

Portrévázlat Szabó Miklós történészről

Az életmű

Alig lehetett érteni, mit mond. Halkan duruzsolt a gondosan ápolt, népies bajusza alatt. Ráadásul a hangok felét is elnyelte. Mintha azt akarta volna, hogy ne is halljuk. Ennek azonban ellentmondott, hogy közben félreérthetetlenül élvezte a reflektorfényt. Sőt, mintha akkor lett volna igazán elemében, amikor kedve szerint beszélhetett. Lubickolt, mint hal a vízben. Olyasmikről adott elő, amikről akkoriban még nem igen volt szabad, és olyasmiket mondott, amik szöges ellentétben álltak a hivatalos állásponttal vagy a fölülről manipulált közbeszéddel. Igen széles műveltséget mozgatott. Nemcsak a szűk értelemben vett történelemről és a saját korszakairól volt elmélyült tudása, hanem a legkülönfélébb társadalomtudományokról, a filozófiáról, sőt még a művészetekről is. Az volt a benyomásunk, hogy bármiről lehet kérdezni, mindenre precíz, átgondolt, kész választ kaphatunk tőle. Nem emlékszem rá, hogy valaha is láttam volna a kezében vázlatot. Improvizált, de mégis feszes, jól strukturált könnyen követhető előadásokat tartott. Ha olykor el is kalandozott egy-egy anekdota kedvéért, mindig visszatalált a gondolatmenetéhez, és sohasem fecsegett fölöslegesen. A hosszan tekergő mondatai is világosak voltak és pontosak.

De nem a fölsoroltak nyűgöztek le igazán, hanem az elképesztően csavaros és virtuóz gondolatmenetei. Úgy interpretált különféle társadalmi és történelmi jelenségeket, eseményeket, forrásokat, ahogyan rajta kívül senkinek sem jutott volna eszébe, és olyan szillogizmusokat épített föl ezekből, hogy megállt tőlük az ember esze. Ha utólag esetleg kételkedtem is ebben-abban, amikor elmondta, mindig tökéletesen meggyőző volt. Mint a bűvész, aki nyulakat és galambokat varázsol elő a cilinderből. Vagy mint az akkortájt még „táncoló" Törő (Törőcsik András), aki egy csípőmozdulattal képes volt három védőt háromfelé ugrasztani, hogy aztán besétáljon a kapuba az így szabaddá tett folyosón. Zseni volt.

Az előadások utáni vacsorák és borozgatások (pálinkázgatások) során többször is próbáltam kifaggatni a módszertanáról, vagy inkább a titkáról, de nem nagyon válaszolt. A Frankfurti Iskolától vettem át sok mindent – mondta egyszer lakonikusan –, s aztán másfelé terelte a beszélgetést.

Régóta nem várhatok már feleletet tőle – huszonhárom évvel ezelőtt, hatvanötévesen hagyott itt bennünket –, megpróbálok hát most én válaszolni a bő harminc évvel ezelőtt elhárított kérdésemre.

Φ

Első alkotókorszakának terméke két monografikus igényű munka: *Az újkonzervativizmus és a jobboldali radikalizmus* története, valamint a *Politikai gondolkodás és kultúra Magyarországon a dualizmus utolsó negyedszázadában.*[218]

Újkonzervativizmusnak azt a 19. század utolsó negyedében kibontakozó intellektuális és politikai áramlatot nevezi a szerző, mely – csupán a legfontosabbak fölsorolására szorítkozom – a liberalizmus kritikájára épül, szívesen él a munkásmozgalom által kialakított parlamenten kívüli, „aktivista" politizálás eszközeivel, legtöbbször nacionalista, a modernitás visszásságaival szemben előszeretettel hivatkozik a kereszténységre, és gyakran antiszemita. A szerző szerint ez a megjelenése idején még ártatlannak tűnő eszmerendszer igazi kígyótojás: belőle bújik ki később a jobboldali radikalizmus (már az első világháború előtti években), majd az első világégés után a fasizmus és a nácizmus.

A könyv egy rövidebb és egy hosszabb részből áll. Az első mintegy száz oldalnyi egység egy szűkszavú elméleti bevezetővel indul, majd áttekinti a tárgyalt korszak és téma fontosabb európai tendenciáit. (Egy futó pillantást az Egyesült Államokra is vethetünk.) A második rész – hozzávetőleg háromszáz oldal – pedig a magyar újkonzervativizmus és

218 A legteljesebb Szabó Miklós-bibliográfiát a *Meggyőződés és opportunizmus* című tanulmány-, cikk- és interjúgyűjteményben találja az érdeklődő. (A könyv csak online elérhető: https://mek.oszk.hu/21200/21216/21216.pdf) Időrendben haladva a történész első jelentős műve *Az újkonzervativizmus és a jobboldali radikalizmus története* című monográfia. A munka valamikor a hatvanas-hetvenes években született, de csupán két hosszabb részlet jelenhetett meg belőle két rangos történettudományi folyóiratban, a *Századok*ban és a *Történelmi Szemle*ben. (Mind a kettő 1974-ben.) A (majdnem) teljes változat csak a szerző halála után látott napvilágot, először az Új Mandátum kiadónál, majd 2015-ben egy csak online elérhető javított második kiadásban. (https://mek.oszk.hu/14000/14078/14078.pdf – Az alábbiakban az utóbbira hivatkozom az oldalszámokat megadva.) Második nagyobb műve a „tízkötetes" *Magyarország története* Hanák Péter főszerkesztette 7/2. kötetének (Akadémiai, Bp., 1978) könyvterjedelmű (128 oldal) fejezete. A címe: *Politikai gondolkodás és kultúra Magyarországon a dualizmus utolsó negyedszázadában.* (Alább az 1988-as 3. kiadásra fogok hivatkozni.) Harmadik könyve a *Politikai kultúra Magyarországon 1896–1986.* című tanulmánykötet (Atlantis Program, 1989), s aztán életében már csak egy gyűjteménye jelent meg: a *Múmiák öröksége* (Új Mandátum, Bp., 1995). Halála óta (2000) viszont már öt könyve is kijött. A már említett *Újkonzervativizmus* és *Meggyőződés és opportunizmus* mellett megjelent még a *Viszonylag békésen* (Helikon – Mozgó Világ, Bp., 2000), *A jó kommunista szilárdan együtt ingadozik a párttal* (JATE Press, Szeged, 2013) és *A megkoronázott köztársaság* (Gondolat, Bp., 2023). Az első két könyvről már esett szó. *A jó kommunista* a szegedi „repülő egyetemen" magnóra vett előadásainak írott változata, a maradék két kötet pedig tanulmányok, esszék, cikkek, recenziók gyűjteménye. Az életmű gondozásáért Szabó Miklós minden tisztelője és olvasója Jankó Attilának tartozik mérhetetlen hálával és köszönettel.

jobboldali radikalizmus történetét taglalja igen alaposan és minden föllelhető részletre kiterjedően.

Amennyire meg tudom ítélni – nem vagyok szaktörténész – a második rész hiánypótló, egyedülálló és megkerülhetetlen elemzése a dualizmuskori s egyáltalán az újkori magyar eszme- és politikatörténet egyik háttérben maradt, de kihagyhatatlan vonulatának. Azokat a közvetlen hatásukat tekintve kevésbé jelentős eszmeáramlatokat és politikai eseményeket tekinti át, melyek vagy a három nagy párt (a Függetlenségi Párt, a Szabadelvű Párt, illetve az utóbbi örökösének tekinthető Munkapárt) perifériáján jelentek meg, vagy csak tiszavirág-életű önálló mozgalmakként és kispártokként, de a háború és forradalmak bukása után meghatározó szerepre tettek szert.

Az első rész inkább csak a másodikat kívánja bevezetni, és nemzetközi konszenzusba helyezni, de a magamfajta laikusnak önálló esszéként olvasva is tanulságos az az átfogó kép, melyet a fasiszta és a náci eszmék geneziséről kapunk.

A gondolatmenet fősodrára figyelve úgy interpretálhatjuk *Az újkonzervativizmust*, mint egy sajátos – a szó lehető legszélesebb értelmében vett – fasizmusmagyarázatot.[219] Valamikor a 19. század utolsó negyedében bizonyos gazdasági-társadalmi változások következtében megjelentek bizonyos eszmék, s elindítottak egy folyamatot, mely – a közben lezajló gazdasági, társadalmi, politikai mozgásoktól persze nem függetlenül – végül elvezetett ahhoz a komplexumhoz, melyet fasizmusnak hívunk. A történet ugyan nincs végigmesélve – 1918-cal vége szakad az elbeszélésnek –, de könnyedén folytatható lenne, és az elmondottakból már viszonylag világosan körvonalazódik is a folytatás.

A könyv alaptézise – ti., hogy az újkonzervativizmusból bontakozik ki a jobboldali radikalizmus, majd a fasizmus-nácizmus – *egyfelől* vitathatatlan. A szerző (főleg a magyar történelmet taglaló szakaszban) részletesen bemutatja, hogyan és milyen problémák által motiválva bukkannak föl először azok a gondolatmorzsák, melyek aztán mutálódtak, majd az első világháború éveiben egységes egésszé forrtak össze. Lehet, hogy egy-egy esetben vitatható, amit a könyv állít, de maga a tendencia bőséges anyaggal alátámasztott.

Másfelől viszont határozottan úgy gondolom, hogy van az okfejtésnek egy nehezen védhető, sőt már-már képtelen aspektusa is. Azt állítja ugyanis a szerző – igaz csak implicite, de mégis igen kategorikusan –, hogy az újkonzervativizmus és annak késői

219 Maga a monográfia nem teszi ezt a következtetést explicitté, később azonban többször is megerősíti a szerző, hogy tényleg így gondolta. Vö. Szabó: *A gyökértelenség radikalizmusa*. In: *Meggyőződés és opportunizmus* 223. Uő.: *A jobboldali radikalizmus reneszánsza Európában és a mai magyar szélsőjobboldaliság*. In: *Meggyőződés és opportunizmus*. 63.

ágai egészen napjainkig a fasizmussal és a nácizmussal egylényegűek. Lehet, hogy kevésbé szélsőségesek, s hogy bizonyos lehetőségeket csupán potenciálisan hordoznak, de a szubsztancia ugyanaz. Következésképpen De Gasperi, Adenauer, Kohl vagy De Gaulle *lényegében* éppen olyanok, mint Franco, Mussolini és Hitler, vagy mint a háború utániak közül Jörg Haider vagy Jean–Marie Le Pen. S hasonlóképpen a harmincas évek náciellenes politikát folytató magyar kereszténydemokratái is: Bethlen, Teleki, Kállay vagy éppen Keresztes–Fischer.

Egy '90 utáni interjúban azt mondja ugyan a szerző, hogy tudatosan csak mint a Horthy-korszak előzményével foglalkozott a századforduló konzervativizmusával,[220] s ezt akár érthetjük úgy is, hogy az újkonzervativizmus evolúciójának másik ága (mely „rendes" polgári politikusokat és decens kereszténydemokrata pártokat hozott napvilágra) egyszerűen csak kívül maradt a szóban forgó könyv látószögén (nem vitás: minden kutatónak és írónak meg kell húznia a határokat), de még így is föl kell tennünk legalább annyit, hogy a történész említés nélkül hagyhatónak tekintette ezt az általam (is) látni vélt jobbik ágat. A rendszerváltás utáni első magyar kormánypártot és kormányt élesen bíráló írásai – ezekre majd a maguk helyén kívánok egy kicsit részletesebben kitérni – pedig egyértelműen azt igazolják, hogy nem az általam itt erőltetni kívánt olvasat a helyes. Szabó Miklós tényleg úgy gondolta, hogy az újkonzervativizmus valamennyi későbbi hajtása *potenciálisan* szélsőjobboldali.

A végére hagytam azt, ami ebben az írásban a leginkább foglalkoztat: a monográfia módszerét. Nyilvánvaló, hogy a szerző a marxizáló tudásszociológiával fölfegyverkezve közelít a tárgyához: rögtön a mű elején bemutatja azokat a gazdasági és társadalmi változásokat, melyek hatására az újkonzervativizmus formálódni kezdett, s a későbbiek során is mindig számot ad az éppen terítékre kerülő eszme materiális konstituenseiről.[221] Van azonban itt valami, ami nemcsak a marxista ideológiakritikához, hanem mindenféle tudásszociológiához képest is, szokatlan.

A tudásszociológia célja, hogy a „tudatot" (a különféle eszméket) összekapcsolja az állítólag alapjukul szolgáló „léttel" (az adott társadalmi szituációval), s ha ezt

220 Szilágyi Sándor: *Interjú Szabó Miklóssal.* In: *A hétfői szabadegyetem és a III/III.* Új Mandátum, Bp., 1999. 34.

221 Interjúiban több ízben is elmondta, milyen nagy hatással volt rá Lukács György, és biztosra vehetjük azt is, hogy már ekkor ismerte Mannheim Károly munkáit. Marxot pedig még akkor sem tudta volna kikerülni, ha akarja (amit nem hiszek), hiszen minden egyetemen kötelező volt marxizmust tanulni. Lehet, hogy a történelmi materializmus és tudományos szocializmus kurzusok nem voltak éppen magasszintűek, de egy elméletileg nyitott, intelligens hallgató még ezekből is képet alkothatott magának Marx ideológiakritikájának alapelveiről. – Vö. Szilágyi: *I. m.* 35. Csizmadia Ervin: *Interjú Szabó Miklóssal.* In: *A magyar demokratikus ellenzék 1968–1988. II.* T–Twins, Bp.1995. 71 sk. Szabó: *Az újkonzervativizmus.* 25, 98, 123, 256.

megtette, akkor teljesítette a feladatát.[222] Következésképpen tudásszociológiai alapú eszmetörténet abban az értelemben ahogyan, mondjuk, Hegel és más „idealisták" egészen napjainkig elemezni szokták az eszmék önfejlődését, nem is létezhet. (Egy tudásszociológus legföljebb annyit engedhet meg, hogy az azonos korszakhoz tartozó, tehát azonos materiális konstituenseknek alávetett szerzők között lehetséges relatíve tisztán eszmei alapokon nyugvó kapcsolat. Kanttól esetleg el lehet jutni pusztán a kategóriák elemzésén keresztül Hegelig, de a késői Schellingig már nem, mert az ő pálfordulását nem a gondolatok önfejlődése, hanem a kor materiális alapjainak megváltozása okozta – mondja Lukács György.[223] S éppen így Epikurosz atomelmélete sem magyarázható pusztán azzal, hogy alkotója korrigálta Démokritosz hasonló koncepciójának gyengéit; a világ és a világállapot által kiváltott életérzés változott meg menetközben – állítja a disszertációjában Marx.[224])

A Tanár Úr azonban egyszerre ír eszmetörténetet és végez tudásszociológiai elemzést. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha a „létet" és a „tudatot" olyan egyenrangú és egymást kölcsönösen meghatározó régiókként gondoljuk el, melyek *relatív* elsőbbsége esetről esetre és az éppen fölvett nézőszögtől függően változhat. (Ez a gondolat és a belőle fakadó módszer éppenséggel támaszkodhat Lukács első nagy marxista opuszára, a *Történelem és osztálytudat*ra, ahol a két régió még rangsorolhatatlan, mert a „tudat" éppen olyan erővel hathat a (társadalmi) „létre", mint ahogyan a „lét" hathat a „tudatra". Sőt, nem csupán egyforma erejű a két szféra, hanem végső soron azonosok is: a tudat a társadalmi lét egyik komponense, a lét pedig csak mint interpretáció [tehát mint valamely tudathoz tartozó] lehetséges. [Lukács egészen odáig megy, hogy még a természetet is csupán interpretációnak tekinti.[225]])

Szabó Miklós következetesen alkalmazza ezt koncepciót, s ennek segítségével egy olyan többdimenziós eszmetörténetet konstruál, mely egyszerre nyitott az eszméket konstituáló léthelyzetek felé, és a gondolatok önmozgásának tanulmányozására.[226]

222 Vö. Marx–Engels: *A német ideológia*. Mannheim Károly: *A konzervativizmus.* Ford. Kiss Endre. Cserépfalvi, Bp., 1994. Uő.: *Ideológia és utópia.* Ford. Mezei I. György. Atlantisz, Bp., 1996. Paul Ricoeur: *Lectures on Ideology and Utopia.* Columbia University Press, New York, 1986.

223 Vö. Lukács György: *Az ész trónfosztása.* Második fejezet/2. Magvető, Bp., 1954[3].

224 Karl Marx: *A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége.* Kossuth, Bp., 1969.

225 Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Magvető, Bp., 1971. 229 skk.

226 Nem azt állítom, hogy Szabó Miklós Lukács György elméletéből dedukálta a módszerét, bár éppenséggel ez sem kizárható, hiszen ismerte a filozófus műveit. De bejárhatta ugyanezt az utat az ellenkező irányból is: kiindulhatott az általa választott korszak és jelenség által fölvetett problémákból, s pusztán ezekre megoldást keresve is eljuthatott egy ahhoz hasonló koncepcióhoz, mint amit a *Történelem és osztálytudat* kifejt. Vagy közelíthetett (mellesleg megjegyezve ezt tartom a legvalószínűbbnek) egyszerre két irányból is.

Hannah Arendt totalitarizmuskönyve próbálkozik valami ehhez hasonlóval.[227] E mű szerzője is eszmetörténetet ír (a nácizmus az antiszemitizmus és az imperializmus *eszméiből* formálódott ki – állítja többek között), de be is ágyazza azt a gazdaság- és társadalomtörténetbe.

Φ

Az ahhoz hasonlóan teljességre törekvő monumentális-enciklopédikus összefoglalások, mint amilyen a „tízkötetes" *Magyarország története*, nem nagyon hagynak teret a szerzők egyéniségének: sajátos módszertanuknak, stílusuknak, hipotéziseiknek stb. A vállalkozás szelleme egyenesen azt követeli, hogy egy időre mindenki vesse le az individualitását, s csakis a Tudomány alázatos íródeákjaként tegye a dolgát. Jól mutatja ezt az elvárást, hogy még az egyes kötetek főszerkesztőinek neve sincsen feltüntetve a borítókon (csak a belső címlapon), a fejezetek szerzőiről pedig csupán a tartalomjegyzékből értesülünk. (Félreérthetetlen ennek az eljárásnak a performatív üzenete: itt kérem semmiféle tere sincs a szerzői szubjektivitásnak, mert itt magát az igazságot ismerheti meg az olvasó, vagy legalábbis azt, amit a jelenkori szakma kétségbevonhatatlan tudásként ismer el.)

Ehhez képest kimondottan meglepő, sőt meghökkentő, hogy a Tanár Úr által jegyzett fejezet milyen markánsan „szabómikis" maradhatott; a stílusa éppen úgy, mint a szociologizáló módszere, a világos elméleti alapokra építő szerkezete vagy a sokfelé ágazó gondolatmenetet egyetlen intenció által egységbe fogó koherenciája.

A fejezet egy nagyon világos szociológiai okfejtéssel veszi kezdetét. Előbb általában az oktatás társadalmi funkciójáról olvashatunk, majd következik a dualizmuskori magyar oktatási rendszert meghatározó társadalmi elvárások bemutatása, s csak ezután kerül sorra magának a rendszernek az ismertetése.

A következő meglepetés akkor ért, amikor a szakszerű mondatok között egyszerre csak beleütköztem a Miklósra annyira jellemző vitriolos iróniára. „A középiskola tehát az általános műveltség elsajátítására, a polgári iskola viszont a műveltség látszatának szakszerű elsajátítására oktatott […] voltaképp az alsófokú sznobképzést jelentette" – tudjuk meg néhány oldal után.[228] (Vajon mit szóltak ehhez a kézirat bírálói és lektorai? Őket is meggyőzte a szerző stílusa, és nem volt szívük kijavíttatni a hivatkozott mondatot? Vagy egyszerűen csak figyelmetlenek voltak?)

227 Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei.* Ford. Braun Róbert – Seres Iván – Erős Ferenc – Berényi Gábor. Európa, Bp., 1992.

228 *Magyarország története 7/2*. 884.

A második fejezet a kor legfontosabb tudományos áramlatait és eredményeit mutatja be, a negyedikben pedig a művészet korabeli stílusirányzatai, és a legjelentősebb alkotók rövid portréi kerülnek sorra. Tapasztalatom szerint az ehhez hasonló enciklopédikus összefoglalók legtöbbször a telefonkönyvekhez hasonlítanak: végkimerülésig sorolják a neveket és a fogalmakat, majd mindegyikhez fűznek egy-két semmitmondó mondatot. Itt azonban szó sincs erről. Szabó Miklós – ellentétben a hasonló művek legtöbb alkotójával – azért nem veszik el a részletekben, mert nem egyszerűen csak fölsorolni akar, hanem voltaképpen itt is politikai eszmetörténetet ír.[229] Azokat az aspektusait próbálja megragadni a korszellemnek, melyek döntő hatással vannak a politika eszméire, programjaira, és a politikusok tetteire. (Hogy ebben a kötetben aztán nem ő írta meg a politikatörténeti fejezetet, s ezért csak részlegesen tudta kiaknázni a föltárt alapot, más lapra tartozik.)

Miközben alkotóról alkotóra, irányzatról irányzatra halad ismétlődően bejárja a rész és az egész hermeneutikai körét: az alkotókat és az iskolákat a korszellemből kiindulva értelmezi, a korszellemet pedig az alkotókon és az iskolákon keresztül ragadja meg.[230]

S mindeközben még arra is képes, hogy a néhánymondatos portréiban valami eredetit mondjon. Ady Endre *Az ős Kaján* című költeményéről írt (megszámoltam) huszonöt sorában például a három létező olvasatirányból nagyon világosan felvillant kettőt, és mellékjük tesz egy egészen eredeti, még senki által ki nem fejtett harmadikat.[231]

Az ismertetésemben átugrott harmadik alfejezetet – melynek tárgyát a kor politikai eszmeáramlatai adják –, úgy is olvashatjuk, mint *Az újkonzervativizmus* második részének tágabb kontextusát. A monográfiában csak egy irányzatot mutatott be a szerző, itt viszont (igaz jóval rövidebben) sorra kerül mindenki: az állagőrző liberálisoktól a szociáldemokratákig.

Végezetül visszacsatolva az első könyv kapcsán mondottakhoz, hadd jegyezzem meg: itt sem esik szó arról, hogy az újkonzervativizmusnak más kifutása is lehetséges, mint a szélsőjobboldaliság.

Φ

229 Több interjúban is elmondta, hogy legfőbb, sőt szinte kizárólagos érdeklődési területe mindig is a politika volt. Vö. Szilágyi: *I. m.* 36. Szabó: *A rendszerváltás prolongálódott.* In: *Meggyőződés és opportunizmus.* 274.

230 Ahhoz, hogy valaki tudja, mi az a hermeneutikai kör, nem kell feltétlenül Gadamert olvasnia. (Amivel nem kívánom azt sugallni, hogy Szabó Miklós nem olvasta a német filozófust.) Akiben kifejlődnek a színvonalas interpretációhoz szükséges készségek, magától is megtanulja az ehhez hasonló műfogásokat.

231 Történetesen én is írtam egy esszét erről a versről, s annak idején végigolvastam a korábban megszületett értelmezéseket. (Egészen sok van. – Vö. Sümegi: *Ős Kaján és Dionüszosz*. Irodalomtörténeti Közlemények, 2004/5–6.) Hogy Szabó Miklós is ismerte-e ezeket, nem derül ki az írásából.

Az életmű második korszaka 1978 körül kezdődik, és hozzávetőleg 1990-ig tart. ('78 mellett három erős érv is felhozható: ekkor jön ki a *Magyarország története* hetedik kötete, s ezzel kerül véglegesen pont a második nagylélegzetű Szabó Miklós-írás és a dualizmus korával való elmélyült foglalkozás végére; ekkor jelenik meg a történész első elméleti igényű munkája [amúgy, azt hiszem, hogy az életmű egyik csúcsteljesítménye] a *Programideológiák és állapotideológiák*; és ekkor kezdődnek el a repülő egyetemi előadások. '90-t pedig azért tekinthetjük határvonalnak, mert innentől kezdve Szabó Miklós már csak elvétve írt hosszabb lélegzetű tanulmányokat vagy esszéket.)

A magánlakásokon tartott ellenzéki előadássorozatoknak (ezeket nevezték repülő egyetemnek) Szab Miklós volt az egyik elindítója és az első számú sztárja, s ha jól sejtem, máig ható reputációját is ekkor alapozta meg.[232] Választott témája – nyilván nem véletlenül – több mint pikáns volt: az orosz és a magyar kommunista párt története.[233]

Az előadások magnófelvételeiből készült kötet[234] minden elemzésének és értékelésének előzetesen állást kell foglalnia arról, hogy mennyire tartja szöveget alkalminak, s hogy mekkora jelentőséget tulajdonít a szóbeliségének. Ami engem illet, semmiképpen sem kívánom ezekre hivatkozva magyarázni a könyv markáns karakterisztikumait, vagy ez alapján relativizálni a munka értékét. Részint mert úgy tartom, hogy semmit sem érdemes abból kiindulva interpretálni, hogy az csupán *ad hoc* és nem kellően kimunkált; de azért sem, mert tapasztalatom szerint Szabó Miklós soha nem improvizálgatott felelőtlenül, s ráadásul szinte bizonyosan tudatában volt annak is, hogy a kanapékon és a szőnyegeken olyan színvonalú közönség kuporog, amilyenre legföljebb csak az akadémiai székfoglalóján számíthat az ember.[235]

A jó kommunista érdekes módszertani újdonsággal lepi meg az olvasót. Most nem eszmetörténeti megközelítést kapunk, hanem „magának a dolognak" (a gazdasági és politikai folyamatoknak) a történetét; az előadó még azt sem tartja fontosnak, hogy

232 Vö. Köbel Szilvia: *A repülő egyetem professzora*. KUK Könyv és Kávé – Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára, Bp., 2016. 39 skk. Szilágyi: *I. m.* Az utóbbi kötet több interjúalanya is szuperlatívuszokban beszél Szabó Miklós előadásairól.

233 Több vele készült beszélgetésben is azt mondja, hogy neki két kutatási területe volt: egy hivatalos (a jobboldali radikalizmus) és egy privát (a kommunizmus). Az utóbbiról tudta, hogy a „szocialista" Magyarországon publikálhatatlan, de ennek ellenére hosszú éveken át szorgalmasan dolgozott ezen is. Másutt viszont azt állítja, hogy az orosz kommunizmus történetének ő nem szakértője, s leginkább csak másoktól átvett ismereteket adott tovább. Vö. Szilágyi: *I. m.* 34. Szabó: *A nagy szovjet kísérlet*. In: *Meggyőződés és opportunizmus*. 224.

234 A budapesti előadásokról nem maradt magnófelvétel, a szegediekről azonban szerencsére igen. Ez alapján készült *A jó kommunista* című kötet.

235 A publikált visszaemlékezésekből is tudható, hogy milyen elsőrangú közönség: társadalomkutatók, egyetemi oktatók szorongtak az előadásokon, több kiválóságtól pedig személyesen hallottam, hogy ott volt, s hogy mennyire briliáns volt a Szabómiki. Vö. Szilágyi: *I. m.*

a szellemi előzményeket futólag áttekintse.[236] Ennek ellenére megkockáztatom, hogy ez az eljárás is tekinthető egyfajta tudásszociológiának, csak most nem a marxi-lukácsi-mannheimi modell adja a mintát, hanem inkább a nietzschei genealógia.[237] (*A morál genealógiájához* című művében Nietzsche úgy meséli el a keresztény morál történetét, hogy közben – szándéka szerint – le is leplezi, és meg is semmisíti, de egyszersmind – a maga módján – meg is érti azt.)

Most nem eszméket kíván elsősorban magyarázni a szerző, hanem társadalmi cselekedeteket és azok nyomán kialakult struktúrákat (a bolsevik gazdasági modellt, a politikai intézményrendszert, a külpolitikai doktrínákat stb.), és nem egyszerűen csak statikus léthelyzeteket mutat fel explans (magyarázó alap) gyanánt, hanem folyamatokat. Pontosabban (implicite) azt állítja, hogy a magyarázatot maga a folyamat tartalmazza, s hogy a relatíve elkülönülő explansok egyetlen egésszé kapcsolódnak össze.

Az előadások másik újdonsága a történelmi kontingenciával való számvetés. Az első korszak két könyve nem nagyon hoz szóba esetlegességeket, hanem éppen ellenkezőleg: a kapcsolatok szükségszerűségére koncentrál. (Az egykori középnemesek lecsúsznak, *s ezért* ellenérzéssel viseltetnek a fölemelkedő zsidó polgársággal szemben. A kisközösségek fölbomlanak, *s ezért* a helyüket nem találók a nemzetből próbálnak primér közösséget [*Gemeinschaft*ot] létrehozni vagy legalább abba beleálmodni valamit. Stb.) *A jó kommunista* viszont igen komolyan számot vet azzal, hogy lehetett volna éppenséggel máshogyan is. Sztálin halála után győzhetett volna Malenkov, és akkor az orosz gazdaságpolitika is valamilyen korlátozott piaci modellel próbálkozott volna. Vagy elfogadhatták volna ugyanezekben az években Berija külpolitikáját, s akkor Közép-Európa egyes országai Ausztriához hasonlóan semlegesek lehettek volna.[238] S hasonlóképpen megjelennek a kontingenciák a magyar történelem értelmezése során is: Nyers Rezsőnek és Fehér Lajosnak például nem kellett '73-ban szükségképpen összevesznie. S ha egy kicsit belátóbbak lettek volna egymás iránt, akkor a magyar reform is folytatódhatott volna.[239] Stb.)

Alighanem ez a gondolkodásmód adja az egyik magyarázatát annak, hogy *A jó kommunista* előszeretettel anekdotázik. Ha az egyedit próbáljuk számba venni, könnyen eljuthatunk a kisebb-nagyobb sztorikhoz, sőt gyakran meg sem kerülhetjük őket.

236 Alighanem inkább a két tárgy [a jobboldali radikalizmus és a bolsevizmus] vélelmezett különbsége, s nem a szerző metodikai meggyőződéseinek változása szolgál magyarázatként erre az átmeneti fordulatra. Ezt erősíti meg, hogy a későbbi írások egyrésze majd újra a klasszikus tudásszociológia módszertanával interpretál.

237 Hogy mennyi Nietzschét olvasott Szabó Miklós, nem tudom, de semmiképpen sem feltételezem azt, hogy mechanikusan átvette a német filozófus módszerét.

238 Vö. Szabó: *A jó kommunista.* 199 skk.

239 Szabó: *I. m.* 126 skk.

Φ

A most tárgyalt korszak másik nóvumát a történettudománytól eltávolodó esszék nyújtják, sőt már önmagában az a tény, hogy a Szabó Miklós elkezdett kisebb lélegzetű kompozíciókban gondolkodni.

A több kötetre rúgó rövidebb írásokat némi töprengés után két nagy csoportra osztottam a tartalmuk alapján. (Ezeknek számottevő hányada nincsen benne az első lábjegyzetben fölsorolt és már megjelent gyűjteményekben.) A *történeti tanulmányok* nem szolgálnak különösebb módszertani újdonsággal. Szerzőjük részben kiegészíti bennük az első korszakában írtakat (pl. a Schmitt Jenő Henrikről[240] vagy a „magyar girondistákról"[241] írt esszékben), vagy folytatja az ott megkezdetteket a Horthy-korszak elemzésével (ld. pl. a *Politikai évfordulók a Horthy-rendszerben*[242] vagy *Az aranytojást tojó tyúk történetéhez*[243] című írásokat) vagy a másik nagy témáján a (kommunizmus történetén) belül mozog (pl. *A hétköznapi sztálinizmus* című előadás írott változatában vagy az '56-ot elemző tanulmányban[244]), vagy a közelmúlt történetét elemzi (*A svéd modell válságá*ban[245]).

Az *interdiszciplináris írásokat* (leginkább a történettudomány, a politológia, a politikai filozófia és a szociálpszichológia keveredik bennük igen termékenyen) nehéz volna, és nem is szükséges úgy tovább csoportosítani, hogy minden szöveg elvágólag helyet kapjon egy-egy rubrikában, de egy-két fontosabb témakört azért kiemelek: Jó néhány tanulmány foglalkozik közvetve vagy közvetlenül a legitimációval[246], egy másik csokorra való a nemzettudattal,[247] egy harmadik pedig a liberalizmus és a demokrácia mibenlétével kapcsolatos kérdésekkel.[248]

240 Szabó Miklós: *Schmitt Jenő Henrik és a magyar forradalmiság.* In: *Politikai kultúra.*

241 Szabó Miklós: *A »magyar girondistáktól« az ébredő magyarokig. Az 1919-es ellenforradalmi kurzus előtörténetéből.* In: *Politikai kultúra.*

242 Szabó: *Politikai évfordulók a Horthy-rendszerben.* Világosság, 1978/8.

243 Szabó: *Az aranytojást tojó tyúk történetéhez Piacelvű gazdasági tervezés a Horthy-kori politikai publicisztikában.* In: *Politikai kultúra.*

244 Szabó: *Hétköznapi sztálinizmus Magyarországon.* Századvég, 1988. június. (Az előadásból készült írást Jankó Attila beillesztette *A jó kommunistá*ba is. – 60–67.) Uő.: *Hogyan látjuk ma 1956-ot?* In: *Politikai kultúra.*

245 Szabó: *A „svéd modell" válsága.* In: *Politikai kultúra.*

246 Szabó: *A legitimáció történeti alakváltozásai.* In: *Politikai kultúra.* Uő.: *A legitimáció ma Magyarországon.* In: *Múmiák.* Uő.: *Programideológiák és állapotideológiák.* In: *Politikai kultúra.*

247 Szabó: *Nemzetkarakter és ressentiment.* Világosság, 1981/6. Uő.: *Magyar nemzetfelfogások a XX. század első felében.* Mozgó Világ, 1983/4. Uő.: *Magyar nemzettudat-problémák a huszadik század második felében.* In: *Politikai kultúra.* Uő.: *A magyar társadalmi és nemzettudat az elmúlt harminc évben.* In: *Arat a magyar.* (A *Szociálpolitológiai értesítő* és a *Fejlődés*-tanulmányok különszáma.) MTA Szociológiai Kutató Intézete, Bp., 1988.

248 Szabó: *A liberalizmus elvi kérdései I–II.* In: *Politikai kultúra.* Uő.: *A liberalizmus utópiája és a „létező" liberalizmus.* In: *Múmiák.* Uő.: *A többség hatalma és a kisebbség joga.* In: *Politikai kultúra.*

Nemcsak a minőségük miatt figyelemre méltóak ezek az írások, hanem a diszciplínák közötti határátkelései és a jelenkor kérdéseinek szüntelen szem előtt tartása miatt is. *A legitimáció történeti alakváltozásai* például nyilvánvalóan azért született, mert a szerző világossá kívánta tenni, hogy a Kádár-rezsim csupán látszatlegitimációval bír. A nemzettudat-problémák különböző szempontú elemzései azért, hogy egyfajta terápiát nyújtsanak, és megpróbálják elejét venni az anomáliákból fakadó eltorzuló nacionalizmusnak. A liberalizmust taglaló írások pedig azért, hogy megismertessék az éppen felszabadulófélben lévő magyar társadalmat az egyik – a szerző számára nyilvánvalóan a legvonzóbb – lehetőséggel.

Φ

A második korszak lezárulása szorosan összekapcsolódott a rendszerváltással, és azzal az életrajzi ténnyel, hogy Szabó Miklós két cikluson keresztül (tehát majdnem a haláláig) országgyűlési képviselő volt. – Amit '90 után írt, annak a nagyobb része publicisztika, nem tűnik tehát légből kapottnak azt állítani, hogy a kommunizmus bukásával egyidőben lezárult a Tanár Úr alkotókorszaka is. Lehet, hogy ragyogó cikkeket publikált, de ekkor már nem folytatott kutatómunkát, és elmélyült elemzésekre sem vállalkozott. Tulajdonképpen csak abból merített, amit az előző évtizedekben az Országgyűlési Könyvtárban és a levéltárakban fölhalmozott. – Nem nélkülöz minden alapot ez a vélemény, de mégis inkább hamis, mintsem igaz.

Vegyük először szemügyre, milyen karakterű munkák születettek ebben az időszakban, ezúttal inkább a forma, mintsem a tartalom alapján osztályozva.

Igen megritkultak, de azért nem tűntek el egészen az elméleti vagy történeti *tanulmányok*.[249]

Aztán találunk jónéhány *recenzió*t. (Nagyrészt a Mozgó Világ felkérésének köszönhetően. Az oda írtak mind benne vannak a *Viszonylag békésen* című kötetben.)

A harmadik csoportot a *politológiai elemzés*ek alkotják; azok az írások, melyek az éppen fennálló szituáció vagy egy-egy hosszabb-rövidebb közelmúltbéli periódus analízisére vállalkoznak.[250]

A negyedikbe helyezem a *politikai publicisztikát*; ezekben a szerző (a profi politikus) mindig valamilyen aktuális kérdés kapcsán érvel vagy éppen vitatkozik.[251]

249 Ld. pl. Szabó: *Vázlat az antiszemitizmusról.* In: *Viszonylag békésen.* Uő.: *A jogsértéshez való jog.* in: *Múmiák.*
250 Ld. pl. Szabó: *Az akadozó rendszerváltás második éve.* In: *Múmiák.* Uő.: *Az árok átívelése több ugrással.* In: *Múmiák.*
251 Ld. pl. Szabó: *Alkotmányos válság küszöbén.* In: *Múmiák.* Uő.: *Tudjuk? Merjük? Tesszük?* In: *Múmiák.*

Az ötödikben a mindig valamilyen aktuálpolitikai apropó hatására írt *történelmi ismeretterjesztő írások* foglalnak helyet.[252]

S a végére hagytam az engem leginkább inspiráló szövegeket, melyeket a *történetpolitikai esszék*nek nevezhetünk.

Az utolsó kategória nevével természetesen Szekfű Gyula 1934-ben megjelent kötetére kívántam utalni, Szekfű Leopold Rankét idézi műve előszavában: „A minta Ranke [aki] a jelenkornak égető problémáit próbálta történetileg iskolázott szemmel vizsgálni és rendszerbe foglalni. […A]z embereket a politikai gondolkodásra próbálja megtanítani, ami szerinte nem egyéb, mint hogy ki-ki tudatában legyen annak, minő összefüggés van a jelenlegi helyzet és a tegnapi, a történeti múlt között […]. A történetpolitikai tanulmány ezek szerint távolról sem politikai, vagy csupasz újságcikk, hanem egy-egy aktuális probléma történeti összefüggéseinek felfedezése, a jelen helyzetre alkalmazott történetkutatás."[253]

Mindössze egy apró pontosítással szeretnék élni. Szabó Miklós tárgyalt korszakának korpuszában éles különbséget látok azok között az írások között, melyek csupán tanárbácsisan tájékoztatják az olvasót egy-egy jelenkori politikához így vagy úgy kapcsolódó történelmi kérdésről (ezeket neveztem történelmi ismeretterjesztő írásoknak), és azok között, amelyek ténylegesen összekapcsolják a jelenkori problémát annak előtörténetével, s közben a történelmi elemzésre támaszkodva alkotó módon kísérletet tesznek a jelenkor jobb megértésére.[254]

Az így definiált történetpolitikai esszéket a teljes életmű szerteágazó tendenciáinak fényében olvasva egyáltalán nem tekintem melléktermékeknek, vagy igazán komolyan már nem vehető őszikéknek. Éppen ellenkezőleg: úgy érzem, hogy Miklós ezekben találta meg teljesen önmagát. Mindig is az éppen égető politikai problémák érdekelték. Mindig távol állt tőle az értékmentes és steril történelmi ismeretfelhalmozás. Mindig a végiggondolandó kérdések inspirálták és sohasem a még kikutatatlan holt anyag. Mindig szűk volt neki a szakdiszciplínája és a tudományterületeket elválasztó határokon átnyúlva gondolkodott. A történetpolitikai esszék pedig egyszerre kínáltak lehetőséget mindezeknek a törekvéseknek, és jól érzékelhető, hogy a szerző elemében érezte magát ezeket írva. (Egyszer már kicsúszott az ujjamból ez a toposz: lubickolt.)

252 Ld. pl. Szabó: *A Kisgazdapárt útja és tévútja.* In: *Múmiák*. Uő.: *A desztalinizáció vége.* In: *Meggyőződés és opportunizmus.*

253 Szekfű Gyula: *Történetpolitikai tanulmányok.* Magyar Irodalmi Társaság, 1934. 8 sk. Örömmel fedeztem fel a *Múmiák örökségé*nek szerkesztői utószavában, hogy Némethy Szabolcsnak és Somogyi Zoltánnak is eszébe jutott Ranke és Szekfű hivatkozott definíciója, igaz ők a korszak írásainak összességére alkalmazták a kifejezést.

254 Ld. pl. Szabó: *A neobarokk altengernagy és a kenderesi nagygyűlés.* In: *Múmiák*. Uő.: *Puha diktatúra – kemény demokrácia.* In: *Meggyőződés és opportunizmus.*

De nem szimpla historizálás-e ez? („Azt az eljárást, amellyel egyrészt az aktuális társadalmi és politikai problémákat a történelemből vett példákkal fejezték ki, másrészt viszont a példaként szolgáló történelmi eseményt kiragadták a valódi összefüggéséből és politikai aktualitásokhoz idomították: historizálásnak nevezzük" – olvashatjuk a *Politikai gondolkodás* társadalomtudományos fejlődést áttekintő alfejezetének elején.[255]) Azért nem az, mert a historizáló összemossa a politikát és a történelmet, a történetpolitika pedig csupán egymásra vonatkoztatja ezeket, s közben mindkét terület autonómiájának tiszteletben tartására törekszik. Tehát nem a kortársaknak címzett parabolákat ír történelem helyett, és nem vetíti vissza a jelenkor problémáit, kategóriáit, normáit stb. a múltra. Egy pozitivisztikus történelem- és valóságfelfogás (mely ugyancsak hivatkozhat Rankéra, mondván: úgy kell történelmet írni, ahogyan az volt [wie ist eigentlich gewesen ist]) viszont joggal érvelhet amellett, hogy mindkét fölfogás idegen szempontokat projektál a múltra, s csupán fokozati különbség van közöttük. (Az egyik interjújában Szabó Miklós is elismeri, hogy a Horthy-korról értekezve gyakran írt a Kádár-kornak címzett „áthallásos" szövegeket.[256])

Úgy is meg lehet közelíteni ezeket az írásokat – s számomra ez a leginspirálóbb –, mint az életművön végighúzódó tudásszociológiai kísérletezés újabb stádiumát. A hagyományos megközelítés alapkérdése – a *Mi konstituálta az éppen elemzés tárgyává tett gondolatot?* – ugyanúgy az esszék szervezőelve mint korábbi munkákban. Megjelenik azonban egy újabb kérdés is, nevezetesen, hogy *mi késztette a tudásszociológiai elemzés szerzőjét* (azaz Szabó Miklós Tanár Urat) *a kérdés föltevésére,* vagy másképpen fogalmazva, hogy *mik azok az előföltevések, melyek magát az elemzést konstituálták.* A második kérdésnek nem kell feltétlenül explicitnek lennie, elegendő, ha az olvasó tudja, hogy ki beszél, a szerző pedig tudja, hogy az olvasója tudja ezt. A lehető legegyszerűbb példákat fölvillantva azt mondhatjuk, hogy az Antall József gödöllői beszédéről vagy a FIDESZ '94 utáni történelemszemléletéről írt elemzés[257] olvasója egyszerre kap képet arról, hogy milyen hatások formálták a regnáló miniszterelnök programját vagy a rivális párt emlékezetpolitikáját, és arról, hogy miként viszonyul ezekhez a gondolatokhoz az SZDSZ ideológusa.[258]

255 *Magyarország története 7/2.* 893. Mellesleg megjegyezve, Szekfű Gyula is rendkívül kártékonynak tartotta és megvetette a historizálást. Tudományos pályája azzal kezdődött, hogy *A száműzött Rákóczi* című könyvében nekiment a nagyságos fejedelem életét historizáló megközelítéseknek. Lett is belőle, ha nem is világra, de országra szóló botrány.

256 Szilágyi: *I. m.* 34.

257 Szabó: *A gödöllői gondolat.* In: *Meggyőződés és opportunizmus.* Uő.: *A FIDESZ történelemszemlélete.* In: *Meggyőződés és opportunizmus.*

258 Ő nevezte magát az SZDSZ ideológusának. Csizmadia: *I. m.* 88. Szabó: *A rendszerváltás prolongálódott.* In: *Meggyőződés és opportunizmus* 275.

Annak lehetősége, hogy ne csak az elemzés tartalmát koncipiáljuk, hanem az elemzés előföltevéseit és az elemzésben megmutatkozó elemzőt is elemzés tárgyává tegyük, természetesen mindig fennáll. Nem ebben van az újdonság, hanem abban, hogy itt az elemző mindezzel számol: egy pillanatig sem gondolja, hogy az előfeltevésmentes szabadon lebegés állapotában leledzve interpretál, sőt el sem kívánja rejteni a kiindulópontként szolgáló meggyőződéseit, hanem éppen ellenkezőleg: egyszerre és egymástól szétválaszthatatlanul prezentálja tárgya elemzését és önmagát mint elemzőt. Nem éppen szakszerű és kellően komoly kifejezést választva *kétfenekű tudásszociológiá*nak nevezhetjük ezt az eljárást.

Mielőtt újra végigolvastam az életművet, úgy gondoltam, hogy a Tanár Úr hazatalált a késői publicisztikájában, s hogy éppen ezért értelmetlenség afölött mélázni, micsoda monográfiákat írhatott volna helyettük vagy mellettük. Most sem vitatom, lehet így is látni.[259] De ha arra gondolok, hogy mi marad érvényes ezekből az írásokból száz év múlva, amikor az olvasójuk már szinte semmit sem tud az Antall-kormány körüli purparlékról, vagy hogy mit tudnék összerakni ebből az időszakból egy nem magyaroknak szánt válogatáskötetbe, akkor szomorúan kell elismernem, hogy a késői és a távoli olvasók csak töredékét foghatják föl, annak a nagyságnak, ami Miklós kortársai előtt nyilvánvaló. Mégiscsak kár, hogy nem írta meg a magyar demokrácia bukdácsolásának történetét a kiegyezéstől napjainkig. Vagy a totalitarizmusok összehasonlító elemzését. Vagy a politikai filozófiai nézeteinek integrálását lehetővé tevő opuszát a 19. század uralkodó eszméinek 20. századi transzformációjáról: liberalizmusról, konzervativizmusról, szocializmusról, nacionalizmusról, antiszemitizmusról, és olyan hozzájuk kapcsolódó elméleti problémákról, mint a legitimáció mibenléte, az ideológiák tipológiája vagy az utópiák szerepe.

Φ

Szabó Miklós 1990 utáni szellemi tevékenysége nem szűkült csupán a publicisztikára. Meg vagyok győződve arról, hogy ő éppen annyira alkotómunkának tekintette a gyakorlati politikában való tevőleges részvételét is, mint az írást.

Azt ugyan, tudomásom szerint, sehol sem mondta feketén-fehéren, hogy ő azért jó, másoknál jobb politikus, mert birtokában van az elemzéshez és a helyes döntésekhez

259 Nem tudom, hogy a *Múmiák öröksége* előszavának utolsó mondatai (6. o.) csupán túlzott szerénységből vettettek-e papírra, vagy valóban így vélekedett-e az alkotójuk: „Egy régivilágbeli szerző »Tiszavirágok« címmel adta közre publicisztikai írásait. Bizonnyal azok, de kordokumentumok is." Hajlamos vagyok azt gondolni, hogy ha igazán így értékelte volna írásait, akkor nekilátott volna az elmaradt monográfiáknak.

szükséges történelmi-politológiai háttérismereteknek,[260] de politikai publicisztikájából sugárzik ez a meggyőződés. Míg mások (ha nem is mindenki) a jelenkor kicsinyes problémáival vesződnek, és csak egy igen szűk perspektívában látnak, addig ő képes a dolgok gyökeréig ásni, és kellően széles kontextust figyelembe venni – jól érzékelhetően ezt gondolta. Sőt arról is meg volt győződve, hogy mindemellett még különleges politikai képessége is van. „Politikai kötéltáncos voltam, a politikai túlélés virtuóza. Érzékem volt ahhoz, hogy bizonyos fokokat kitapogassak. Hogy nagyképűen mondjam: rizikókalkulálásban elég jól működtem, meg tudtam ítélni, hogy mi az, amitől még nem rúgnak ki" – meséli Csizmadia Ervinnek,[261] s majdnem ugyanezt mondja Szilágyi Sándornak is: „…későbbi politikusi énemet is dicséri […], hogy a kockázatfelismerő-képességem jól működött."[262]

Úgy gondolta tehát, hogy az SZDSZ elsővonalbeli politikusaként és pártideológusaként ugyanazt folytatja, mint amit a könyvtárban és az íróasztala mellett csinált, s hogy a tudományos és a politikai tevékenysége között közvetlen kapcsolat van. (Tudomásom vagy inkább sejtésem szerint még egy ember élt ehhez hasonló meggyőződésben a rendszerváltó nemzedékből: Antall József.)

Ha akár csak föltéve, de meg nem engedve is osztjuk ezt a meggyőződést, akkor Szabó Miklós tudományos munkásságát sem lehet a politikusi tevékenységét figyelmen kívül hagyva elemezni. Ennek azonban csak akkor lehet nekifogni, ha előbb határozott véleményt alkotunk az 1990 és 2000 között történtekekről, s egyáltalán a magyar rendszerváltásról. Ezt pedig képtelenség úgy tenni, hogy ne osszuk meg olvasóinkat, s ne vonjuk magunkra legalább az egyik, vagy ha középen állunk, akkor mindkét oldalról az elfogultság vádját. Tudom tehát, hogy mire számíthatok, amikor mégis megpróbálom.

Amint az már *Az újkonzervativizmus*-könyv kapcsán szóba került, Szabó Miklós ádáz ellensége volt mindenféle jobboldali politikának, s talán nem túlzás azt állítani, hogy még a legvisszafogott a konzervatívokban is potenciális fasisztát látott. (Hogy mi a magyarázata ennek az érzelmi túlfűtöttségnek, nem tudom, de mindegy is. Talán keresztény középosztálybeli származását[263] kompenzálta túl?) Nem csoda hát, ha az MDF-re is gyanakodva tekintett, és nem vitás, hogy volt is erre oka. (Mindenekelőtt persze Csurka egyre kevésbé titkolt, s végül már harsányan képviselt antiszemitizmusa

260 Azért egy ízben mintha erre utalna: „…minden önhittség nélkül regisztrálom, hogy *mint szakembernek és politikusnak* bizonyos nevem lett a közéletben…" Szabó: *A rendszerváltás prolongálódott*. In: *Meggyőződés és opportunizmus.* 276. (Kiemelés: S. I.)

261 Csizmadia: *I. m.* 80.

262 Szilágyi: *I. m.* 42.

263 Szilágyi: *I. m.* 36. Szabó: *A rendszerváltás prolongálódott.* In: *Meggyőződés és opportunizmus.* 273.

miatt, de nem csak ezért.[264]) Ennek ellenére ma már úgy látom, hogy a kilencvenes évek elején kialakult hideg polgárháború (amely azóta is tart), egyik legsúlyosabb tehertétele a hervadozó magyar demokráciának, s hogy a gyűlölet-lövészárkok kiásásáért bőséges felelősség terheli a Szabad Demokraták Szövetségét és Szabó Miklóst is. (Csupán a tisztesség kedvéért jegyzem meg: annak idején én is osztottam Miklós és az SZDSZ többi héjájának álláspontját.) Bárhogyan is vélekedjen valaki Antallról, Borossról, Jeszenszky-ről, Kónyáról stb., azt józan ésszel mégsem lehetett gondolni róluk, hogy a húszas évek legelejére vagy a harmincas évek végére akarták visszavezetni Magyarországot. (Már csak a külpolitikai konstelláció sem adott erre esélyt.)

Szabó Miklós politikai publicisztikájának szinte minden korabeli darabja vészharangot kongat a közeledő fasizmusra hivatkozva, és a frontálisan támadja a kormánypártokat. S teszi ezt olyan mélységes elfogultsággal, ami egy objektivitásra szocializált társadalomtudóstól egyszerűen elfogadhatatlan. Az elemzés tárgyának megértésére (egy-két kivételtől eltekintve) jószerint semmiféle kísérletet sem tesz, ehelyett olyan fantomokkal viaskodik, melyeket (igaz részben a valóságból merítve) ő maga teremtett.

Csupán két rövid illusztráció az elmondottakhoz. „*A diktatúra csak felülről épülhet ki.* […] *A diktatúra nem az utcáról fenyeget, hanem a kormányhivatalok felől.* A diktatúraépítés legfontosabb területe az a gyakorlat, amely a korábbi rendőrállam kulcsintézményeit nem szüntette meg […] hanem átvette és használja ezeket az intézményeket. […] Az MDF-kormány oldaláról kiépülő diktatúraszervezési tendencia jellegzetes intézménye az a gyakorlat, amely a kormánypártot szemmel láthatóan *állampárt* helyzetében lévő pártnak tekinti. […] Az állampártnak államideológiája van. Hivatalos álláspontként érvényesül minden területen. […A] diktatúrát készítik elő azok a szervezetek, amelyek […] az utcán is képviselni tudják a kiépülő diktatúra politikai törekvéseit."[265] „Az MDF-nek azért kell liberális irányzatának is lennie, mert ha nem lenne, akkor minden megfigyelő reakciósságnak tartaná az MDF »keresztény demokráciáját«, és fasizmusnak tartotta volna, már a Debreczeni-leleplezés előtt is, a népnemzeti vonulatot."[266]

(Csupán egy apró megerősítő illusztráció ahhoz, hogy ortodox „urbánus – liberális – szabad demokrata" szemszögből is lehetett másképpen ítélni abban az időben is. Éppen most olvastam végig Petri György új interjúkötetét, melyben a túlárnyalt politikai nézetekkel és diplomatikus udvariassággal semmiképpen sem vádolható költő 1993-ban így nyilatkozik: „…annak ellenére, hogy a jelenlegi kormánykoalíció erősen

264 Nem sorolom föl, mi minden miatt. Ezek szinte leltárszerűen kigyűjthetők a publicisztikájából.
265 Szabó: *Ki készül itt diktatúrára?* In: *Múmiák.* 306 skk. Az utolsó mondatban szereplő „tudják" helyén az eredetiben „tudja" áll. A kihagyott mellékmondat miatt kellett többes számba tennem a szót.
266 Szabó: *A kétfelé szereplő kormány.* In: *Múmiák.* 317.

jobboldalinak mondható, nem képesek megakadályozni azt, hogy választások legyenek, nem is akarják. Azt hiszem, a Boross tulajdonképpen egy szürke, nyugodt figura, aki inkább az MDF-et próbálja ezzel a viszonylag higgadt kormányzási stílussal egy kicsit szalonképessé tenni megint."[267])

Nemcsak a személyes indulatok magyarázzák ezt a – nehéz szívvel írom le – méltatlan teljesítményt, hanem a doktrinerség is. Közhely, de ezúttal is igaznak bizonyul: a tudományban legtöbbször (nem mindig) erény a világos fogalomalkotás, a határvonalak éles meghúzása és az adódó konklúziók mindenre való tekintet nélküli levonása. Ugyanezt a politikában alkalmazva azonban kizárjuk a békés egymás mellett élés egyik legfontosabb eszközét, a kompromisszumot.

Nem folytatom tovább, bár van még Szabó Miklósnak néhány olyan magyarázatként itt is figyelembe vehető intellektuális karakterjegye, melyekre rövidesen kitérek. Kérem az olvasót, hogy miközben majd olvassa a később következő a bekezdéseket, gondoljon arra is, hogy milyen hatásuk lehet az ott bemutatottaknak a gyakorlati politikára.

Φ

Az első rész lezárásaképpen szeretnék röviden kitérni egy olyan recenzióra, mely tartalmazza a Tanár Úr egész életművére érvényes metodikai ars poeticát is. Az elemzett mű Izsák Lajos tananyagnak és ismeretterjesztésnek szánt könyve a 20. század második felének magyar történelméről.[268] A recenzens végítélete feltétel nélkül pozitív: „A munka kitűnő tankönyv, aki olvassa, érvényes és adatgazdag ábrázolást vesz a kezébe."[269] Előtte azonban igen súlyos – attól tartok nem csupán Izsák Lajosra, hanem a történészszakma számottevő hányadára is érvényes – ellenvetéseket fogalmaz meg.

Egy történelemtankönyv természetesen nem tartalmazhat hosszas bevezetőt és közbeszúrt kitérőket írója módszertani és világnézeti előfeltevéseiről, de az baj, ha szerzőnek nincs is átgondolt „értelmezési kerete". Mert ha nincs neki, akkor – inkább öntudatlanul, mint tudatosan – a közvélekedés közhelyeiből fogja meríteni a szükséges kiinduló- és viszonyításai pontokat." (Izsák például – szögezi le a kritikusa – egy „naiv demokratizmus" alapján elemzi a kommunista diktatúra különböző szakaszait: „a rendszer rossz, mert diktatúra volt, mert elnyomta a népet."[270])

267 *Petri György különbözése.* Tasi József beszélget Petri Györggyel. Petőfi irodalmi Múzeum – Kertész Imre Intézet – Közép- és Kelet-európai Történelem és Társadalom Kutatásáért Alapítvány, Budapest, 2023. 333.

268 Izsák Lajos: *Rendszerváltástól rendszerváltásig. Magyarország története 1944–1990*. Vince, Bp., 1998.

269 Szabó: *Közelmúltunk mint tananyag.* In: *Viszonylag békésen.* 127.

270 Szabó: *I. m. 124.* – Hasonló ellenvetéseket találunk a Romsics Ignác tankönyvéről (*Magyarország története a XX. században.* Osiris, Bp., 1999.) írt recenzióban is. Ld. *Az emelkedő magyar nemzet huszadik százada.* In: *Viszonylag békésen.*

A másik problémát a doktriner forráscentrikusság okozza – folytatja a recenzens. Tudjuk, hogy a történettudomány attól tudomány, hogy csakis megfelelő kritikával átvilágított forrásokra hagyatkozik. Ez azonban nem jelentheti azt, hogy a forrásokból kibontható – mindig és alighanem szükségképpen töredékes – képet magával a múltbéli valósággal azonosítsuk, és úgy tegyünk mintha csak az létezne, amiről rendelkezésünkre állnak a történettudomány hagyományos kútfői.

A recenzens nem boncolgatja tovább ezt a problémát, de azt hiszem, hogy így is elég világos az álláspontja: a történésznek nem a forrásokat kell sorba rendezve ismertetnie, hanem komplex kép megrajzolására kell kísérletet tennie a fölmerülő kérdéseket sorra véve. Ha hiányoznak ehhez a történettudomány klasszikus forrásai, akkor meg kell próbálnia más kútfők segítségével boldogulnia. (Például az oral history módszereivel, de megfelelően elemezve még a politikai pletyka is forrásként szolgálhat.[271]) Ha pedig semmiféle forrás sem áll rendelkezésünkre egyik-másik kérdés megválaszolásához, akkor azt kell egyértelművé tennie, hogy itt bizony hiányoznak az egyes mozaikdarabok.[272]

Hannah Arendt nyomán hajlamos volnék úgy összefoglalni az elmondottakat, hogy nem árt, ha a történész is ellenáll a gondolattalanság csábításának, és nem felejt el szembenézni a szorgos és szakszerű tevékenysége során fölmerülő kérdésekkel. Lehetőleg minden kérdéssel.

Az észjárás

Egy kicsit most már jobban értem a Tanár Urat, de az is világossá vált menetközben, hogy pusztán a módszerét elemezve nem juthatunk eléggé közel hozzá. Mert van itt még valami más is, amit talán úgy hívhatunk, hogy észjárás. Szabó Miklósnak különlegesen összetett észjárása volt. Alább megpróbálom sorra venni ennek a komponenseit.

(Lényeglátás) Mind közül a legfontosabb az, amit Jung intuíciónak nevezett, s amit az általa használt jelentésben talán lényeglátásként magyaríthatunk. A Tanár Úrnak különösen erős volt ez a képessége, és szívesen engedett neki szabad utat.

A lényeglátók szüntelenül a jelenségek mögötti rejtett dimenziókat kémlelik, és többnyire föl is fedeznek ott valami olyat, ami a jelenségek megszokott értelmét

271 Vö. Szabó*: Közelmúltunk mint tananyag.* In: *Viszonylag békésen*. 124. Uő.: *Gyurkó Lajos.* In: *Meggyőződés és opportunizmus.* 148. Uő.: *A desztalinizáció vége*. In: *Meggyőződés és opportunizmus.* 169.

272 Érdemes összevetni a két imént hivatkozott recenziót a *Politikatudomány – politikai elmélet – elmélettörténet* című tanulmánnyal, mely a politológus Szabó Miklós ars poeticájának tekinthető. – Társadalomkutatás, 1987/3.

felülbírálja vagy egyenesen a visszájára fordítja. Vagy – az alaklélektan kulcsterminusait használva – fogalmazhatunk úgy is, hogy a lényeglátók virtuóz módon képesek az eléjük táruló bonyolult látványokban új formákat felfedezni, vagy azokba belelátni, s eközben, éles kontúrokkal elválasztani az alakot és a hátteret, megkülönböztetni a lényeget és a lényegtelent. Nagy lényeglátók nélkül valószínűleg nem volnának lehetségesek a tudományos forradalmak – írtam az előző fejezetben –, de mint szinte mindennek, ennek a képességnek is megvan az árnyoldala. A lényeglátó hajlamos olyasmit is látni, ami nincs.

Szabó Miklós intuitív erejét megcsodálhatjuk például a bolsevizmusról, a Horthy-korszakról vagy a Kádár-korról adott leírásaiban: mindegyik rezsimről képes volt egyszerű, világos, koherens, plauzibilis és revelatív erővel ható magyarázattal szolgálni.

A bolsevizmus a háború poklából született meg, és azért volt képes győzedelmeskedni, mert azonnali békét és földosztást ígért. Aztán néhány évvel később olyan modernizációs diktatúrává alakult, mely kompromisszumot és kíméletet nem ismerve tört a céljai felé. Majdnem minden ebből magyarázható: a terror, a gulag, a „személyi kultusz", a kolhozosítás stb.[273]

A Horthy-korszak parlamentáris demokráciája csupán díszlet volt, a kor lényege abból az erőszak-potenciálból érthető meg, mely a forradalmak bukása után először felszínre tört, majd elcsendesedett, de mint fenyegetés mindvégig megmaradt.[274]

A Kádár-kornak nem voltak távlatos céljai. Kádárék voltaképpen csak egyetlen dolgot akartak: féken tartani az embereket, és megőrizni a saját hatalmukat. Minden ezt szolgálta: a diktatúra fölpuhítása, a jóléti intézkedések, a kultúrpolitika engedékenysége, a gazdasági reform és a nyugati hitelek.[275]

Ezek az (itt csak tökéletlenül felidézett[276]) koncepciók nyilván nem állnak minden vitán felül, de megragadják valahogyan a tárgyukat, és válaszolnak arra a kérdésre, hogy mi is volt a bolsevizmus, a kádárizmus vagy a Horthy-kor. S amint azt az Izsák-recenzió kapcsán már láthattuk, korántsem magától értetődő, hogy minden történelmi szakmunka – akár több száz oldalnyi kígyózás után – képes erre a teljesítményre.

De nemcsak az átfogó elméletekben tanulmányozhatjuk a lényeglátás képességét, hanem az alábbiakhoz hasonló apró észrevételekben is (melyeket tucatszámra találhatunk a Tanár Úr írásaiban). „…»kollektív vezetés«. Ez a formula nem volt egészen üres

273 Ld. pl. Szabó: *A jó kommunista.* 142 skk.
274 Ld. pl. Szabó: *A neobarokk altengernagy és a kenderesi gyűlés.* In: *Múmiák.*
275 Ld. pl. Szabó: *Az árulás világa: a Kádár-rendszer.* In: *Meggyőződés és opportunizmus.*
276 Nem lehet úgy összefoglalni és átfogalmazni ezeket az elméleteket, s általában Szabó Miklós eszmefuttatásait, hogy ne érje számottevő veszteség az olvasót. Szerencsére mindenkinek rendelkezésére állnak a könyvei.

frázis. Működése azt jelentette, hogy a vezetés első vonalához tartozó funkcionáriusok, a Politikai Bizottság tagjai, a Központi Bizottság titkárai nem kerülhettek egymáshoz képest előnyös helyzetbe azáltal, hogy az egyik többet vagy jobban szerepelt, mint a másik. […] Ez az elv vonatkozott a szereplés minőségére is. Mindenkinek ugyanaz a szürke és jellegtelen viselkedés és szónoklási stílus volt kötelező. Senki sem találhatott ki magának személyes imagót, egyéni arculatot, mert ezzel megrövidítette volna elvtársait, megsértette volna a »kollektív vezetés« magatartási szabályait."[277]

„[A] Zsdanov- vagy Hruscsov-féle funkcionárius típus […] számára a kultúra egyfajta deviancia volt, s csak abban különbözött a vallástól vagy az alkoholizmustól, hogy kevésbé volt káros és fel lehetett használni propagandacélra is."[278] Mintha Rejtő Jenőt olvasnánk, de közben mégis szakszerű és precíz.

Azt hiszem, hogy a lényeglátás képessége (vagy inkább annak túlburjánzása) vezetett olykor egészen fantasztikus ötletekhez is. A kedvencem a Sztálin halálával kapcsolatos hipotézis. Föltehető – még ha nem is bizonyos –, hogy a szeretett vezér nem a dácsájában múlt ki, hanem a Politikai Bizottság tagjai fojtották meg – olvashatjuk *A jó kommunistá*ban.

S hogy ezt honnan lehet tudni? Hruscsov többször elmesélte Nyugaton, hogy Berija pisztolyt rántott, amikor a PB-ülésén le akarták tartóztatni, aztán dulakodás közben a többiek megölték. Ám ez nem igaz, hiszen Beriját bíróság elé állították, majd annak rendje és módja szerint föllógatták. Ilyesmit azonban senki sem talál ki magától – szögezi le a történész. Tehát akkor nem Beriját fojtották meg, hanem valaki mást. És ki halt meg akkortájt? Na, ugye. [279]

És íme egy hasonlóan nyakatekert gondolatmenet a „való életből". 1988 nyarán a szakkollégiumok Balatonszárszón tartották a nyári táborukat, ami egyszersmind az antikommunista ellenzék seregszemléje is volt. Táborozás közben érkezett a hír, hogy Grósz Károly váratlanul találkozni fog Aradon a székely falvak leromboltatására készülő Ceauşescuval. S akkor egyszerre csak kiállt valaki a színpadra és közölte, hogy táviratot fogunk küldeni Grósznak, ám annak szövegét már nincs idő megvitatni, mert zár a szárszói posta. Ha mindenki egyetért akkor az lesz az aláírás, hogy „a tábor résztvevői"; ha egyesek nem értenek egyet, az ő létszámukat levonjuk az összlétszámból, és az lesz az aláírás, hogy „a tábor x számú résztvevője". A távirat szövege nagy felzúdulást okozott, mert az is szerepelt benne, hogy ha Ceauşescu nem tér azonnal jobb belátásra,

277 Szabó: *A nyakaszegett Münchausen báró.* In: *Meggyőződés és opportunizmus*. 98.
278 Szabó: *A Kádár-emlékmű sarokfigurája.* In: *Múmiák*. 202. Csupán a rend kedvéért: a teljes mondat azt állítja, hogy Aczél György nem olyan volt, mint a két nevén nevezett szovjet elvtárs.
279 Szabó: *A jó kommunista*. 200 sk.

Magyarország szakítsa meg a diplomáciai kapcsolatokat Romániával. Ez szinte senkinek sem tetszett, de hát zárt a posta, egységbontók meg nem akartunk lenni.

Aztán egy-két órával később megjelent a pulpituson Szabó Miklós, és elmondta, hogy a táviratot ő fogalmazta, és sejtette, hogy az egész machinációt (az utolsó pillanatban ismertetni a szöveget stb.) ő ötölte ki. A diplomáciai kapcsolatok megszakítását kilátásba helyezni igenis okos dolog – magyarázta –, mert ettől majd megijednek az oroszok (mondván, Úristen, bomlik a tábor!), és ráparancsolnak a románokra.

(Teoretizálás) Ha megragadtuk a lényeget, és világos különbséget tettünk alak és háttér között, máris elkezdenek körvonalazódni előttünk a jelenségeket összekötő kapcsolatok és az ezeket általánosító elméletek. A két képesség közötti reláció nem szükségszerű, de azt talán megkockáztathatjuk, hogy a lényeglátók hajlanak a gyors és olykor improvizatorikus elméletalkotásra. E tekintetben Szabó Miklós Heller Ágnessel állítható párhuzamba: csakúgy dőltek a teóriák mindkettőjükből, bármi is került eléjük azonnal fogalmakat alkottak, tipizáltak, logikai kapcsolatokat vázoltak föl. Álljon itt példaként két – szinte találomra kiválasztott – idézet.

„A hierarchikus üzemszervezet *felépítmény* jellegű – azt mindig kifogásolom, ha csak az államot tekintik felépítménynek, holott a felépítmény alapformája az üzem, a modern állam csak azt utánozza. […] A bolsevik rendszer […] egyfajta szocialista kísérlet volt. Ennek első formája […] az úgynevezett munkásellenőrzés volt. […M]it is kívánnak a munkások a szocializmustól. Elsősorban az üzem *hierarchikus szervezetének* felszámolását. Néhol agyonverték a mérnököket és a művezetőket, akik addig hajtották őket. […] Csak '18 tavaszán vetődött fel, hogy a termelést valahogy meg kellene indítani, akkor rögtön kiderült, hogy azt egyetlen módon lehet, vissza kell állítani a polgári munkaszervezetet […], ami maga a kapitalizmus."[280]

„A romantika egyik központi ideálja az egyéniség. A romantika nem kevésbé individualista irányzat, mint a liberalizmus, amit opponál, de személyiségeszménye nem a felvilágosodásból örökölt, mindenkinél azonos általános emberiben megragadható személyiségmodell, hanem az egyes személyt a többitől megkülönböztető, ha tetszik extrém, különlegességekben megragadható személyiség. Előbbit a filozófia – főleg Kant –, utóbbit a művészet jellemzi. A romantikus személyiségeszményből általános filozófiai magyarázóelvet Schopenhauer, majd még inkább Nietzsche csinált. [281]

Szándékosan citáltam két olyan példát, melyek nem Szabó Miklós szűkebben vett szakterületéről valók. A második idézet mélyen behatol az esztétika és művészettörténet terrénumába, az elsőről meg nem is tudom megmondani, hogy hová sorolható:

280 Szabó: *A jó kommunista*. 132, 145 sk.
281 Szabó: *Schmitt Jenő Henrik és a magyar forradalmiság*. In: *Múmiák*. 34.

szervezettan, vezetéselmélet, közgazdaságtan, politikaelmélet, antropológia, pszichológia? (Megfordul talán az olvasó fejében, hogy ezeket a gondolatokat a szerző átemelte valakitől, csak elmulasztott a forrásaira hivatkozni, de szinte biztosan nem így van. Rövidesen visszatérek erre.)

(Fragmentálás) Ezekből az *ad hoc* „kiselméletekből" (néha nem is olyan kicsik) Szabó Miklósnál sem lesz nagyelmélet. (Mint ahogyan Marxnál vagy Wittgensteinnél sem lett, a nevükkel összekapcsolódó nagyelméleteket nem ők, hanem a tanítványaik komponálták meg.) Nem tudok hézagmentes magyarázatot adni arra, hogy miért nem. Talán mert a szüntelenül áramló ötleteik nem hagynak elegendő időt a nagy kompozíciókra, hanem megállás nélkül sodorják újabb és újabb koncepciók felé ezeket az alkotókat? Vagy mert az *ad hoc* teóriáik túlságosan sokfelé kanyarognak, és nem kovácsolhatók egységgé? Vagy a nagyelméletek megalkotásához szükséges leegyszerűsítő dogmatizmus hiányzik az auktorokból? Azt hiszem, mindegyik föltevésben van némi igazság.

Amikor fönt azt mondtam, hogy a késői cikkekben Szabó Miklós hazatalált, az az impresszió is vezetett, hogy ő láthatóan sokkal jobban érezte magát, ha csak az ötletei és észrevételei kifejtésére korlátozódhatott. Írt ugyan korábban két nagyobb monográfiát is, de mind a kettőt valamilyen kívülről jövő késztetésnek engedve. (Az elsőt, *Az újkonzervativizmus*t – ha jól tudom — kandidátusi értekezésnek szánta, csak nem engedték megvédeni.[282] A *Politikai gondolkodás* megírása pedig munkaköri kötelessége volt – még ha igen megtisztelőnek vehető is ez a kötelesség.) Aztán amikor megszűntek ezek a külső ösztökélések, már csak rövidebb írásokat írt. Kis túlzással, minél inkább előrehaladt vele az idő, annál rövidebbek lettek a szövegek.

(Világosság) A lényeglátás alighanem összefüggésben áll a különösen világos és koherens leírások, elemzések vagy egyéb okfejtések megalkotására és prezentálására való képességgel is. (Itt sem hiszem, hogy szükségszerű a kapcsolat, de aki gondol valamit a lényegről, annak a fejében logikusan rendeződnek el a dolgok, és aztán már „csak" el kell mondania vagy le kell írnia azt, ami belül összeállt.) Szabó Miklós ebben is nagy volt: kérem a Tisztelt Olvasót, hogy olvassa el, mondjuk, a magyar szellemtörténetet bemutató esszéjét,[283] de kiváló példa a „tízkötetesbe" írt (fönt már röviden ismertetett) elegáns összefoglalása is.

Persze ennek a képességnek sem csak pozitívumai vannak. A valóság olykor nem világos és nem koherens, ez a típus azonban hajlamos ezt figyelmen kívül hagyni, és akkor is mindent lekerekíteni, amikor az nem indokolt.

282 Vö. Köbel: *I. m.* 35. 94. lábjegyzet.
283 Szabó: *A harmincas évek, a magyar szellemi élet nagy korszaka.* In: *Meggyőződés és opportunizmus.*

(Anekdotizmus) Szabó Miklós remekül tudott és szeretett is mesélni. Ezt mindenki tapasztalta, aki személyesen ismerte őt, de pusztán az írásaiból is jól látható: mindig megragadta a lehetőséget, amikor módja nyílt egy-egy érdekes és tanulságos történet elbeszélésére. (E tendencia tanulmányozásának műfajából adódóan a magnókazettákról átírt *A jó kommunista* a legjobb forrása.)

Ez a hajlam talán ellentmondani látszik az eddig fölsorolt képességeknek, de csak akkor, ha az anekdotizmust a fecsegéssel azonosítjuk. (Ami általánosságban nem alaptalan, hiszen a történelmi bulvár létező műfaj, de ebben az esetben egészen más a célzat.) Szabó Miklóst nem a zaftos történetek, mások intim titkai vagy a magánéleti botrányok érdekelték, hanem azok az emblematikus események, melyek képesek voltak megvilágítani vagy sűrítve fölmutatni egy-egy korszak vagy probléma lényegét. Az ő anekdotái legtöbbször fogalmakat helyettesítettek, árnyaltak vagy illusztráltak, és az absztrakció szürkeségét kívánták érzékletességükkel ellensúlyozni. Ismét szinte csak találomra másolok ide három példát.

Az első egy vicc a Rákosi-korszakból: „Rákosi elvtárs […] álruhában a nép közé ment, látni, mennyire szeretik őt. Beült egy moziba, elkezdődött a híradó, ő megjelent a vásznon, a mozi közönsége felpattant, ütemesen tapsolt és ritmikusan éltette. Rákosi elvtárs szerényen ülve maradt, erre lehajolt hozzá a szomszédja. *E* [kipontozott rész – S. I.] *miatt akar Recskre kerülni?*"[284]

A másik egy személyes reminiszcencia: „E sorok írója nem kívánja idealizálni a '45 előtti rendőrséget, de felidézi gyermekkori emlékeit arról, hogy mit kell érteni a rendőrségi szolgáltatás jellegén. Az iskolában is, szüleink is azt verték a fejünkbe, hogy ha az utcán elveszünk, akkor szóljunk a »rendőrt bácsinak«, annak az a dolga, hogy a hazakerülésünkről gondoskodjon. Tartok tőle, hogy a mai rendőr ezt távolról sem sorolja a feladatai közé."[285]

A harmadik pedig egy anekdota. „Nem tudom megállni, hogy az olvasót egy másik, ide tartozó pletykával is mulattassam. Ez ugyan nyilvánvalóan nem igaz, de ez is *»si non e vero, e ben trovato«*. E szerint valami egyházpolitikai szerződés lett volna esedékes Csehszlovákiával, ennek megkötésére magyar egyházpolitikai delegáció utazott Prágába, amit Olt [Olt Károly – S. I.] vezetett, és magyar püspökök is a tagjai voltak. A banketten, ahol jelen voltak cseh és szlovák püspökök is, Olt részegen azt adta elő, hogy ne írjanak alá szerződést a revizionista Kádár-vezetéssel, mert annak órái meg

284 Szabó: *A jó kommunista*. 63.
285 Szabó: *Politikát legendáriumáról*. In: *Múmiák*. 194. Az írás 1992-ben született.

vannak számlálva. A püspökök eufóriába estek attól, hogy feljelenthetik az egyházügyi hivatal vezetőjét, és nem is mulasztották el az alkalmat."[286]

(Monologicitás) Nehezen tudom elképzelni Szabó Miklóst, amint szemináriumot tart. Nem azért, mert nem érdekelte a másik (nem tudom, hogy érdekelte-e, de úgy hiszem, hogy igen), hanem mert rendkívüli koncentrációval fordult a maga gondolatai és elméletei felé.

Tanulságos ebből a szemszögből is végigolvasni a *Viszonylag békésen* című kötetbe összegyűjtött recenzióit. Figyelmesen és kellő tisztelettel olvasott, de alighogy nekifogott, máris elkezdte a saját nézeteire vonatkoztatni, vagy a maga rendszerébe beépíteni a másik mondókáját. Nem eszmét cserélt, hanem inkább beszőtte és megemésztette azt, ami eléje került.

Ugyanezt látjuk akkor is, ha a második korszakának nagytanulmányait vizsgáljuk: szinte egyáltalán nem is hivatkozott, még a nagy reputációjú társadalomtudományos folyóiratokban (*Világosság, Medvetánc* stb.) megjelent tanulmányaiban sem. Vajon mit olvasott és mit nem? Melyek azok az említés nélkül hagyott szekundér irodalmak, amelyek mégis hatottak rá? Vagy mindent ő gondolt ki? Nem kapunk választ ezekre a kérdésekre az írásaiból.

Életművét ismerve szinte elképzelhetetlen, hogy elméleti forrásait, kedvenc szerzőit külön tanulmányokban interpretálja, majd a számára fontos gondolataikra építve haladjon előre. Sohasem elméletalkotókról írt, hanem mindig jelenségekről és problémákról. A munkáiban mégis fölbukkanó jelentős gondolkodók (mondjuk Szabó Dezső, Klebelsberg Kunó vagy Prohászka Ottokár) sohasem vita- vagy beszélgetőpartnerei, hanem tudásszociológiai elemzésének tárgyai.[287]

Mivel mindennek ellenére mégis nyilvánvaló, hogy rengeteget olvasott (az ujjából csak nem szophatta azt a töméntelen ismeretet, ami ott volt a fejében), csak azt tudom magyarázatképpen feltételezni, hogy mindent úgy olvasott, ahogyan a recenzióinak tárgyait. Nem receptíven, hanem „instrumentálisan": mindent a maga nézőszögéből, mindent azonnal átfogalmazva a saját nyelvére, beleillesztve az őt érintő problémákba és ebből fakadóan szelektíven. Nem dialogizált, csak ment előre a saját feje után.

286 Szabó: *A desztalinizáció vége.* In: *Meggyőződés és opportunizmus*. 171.

287 Vö. Szabó: *Szabó Dezső, a politikai gondolkodó.* In: *Politikai kultúra*. Uő.: *A „Prohászka-ügy".* In: *Múmiák*. Uő.: *A Klebelsberg-legenda.* In: *Múmiák.* Egy-két évvel ezelőtt alaposan kibolháztam Szabó Miklós legitimációval kapcsolatos írásait, s akkor is kénytelen voltam megállapítani, hogy semmit sem árul el gondolatai előzményeiről – ha voltak egyáltalán előzményei. Egy rövid utalásban jelzi ugyan, hogy álláspontja legalább egy lényeges kérdésben eltér Max Weberétől, de hogy pontosan mire gondol, s hogy mely szövegek nyomán rekonstruálta Weber koncepcióját, nem tudhatjuk meg. Az is lehet, hogy egy sort sem olvasott a nagy német szociológustól, és az is, hogy oda-vissza ismerte a teljes életművet. Vö. Sümegi: *A legitimitás labirintusában*. BUKSZ, 2021/3–4.

(Kategorikusság) Szabó Miklós maradéktalanul tisztában volt azzal, hogy a tudásszociológia univerzális fogalma valamilyen pluralista igazságfogalmat involvál,[288] de soha semmilyen jelét sem adta annak, hogy önmagára is alkalmazta volna ezt a belátást. (Éppen ellenkezőleg: bőségesen idézhetnénk tőle olyan megfogalmazásokat, amelyekben arról nyilatkozik vagy egyenesen nyilatkoztat ki, hogy egy-egy nézet vagy cselekedet helyes-e vagy helytelen.[289])

Éppenséggel persze gondolhatta azt is, hogy – pontosan azért, mert minden tudás léthez kötött – nem érdemes állandóan azt mondogatni, hogy ez az én nézetem. A hallgató vagy az olvasó úgyis tudja, hogy az épp elhangzót én állítom, s természetesen csak a magam nevében, és nem a jóisten vagy az e kontextusban vele ekvivalensnek tekinthető Igazság megbízásából.

A pluralitás valódi és mély belátásának és átélésének azonban még így gondolkodva is helyet kellene hagynia az idegennel szemben tanúsítandó megértő és elfogadó attitűdnek. Ha a léthelyzet mindig áthatja a gondolatokat, és nincsenek tiszta igazságok, akkor a tudásszociológiai elemzés nem (de legalábbis *nemcsak*) megsemmisít, hanem el is mélyíti a megértést. Ha látom és értem, hogy miért gondolja, amit gondol, akkor jobban értem, mintha csak egy steril (és számomra szokatlan) tézis vagy gondolatmenet állna előttem.

Szabó Miklósnál azonban szinte semmilyen nyomát sem találtam ennek az attitűdnek, s ez alighanem összefüggésbe hozható az előző szakaszban tárgyalt monologizmusával, ami – így már világosan látható – ellentétben áll a tudásszociológia iránti elkötelezettségével. Nincs ebben semmi meglepő: a személyiség különböző rétegeiből fakadó nézeteink, érzéseink és késztetéseink nem mindig simulnak össze koherens egésszé. Lehet ezt egy vállrándítással tudomásul venni vagy éppen bírálni is. Ami engem illet: nem is tudom, mit gondoljak.

Φ

Befejezésül kísérletet teszek az eddig körvonalat nyert portré megfelelő intellektuális típusba való besorolására.

A típusokat megkülönböztető döntő sajátosság azok extrovertált vagy introvertált volta – állítottam Jung nyomán, s itt máris okunk van az elbizonytalanodásra, hiszen Szabó Miklós nyilvánvalóan befelé forduló személyiség volt, kutatásai azonban (látszólag) kizárólag csak kifelé tekintettek.

288 Már *Az újkonzervativizmus*ban is egyértelművé teszi ezt. Ld. 97 skk.

289 Vö. pl. Szabó: *A konzervativizmus helye a mai magyar életben*. In: *Meggyőződés és opportunizmus*. Uő.: *Új hang a jobboldalon*. In: *Viszonylag békésen*.

A (látszólagos) ellentmondás feloldáshoz két dolgot érdemes szem előtt tartanunk. Az egyik, hogy – bármilyen hihetetlen – léteznek olyan személyiségek, akiknek nincsen privát énjük, hanem csak *homo politicus*ként egzisztálnak. Nem tudhatom – ehhez sokkal alaposabban és személyesebben kellett volna ismernem őt –, de az a gyanúm, hogy Szabó Miklós is ilyen ritka teremtmény volt. Következésképpen amikor ő politikáról elmélkedett akkor nemcsak a világról beszélt, hanem önnön legbelsőbb égető életproblémáiról is. (Tanítványai szerint Lukács György is ilyen volt. Egészen egyszerűen nem volt magánélete, és nem voltak „magángondolatai". Kizárólag csak filozófiáról, irodalomról és politikáról lehetett vele beszélgetni.[290])

Szeretném felhívni a figyelmet arra is, hogy az introverzió lehetséges úgy is, hogy önmagunkat állítjuk figyelmünk célkeresztjébe, és úgy is, hogy valami másra figyelünk vagy valami máson, és másért tevékenykedünk, de eközben érdeklődésünk valódi és végső tárgya mégis a figyelő vagy a tevékenykedő alany, azaz önmagunk. (Ennek legjobb példája talán a hiú ember, aki mindent azért tesz, hogy önnön kiválóságában gyönyörködhessen és gyönyörködtethessen másokat.) Az előbbi típust nevezhetjük tárgyi, az utóbbit pedig alanyi introvertáltnak.

Figyelembe véve ezt a két megállapítást, azt hiszen, meggyőzően állítható, hogy Szabó Miklós helye mindenképpen az introvetáltak között van valahol félúton az alanyi és a tárgyi típus között, de talán mégis inkább az utóbbihoz közelebb. Azért nem maradt meg „igazi tudósnak", mert csak azzal volt hajlandó foglalkozni, ami igazán érdekelte őt. Nem a tárgya iránt volt tehát elkötelezett – amiképpen ezt Max Weber minden tudóstól elvárta[291] –, hanem inkább a kutatás alanya (önmaga) iránt. Mondhatni: „alanyi történész" volt. De az a megállapítás sem alaptalan, hogy voltaképpen önmaga volt a kutatásainak tárgya: igaz, nem az atomisztikus formájában vett, magába forduló szolipszisztikus énje, hanem az őt körülvevő közösséggel együtt létező egója, és ennek a közösségnek a dolgai (a *res publica*), az előzményeikkel és a lehetőségeikkel együtt.

Jung a két beállítódási típus (extrovertált, introvertált) mellett megkülönböztetett négy funkciótípust is (gondolkodó, érzéki, érzelmi, intuitív), melyeket aztán hozzárendelt a lélektani típusokhoz. Ha most ismét követjük a példáját, és megalkotjuk két introvertált intellektuális típus (alanyi, illetve tárgyi) funkciótípusokkal kiegészített változatait is (amiképpen ezt az előző fejezetben egyszer már megtettük), akkor nem

290 Heller: *Az iskolaalapító.* In: Fehér– Heller: *A Budapesti Iskola I.* Vajda Mihály több ízben is hangot ad annak a gyanújának, hogy a „privát személyiség" ehhez hasonló megszüntetése – Lukácsnál is és másoknál is – voltaképpen menekülés a privát életproblémák elől. Vö. Vajda: *Mit lehet remélni?* II. In: *Rejtekutak a posztmodernben.* Uő.: *Művészet és játék helyett – forradalom.* In: *Tükörben*. In: *Rejtekutak a posztmodernben.* 579.

291 Vö. Max Weber: *A tudomány mint hivatás.* Ford. Wessely Anna. In: *Tanulmányok.* Osiris, Bp. 1998.

kell sokat gondolkodnunk a Tanár Úr helyén. Láthattuk, hogy kifejezetten intuitív karakter volt, összegezve tehát: intuitív alanyi és tárgyi vonásokat vegyítő introvertált.

Φ

A „Szabó Miklós" eléggé unalmas név, a Tanár Úrnak azonban nem lehetett oka panaszra, mert több remek ál-, ragadvány- és becenévre is szert tett élete során. A különböző szamizdatkiadványokban olykor Fortinbras Jenő és Kibicz Gyula néven publikált, az állambiztonsági jelentésekben pedig egy időben „Vakondok"-ként hivatkoztak rá az ügynökök.[292] (Úgy vélem, ez esetben igazán nem emelhetett kifogást a megfigyelt, aki máskor joggal tette szóvá a Hivatal fantáziátlanságát.[293]) A legtalálóbb nevére azonban utolsó éveiben találtak rá egy kisegyházból kirúgott „még kisebb egyház" főiskolájának szociális munkás szakos hallgatói, az utolsó diákjai: „Tanár úr, nem lehetne, hogy legyen még egy óra? Hogy álljon ki a katedrára a minnesotás pulóverében. Hogy fonja össze a karját, és a jobb keze mutató és középső ujját finoman összedörzsölve kezdjen el beszélni, és beszéljen, és beszéljen másfél órán keresztül, megállás nélkül, és mi füleljünk és jegyzeteljünk szélsebesen, és csak néha merjük félbeszakítani, hogy visszakérdezzünk [...], mert alig lehet hallani, amit mond, mintha a távolabb ülőket nem akarná az előadásával zavarni. [...] Szabómiki, Miki bácsi, Dömdödöm tanár úr, nem lehetne?"[294]

Talán nem volt egészen világos a Wesley Főiskola diákjainak, hogy ki áll velük szemben, de az biztos, hogy szerették a Tanár Urat.

292 Köbel: *I. m*. 50.

293 Kardos László célszemélyi fedőneve a valóban nem éppen szellemes „Tőrös" volt. Szabó: *A Kádár-kor Baumgarten Alapítványa*. In: *Viszonylag békésen*. 192.

294 Paskó Ildikó: *„Ne haragudjon, Tanár úr, rossz tételt húztam*. Beszélő, 2000/9–10. http://beszelo.c3.hu/cikkek/ne-haragudjon-tanar-ur-rossz-tetelt-huztam Elhangzott 2000. október 3-án a Farkasréti temetőben.

MIBŐL LESZ A CSEREBOGÁR?

A filozófiai nagyságról és egy nagy filozófusról

Vajda Mihály nagy filozófus volt. S szentül hiszem, hogy ennek az értékítéletnek sem ahhoz nincsen semmi köze, hogy szerettem Misut, sem ahhoz, hogy egy olyan konferencián vagyunk,[295] mely őt gyászolja és előtte tiszteleg. Tételmondatom teljességgel tárgyszerű és hűvös.

Jó, de mit értsünk nagy filozófus alatt? – kérdezhetitek joggal. Válaszképpen hadd tegyek különbséget – egy kicsit játékosan, de mégis komolyan – három kategória között. Vannak *nagy* filozófusok, *jó* filozófusok és *népszerű* filozófusok. Mind a három minősítés lehet pozitív, és mindegyiknek vannak igen magasra nyúló csúcsai, de mindeközben hierarchiát is alkotnak, s ennek tetején vitathatatlanul a *nagyok* foglalnak helyet.[296]

Nagy filozófusnak azt nevezem, aki hozzáad valamit a filozófia kesze-kusza építményéhez: egy új fogalmat, szempontot, kérdésföltevést, akármit. Nyilvánvaló, hogy különbség van a nagyobbacskák és az óriások között: Descartes és Kant új szárnnyal toldották meg a régi épületet, Rickert pedig (akit Karl Jaspers egyáltalán nem tartott nagynak, ellentétben Max Weberrel[297]) „csak" egy új megkülönböztetést vezetett be.[298] Nem állítom, hogy eget rengető ez a distinkció, de fontos és hasznos, s amennyire én tudom, teljes egészében Rickert találmánya.

Minden jel arra mutat, hogy a nagyság forrása nem csupán a tehetség. Vannak olyan korszakok, melyek egyenesen föladják az új kérdéseket, s ilyenkor könnyebb nagynak lenni, és olyanok is, amikor minden pang, s nincs semmi, ami új és eredeti meglátásokra inspirálna.

A *jó* filozófusok magas színvonalon teszik a dolgukat. Többnyire nagyon alapos textológiai ismeretekkel rendelkeznek, nagyon precízen és elmélyülten interpretálnak, jó tanárok és képesek a különböző irányzatok és szerzők szintézisbe foglalására. Míg

295 Az előadás a *Vajda Mihály – a filozófián innen és túl* című konferencián hangzott el 2024. szeptember 19-én a Debreceni Egyetemen.

296 A kategorizálás nem eredeti. Bertalan László minősítgette hasonló módon a szociológiatörténet klasszikusait a Közgazdasági Egyetemen tartott legendás óráin; egy barátom mesélt erről.

297 Karl Jaspers: *Filozófiai önéletrajz.* 4. fejezet. Ford. Bendl Júlia. Osiris, Bp., 1998.

298 Valahogyan így foglalható ez röviden össze: ne a tárgyuk természete alapján határoljuk el egymástól a kultúr- és természettudományokat, hanem az értékvonatkozás megléte vagy hiánya, valamint az ebből fakadó érdeklődésünk iránya szerint. Aminek értéket tulajdonítunk az a maga egyediségében érdekel majd bennünket, aminek nem, az meg legföljebb csak úgy, mint egy osztályt reprezentáló példány.

a nagyok többnyire új filozófiát alkotnak, addig a jók igen gyakran remek filozófiatörténészek. Ám a legjobb *jók* korántsem holmi kismesterek, tudásuk és munkáik minősége gyakran meghaladja a nagyokét, és képesek kiváltani a csodálatunkat. A filozófiatörténeti összefoglalásokban mégis ritkán találkozunk velük, s leginkább csak úgy, mint egyik-másik szertelen géniusz értelmezőjével vagy továbbgondolójával. Christian Wolf, Hans-Georg Gadamer és Wittgenstein legjobb tanítványai minden bizonnyal egyaránt jó filozófusok voltak.

A *népszerűség* alapvető feltétele alighanem a kor ütőerére helyezett ujj és a lüktetés pontos érzékelése, de szükség van hozzá jó értelemben vett szimplifikáló képességre, világosságra, sodró erejű retorikai tudásra és egy nagy adag extrovertált elhivatottságra. Természetesen itt is különbséget tehetünk minőségbeli fokozatok között. A *ripacsok* egyszerűen csak demagógok, közhelyesek és hatásvadászok (mint a manapság nagy tömegben rajzó bulvárpszichológusok), a *legszínvonalasabbak* viszont megértettek és tudnak valamit, amit más nem (néha még a *nagyok* sem), s ami a kortársaik számára lényegbevágó.

Ha jobban elmélyednénk a népszerűség alkímiájában, alighanem egy bonyolult tipológiához jutnánk. Nem mindegy, hogy valaki a kortárs filozófusokra és tudósokra képes-e hatni (mint például a laikusok számára olvashatatlan Husserl) vagy a társadalom legszélesebb rétegeire (mint Nietzsche vagy Marcuse); hogy a *sui generis* gondolatai által hat-e (mint Schopenhauer) vagy inkább a közéleti szereplése nyomán (mint Sartre); hogy az érthető és világos elképzelései gyakorolnak-e erősteljes benyomást (mint mondjuk Erich Fromm vagy Thomas Kuhn esetében), vagy a frappáns és esztétikai hatást kiváltó mondatai és aforizmái, úgy, ahogyan ez Heideggerrel és Wittgensteinnal egyaránt megesett. (A 20. század két legnagyobb zsenijét a szakmán kívüliek nem nagyon értik, de azt mindenki tudja, hogy „a semmi semmizik", meg hogy „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell".)

A három fölsorolt minőség különböző, de egymást nem kizáró (bár olykor azért talán egymás ellenében ható) képességeket feltételez. Vannak olyanok, akik ezeket egyaránt birtokolják, és olyanok is, akik csak az egyikhez vagy a másikhoz szükségeseket. Wittgenstein egészen biztosan *nagy* volt, de aligha volt *jó* filozófus és *népszerű* is csak önhibáján kívül. Sartre vagy Foucault *nagyok* volt és *népszerűek*, Deleuze egyszerre volt *jó*, de közben *nagy* is. Stb.

Talán most már világosabb, hogy mit értek „nagy filozófus" alatt, s ha igen, akkor kiegészítem a kiinduló tételemet. Magyarországon Lukács György óta csupán egyetlen nagy filozófus volt: Vajda Mihály.

Hogy legyen némi viszonyítási pontunk, fölsorolok öt olyan általam messzemenően tisztelt – sőt némelyik esetben egyenesen csodált – közelmúltban elhunyt kortársunkat,

akiket nem tekintek nagynak: Heller Ágnes, Kelemen János, Márkus György, Tamás Gáspár Miklós, Tengelyi László. Talán egy kicsit világosabb lenne, ha mindegyik esetben elmondanám, hogy (szerintem) miért voltak majdnem nagyok, és miért nem lettek mégsem azok, de ízléstelen lenne, ha minősítgetni kezdeném a hajdan tanáraimat vagy potenciális tanáraimat, s éppen ezért ezt nem is teszem. (Sőt, a félreértés elkerülése végett azt is leszögezem, hogy egyikük sarujának szíját sem volnék méltó megoldani.)

Inkább megpróbálom a lehető legrövidebben összefogalni miben áll Misu filozófiájának nóvuma: abban, hogy figyelmen kívül hagyhatatlan és erős érvekkel alátámasztva a végletekig szubjektivizálta a filozófiát, elment annak egészen a határáig, de közben mégis megmaradt filozófusnak. Azt korábban is tudtuk, hogy számos filozófiában, sőt akár még egy-egy társadalomtudományi életműben is van valami személyes. Ám ez a személyes legtöbbször csak másodsorban és egy kicsit szégyenlősen, szinte titokban jelent meg a művekben. (Például Foucault-nál, vagy éppen Lukácsnál.) Misu viszont addig ment előre, amíg a legvégén a pusztán személyesre redukálta a bölcseletét. Ő maga lett annak alanya és tárgya is. Ezzel pedig a filozófiának, a filozofálásnak, sőt még a gyakorlati életnek is új lehetőségét mutatta föl. Ennek az új teóriának és vele szorosan összefüggő praxisnak az igazság pluralitásának mindennapi életben való virtuóz „működtetése" volt a leglátványosabb megnyilvánulása, ám nem merült ki pusztán ebben. Nem mondok itt ennél többet, mert korábban hosszasan írtam erről a Vajda-könyvemben, nemrég pedig egy rövidke összefoglalásban is. [299] Inkább arról szeretnék a megmaradt időmben töprengeni, hogy melyek voltak azok a képességek, attitűdök, habitusbéli sajátosságok, amik a nagysága feltételeit nyújtották.

Mint minden konkrét kérdés, ez is valamilyen magánál általánosabb teória felé mutat. Tudomásom szerint azonban nem létezik olyan munka mely a nagyság szükséges és elégséges feltételeit taglalja, és talán nem is lehetséges ilyen, mert a géniuszok túlságosan sokfélék ehhez. A különböző intellektuális típusokról és ezekkel korrelációt mutató kiemelkedő vagy éppen gyenge képességekről azonban értekeztek már néhányan, az *Észjárások és intellektuális típusok* című fejezetben pedig én is áttekintettem néhány fontosabb elgondolást. Előbb azt szeretném egy kicsit körüljárni ezek nyomán, hogy milyen volt Misu intellektuális karaktere, aztán megpróbálok majd arról is mondani valamit, hogy miből eredhet ez a bizonyos nagyság.

Az imént hivatkozott fejezetben több olyan szerzőt is megidéztem, akik intellektuális típusokat különböztettek meg és állítottak egymással szeme. Lássuk, mire megyünk ezekkel.

299 Sümegi: *Talpalatnyi remény*. Uő.: *A Kisgömböc*. Ebben a kötetben.

– A tudósok némelyike olyan, mint a gyűjtögető hangya, mások meg inkább a magukból hálót szövő pókokhoz hasonlatosak – állapította meg mindkét típust kárhoztatva Francis Bacon. Ezzel, azt hiszem, most nem megyünk sokra. Misu gyakran bírálta az empirikus tudományokat (a hangyákat), de a fékezhetetlenül spekuláló pókokra sem hasonlított. Sőt még azokra a méhekre sem (ezek a lord ideáljai), akik előbb gyűjtenek, s aztán építkeznek a fölhalmozott anyagból. Alighanem azért nem, mert nem építkezni akart, hanem – a pályája során mindvégig – problémákat orvosolni vagy legalább megérteni. Ehhez pedig gondolkodnia kellett (mint a póknak), de mégis megmaradni a konkrétumok közelében (némileg a hangyára emlékeztetve).

– Vannak dogmatikusok, akik alkalmazkodnak a világ fakticitásához, és idealisták, akik a környezetüket próbálják magukhoz igazítani – magyarázta el Fichte számos alkalommal. Ez, ellentétben az előzővel, telitalálat: Misu (a mondott értelemben) ízig-vérig idealista volt.

– Az esszéisztikus és a tudományos gondolkodás (Platón és Arisztotelész), már a kezdetek kezdetén szemben álltak egymással – írja az ifjú Lukács *A lélek és a formák* nyitóesszéjében. Azt hiszem itt sem kell sokat töprengenünk: Misu született esszéista volt, még az ifjúkori tudományos igénnyel írt tanulmányaiban is majdnem mindig van valami esszéisztikus.

William James is két alaptípust állított egymással szembe, de ezeket nyolc, akár önállóan is szemügyre vehető oppozícióval jellemezte. (Csak azokat hozom alább szóba, amik most érdekesek lehetnek.)

„Optimista–pesszimista". Nem is olyan könnyű választani, vagy talán csak nem lehet ennyire leegyszerűsíteni. Misu mélyen pesszimista volt az emberi természetet illetően, és olykor a jövőbeli kilátásokkal kapcsolatban is. Ugyanakkor volt benne valami gyermeki kedély. Szeretett és tudott nevetni és nevettetni.

„Vallásos–vallástalan". Sosem volt vallásos, de egyáltalán nem volt vallásilag amuzikális. Éppen ellenkezőleg: még a posztmodernben is valamilyen transzcendenciát keresett. Az utolsó korszakának világképét pedig döntően meghatározta, hogy olyan világot percipiált, melyből hiányzott (tehát mint hiány mégiscsak jelen volt) Isten.[300]

„Monista–pluralista", „dogmatikus–szkeptikus". (Ezeket most összevonom.) Kapásból azt mondanánk, hogy pluralista és szkeptikus. És nem vitás, tényleg valami ilyesmi akart lenni. De mindeközben volt benne egy nehezen csitítható vágy az egységes világmagyarázatra, és a bizonyosságra. Csak a legutolsó korszakában adta föl az

300 Írtam erről a *„Túl, túl messze túl…"* című esszémben. In: *Az* alig*tól a* túl*ig – Bevezetés Vajda Mihály gondolkodásába*. Szerk. Széplaky Gerda – Valastyán Tamás. Dupress–Líceum–Kalligram, Debrecen–Eger–Budapest, 2015.

ezekre irányuló igényét, de akkor is ott maradt a helyükön a hiány, és az ebből fakadó frusztráció.

„Dionüszoszi–apollói–szókratészi." (Ez már nem James, hanem Nietzsche.) Naná, hogy az első. Vagy talán mégsem? Nagyon vágyott a harmóniára (ez, ugye, Apollón), és munkált benne az igény a tiszta, következetes, elvágólagos gondolkodásra is (Ez pedig – a Nietzsche szemével látott – Szókratész). Vagyis itt sem minden fekete-fehér.

Az „extrovertált–introvertált" Carl Gustav Jung közismert distinkciója. Ez sem egészen tiszta. Persze, mindig csak önmaga érdekelte – tehát az utóbbi; de egész életében közösségre vágyott – akkor hát mégis inkább az első? (Erről, ellentétben némely előzővel, határozott a véleményem. Vannak kripto-extrovertáltak, akiket látszólag a külvilág foglalkoztat, de végsősoron mégis inkább saját maguk.[301] Azt hiszem Misu is ilyen volt, érdeklődésének szinte kizárólagos tárgyát, a „saját magát" mindig valamilyen közösségbe szerette volna beilleszteni.)

Intuitív–empirikus–gondolkodó–emocionális. (Ez is Jung, az előző oppozíció altípusait határozta meg ennek a négyesnek az elemeivel.) E fölött is nagyon hosszan lehetne tűnődni. Azt hiszem, hogy Misuban mind a négy megtalálható volt, méghozzá egészen harmonikus arányban, de a döntő mégiscsak az emocionalitás. Nem tudott érzelmek nélkül viszonyulni és gondolkodni sem. S aki ilyen attitűddel él, az az ítélkezésre való folytonos és erőteljes késztetésén sem szokott tudni úrrá lenni. Misu is szüntelenül véleményt és ítéletet mondott – posztmodern pluralizmus, és *anything goes* ide vagy oda.

Az előző bekezdéseknek alapul szolgáló írásomban megemlítettem néhány olyan oppozíciót, melyek odaállíthatók az itt szóba hozott párok mellé, s melyek tovább színezhetik az elkülöníthető intellektuális típusokat. Hadd emeljek ki ezek közül most hármat: „konstruktív–dekonstruktív", „architektonikus–fragmentált", „monologikus–debattőr". Fölteszem, hogy mindenki egyetért velem: mindhárom esetben az utóbbi. Misut a problémák hozták igazán tűzbe; sokkal jobban szeretett dekonstruálni, mint építkezni, mindig azt kereste, hogy hol feslenek föl a kész rendszerek vagy rendszertöredékek; s már-már irritálta, ha valamilyen gondolati konstrukció került a szeme elé. Mindennek fényében nem csoda, hogy egyik korszakában sem próbált építkezni, inkább az egymás mellé rakott, lazán összekapcsolódó töredékeket preferálta. S az sem, hogy nagyon szerette a vitát. Számára az volt az optimális pozíció, amikor valaki másnak a véleményétől rugaszkodhatott el, s aztán konfrontáció közben fejthette ki a maga mondókáját.

301 Vö. *Észjárások és intellektuális típusok* című fejezetben írtakkal.

Hát, ilyen ember volt ez a Misu. Arra azonban még nem válaszoltam, hogy miből fakadt a nagysága.

Kezdjük a szükséges feltételekkel. Mindennel föl volt szerelve, amivel a viszonyítási pontnak javasolt öt magyar kortársa. Nagyon művelt volt, pontosan és mélyrehatóan interpretált és gondolkodott, s kreativitásból is jutott neki bőségesen. De a fölsoroltak között volt nála műveltebb, precízebben gondolkodó és kreatívabb is. Ezek tehát önmagukban nem lettek volna elegendőek a nagysághoz.

Arról, ami csak neki volt, talán nem is gondolnánk, hogy fontos, és bizonyára vannak olyan nagy filozófusok, akiknél tényleg nem az. *A legszemélyesebb és legmélyebb életproblémáit kívánta a filozófia segítségével megoldani*. A tét számára élet vagy halál volt; pontosabban: értelmes élet, vagy élni nem érdemes, értelmetlen nem-élet.

Úgy kezdődött, hogy kis híján megölték. Aztán egy olyan országban, városban kellett élnie, ahol ott voltak azok is, akik meg akarták ölni, vagy legalább cinkosok voltak a vétkesek között. Azt gondolta azonban, hogy együtt föl lehet építeni egy olyan világot, melyben a múltnak többé már nem lesz jelentősége. (Logikailag-pszichológiailag volt-e más lehetősége?)[302] Aztán gyorsan kiderült, hogy ez azért nem fog egyik napról a másikra menni, s hogy a kommunista vezérkar jórészt banditák gyülekezete. De ekkor még nem veszett el minden remény: – ha megalkotjuk az igazi marxizmus elméletét, akkor az igazi szocializmus világrajöveteléhez is hozzájárhatunk – gondolta a barátaival –, és hozzávetőleg tizenöt évig ez a cél töltötte be az életét. Azt hiszem nemcsak azért volt fontos számára ez a projekt, mert szép reményekkel kecsegtetett, hanem azért is, mert közben nem kellett a halálra és az élet értelmetlenségére gondolnia.[303]

Majd következett a kiábrándulás, a (marxista) filozófia sutba hajítása és az átmenetileg értelmét vesztett élet. Messziről nézve tökéletesen érthetetlen, mit kellett annyira kétségbe esnie a kapitalizmus transzcendálhatatlansága miatt. Közelebb hajolva azonban megérezhetünk valamit: Misu *mindent* eldobott magától, amikor szakított a marxizmussal: nemcsak a munkáját és a barátait, hanem az élete értelmét is. Kompenzációként megpróbálkozott valamilyen ironikus liberalizmussal és a létező szocializmus elméleti kritikájával, de ez (azt hiszem – akkoriban még nem ismertem) nem elégíthette ki. Csak akkor virágzott ki újra, amikor a kibontakozó rendszerváltást összekapcsolta a Heideggerre alapozott posztmodernjével, és – bár akkor már igen sok

302 Vö. különösen a *Szög a zsákból* (Magvető, Bp., 2017.) következő fejezeteivel: *A csillagos házban, Hazugságok tanúja, Lukács és a Budapesti Iskola*.

303 Amint ezt a *Szembesítés* című dialógusban, majd több évtizeddel később a *Mesék napnyugatról* bevezetésében kifejti. Vajda: *Szembesítés.* In: *Változó evidenciák.* In: *Válogatott művei II. Utam Marxtól.* Kalligram, Pozsony–Budapest, 2015. 53 skk. Uő.: *Hogyan lett végül az „igazi világ" mese?* In: *Mesék napnyugatról.* In: *Válogatott művei III. Rejtekutak a posztmodernben*. 786 sk.

mindent értett a messianizmus pszichológiájából – egy újabb buborékot sikerült maga köré fújnia. Olvassátok el újra *A posztmodern Heidegger*t, és látni fogjátok, hogy Misu a leglelkesebb pillanataiban már-már a parúziát látta közeledni, s néha még azt is elhitte, hogy az már a spájzban van.

Ez azonban nem sokáig tartott (jóval rövidebb ideig, mint az első entuziasztikus időszak), és újra jött a macskajaj, majd a véglegesnek bizonyult belátás: kénytelen magányos monádként lebegve értelmet adni az életének. Ekkor ért véget Misu hosszú, kétféleképpen is (előbb marxizmusként, majd posztmodernként) testet öltött utópizmusa, s indult el az az önelemző, önértelmező gondolkodás, melynek részeként – a korábbi kezdeményeket fölerősítve – megszületett végül a mindennemű bölcselet mély szubjektivitását hirdető és ennek gyakorlati megvalósíthatóságát demonstráló filozófia – a nagy gondolat, amiből a nagy gondolkodóknak csak egy van.

Alapos okból kérdezhetitek: hogyan adhat értelmet az életnek az élet és a történelem értelmetlenségének belátása, s nem is tudok erre meggyőzően válaszolni. Úgy látszik azonban, hogy mégiscsak adhat. Talán azért, mert a holisztikus szemlélet elenyészése megnyitja a szemünket kis dolgokra? Vagy azért, mert a reménytelenség dialektikája a legmélyebb ponton elhozza a – racionálisan megindokolhatatlan – fordulatot? Vagy az értelmetlenség belátása és az erre alapuló irónia nyújt valamilyen értelmet? Tényleg nem tudom. De abban biztos vagyok, hogy Misu végül[304] elérkezett valahová, és úgy érezte, hogy jó helyen van ott, ahol van. Nem tudhatom, és nem is tartozik rám, hogy mi volt a fejében élete utolsó pillanataiban, de azt hiszem, hogy – minden disszonanciája ellenére – megbékélt a világgal, s ennél többet nem akarhat senki sem.

Nem biztos, hogy sikerült kellő érzékletességgel elmondanom, amit szerettem volna. Aki Misuhoz hasonlóan elkötelezett és involvált, azt olyan dünamisz lendíti, sodorja, röpíti előre, amivel a langyosak egyszerűen nem kelhetnek versenyre, még akkor sem, ha a legmagasabb szintű mesterségbeli tudással vannak fölvértezve, s a legnagyobb szakmai ambíció és karriervágy fűti őket. Misu nem hivatásos filozófus volt, hanem életformája volt a filozófia. Nem sportolóként evezett (az élet tengerén) hanem gályarabként. Egyszerűen nem tudott nem filozofálni.

Kétségtelen, hogy ennek ellenére fogcsikorgatás nélkül és könnyeden tette, amit tennie kellett. „Bazd meg, én nem szoktam dolgozni" – mondta, amikor egy újságíró föltette neki a szokásos kérdést.[305] Ez azonban csupán azt jelenti – ne értsük félre –, hogy amit megállás nélkül csinált, az nem munka volt a számára, hanem maga az élet, vagy inkább: maga az élés.

304 Ha a műveihez kívánjuk kötni ezt a pontot, akkor a *Szókratészi huzatban* megszületését (2009.) javaslom.
305 Vajda: *Szókratészi huzatban.* 313.

Ez azonban még nem lett volna elég. Vannak, akik hasonlóképpen azonosak a filozófiájukkal (vagy azzal, ami kitölti az életüket), de mindeközben vagy talán éppen ezért hajlanak az önigazolásra és a kozmetikázásra, ami aztán nemcsak a személyiséget sekélyesíti el, hanem az azt hordozó gondolatokat is. Nem tudom pontosan megmondani, hogy Misu miért nem ilyen volt, de nem ilyen volt, hanem éppen az ellenkezője: nem ismert kompromisszumot, kegyetlen őszinteséggel és szívósan törekedett a megértésre. Nem fogadta el az álmegoldásokat. Amit estig rakott, azt nagyon sokszor lebontotta reggelre, aztán kezdte elölről. Nem valamilyen szakmai igényességből, hanem egyszerűen csak azért, mert az élet (pontosabban: az ő élete) – ellentétben a különféle kuratóriumokkal vagy szerkesztőségekkel – sohasem érte be féligazságokkal.

Mi kellett hát a nagyságához? Erre még mindig nem tudok pontosan felelni. Pusztán formálisan mérlegelve, három válaszlehetőséget látok körvonalazódni. Egy: ha a szükséges feltételek megvannak, akkor az egzisztenciális elkötelezettség és belülről fakadó kényszer magától elvezet a nagysághoz. (Mintha ezt bizonyítaná Misu példája.) Kettő: a nagyság egy rejtélyes velünk született képesség, s ha ez – mint potencialitás – nem eleve adott, akkor az elköztelezettség és a kitartás semmit sem ér, az utóbbiak csupán a lehetőség realizációjában segíthetnek. Három. Itt sem hagyható figyelmen kívül a véletlen (vagy a sors): az egyiknek sikerül, a másiknak nem, egyszerűen csak azért, mert a kockák pörgése kiszámíthatatlan. (Legalább két olyan szépírót ismerek – Kertész Imrét és Agota Kristofot –, akiknek az életük során egyszer a lehető legszerencsésebben álltak meg a kockáik, és olyan remekműveket dobtak ki, melyek messze fölötte álltak annak az – egyébként csöppet sem alacsony – minőségnek, amit ezek az írók kiszámíthatóan és ismétlődően produkálni tudtak. Miért ne volna ez lehetséges a filozófiában is?)

MISU

(1935–2023)

„…nem istene és nem papja
se magának, sem senkinek.”[306]

A *Magyar Filozófiai Szemle* a magyar filozófusok közösségének folyóirata. Következőleg *itt* elköszönni valakitől annyi, mint a magyar filozófusok közösségének nevében búcsúzni, és e közösséghez szólva istenhozzádot mondani halott kollégánkért. Azért bocsátom ezt előre – tudom, tipikus filozófus-szőrszálhasogatással –, mert ha csupán Misu barátaihoz, tisztelőihez, tanítványaihoz fordulva egészen másról beszélnék, mint amiről itt és most megpróbálok.

Vajda Mihály nagyobbrészt asszimilált zsidó családban született Budapesten. A háború utolsó hónapjait legtöbb fővárosi sorstársához hasonlóan a halál árnyékában vészelte át. 1960-ban filozófia–német szakos diplomát szerzett, majd kisebb hányattatások után a Filozófiai Intézet munkatársa lett. Itt dolgozott egészen 1973-ig, amikor politikai okok miatt elbocsátották. Ezt követően értelmiségi feketemunkákból élt, és hosszabb időszakokat töltött külföldön: főleg Nyugat–Németországban és az Egyesült Államokban. 1990-ben megbízást kapott a Debreceni Egyetem (akkor még KLTE) Filozófia Tanszékének vezetésére. Itt dolgozott egészen nyugdíjba vonulásáig. 2001-ben az MTA levelező, 2007-ben pedig rendes tagjává választották.

Filozófiai pályáját Marx és Lukács György elkötelezett követőjeként kezdte, de elmélyülten tanulmányozta a fenomenológia alapító klasszikusainak életművét is. (Ennek eredménye a két Husserl-könyve.) A hatvanas évek végétől fokozatosan kiábrándult a marxizmusból, és a létező szocializmus szigorú kritikusává vált. Fordulata és korábbi világnézetének feladása átmenetileg a filozófiától is eltávolította. A hetvenes–nyolcvanas években szívesen látott vendég volt az orosz szocializmust baloldali nézőszögből, de kritikailag elemző nyugati szimpóziumokon. A nyolcvanas évek második felében fokozatosan visszatért a filozófiához, és eredeti Heidegger-olvasatára építve kialakította az általa posztmodernnek nevezett látásmódot. 2000 tájékán ismét jelentős változásokon

306 József Attila: *Eszmélet.* X.

ment át a gondolkodása (egyes olvasói szerint szakított a posztmodernnel, mások szerint inkább csak átalakította és elmélyítette azt): egyre fontosabbak lettek számára az önéletrajzi reflexiók, melyek egy idő után már a *sui generis* filozófiai kérdéseinek is keretet szabtak.

Φ

Ha megszületik egyszer egy olyan monográfia, mely a hatvanas-hetvenes évek marxista irányzatait kívánja számba venni, akkor ennek a német, francia, amerikai stb. áramlatok mellett, azokhoz hasonló súllyal és terjedelemben kell tárgyalnia a kelet-közép-európai irányzatokat, s köztük a magyart is. S ebben a fejezetben nemcsak Lukács Györgynek, hanem a legközelebbi tanítványainak, így Vajda Mihálynak is helyet kell majd kapnia. Sem azokat az írásait nem lehet figyelmen kívül hagyni, melyek a marxizmus anomáliáit és hiátusait próbálják valahogyan orvosolni (ezek nagyrészét a korabeli *Filozófiai Szemle*ben találja meg az érdeklődő, de néhányat, inkább csak ízelítőképpen, beválogattunk – a szerző és e sorok írója – a négykötetes életműkiadásba is), sem azokat, melyek utólag visszatekintve már a marxizmustól való vívódó eltávolodás dokumentumaiként értékelhetők. (Az utóbbiak gyűjteménye a *Változó evidenciák* és a *Marx után szabadon* című kötetei.)

Vajda Mihály Kelet-Közép-Európa történelmét és szocializmusát elemző írásai már a születésük pillanatában megmérettettek: nagyrészük olyan konferenciákra készült, melyeket a szakterület nemzetközileg jegyzett kiválóságai szerveztek. Ha nem állták volna ki a próbát, akkor a következő meghívó már nem érkezett volna meg.

Posztmodern korszakának kibontakozásával párhuzamosan elkezdődött Misu fokozatos eltávolodása a filozófia és humán tudományok főáramaitól. Eleinte a formabontó előadásai, aztán a hagyományos esszét dekonstruáló írásai, végül pedig megközelítéseinek vég nélkül hangoztatott szubjektivitása keltett idegenkedést, aggodalmat, bosszankodást, sőt sokszor dühös felháborodást.

Misu tudta, hogy egyre többen néznek rá rossz szemmel, de ez egy cseppet sem rendítette meg. Éppenséggel így is lehet látni – mondta. – Mindenki, aki a filozófiát így vagy úgy, de tudománynak tartja, és így vagy úgy, de szinte mindenki annak tartja, joggal várja el a tudományos sztenderdek tiszteletben tartását, s utasítja el az ezekre szándékosan fittyet hányó megnyilvánulásokat. Idáig rendben van. Ám az is az európai filozófiai hagyomány egyik lehetséges ága – tette hozzá –, amivel ő kísérletezik.

Ha nem így gondolta volna, akkor azt mondta volna, hogy nem vagyok már filozófus, szevasztok. Ugyanúgy ahogyan a marxizmussal való szakítása idején is megtette ezt. Pontosan tudta, mit csinál. Nem azért bohóckodott, mert ripacs volt, hanem egy

számára alapvető etikai gesztust sulykolt. Tökéletesen tisztában volt azzal, hogy olykor felszínes, de ilyenkor mindig valami fontosabbra koncentrált, és a laicitás demonstratív hangsúlyozása is része volt a filozófiai kísérletének. Nem azért nem volt hajlandó végül már szinte semmit sem papírra vetni anélkül, hogy az élettörténetéhez való kapcsolódást szóba ne hozta volna, mert szentimentális vénember lett belőle, hanem mert meggyőződése volt, hogy (legalábbis azokon a területeken, melyek őt érdekelték) csakis személyes tudás létezik, s hogy mindig van jelentősége annak, hogy ki és miért mondja azt, amit éppen állít. Relativista viszont sohasem volt. Csupán azt tartotta kárhozatosnak és veszélyesnek, ha valaki valamilyen felsőbb instancia nevében hirdette az igazságait. Nagyon is megvoltak a maga bizonyosságai, s ha szükségét érezte bátran és intranzigens módon ki is állt értük. (Alkalmasint bátrabban, mint a relativizmusát kárhoztató egyes „realisták".) Ami pedig a szakma kompromittálását illeti: úgy gondolta, hogy neki is éppen úgy joga van a maga útján járni, mint mindenki másnak, a magyar filozófia nem attól szorul egyre marginálisabb helyzetbe, hogy ő nem kívánja azt tudományként művelni.

Sokféleképpen lehet ítélni Vajda Mihály posztmodern és abból továbbágazó kísérleteiről, akár úgy is, hogy azok totális kudarcok, de azt nem lehet tagadni, hogy egy következetesen járt életút és egy ezzel szorosan összefonódó autonóm alkotófolyamat eredményei. Vannak más magyar filozófusok is, akik eltökélten járták és járják a maguk útját és nem mások kérdéseire próbálnak meg felelgetni. De sokan vannak-e közöttünk ilyenek?

Φ

Vajda Mihály nagy műveltségű, éles eszű, kivételes elemzőkészséggel megáldott ember volt. Mindezt azonban már-már titkolta: tudásával nem hivalkodott, inkább magától értetődőnek tekintette; beszélgetőpartnereit, beleértve a diákjait is egyenrangú félként kezelte; gondolatmeneteit pedig könnyed, szépen megformált, a szakfilozófia bikkfanyelvére semmiben sem emlékeztető mondatokba csomagolta. Az alábbi rövidke párbeszéd két ízben is lejátszódott közöttünk: – Kivételesen és tiszteletet érdemlően okos ember – mondtam én előbb az egyik, majd egy-két évvel később egy másik közös ismerősünkre. – Tényleg az, de vedd észre, hogy annak is akar látszani – felelte mind a két ízben.

Vajda Mihály iskolát teremtett. Nem tudom, hogy törekedett-e erre, de neki megadatott. (Kinek sikerült ez még kis hazánkban mostanában? Egyetlen példát tudok csak rajta kívül.) Ráadásul egyik tanítványa sem kisvajda, hanem mindegyiknek megvan a maga arca, de mindeközben mégis jól érzékelhetően hordoznak magukban valamit

abból, amit a mesterüktől kaptak. „Megtanultam, mit jelent a gondolkodás bátorsága. Mit jelent a filozófia által a szabadságot […] választani. Mit jelent radikálisan kérdezni, nem megalkudni, vitába szállni, végsőkig elmenni. Ugyanakkor tisztelni is a másik véleményét, idegennek tetsző gondolatait, megpróbálni megérteni, s ha az nem tűnik lehetségesnek, akkor is elfogadni. Ha nem éppen Misu a mesterem, ugyan hogyan is mertem volna huszonéves egyetemistaként éppen az anyaságot, a szülést, a gyermekgondozást, a saját testemmel való szembenézést […] választani fő kutatási témaként?" – írja a Facebookon az egyik tanítványa, jeles esztéta.[307] „Így marad meg nekem, nevetve, kiröhögve a világot, ezt az egész átkozott bohózatot. Sehol nem lennék nélküle, amit tudok, annak nagy részét tőle tanultam; a filozófiáról, a világról, az életről, mindenről" – így meg egy másik, ma már vezető irodalomtudós és -kritikus.[308] S folytathatnám tovább.

Vajda Mihály bátor ember volt. Állítólag veszélyes élethelyzetekben is rendíthetetlen flegmával tette a dolgát, de én ennek nem voltam tanúja. Abban azonban biztos vagyok, hogy a világnézetével való hetvenes évekbeli szakításhoz és a semmibe való fejest ugráshoz is igazi bátorság kellett (erről több ízben írt); pedig beállhatott volna Husserl és Heidegger legjobb magyar tanítványának és helytartójának is, lehetett volna egy kissé excentrikus, de alapjában azért konszolidált filozófiaprofesszor; vagy éppenséggel ahhoz, hogy posztmodern kísérletei által félig-meddig kifilozofálja magát az akadémiai világból.

Vajda Mihály tisztességes ember volt. A hivatalos szabályokat, ha értelmetlennek vagy ostobának tartotta őket, semmibe sem vette, de az elveihez rigorózusan ragaszkodott. Csupán két jól ismert esetet villantok föl a számtalanból. Egy ízben az egyik rosszakarójának (az antipátia kölcsönös volt) az élettársa vagy felesége ellen kívánt szavazni egy testület, szerinte igazságtalanul. Nem is hagyta annyiban a dolgot, hanem körömszakadtáig érvelt a barátaival szemben és közvetve az ellenfele mellett. Amikor pedig a Debreceni Egyetem diszdoktorrá avatta Vlagyimir Vlagyimirovics Putyint (hol voltunk még akkor Navalnij megmérgezésétől vagy Ukrajna lerohanásától!), egyedül ő tiltakozott: lemondott a professzor emeritusi címéről, és a vele járó havi apanázsról.

Vajda Mihály szerette a hazáját. Azt a hazát, ami előbb kis híján meggyilkolta őt, aztán később a hivatásától fosztotta meg. Módja lett volna ezek után élete delén valamelyik jóval gazdagabb országban letelepedni. Vagy később – amikor már nem kötötte a munkája Magyarországhoz –, egy kellemes német városban, ahol a családja (egyik fele) várta. Nemcsak szülővárosát imádta, hanem a magyar ugarhoz is ragaszkodott.

307 Nevezetesen Széplaky Gerda.
308 Deczki Sarolta.

– Megőrültél, minek akarsz te vidékre menni tanítani!? El fog nyelni a sár! – mondta neki egy vezető politikus és büszke világpolgár a kilencvenes évek elején. Kétszer is hallottam tőle ezt a történetet.

Vajda Mihály jó ember volt, szerette a felebarátait. Minden helyzetben volt egy jó szava, de nem ezzel gyakorolt elementáris hatást szinte mindenkire, akivel kapcsolatba került, a pincérektől a kötözködő skinheadekig. (Ezekről is közszájon forog néhány szép történet.) Sokkal inkább azzal, ahogyan sugározta magából a kategorikus imperatívuszt: – Tudom, hogy te sem puszta eszköz vagy, hanem önmagáért való cél, és nekem ennyi több mint elegendő ahhoz, hogy tiszteljelek! – Kinek ne esne jól, ha néha ezt érezheti? Pedig neki is megvoltak a démonai, és sokszor nem a megtestesült öncélokat látta a lelki szemei előtt, amikor a tömegre gondolt, hanem a pogromra horgadó vagy sunyin lapító és megalkuvó csőcselék képét kellett elhessegetnie.

Őt is szerették. Van-e még valaki a filozófia történetében, akit mindenki csak a becenevén emleget? Egyszer megkérdeztem a jeles költőt, akinek minden adódó alkalommal volt egy rossz szava Heller Ágnesről és a többi Lukács-tanítványról: – Misut miért nem bántod? – Ja, hát őt szeretem – válaszolta gondolkodás nélkül. Talán még Rákosi elvtárs sem kapott annyi üdvözlő szót, emlékező vagy éppen tisztelgő írást a jeles évfordulóira, mint ő. Utoljára a 88. születésnapján egy budai pincében gyűltünk össze az első hívó szóra, Isten tudja hányan. Egerből, Debrecenből, Pécsről, Szegedről, Szombathelyről autóztunk vagy vonatoztunk a sötét februári délutánban… Tudom, nem szokás egy filozófus erényeit sorolva arról értekezni, hogy szerették… De nem baj. Legalább ennyi rám is átragadt szeretett mesterem nonkomformizmusából.

A NAIVITÁS DICSÉRETE

Kenyeres Zoltán legújabb könyvéről[309] és az irodalomértésről

Ha már elegendő tanulmány halmozódott föl a számítógépe megfelelő alkönyvtárában, kiadó után néz az ember, és ha sikerül meggyőznie valamelyik szerkesztőismerősét vagy barátját (sokat segít, ha ő maga vagy a munkahelye is hozzá tud járulni a költségekhez), akkor megjelenik a tanulmánykötet. Azt hihetnénk, hogy Kenyeres Zoltán legújabb könyve is valahogy így született. Írókról, költőkről, fogalmakról olvashat esszéket és tanulmányokat a nyájas olvasó – ígéri a cím –, szóval erről is, meg arról is. Bizonyára arról, amiről a szerző – méltán nagytekintélyű Széchenyi-díjas kutató és nyugalmazott egyetemi tanár, szakmája egyik doyenje – legutóbbi hasonló kötete óta a legkülönfélébb impulzusok hatására értekezett.

Akkor sem lenne baj, ha így volna, mert az írások minden tekintetben kiválóak és jó őket egybefűzve olvasni, de mintha mégsem így lenne. Mégsem, mert nem csak mostanában írt esszék és tanulmányok találhatók a kötetben, hanem régebbiek is. A legrégebbi majdnem hatvanéves, 1968-ban született: egy Tandori Dezső nevezetű fiatal költő *Töredék Hamletnek* című kötetét méltatja.

Nem összegyűjtött írásokat tartunk tehát a kezünkben, hanem – föltevésem szerint – egyfajta szintézist. Egy jeles irodalomtörténész és kritikus túl a nyolcvanon számot vet az életművével és mintegy újra leteszi a névjegyét. Íme, kedves barátaim, tanítványaim, olvasóim: ez vagyok én; efféléket írtam és írok, így gondolkodom az irodalomról és a kritikáról, ezt hagyom rátok örökül.

Ha az iménti föltevésem helyes, akkor magától adódik a recenzens feladata: fölmutatni a kötetben kirajzolódó életmű vezérfonalait és az alkotó intellektuális portréját. Fogjunk hozzá.

Amint azt a szerző finom öniróniával egy helyütt megjegyzi, őt többnyire úgy hívják, hogy „irodalomtörténész", amit jól esik hallania, néha azonban úgy is, hogy „kritikus", s ezt már kevésbé szereti, bár talán csak azért, mert gyakran komoran, zordan, és megvetően hangsúlyozzák (144).[310] Eme ars poetica alapján máris kétfelé oszthatjuk a kötet darabjait: vannak benne *különféle* irodalomtörténeti írások és *különféle* kritikák. A kurzivált szó lényeges. Az a benyomásom ugyanis, hogy a szerző igyekezett fölvillantani

309 Kenyeres Zoltán: *Írók, költők, fogalmak*. Hungarovox, Bp., 2024.
310 A zárójelben található számok a bemutatott kötet oldalszámai.

mindazokat a tudományos és kritikai közlésformákat, melyek életművében megtalálhatók; mintha azt akarta volna megmutatni, mennyiféle hangszeren és stílusban tud és szeret játszani.

Nem mindig magától értetődő azonban, hogy mi a kritika és mi a tudós irodalomtörténeti elemzés. Ha kritikának az irodalmi műveket ismertető és értékelő írásokat tekintjük, akkor nemcsak a közelmúltban megjelent munkákról írt szövegeket (például Cser Kovács Ágnes vagy Bágер Gusztáv alkotásairól – a fölsorolások most is és a továbbiakban is csupán a teljesség igénye nélkül való példák), vagy a régebben született, akkori aktualitásokról szóló recenziókat (Tandori, Lengyel, Spiró, Kertész) sorolnám ebbe a kategóriába, hanem az elemzett művek születési ideje alapján irodalomtörténetinek tekinthető, de formailag mégis inkább az imént fölsoroltakhoz hasonló esszéket is. A tudós irodalomtörténész sok mindent olvasott, amit a laikusok nem, s olykor érdemesnek tartotta fölhívni a figyelmet, a közelebbi vagy távolabbi múlt egy-egy jeles, de kevéssé ismert alkotására: Szomory Dezső novellájára, Kassák Lajos, Schöpflin Aladár, Lesznai Anna, Sárközi György regényeire vagy éppen a hatalmi szóval (újra) nagy írónak nyilvánított Herczeg Ferencre. (Ahhoz, hogy ezekre az írásokra inkább kritikaként, mintsem történeti tanulmányként tekintsek, a rám gyakorolt hatásuk is hozzájárult: több ízben is úgy éreztem az ismertetés végére érve, hogy ezeket a műveket nekem okvetlenül el kell olvasnom – ugyanúgy, mint amikor egy kortárs könyvről írt jó kortárs recenzió győz meg.)

Az irodalomtörténetinek tekinthető szövegek még sokszínűbbek, mint a kritikák. Találunk köztük portrékat (Hubay Miklósról, Vas Istvánról, Weöres Sándorról, Pilinszky Jánosról), recepciótörténeti áttekintéseket (Adyról, Aranyról, Herczegről, Nagy Lászlóról), eszme- és fogalomtörténeti vizsgálódásokat (mások mellett Babits, Hamvas és Weöres kapcsán), szerkezeti-formai analíziseket (Esterházyról, Krasznahorkairól), jóféle (értsd: ízléssel megírt és irodalomtörténeti relevanciájú) bulvárt (a *Nyugat*ról, Kosztolányiról, Babitsról és József Attiláról), és még egy szoros olvasatra épülő szövegelemzést is Sőtér István *Alligátor-ballada* című novellájáról. Az utóbbi igazi remekmű, mintául szolgálhat minden hasonló fölfogású és szándékú műelemzésnek.

A könyv végére érve az írások legalább három különböző *egész* töredékes, de azért a komplexum lényeges vonásait világosan fölvillantó mozaikdarabjaivá lényegülnek át.

Körvonalat ölt előttünk a 20. századi magyar irodalom története: szó esik a Nyugat Arany Jánoshoz való viszonyáról, Adyról, Babitsról, Kosztolányiról, majd a második és a harmadik nemzedék egyes jeleseiről is. És – amint erről már említést tettem – nemcsak a „nagyok" kerülnek elő, hanem a kismesterek is, akik közül – a szerző ítélete szerint – néhányan nem is olyan kicsik.

A Nyugat mellett a 20. századi magyar irodalom másik nagy teljesítménye (talán ma már kijelenthetjük ezt) a hatvanas évek végén indult generáció és a később hozzájuk kapcsolódó és melléjük fölzárkózó fiatalabbak prózája. E nemzedék szinte minden tagjáról találunk írást a kötetben. A három Péterről: Lengyelről, Nádasról és Esterházyról, s hasonlóképpen Spiró Györgyről, Krasznahorkai Lászlóról és Kertész Imréről is. A fölsoroltakról szóló elemzések olyannyira összekapcsolódnak, hogy némi kiegészítéssel és egybeszerkesztéssel akár egy monográfia is kikerekíthető volna belőlük.

A második szintézis a szerző emberöltőnyi elemzői gyakorlata során kikristályosodott értelmezéselméletetét körvonalazza. (Nem titok, elsősorban ez a teória inspirált arra, hogy Kenyeres Zoltán könyvéről írjak, s ebből fakadóan ennél fogok a leghosszabban, aránytalanul hosszan, elidőzni.)

Először – pusztán csak segédkonstrukcióként – hadd vázoljak föl egy egyszerű interpretációtörténeti sémát és tipológiát.

Kezdetben volt a *naivi* irodalomtörténet és kritika. A tudós elemző bemutatta a szerzőt és a mű keletkezési körülményeit; aztán lehetőleg részletesen, s amikor szükségét érezte, akár egy-egy mondatnál vagy metaforánál is hosszasan elidőzve elmagyarázta, miről szól az alkotás; végül pedig taglalta, hogy milyen szép (vagy nem szép) amit olvastunk, vagy ha a szentimentálisabb fajtából való volt, még a lelkében előidézett rezdülésekről is gondosan beszámolt.

Nálunk még ki sem ment egészen a divatból (és az irodalomoktatás gyakorlatából) ez a szemlélet, amikor jött a kommunista tudománypolitika és ráborította a régi metodikára Marx és az őt követő szovjet tudomány osztályharcos-szociologizáló szemléletét. Ebből aztán rossz esetben – s volt ilyen bőségesen – létrejött egy szörnyű katyvasz: naiv csacskaságok összerázva marxista lózungokkal.

Nem csoda, hogy a legjobb irodalomkutatóink, amint lehetett, föllázadtak, és a hatvanas évek politikai fölpuhulását kihasználva mindent latba vetettek egy tudományos irodalomértelmezés – ebben az esetben a strukturalizmus – meghonosításáért.[311] De alighanem megtörtént volna ez a fordulat akkor is, ha a politika nem telepszik rá az irodalomra, mert az interpretációtörténetnek minden jel szerint van egy belső logika szerint való mozgása. A tudós elemzőknek mindenütt a világon elegük lett a naivitásból, és a szakszerű tudományosság különféle lehetőségeit kezdték keresni.

S van még két további számításba veendő motívum is. Korunk mérvadó tudásideálját a természettudomány nyújtja, s ennek standardjait a 20. század második felében már a humán tudományok képviselői sem nagyon merik kétségbe vonni. Egyesek lelkesen,

311 Egy korábbi könyvében Kenyeres Zoltán is részletesen írt erről az időszakról. Kenyeres: *Irodalomtörténet-írásunk néhány kérdéséről.* In: *Irodalom, történet, írás*. Anonymus, Bp., 1995.

mások meg inkább csak kénytelen-kelletlen, de ma már mindenki elismeri, hogy tevékenységének társadalmilag hasznosnak kell lennie, hogy érvelésének lehetőleg apodiktikus alapokon kell nyugodnia, hogy a kutatónak világos és áttekinthető kauzális magyarázatokat kell nyújtania, s ha egy mód van rá, akkor valamilyen kvantifikációt sem árt a tudományosnak szánt műveikbe becsempészni. (Viszonylag hosszasan írtam erről a problémáról *A humaniora alkonya* című esszémben, s azt állítottam, hogy ez a defetizmus szeretett „diszciplínáink" végromlásához vezethet.[312] [Lám én sem találok jobb szót, pedig éppen itt van a baj forrása: ezeket a tudásterületeket nem lehet diszciplínaként – fegyelmezetten és mozdíthatatlan korlátok között – művelni.])

A naivitás nagy előnye, hogy mindenkit képes megszólítani és bevonni az irodalomról folyó diskurzusba; megvan azonban az árnyoldala is ennek a fene nagy demokratizmusnak, s alighanem ebből fakadt a másik változásra ösztökélő inspiráció. A tudományos vértezet nélkül pályára lépő irodalomértőnek – akkor is, ha diplomás középiskolai tanár, egyetemi professzor vagy vaskos könyveket író kutató – esetről esetre meg kell küzdenie hallgatósága vagy olvasói elismeréséért. Hiszen ő is csak ugyanazokat a fogásokat alkalmazza és ugyanazokat a kifejezéseket használja, amiket a laikus művészetkedvelő. S ebben – sokak szemében – van valami méltatlan és snassz. „Én ezzel foglalkoztam egész életemben, aztán jön itt nekem a paraszt és csak úgy megérti![313] Meg különben is: hogy lehet igazságosan érdemjegyeket osztani, ha mindenki kedvére okoskodhat? Nem egyszerűbb a memoriterre, az életrajzra és a lediktált elemzés fölmondására osztályozni?"

Ez a kitettség és védtelenség még akkor is önvédelmi reflexeket hív elő, ha elvileg hiszünk az irodalomértés demokratizmusában. S a legjobb pajzsot a terminus technicusok és az ezoterikus elméletek szolgáltatják. Amint szóba hozunk néhány ismeretlen teoretikust és elhintünk néhány érthetetlen idegen szót, rögtön megnő a respektusunk, s aztán már csak kellő tisztelettel intéznek hozzánk kérdéseket és ellenvetéseket, vagy még úgysem.

Abban, hogy a *naivı* és a *tudományos* irodalomtörténet és kritika után megjelent és meglepően megizmosodott egy harmadik irányzat (nevezzük ezt *filozófiai*nak), sejtésem szerint számottevő szerepe van az utóbbi motivációnak is. Az ezoterikus filozófusok teorémáinak irodalomértésbe való injektálása tökéletesen alkalmas a kellő respektus biztosításához. Aki érti Heideggert, Gadamert, Wittgensteint, Ricoeur-t, Lacant vagy magát a rettenetes Derridát, az már tud valamit, aki meg nem érti, az viselje magát kellő

312 Ld. Sümegi: *A humaniora alkonya.* In: *Mit jelent kérdezni?*

313 A *bon mot*-t Aradi Lászlótól loptam, ő meg alighanem Keresztury Tibortól. Aradi: *Perspektívák? Néhány rögzített kép.* Ex Symposion, 50. 2004. 57.

szerénységgel. (Persze most rosszindulatú vagyok. Mind a naiv, mind a tudományos, mind a filozófiai irodalomértés lehet magas szintű és inspiratív, s ezt nem csupán üres udvariasságból szúrom be ide. És azt sem szeretném sugallani, hogy a filozófia és az irodalomtudomány közös platformja csupán az imént karikírozott okból született meg. Nyilvánvalóan voltak és vannak más motívumok is. Némely kritikus például csupán új nézőszögeket keresett az unalomig agyonelemzett klasszikusokhoz, s ehhez kapóra jöttek egyes filozófusok. Vagy egyszerűen kiaknázta a filozófia és az irodalom között fennálló tagadhatatlan és üdvös rokonságot.)

Sokan megfigyelték már, hogy az eszme- és tudománytörténet hajlamos ingaszerűen kilengeni hol erre, hol arra, majd átlódulni az ellenkező irányba. S mintha most is ezt látnánk. Némelyeknek kezdett elege lenni a sok tudományból és filozófiából, s újra elindultak a naiv irodalomértés felé. Kenyeres Zoltánban ennek az áramlatnak a prominensét látom. (Pontosabban: sohasem volt ő „tudós" vagy „filozófus", hanem mindvégig megmaradt „olvasónak". Valahogyan – amint azt néhai miniszterelnökünk mondta – kibekkelte a tudomány és a filozófia korszakát, és megőrizte a józan ítélőképességét.) Ám az antitézis antitézise ebben az esetben sem azonos a tézissel, hanem inkább szintézis: nem naiv1, hanem *naiv2*.

Kenyeres Zoltán mindazt tudja, amit a „tudósok" és a „filozófusok". Ismeri a modern nyelvészetet, kisujjában van a verstan, igen alapos történelmi és eszmetörténeti ismeretekkel bír, és a filozófiai felkészültsége is kifogástalan. S használja is a tudását. Csak a preferenciái mások. Elsősorban a művekre koncentrál. Megérteni akar és beszámolni arról, hogy ő mit értett. Úgy elmondani, hogy mások is megértsék. Mert szeretné megosztani azt a csodát, amit átélt, amikor Weöressel, Adyval, vagy éppen Nádassal szöszmötölt. S egy csöppet sem fél a laikusoktól. Talán azért nem, mert meg sem fordul a fejében, hogy bárki kétségbe vonhatná a felkészültségét. Semmi szüksége fölösleges elméletekre és terminus technicusokra. Elmélyültsége, ízlése, módszertani virtuozitása, és – néha csak a szakmabeliek által érzékelhető – esetről esetre a tárgyhoz igazodóan mozgósított háttértudása bőségesen elegendő legitimitást biztosít neki. S ráadásul azt sem bánja, ha jön a paraszt és másképpen érti. Mert tudja, hogy nincs királyi út, a lehetséges olvasatok számosak, vagy talán végtelenek.

Az *Írók, költők, fogalmak*ban körvonalazódó értelmezéselmélet középpontjában a Mű áll. (Így, nagybetűvel.) Ez azonban nem azt jelenti, hogy volna valamiféle önmagában való alkotás, melyhez a tanult irodalomtörténész vagy kritikus átrághatja magát. (Ez lényegbevágó eltérés a naiv1 szemléletétől.) Éppen ellenkezőleg, csakis a különféle olvasói perspektívákon belül nyílhat meg a Mű. Ám szerencsés esetben igenis megnyílik azokban, s nemcsak úgy, mint az értelmezés tárgya, hanem mint aktív, a befogadóra hatást gyakorló transzcendencia az immanenciában. Maga a dolog mutatja meg magát,

de nem a világnak, hanem kizárólag csak nekem, a befogadónak. Gondoljon a Tisztelt Olvasó a legnagyobb és legmegrázóbb irodalmi élményeire. Ezek – amennyire én ezt eddig tapasztaltam – sohasem interpretációként adódnak, hanem mindig revelációként. Maga a mű fénylik föl előttem. Most már értem, leesett a tantusz – mondjuk vagy érezzük ilyenkor.

Azért vagyunk hajlamosak olykor késhegyre menő vitát folytatni arról, hogy *miről szól* a mű, mert a reveláció nem tűri a pluralitást. Hát nem látod, ami nyilvánvaló? – üvöltözzük ilyenkor egymásnak. Aztán ha egy kicsit lehiggadtunk vagy ha már van némi tapasztalatunk az efféle összecsapásokban, belátjuk, hogy ők nem egészen ugyanazt látják, amit én, sőt olykor teljesen másképpen mutatkozik meg nekik Ugyanaz, mint ahogyan nekem.

De engedjem végre szóhoz jutni Kenyeres Zoltán is. „Nem merjük kimondani, hogy tulajdonképpen nincs is irodalomtudomány, csak irodalom van. Ismeretes, Paul de Man az olvasást tartotta lehetetlennek, de az ellenkezőjét is meg lehet fontolni. Nincs értelmezés, csak olvasás van. A szöveg olvasás közben fejlődik, értelmeződik, alakul. Ha utólagos magyarázatra szorul, ha külső segítségre van szükség, akkor baj van. Talán a szöveggel, de legtöbbször az olvasóval. Az irodalomtörténet csak annyiban hasznos, amennyiben hasonlatos a régi gesztákhoz. Tényeket rögzít, felvilágosítást ad arról, ami a műveket körülveszi. Előtte, utána, közben. De a szöveg határánál szerényen, illemtudóan megáll. Az már nem tartozik az illetékességi körébe, az már csak a két főszereplőre tartozik, a műre és az olvasóra." (86)

Persze gyakran mégsem állunk meg a szöveg határán, hanem megkíséreljük körülírni, hogy mit mondott vagy inkább mutatott *nekünk* az alkotás. (Talán itt lépünk át a tanulmányból az esszébe és a tudományból a kritikába.) S ilyenkor – Feyerabenddel élve – bármi megteszi (*anything goes* – vö. 12). Ha annak érezzük szükségét, akkor bátran elmesélhetjük a regény történetét (úgy ahogyan az nekünk körvonalat öltött, tehát egyfajta interpretációval előállva), vagy ha történetesen abból véltünk megérteni valamit, akkor rávilágíthatunk a szöveg és a szerző életrajza, illetve az utóbbi nyomán vélelmezett intenciója közti kapcsolatra stb. (25, 195).

Mindez fontos lehet, amikor elakadunk, de végül a revelációhoz kell megérkeznünk, s ott már tényleg el kell hallgatnunk. „…nem kell és nem is lehet magyarázni, olvasni kell" – írja a szerző egy helyütt (245), másutt meg arra figyelmeztet, hogy az időben le nem zárt magyarázatok és értelmezések akár tönkre is tehetik a művet (385), mármint a mi immanenciánkban felfénylő transzcendens művet.

Nem juthatunk tehát túl és nem is kell túljutnunk az „egészséges", „naiv", „common sense" olvasás (ezek Kenyeres Zoltán szavai: 12, 50, 52) eredményén, de (ezt már én fűzöm hozzá) mégis érdemes különbséget tenni profi és amatőr olvasó között. Profi

attól lesz valaki, hogy fontos – legtöbbször sok éves kemény munkával elsajátított – háttérismeretek mozdulnak meg benne, miközben naiv módon (a műélveztere való képeségét megőrizve és szabadjára engedve) olvas, hogy átlátja a műértés mechanizmusát, hogy szükség esetén (amikor valamit nem ért) képes elemzéssel segíteni magán és a hozzá hasonlóan bizonytalan olvasókon, s hogy szavakba vagy írásba tudja foglalni a művekhez kapcsolódó reflexióit. S ez nem kevés. Aki mindezt tudja, nem fogja bánni, ha a laikusok az övétől tökéletesen eltérő megközelítésekkel állnak elő. Ellenkezőleg. Örül nekik és azonnal beépíti a hasznosnak ígérkező ötleteket a maga mondókájába. „Látjuk, ahány írás annyiféle értelmezés, s ezt a többféleséget nem kell és nem is szabad összefoglalni, el kell fogadni mindegyik véleményt a maga különállóságában. Különféle szempontokból ma is tovább lehet folytatni az értelmezéseket, de nem szabad az utókor tévedhetetlenségében hinni. Mi sem tudjuk jobban." (85).

Lehet-e, kell-e igazságot osztanunk a különféle irodalomértelmezési iskolák között? Úgy sejtem, hogy ezt a végtelenül toleráns és szelíd Kenyeres Zoltán sem kívánja, de azért egyszer-kétszer fölhorkan. „Elméletieskedő nagyképűség" (25), „bebújni a szaknyelvek legbelső rekeszeibe" (230), a scientifista személet mint a strukturalizmus vadhajtása[314] – jegyzi meg helytelenítőleg. E sorok outsider írója pedig csupán annyit bátorkodik ehhez hozzátenni (miután ismét hangsúlyozta, hogy minden iskolának vannak csúcsai és a mélységei is), hogy a művek „szó szerinti" értelmezését egyetlen irányzat sem úszhatja meg. S ha az irodalomtudós nem képes érthetően kifejteni egy középiskolásnak, hogy miről is van szó ebben vagy abban a műben (mondjuk ahhoz hasonlóan, ahogyan Weöres Sándor elmagyarázta a legezoterikusabb költeményeit is, amikor erre fölszólították[315]), akkor baj van. Olykor nem szükséges egymást terhelni a szöveg primér jelentésének magyarázgatásával (hiszen mindannyian értjük azt, és nagyjából ugyanúgy értjük), s ilyenkor, uccu neki, azonnal jöhet a Derrida, a Jakobson vagy a Freud. Megesett azonban már, hogy kételyeim támadtak a fogalmak között látszólag magabiztosan korcsolyázó elemző minden részletre kiterjedő naiv szövegértésének hiánytalanságát illetően.

Végezetül vessünk egy pillantást a szerző fokozatosan körvonalazódó, s a korábban elmondottak mögött már fölsejlett portréjára is. (Ez tekintem a kötet harmadik szintézisének.)

Ami legélesebben a szemünkbe tűnik, az a tudományos ezotéria tökéletes hiánya. Kenyeres Zoltán azt szeretné, ha megértenék: ha előbb nem, akkor az egyetemi

314 Ezt egy másik írásból vettem át. Kenyeres Zoltán: *Irodalomtörténet-írásunk néhány kérdéséről*. 98.
315 Vö. Kenyeres Zoltán: *Weöres Sándor*. Kossuth, Bp., 2013. 102 skk.

katedrája elfoglalása után megtanulta, hogyan kell világosan, de mégis pontosan és árnyaltan fogalmazni. Olyankor is, amikor valamilyen bonyolult elmélet kerül terítékre.

Sosem feledkezik meg a művek primér értelméről, s amikor ezt nehezen megközelíthetőnek gondolja, akkor mindig ennek tisztázásával kezdi. Nemcsak a már említett Sőtér-esszé mintaszerű példája ennek, hanem az Esterházy-írás is. Az utóbbiban olyan térképet rajzol meg az olvasónak (és saját magának), mellyel nekivághatunk a *Termelési regény* útvesztőinek, s eligazodhatunk a látszólagos káoszban.

Elfogulatlan és tökéletesen mentes a szektás indulatoktól. A Herczeg Ferencről írt esszé például nem hagy kétséget afelől, hogy nem helyesli a Horthy-kor udvari írójának érettségi anyaggá való fölminősítését, de mindvégig megőrzi az objektivitását. Elemzését így zárja: „Summázat? Herczeg korának kétségtelenül egyik legnépszerűbb írója volt. Én hangsúlyoznám: író volt. Kötelező olvasmány? Az azért nem, de kötelező ismeret. Tudni kell róla." (47).

Annak ellenére, hogy – amint azt már láttuk – meggyőződéses pluralista, mégis bátran előáll a maga ízlésítéleteivel. Vagy inkább éppen azért áll elő olyan bátran, mert pluralista. Mert egy pillanatig sem gondolja, hogy az ő ítéletei megfellebbezhetetlenek, s hogy afféle irodalomtudós Mengeléként a halálba (felejtésbe) vagy az életbe (a parnasszusra) küld a véleményével. Mindössze arról van szó – ha akarnánk sem tagadhatnánk –, hogy a befogadott művek minden esetben ízlésítéletre sarkallnak bennünket. – Tetszett, nem tetszett, egyfelől tetszett… – minimum ennyit mindig gondolunk. S ha így van, akkor miért kellene ezt az elemzőnek eltitkolnia? Sőt, gyakran sandaság hallgatnia. Egyenesebb dolog kimondani, s aztán – egy profi irodalomértőnek ez majdhogynem kötelező – gondosan megindokolni az ítéletünket.

Kenyeres Zoltán jobban szereti Platónt, mint az igazságot. Alighanem azért, mert tudja, hogy igazságból több van, az ember viszont egyedüli példány. Idézem a könyv általam legszebbnek talált mondatát. „Bán Zoltán András írása a *Magyar Narancs*ban, olyan kíméletlen és durván lesújtó, szívtelen kritika egy idős, beteg ember (ti. Kertész Imre – S. I.) munkájáról, amihez foghatót nem is nagyon olvastam." (165). – Miért ne írja le, amit gondol, s kivált egy Nobel-díjas szent tehénről – mondjuk talán első reflexből. (Hiszen megtanultuk: az igazság mindenekfölött.) De gondolkodjunk csak el egy kicsit! Odaveszett volna valami, ha a kritikus nem kiáltja világgá, hogy a *Végső kocsma* (szerinte) pocsék könyv? Nem vitatom, van, amikor fontosabb kimondani az igazságot, mint elkerülni az ezzel járó fájdalmat. De biztosan mindig így van-e?

Ha az ember nem akar szakszerűen vagy – ne adj' Isten – egyenesen érthetetlenségre törekedve fogalmazni, akkor újabb preferenciák kerülhetnek előtérbe. Lehet például szépen is írni. (Még akkor is, ha ragaszkodunk a pontossághoz.) S ha valaki egész életében szépírókat olvas, és nem született antitalentum, vagy talán még némi

íráskészséggel is megajándékozta a teremtő, akkor úgy is elmondhatja a mondókáját, hogy az némi esztétikai örömöt is nyújtson az olvasónak.

S ha a szépírói igényességgel megírt elemzések ráadásul még – Feyerabend episztemológiai anarchizmusának elveivel analóg módon –, a mindenkori elemzés tárgyához igazodva, eleve elhatározott módszer nélkül, s így az olvasót nem egyszer váratlan ötletekkel gyönyörködtetve születnek, akkor még a fegyelmezett logikával fölépített, szigorú érveket fölsorakoztató esszé is novellaszerűvé válik. (S nem csak azok, melyekben a szó szorosabb értelmében is megjelenik az epikum. Mint például az Esterházy-elemzésben, mely – alighanem a tárgya által inspirálva – finom önirónіával önmaga születését is elbeszéli, vagy az Arany-írásban, melynek legelején a szerzőhöz becsönget egy öregúr: maga Arany János.) „[…N]em lehet irodalmi művekről beszélni, csak olvasni lehet őket. Amikor irodalmi művekről beszélünk, akkor az mindig egy »Másik«. Kapcsolatban van az eredetivel, de a legjobb esetben is csak hasonlít hozzá. Önálló élete van. Minden jó válasz elszakad a szorosan vett kérdéstől, amire válaszol, és önálló értelmet formál" – szögezi le az irodalomtörténész (81).

Amikor abban a megtiszteltetésben volt részem, hogy a szerző mellett ülve mutathattam be ezt a kötetet, azt találtam mondani, hogy ha (amint ezt maguk az alkotók is állították) Babits és Szerb Antal irodalomtörténetei regények, akkor az *Írók, költők, fogalmak* egy novelláskötet. Kenyeres Zoltán pedig azt felelte, hogy ennél nagyobb dicséretet, nem mondhattam volna. Annak is szántam.

MINDENFÉLÉT TUDNI KELL HOZZÁ…

Néhány megjegyzés a filozófia és az irodalom kapcsolatáról egy régi vita apropóján

Hét évvel ezelőtt Tőzsér János egy provokatív kis írásban azt állította, hogy József Attila sokak által nagy filozófiai költeményként csodált *Eszmélet* című verse nyilvánvalóan hamis és triviális állítások konglomerátuma, jobban tesszük tehát, ha nem gondolatokat, s pláne nem filozófiai gondolatokat keresünk benne, hanem valamilyen egészen más értelmezői stratégiával közelítünk hozzá.[316] Azt ugyan nem mondta a szerző explicit módon, hogy a mű fabatkát sem ér – sőt írása végén még nyomatékosította is, hogy ő nem kívánta a költeményt értékelni –, de nem igen juthatunk más konklúzióra, ha elfogadjuk az álláspontját. A versben ugyanis bőségesen vannak propozíciók – ez tagadhatatlan –, s ha ezek tényleg egymást cáfolják, s ráadásul még lapos közhelyek is, akkor bajosan lehet a végeredményt másnak, mint dekoratív zagyvaságnak tekinteni.

A provokáció sikerét ékesen bizonyítja, hogy öten is vitába szálltak a filozófus szösszenetével, köztük a magyar irodalomtörténet-írás két méltán nagyra tartott doyenje,[317] de mintha mégis a provokatőr kerekedett volna végül felülre. Ám nem azért (ez határozott meggyőződésem, melyet alább – reményeim szerint – konfirmálni is fogok), mert igaza volt. Éppen ellenkezőleg, Tőzsér József Attila kipécézett mondataihoz rendelt interpretációi egyértelműen és nyilvánvalóan – s ez a legkevesebb, amit állíthatok róluk – Karinthy Szabolcska Mihályát idéző jámbor naivitások. Hanem talán inkább néhány alapvető kérdés tisztázatlansága következtében.

Nem azért fogtam neki ennek az írásnak, hogy – nevetségesen elkésve – bekapcsolódjak ebbe a vitába. Inkább azért, mert a tisztázatlanul maradt kérdéskör engem is mélyen érint. Lassan két évtizede teszek ismétlődően kísérlet különböző filozófiai problémák irodalmi művek segítségével való megközelítésére, s eközben

316 Tőzsér János: *Az* Eszmélet *és a filozófiai analízis.* Élet és Irodalom (A továbbiakban: ÉS), 60/45.

317 Időrendben: Paár Tamás: *Eszmélkedések.* ÉS, 60/47. Tverdota György: *Kínos viviszekció.* ÉS, 60/47. Marno János: *Költészet vagy/és filozófia.* ÉS, 60/48. Pór Péter: *Filozófiai tartalmak.* ÉS, 60/49. Varga Péter András: *Egy filozófiatörténet-írási megjegyzés Tőzsér János József Attila-kritikájához*. ÉS, 60/50. Tőzsér János: *Védelmemben.* ÉS, 60/51–52. Lakner Dávid: *József Attila verse nem lehet bírálat tárgya?* (Interjú Tőzsér Jánossal), Magyar Nemzet, 2017. január 13. Székely László: *A filozófia védelmében*. Magyar Nemzet, 2017. január 17. Marno János: *Levélesszé Tőzsér Jánosnak.* Kulter, 2017/1. https://www.kulter.hu/2017/01/levelessze-tozser-janosnak/; Lakner Dávid: *A vadóc proligyerek árnyéka nagyra nőtt* (Interjú Marno Jánossal). Magyar Nemzet, 2017. január 24.

– tagadhatatlan – ahhoz hasonlóan járok el, ahogyan ezt Tőzsér János is tette az ominózus cikkében. A vita tehát inkább csak kiindulópontként, és jól elemezhető példaként szolgál majd a saját mondókám előadásához.

Azzal szeretném kezdeni, amivel egyetértek.

Tőzsérnek esze ágában sem volt elolvasni az *Eszmélet*ről írt elemzéseket (rengeteg van, talán egyetlen magyar versről sem írtak ennyit), mindössze valami régi emlékére utal: Németh G. Béla valahol és valamikor „létösszegzőnek" nevezte a költeményt – mondja.

Hogy mi magyarázza ezt a furcsa, a mű elmélyült értelmezőit alighanem mélységesen sértő viselkedést (százötven évvel ezelőtt talán párbajra hívta volna valamelyik jól megtermett irodalomtörténész a filozófust), most majdnem mellékes, de azért hadd szánjak egy-két mondatot erre is, mert később még majd szóba kerül. Legföljebb három lehetséges indoklást tartok elképzelhetőnek. Vagy úgy gondolta Tőzsér, hogy annyira abszurdok a versben értelmes és inspiratív filozófiai megállapításokat látó értelmezések, hogy tökéletesen fölösleges azok argumentációját tanulmányozni. Vagy úgy, hogy ő a filozófus olyan ismeretek és készségek birtokában van, melyek messze meghaladják azokét az irodalmárokét, akik korábban a vers értelmezésével bíbelődtek. Vagy személyes kvalitásait értékelte annyira nagyra, hogy *ab ovo* szükségtelennek ítélte a másokkal való diszkussziót.

Akár a fölsoroltak valamelyike magyarázza Tőzsér ignoranciáját, akár valami más, és akár indokolt valamelyik neki tulajdonított motiváció, akár nem, annyit mindenképpen leszögezhetünk, hogy a szekundér irodalom ismerete nem mindig elengedhetetlen feltétele a releváns és tartalmas értelmezések születésének. Sőt, néha egyenesen úgy érezhetjük, hogy a különféle elemzésekben való túlzott elmélyülés akadályozza a kreatív interpretációt. Mintha egyre inkább olyan hatalmas, a szakirodalomból összeálló galacsin venné körül a nagy műalkotásokat, melyet az újabb elemzők csak továbbgörgetnek, és közben még nagyobbra dagasztanak; magához az alkotáshoz pedig már hozzá sem férnek egy idő után.[318]

Az interpretáció joga azért sem vonható meg az outsiderektől, a dilettánsoktól vagy éppenséggel a filozófusoktól, mert pozíciójukból fakadóan olykor éppen ők találhatnak új és érdekes szempontokat. (Az irodalomtudós vitapartnerek nem is vitatják el Tőzsér és egyáltalán szakmán kívüliek megszólaláshoz való jogát, de azért láthatóan [és érthetően] irritálja őket a filozófus önhittsége.)

318 Bókay Antal tiszteletre méltó őszinteséggel vall erről az egyik *Eszmélet*et elemző írása legelején. Bókay: *Tekintet-konstrukciók álom és ébrenlét határán (Az Eszmélet poétikai alapjairól).* In: *Eszmélet.* Szerk. Fűzfa Balázs. Savaria University Press, Szombathely, 2013. 238.

Van-e, lehet-e egyáltalán a műalkotásoknak filozófiai tartalma? – ez a második tisztázatlanul maradt kérdés. Az ellenfelek több ízben azt sejtetik, hogy *abban az értelemben*, ahogyan ezt Tőzsér vélelmezi, nincsen és nem is lehet, s ezért nem is párolhatók le a művekből filozófiai tézisekké formált és filozófiai diszkusszió tárgyává tehető mondatok.

Igen nehéz itt igazságot tenni. Az világos, hogy egy műalkotás *nem úgy* filozofál, mint egy értekezés, még akkor sem, ha a szerző – ez nagyon gyakran megesik – filozófusoktól átvett tételeket vagy kérdéseket dolgoz föl, és jár körül.[319] De az sem tagadható, hogy maguk az irodalomtudósok is igen gyakran filozófiainak tekinthető megállapításokat párolnak le az általuk elemzett művekből. (Tverdota, Pór és mások *Eszmélet*-értelmezéseiből is minden további nélkül összeállítható volna egy-egy olyan tézissor, melyek értelméről és igazságáról aztán filozófiai vitát nyithatnánk, és szoktunk is ilyen vitákat folytatni.[320] Fodor Géza elemzése – máig az egyik legtartalmasabb – pedig egy kicsit még a stílusában is emlékeztet Tőzsérére.[321]) S ha ők megtehetik, akkor miért ne tehetné meg ugyanezt az analitikus filozófus is?[322]

Még egy – de ez már az utolsó – bizonytalanságban hagyott kérdésre kell röviden kitérnünk. Le lehet-e fordítani a műalkotások gondolati tartalmát a hétköznapi nyelvre vagy éppen a filozófia nyelvére? Szokás ezt tagadni és Tőzsér vitapartnerei is utalnak erre. (A legvilágosabban Paár Tamás.) Nemes Nagy Ágnes egyenesen azzal kezdte annak idején az *Eszmélet*-elemzését, hogy „vers az, amit nem lehet prózában elmondani. Vagy fordítva: mindaz, amit prózában el lehet mondani, nem vers."[323]

Ez azonban (elnézést kérek a költőtől) így pontatlan. Az alighanem igaz, hogy azt, amit egy vers vagy bármilyen műalkotás „mond", nem lehet *veszteség nélkül* újrafogalmazni hétköznapi nyelven. De veszteséggel igenis lehet. Ha nem így volna, akkor értelmetlen és lehetetlen lenne a műalkotásokról való mindennemű beszéd, beleértve ebbe természetesen művészetkritika és -történet különböző irányzatait is.

Vagy gondoljunk egy egészen kézzelfogható – és meggyőződésem szerint perdöntő – példára. Még a legelvontabb, „semmiről sem szóló" versekből is készíthető olyan nyersfordítás és/vagy körülírás, amelyre támaszkodva aztán a műfordító lefordíthatja, vagy

319 Csokonai, Kölcsey, Vörösmarty, Babits vagy éppen József Attila – és folytathatnánk tovább – egyik-másik verse vagy azoknak egy-egy szakasza már-már filozófiai tanköltményekre emlékeztető rigorozitással foglal össze filozófiai nézeteket.

320 Vö. Pór Péter: *Az* Eszmélet *verstípusa*. Irodalomtörténeti Közlemények, 1975/1. Uő.: *Szavak a kocka hetedik lapján*. Holmi, 2005/4. Tverdota: *Tizenkét vers.* Gondolat, Bp., 2004.

321 Fodor Géza: *Az* Eszmélet *gondolati felépítése.* Irodalomtörténeti Közlemények, 1975/1.

322 Ha tovább akarnánk vinni ezt a szálat, akkor a „nem úgy" és „nem abban az értelemben" jelentését kellene pontosítanunk.

323 Nemes Nagy Ágnes: *József Attila: Eszmélet*. In: *64 hattyú.* Magvető, Bp., 1975.

inkább újraköltheti a verset. Mi egyéb a nyersfordítás, mint a mű „tartalmának": gondolatainak, más nyelvekre nehezen átültethető jelentésrétegeinek, asszociatív kapcsolatainak, sajátos szintaktikájának stb. hétköznapi nyelven való leírása és magyarázata?

A körülírásokkal kiegészített nyersfordítások azért is jó példák, mert bennük nagyon világosan kétfelé válik, és ezért jól szemügyre vehető a műből kiemelhető és valamilyen más nyelven nagyobb nehézségek nélkül visszaadható, vagy legalább körülírható jelentésréteg, és az az ehhez képest többletnek tekinthető komponens, amelyet a mű „hozzátesz" a nyersfordításhoz, s amelyet nem lehet közvetlen módon („szó szerint" fordítva) átemelni a célnyelvbe. A félreértést elkerülendő, hadd hangsúlyozzam: eszembe sem jut azt feltételezni, hogy az irodalmi művek valamilyen szó szerinti értelmet cicomáznak föl; éppen ellenkezőleg: legtöbbször egyszerűen csak a saját maguk által kimunkált, vagy elődeiktől átvett *sui generis* nyelvükön mondják a magukét; a két említett jelentésréteg pedig csak akkor válik ketté, amikor interpretáljuk a művet, vagy éppen nyersfordítást készítünk róla.

De olyankor kettéválik, s éppen ezért ismét csak igazat adhatunk Tőzsérnek. Miért ne fordíthatta volna le ő is a maga (filozófiai) nyelvére az *Eszmélet* egy-egy passzusát?

Ezzel azonban végére is értünk a nagy egyetértésnek. Hogy mi a baj a továbbiakkal, azt egy egyszerű segédkonstrukcióra támaszkodva szeretném megvilágítani. Az iménti példa által kijelölt irányba továbbhaladva tekintsünk úgy az értelmezés különböző módozataira, mint tág értelemben vett fordításokra,[324] és legalább nagyvonalakban próbáljunk meg ennek szellemében különbséget tenni a lehetséges értelmezésváltozatok között.

Előbb azonban hadd szúrjak közbe egy rövid magyarázatot a javaslatomat indokolandó. Ha valamit nem értünk akkor *azt* (lehetőleg ugyanazt!) el kell nekünk mondani valahogyan másképpen; lehetőleg úgy, hogy megértsük végre. Ez a másképpen mondás a legegyszerűbb esetekben a szó legszűkebb értelmében vett fordítás (nem értek egy idegen szót vagy egy archaikus kifejezést, és valaki kicseréli ezt egy manapság is használt, vélhetően általam is ismert magyar szóra vagy szinonimára), máskor azonban bonyolultabb az eljárás, nem elegendő hozzá egyetlen szó vagy egy rövid mondat, hanem hosszabb magyarázatok és körülírások szükségesek; de ezekkel is ugyanaz a célunk, mint ami a közbevetett szinonimákkal volt: a magyarázatra szorulót olyasmire cseréljük, ami azt érthetővé teszi, azaz lefordítjuk, de most már a szó tág értelmében. Erdélyi Ágnes és Laurent Stern egyik írása frappáns példát hoz a szinonimától a körülírás felé

324 Ha nem csupán hasonlatként, hanem minden lehetséges területre kiterjeszthető azonosságként kezeljük a fönti kijelentést, akkor nehezen orvosolható ellentmondásokba bonyolódunk – ezt Umberto Eco precíz elemzések segítségével bemutatta. Nekem azonban nincsenek ilyen ambícióim, csupán Tőzsér eljárását szeretném jobban megvilágítani. Vö. Eco: *Az értelmezés nem fordítás.* Ford. Nádor Zsófia. Literatura, 2012/3.

vezető átmenetre. Ha a túrót *cottage cheese*-ként fordítom angolra, akkor (annak ellenére, hogy a két szó denotátuma pontosan egybeesik) megtévesztem az olvasómat, mert implicit módon azt közlöm vele, hogy a magyarok is egyfajta sajtként gondolnak túróra. Ami nem igaz, mert nekünk a túró a tejtermékek egyik, a sajt meg egy másik részhalmazát képezi. A helyettesítő szóval való fordításom tehát pontatlan lesz, elmagyarázni azonban könnyedén és pontosan el tudom (az imént már meg is tettem) a különbséget.[325] Az „eszmélet" magyarázó-körülíró fordítása viszont (ez most csupán egy ellenpélda) jóval bonyolultabb. Világos, hogy ez egy magyar szó, de jószerint semmilyen kontextusa sincsen a magyar nyelvhasználatban, vagy ami van (pl. amikor azt mondom, hogy valaki elveszítette az eszméletét), az nyilvánvalóan nem vág egybe azzal, ahogyan József Attila használja. Ezért volt kénytelen Tverdota György több oldalra rúgó kommentárt fűzni a szóhoz (hivatkozva közben a költő prózájára, filozófiai olvasmányaira és a kifejezés nyelvészeti leírására) azért, hogy „lefordítsa" azt nekünk, s persze saját magának is.[326]

Az interpretáció fordításvoltát erősíti az a tapasztalat is, mellyel alighanem minden műelemző szembesül. A magyarázó beszéd (a mondatok pontos értelmét megragadni kívánó átfogalmazások, az ok-okozati kapcsolatok feltárása, a kohéziós kötelékek számbavétele, a lehetséges analógiák stb.) eleinte eltávolítanak az értelmezendő műtől, végül azonban vissza kell, hogy érkezzenek hozzá, és háttérbe kell, hogy húzódjanak, vagy még inkább: föl kell, hogy szívódjanak. (A fiatal Wittgenstein a létrahasonlata is valami ehhez igen hasonlóra utal: „Úgyszólván el kell hajitani a létrát, miután felmászott rajta." –írja a *Tractatus* végén használati utasításként a saját könyvéhez.[327]) Először tehát a művet fordítjuk le a kommentárra, majd a kommentárt fordítjuk vissza a műre, a végeredmény azonban mégsem marad ugyanaz, mint ami a kiindulópont volt, mert a műbe fölszívódott kommentár – jó esetben – világossá, azaz fordításra többé nem szorulóvá, mert önmagában evidens értelművé teszi a művet.

(Engedtessék meg még egy rövid kiegészítés is az elmondottakhoz. Miközben a fönti bekezdéseket írtam, határozottan az volt érzésem, hogy csupán [a késői] Wittgenstein néhány észrevételét foglalom össze, és emlékezni véltem egy kapcsolódó frappáns aforizmájára is. Eszerint az irodalmi művek magyarázója végül azt kell, hogy érezze, hogy már semmi egyébre nincs szükség, csak a szöveg lassú, tagolt és a megfelelő helyeken nyomatékos testbeszéddel alátámasztott felolvasására. Az aforizmát azonban

325 Akkor is hivatkoztam volna erre az írásra, ha nem loptam volna el belőle a fönti példát. A szerzők ugyanis igen meggyőzően és tömören rávilágítanak a fordítás és a körülírás (ők az „elmondani" főnévi igenév különböző módon toldalékolt változatait használják terminusként) egylényegűségére. Erdélyi Ágnes – Laurent Stern: *Fordítás: a művelet és az eredménye.* Holmi, 1991/11.

326 Tverdota: *I. m.* 104 skk.

327 Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés.* 6.54. Akadémiai, Bp., 1989.

nem találtam, pedig alaposan átnéztem az egykor rongyosra olvasott és összefirkált Wittgenstein-köteteimet. Nem volt azonban teljesen haszontalan a fáradozásom, mert most még határozottabban állíthatom, hogy a fönti gondolatmenet és aforizma – akár tényleg ott van a filozófus monumentális hagyatékában, akár én konfabuláltam össze – legalábbis Wittgenstein által inspirált. De éppenséggel lehetne Heidegger ihlette is, mert ő is ugyanezt mondja a Hölderlin-magyarázatait összegyűjtő kötete [második kiadásának] előszavában: „A költemény magyarázatának, éppen a költött miatt, arra kell törekednie, hogy önmagát fölöslegessé tegye. Minden értelmezés utolsó, ám egyben legnehezebb lépése az, hogy magyarázataival eltűnjék a költemény tiszta itt-állása elől. A költemény, mely ezután a saját törvényében áll, közvetlenül maga engedi fényleni a többi költeményt. Ezért véljük úgy a megismétlő olvasás közben, hogy már mindig is így értettük a költeményt. És jó az, ha így véljük." [328])

A föntiek nyomán, részben csak összefoglalva a már elmondottakat, három (azt hiszem bárki számára elfogadható) föltevéssel szeretnék élni. (1) Vannak olyan közlések, melyek egy meghatározott kontextusban önevidensek; úgy értve, hogy a diskurzusban résztvevők maradéktalanul érteni vélik őket. Egy hétköznapi beszélgetés nagyrészt ilyen mondatokból áll. Egy-egy bizonytalanságtól eltekintve pontosan érteni szoktuk egymást. (2) Meghatározott kontextusokon belül léteznek ekvivalens jelentésű, s ezért egymást tökéletesen és magától értetődő evidenciával helyettesíteni képes közlések. A megszorítás fontos, mert a minden kontextusban érvényes, abszolútnak tartott ekvivalencia mindig kétséges, (ld. a „túró" és a „cottage cheese" esetét), az azonban bizonyos, hogy meghatározott szituációkban igenis lehetséges tökéletesen azonos értelmű helyettesítőket találni. („Meghalt a Nemecsek" – mondja Boka *A Pál utcai fiúk* vége felé Janónak. A tót azonban nem tudja, hogy kiről is van szó pontosan: „Melyik az a Nemecsek?" – kérdezi. „Az a kis szőke." – feleli a fiú, igen pongyolán, de mégis tökéletesen kielégítően, mert Janónak azonnal világos a válasz.) (3) Annak, aki egy közlést nem ért megfelelően, sikeresen a segítségére siethetünk ekvivalens jelentésű fordításokkal, ahhoz hasonlóan ahogyan azt iménti példában Boka is tette. (Találkozhatunk ehhez hasonló helyzettel akkor is, amikor különböző nyelvek között fordítunk. Lindsay Anderson kultuszfilmjének, az *If…*-nek, vagy Thomas Bernhard *Ja* című kisregényének címe – gondolom – nem igen fordítható másképpen csak *Ha…*-ként és *Igen*ként. Hasonló mondatokkal szembesülve írja már-már mentegőzve Franz Kafka műveinek fordítója, Győrffy Miklós, hogy a *Per* egyes részei egyszerűen nem adhatók vissza másképpen magyarul, mint ahogyan a korábbi fordító, Szabó Ede interpretálta őket.[329] S ezzel

328 Martin Heidegger: *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez.* Ford. Szabó Csaba. Latin Betűk, Debrecen, 1998.
329 Győrffy Miklós: *A fordító előszava.* In: Franz Kafka: *A per.* Palatinus, Bp., 2002.

összevethető a helyzet a pontosan definiált fogalmakat, standardizált szófordulatokat és mondatszerkezetetek használó természettudományos közleményekkel is. Ezek önevidensek [s ezért értelmezésükhöz nincs is szükség hermeneutikára[330]] és evidens módon fordíthatók a megfelelő ekvivalenciákat tartalmazó nyelvekre.)

A kifejtettek után a fordításra nem szoruló (mert az éppen folyó kommunikáció szereplői által mindennemű bizonytalanság nélkül értett) eseteket tekinthetjük tipológiánk határpontjának, az ekvivalens közlések egymással való evidens helyettesítését pedig a legegyszerűbb fordításmódozatnak. Aztán továbbhaladhatunk a bonyolultabb esetek felé, melyek azonban még ma is igen világosan áttekinthetők az ókori eredetű hármas fölosztás segítségével. Értelmezéseink és a rájuk épülő szűkebb vagy tágabb értelmű fordításaink koncentrálhatnak a szerző szándékára és a mögötte meghúzódó életeseményekre (ezt nevezték a régiek *intentio auctoris*nak), vagy magára a műre *(intentio operis)*, de építhetnek azokra hatásokra is, melyeket az alkotás a befogadóra gyakorol *(intentio lectoris)*.

S ennyi már bőségesen elegendő is ahhoz, hogy értelmezni tudjuk Tőzsér eljárását. Ő teljesen nyilvánvalóan úgy gondolja, hogy József Attila szavai és mondatai mindenféle kétség, és azt eloszlatni hivatott kommentár nélkül, kontextusukat figyelmen kívül hagyva lefordíthatók hétköznapi nyelvre. (Adódhatna persze a kérdés, hogy az irodalmárok miért nem úgy fordították le a verset, ahogyan ő, ha ez ennyire egyszerű, ám erről a filozófus mélyen hallgat, mi pedig fönt már körvonalaztuk a válaszlehetőségeket.)

Hogy ne tűnjön úgy mintha csak a levegőbe beszélnék, íme néhány példa. „...vegyük a XI. versszakot. [...] Szerintem mindössze két filozófiai (pontosabban: etikai) gondolat olvasható ki e sorokból. Egyrészt (és ez a biztosabb): a boldog ember szükségképpen ostoba is. [...] Másrészt (és ez a kevésbé biztos): az ostoba ember akkor boldog, ha érzéki (nem feltétlenül szexuális) örömök érik. [...] E két filozófiai kijelentés zavarba ejtően kínos. Nem csak passzé, rosszabb. Egyes kamasz (főként emós) lányok és fiúk mélynek és eredetinek semmiképp nem nevezhető életfilozófiája. [...] »Rab vagy, amíg a szíved lázad – / úgy szabadulsz, ha kényedül / nem raksz magadnak olyan házat, / melybe háziúr települ.« Miféle háziúrra kell gondolni? [...] A háziúr [...] mindössze valamilyen idegen erőt vagy hatalmat jelent. [...B]ármi lehet, ami miatt elveszíthetjük az életünk feletti autentikus kontrollt. [...] »...ügyeskedhet, nem fog a macska / egyszerre kint s bent egeret.« Nos, valóban nem fog, mert nem is foghat. Minden élőlény ugyanis (beleértve a macskákat és az egereket) partikuláris entitás, és mint olyan, egy időpillanatban nem lehet teljes egészében jelen a tér két különböző pontján. Ilyen egyszerű. Persze, mondhatja

330 Márkus György: *Miért nincs hermeneutikája a természettudományoknak?* In: *Kultúra és modernitás.* Lukács Archívum – T-Twins, Bp., 1992.

valaki, hogy nyilvánvalóan nem ezt akarta József Attila mondani, hanem valami mást, mélyebbet. Szerintem is így van. Csakhogy, ha mélyebb filozófiai tartalmat keresünk e két sorban, maximum arra gondolhatunk: noha egy macska egy időpillanatban nem lehet teljes egészében jelen a tér két különböző pontján, jó volna, ha nem így lenne."[331] S ugyanígy jár el összes többi versből kiragadott mondattal is, aminek következtében végül a legteljesebb abszurditásokig jutunk.

Nem tudom, elgondolkodott-e Tőzsér a „Holtan lestem az őrt mit érez…" mondat értelmén. Az általa használt „módszer" alapján ez kétféleképpen volna értelmezhető: vagy szó szerint véve, és akkor megállapíthatná az elemző, hogy ez a szerencsétlen azt hiszi, hogy a holtak is tudnak nézni, sőt még arra is képesek, hogy később beszámoljanak arról, amit láttak. Vagy azt kellene föltételeznie, hogy ennyire azért mégsem volt együgyű a sokak által legnagyobbnak tartott magyar költő, s akkor a „holtan" nem szó szerint értendő, hanem csupán metaforikusan. (Miközben néztem az őrt, olyan mozdulatlan és nesztelen voltam, mint egy halott.)

De ha csak ennyit is megengedünk, máris adódik a kérdés: mit szabad szó szerint értenünk és mit nem? S már ez a kicsinyke kétely is elegendő ahhoz, hogy eloszlassa korlátlan és vak magabiztosságunkat: kitarthatunk-e ezek után amellett, hogy a költemény minden sora könnyedén, kontextusából kiragadva és jelentésvesztés nélkül lefordítható a filozófia vagy a hétköznapi beszéd nyelvére?[332] Hogyan kell lefordítani azt, ami nem vehető szó szerint? Melyik interpretációs iskolát érdemes választani? Mit fogadhatok el a föltevéseimet megerősítő bizonyítékként (az elemzett mű más részeiből, az életműből, a kínálkozó analógiákból stb.), és mit nem?

És egyik kérdésre sem kaphatunk algoritmikusan levezethető választ. Műalkotása válogatja, hogy milyen eljárást érdemes használni, s a szóba jöhető módszereknek sincs olyan kész katalógusa, melyből alkalomról-alkalomra kikereshetnénk a megfelelőt. Alighanem részben maguk a műalkotások tartalmazzák a megfejtésükhöz, s egyáltalán a hozzájuk való adekvátnak mondható pozíció elfoglalásához vezető ajtó kulcsát, részben pedig a tisztelt közönség feladata megtalálni azt.[333] (Ez egy ilyen nyelvjáték – mondaná talán Wittgenstein.) Például egyes festmények esetében igenis érdemes

331 Igyekeztem rövidre vágni az idézeteket, de a legkisebb mértékben sem szerettem volna a kihagyásaimmal meghamisítani a szerző gondolatait. Azt hiszem nem is történt semmi efféle; de akiben gyanú ébred – kérem –, járjon utána, csupán néhány klikk az egész.

332 Az okfejtés szőröstül-bőröstül Leibniztől való. Ha a szentírás „Heródes a róka" fordulatát (ami szó szerint értve eléggé vicces) metaforikusan értelmezzük, akkor esetről esetre el kell gondolkodnunk azon, hogy mit kell szó szerint és mit metaforikusan fölfognunk – írja. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Preliminary Dissertation on the Conformity of Faith with Reason*. 21. In: *Theodicy*. Ford. E. M. Huggard. Open Court, La Salle, Illinois.

333 Ha már ez a Radnóti Sándor által idézett fordulat jött a számra (billentyűzetemre), illendő hivatkoznom is rá. S amúgy is tanulságos olvasmány. Radnóti: *„Tisztelt közönség, kulcsot te találj…"* Gondolat, Bp., 1990.

föltenni azt a kérdést, hogy mit ábrázolnak, mások viszont nem ábrázolnak semmit – eszük ágában sincsen –, következésképpen egészen más irányba kell az értelmezőnek elindulnia. Hasonlóképpen, egyes epikai művek elbeszélnek valamit, mások meg nem; a legtöbb drámában van konfliktus, némelyikben azonban nem nagyon stb. Mindebből pedig az az egyesek számára talán fájdalmas, de igen triviális következtetés adódik, hogy a műalkotások megértéséért bizony meg kell dolgozni, s aki ennek neki fog, az pontosan ugyanazt kezdi csinálni, mint amit a hivatásos műkritikusok és -történészek. Lehet persze amatőr módon is olvasni és élvezni az alkotásokat, de azt azért mindenkinek illik tudni, hogy az alapos elemzések általában jóval messzebbre képesek eljutni, mint az első *blikk*re körvonalazódott impressziók.

S van még valami, amire minden műalkotás értelmezőjének szüksége van, s amiből egy fikarcnyit sem találunk Tőzsér „elemzésében": jóindulatot. Ez nem holmi jóakarat vagy szívélyesség, hanem az interpretáció aktusának performatív előföltétele, és a célként kitűzött megértés elengedhetetlen követelménye.[334] Csak azt próbáljuk meg értelmezni, amiről föltesszük, hogy hordoz valamilyen értelmet; véletlenszerűen egymás után írt betűsorokat például nem. Aztán hogy meddig tartunk ki emellett az elv mellett, az már tőlünk függ. Bármikor, amikor megakadunk, azt mondhatjuk, hogy elég volt, ennek (úgy a műnek, mint az erőfeszítésünknek) semmi értelme. De azt hiszem, hogy érdemes minél tovább kitartani, az első kudarc után pedig semmiképpen sem bölcs dolog feladni. Előfordulhat ugyanis, hogy nem a szerző volt ostoba, hanem mi nem értettünk meg valamit.

Ha a jóindulat elvét Tőzsér írására is alkalmazzuk, olyasmit is megsejthetünk talán, ami eddig homályban maradt. Ha egy kicsit jobban belegondolok, egyszerűen képtelen vagyok elhinni, hogy egy hozzá hasonlóan okos ember tényleg azt képzelje, hogy az *Eszmélet* vagy bármely más műalkotás mondatokra cincálható, és minden szentenciája könnyedén hétköznapi nyelvre fordítható. Ám ha nem ezt, akkor mit hitt? Pusztán föltevés, amit mondani fogok, de ennél plauzibilisebbet nem sikerült kispekulálnom. Tudom, hogy Tőzsér (enyhén szólva) nem szereti a Heideggerhez hasonló, (szerinte) zavaros mondatokkal hatást keltő szélhámosokat, s velük szemben a (szerinte) világosan és akkurátusan fogalmazó analitikus filozófiát preferálja. Nem lehet-e, hogy József Attilában, s általában a költőkben és a szépírókban is ilyen világosan fogalmazni nem tudó és nem akaró svihákokat lát? S hogy az *Eszmélet* a szemében csupán egy példa annak demonstrálására, hogy az egész irodalom (kritikusokkal és műtörténészekkel együtt) egy nagy humbug?[335]

334 Gadamer: *Igazság és módszer*. 209. A nagy hermeneuta szelleme már korábban is ott lebegett a mondataim fölött.

335 *A Magyar Nemzet*nek adott interjúban (ld. 2. jegyzet) mintha ellentmondana ennek, de nem annyira határozottan, hogy föltevésem elvetésére késztessen.

Ez egy filozófiailag védhető álláspont volna, illetve nincs is szükség arra, hogy védjük. Ha valakinek az irodalom nem képez értelmet, hát nem képez.[336]

Nem tudom, szükségesnek érzi-e az olvasó az elmondottak után, hogy tételesen megcáfoljam Tőzsér *Eszmélet*ből kiragadott idézeteinek fordításait. Két okból sem fogom ezt megtenni.

Egyrészt mert – s ezt nem sértésnek szánom! – az általa írtak nem lépik át azt a küszöböt, amin túl már műértésről beszélhetnénk. Tőzsér voltaképpen azt állítja, hogy az *Eszmélet* nem szorul értelmezésre, hanem önmagában evidens értelmű kijelentések konglomerátuma. (Vélelmezem, hogy éppen úgy, mint sok más irodalmi mű, talán mindegyik.) Aki a megfelelő készségekkel fölszerelve közelít a költeményhez, az – szerinte – könnyedén, és mindenféle *indoklás nélkül* lefordíthatja annak tartalmát egyszerű hétköznapi mondatokra, s ráadásul úgy, hogy fordításai evidens voltát még a nála jóval kisebb talentumú hallgatósága (például azok az *ÉS*-olvasók, akik egészen Tőzsér cikkének megismeréséig abban a hitben éltek, hogy az *Eszmélet* egy mély gondolatokat megfogalmazó költemény) is azonnal beláthassa.

Ezzel szemben a műkritika akkor veszi kezdetét, amikor az értelmező – lehet az egy emós középiskolás is – *érvelni kezd* a maga értelmezése mellett. Azért kezd el érvelni, mert úgy gondolja, hogy amit megérteni vélt, az önmagában nem evidens (mint ahogyan maguk a műalkotások sem azok, ilyen a természetük) de hosszabb-rövidebb magyarázatok segítségével mások számára is elfogadhatóvá tehető. (Hadd vessem közbe: különös, hogy az elmondottak ellenére Tőzsér mégis elvárta volna Tverdotától, hogy diszkutálja az ő állításait,[337] sőt még a jóindulat elvét is számonkéri rajta.[338] Pedig az irodalomtörténész is csak azt gondolta [az ő írásáról], amit ő [József Attiláéról]: hogy tökéletesen nyilvánvaló az értelme, illetve értelmetlensége, s ezért sem érvelni nem szükséges vele szemben, sem kommentárt nem érdemes hozzáfűzni.)

A tételes cáfolgatás részemről való elutasításának másik oka legalább annyira nyomós, mint az előző. Mivel nem osztom Tőzsér nézetét az *Eszmélet* állításainak

336 Én ismertem (nyilván nem csak én) olyan embereket, akik ehhez hasonlót gondoltak. A gimnáziumi irodalomtanárom másodállásban futballedző volt (alighanem ez volt az igazi hivatása), és mélyen megvetette a nyápic, a labdába sejthetően egyenesen belerúgni sem tudó költőket. (Kizárólag maró gúnnyal beszélt róluk, ha egyáltalán beszélt, s legföljebb csak a nemzeti érzelem tüzét táplálók nyertek nála valamelyes bűnbocsánatot.) Jóval később volt egy kollégám (minden tekintetben elsőrendű elme és ember, gyerekkorában sakkzseniként tartották számon, de a szociológia jobban érdekelte, ma az egyik nagy angol egyetem professzora), aki szelíd természetességgel és mindenfajta indulat nélkül, de nagyon hasonlóan vélekedett ahhoz, mint amit az imént Tőzsérnek tulajdonítottam. – Neki az irodalom nem mond semmit, nincs is rá semmiféle igénye, nem is érti, és nem is olvassa, mert egyszerűen idegesíti – mondta. Nehéz volt hinnem neki, ma is az, de miért lenne a realitás az én korlátolt fantáziámhoz szabva?

337 Tőzsér: *Védelmemben.*

338 Lakner: *József Attila verse nem lehet bírálat tárgya?*

dekontextualizálhatóságáról, egyértelműségéről és egyszerű fordíthatóságáról, nem is tartom lehetségesnek a rövid, pontról pontra haladó cáfolatot. Az *Eszmélet* egy nehéz vers és csak egyetlen egészként érthető meg: az egymást értelmező mozaikdarabok összerakásához pedig minimum egy tanulmány szükséges.

Egy kicsit ennek a provokációjának is köszönhetően (köszönöm is ezúton) megírtam a cáfolathoz szükséges esszét,[339] s ha valaki elolvassa, láthatja, hogy az összes Tőzsér által kiemelt mondathoz fűztem valamilyen magyarázatot. A két fordítás tehát összevethető, és sorra-rendre eldönthető, hogy kinek sikerült meggyőzőbb megfejtést adnia. (S természetesen ugyanígy és ugyanerre a célra fölhasználható a műről született összes többi elemzés is.)

Φ

Van-e az irodalomban filozófia? Lefordíthatók-e egymás nyelvére a filozófiai és az irodalmi művek? Lehet-e és érdemes-e egy filozófusnak dialógust kezdeményeznie irodalmi művekkel? Meggyőződésem, hogy mind a három kérdésre igennel válaszolhatunk, s szeretném ezt néhány sporadikus megjegyzéssel alá is támasztani.[340]

Az irodalmi alkotások nagyon gyakran ugyanarról gondolkodnak, amiről a filozófiai munkák, csak másképpen. (Még azt sem mondanám, hogy homályosabban, vagy kevésbé szigorúan, éppen ellenkezőleg: tapasztalatom szerint a legtöbb nagy író és költő – József Attila is – legalább annyira pontos, mint a nagy filozófusok. Csak nehezebb őket megérteni, mert minden alkotónak [a közös nyelvünkhöz azért kapcsolódó, mert máskülönben egyáltalán nem értenénk] privát nyelve van. Mint ahogyan – mellesleg megjegyezve – a különböző szaktudományoknak és a különböző filozófiai irányzatoknak [az analitikus filozófiának, a fenomenológiának a marxizmusnak stb.] is. S ha valaki az utóbbiakat nem érti, de kellően magabiztos, illetve korlátolt, akkor ugyanúgy meg szokta állapítani néhány pillantás után, hogy ezek értelmetlen hülyeségek, mint ahogyan ezt szokás tartani némely körökben a modern festészetről vagy az irodalomról is.)

Talán azért is születtek meg és tettek szert nagy népszerűségre a különféle posztmodern irodalomtudományi irányzatok, mert számos kritikus szeretett volna megszabadulni az egyre hatalmasabb recepciós galacsintól, s mert úgy érezték, hogy a szűk szakmájuktól és az elemzett művektől távolabb álló – gyakran a filozófiából vett – nézőszögekből valami újat fedezhetnek föl, s talán magára a műre is jobban ráláthatnak.

339 Sümegi István: *Elmélkedések a szabadságról és a rendről*. Magyar Művészet, 2024/6.

340 *Az epoché művészete és a művészet mint epoché* című kis írásomban az alább következők egyikét-másikát már érintettem. In: Sümegi: *Alanyi filozófia*. Savaria University Press, Szombathely, 2011.

Meggyőződésem, hogy ugyanez a hatás fordítva is érvényesül. A filozófiának is megvannak a maga galacsinjai (hajaj), s ezekhez képest az írók kérdésfeltevései üdítően frissek lehetnek. Ha dialógusba bocsátkozunk velük, új gondolkodásmódokkal, új megközelítésekkel, s akár még új problémákkal is szembesülhetünk.

Azokat a filozófusokat, akik a filozófiát elsősorban szabad, semmi által nem korlátozott kritikai gondolkodásnak tekintik (hasonlóan Tőzsér Jánoshoz[341]), de nem hisznek abban, hogy ez valamilyen tudományos nyelvhasználat és módszer keretei között kivitelezhető (azt hiszem, hogy vele ellentétben) egyfajta természetes szövetség vagy fegyverbarátság is összeköti a művészekkel és a kritikusokkal. Mert egyetemi-akadémiai körökben ma már nem igen lehet máshogyan gondolkodni, csakis a (természet) tudomány normái szerint. A különféle ezotériákon kívül (melyekkel én nem tudok mit kezdeni) csak a művészet, a művészetkritika és az esszéisztikus filozófia kínál csekélyke alternatívát azoknak, akik úgy gondolják, hogy vannak olyan fontos kérdések, melyeket a tudomány elutasít, de talán nem is tudna a maga eszközeivel végiggondolni.[342]

Tapasztalatom szerint egy mással nehezen pótolható komplementeritás is fennáll a két különböző nyelvjáték között. A filozófia (nekem) csak akkor ér valamit, ha átélhető. Átélni pedig csak akkor lehet, ha példák sorával világítjuk meg, és a legkonkrétabb élethelyzetekben próbáljuk ki az absztrakcióinkat. Ezért van, hogy én is állandóan szépirodalmi párhuzamokat keresek, amikor valamit el szeretnék magyarázni vagy meg szeretnék érteni.

Nagyon is szükséges tehát a dialógus az irodalommal és az irodalomtudománnyal. Ehhez azonban – hangozzék bármennyire kenetteljesen is – megértésre van szükség. Föl, kell szántani az inspiratívnak ígérkező alkotásokat, aztán – ha a nyitott kérdések megkövetelik – az életműveket, a szerzőt befolyásoló hatásokat, s a csuda tudja, még hogy mit. S ha mindebbe komolyan belefogunk, szinte biztosan föl fog bennünk ébredni a kíváncsiság: mások vajon mit gondoltak ugyanerről a műről? S ekkor újra a nyakunkba zúdul a Niagara. Annyian gondoltak annyi mindent, hogy nem győzzük elolvasni. (S ráadásul az irodalomtudomány ugyanúgy publikációgyár, mint a filozófia, s ennek következtében nem csak gyöngyszemeket fogunk találni…) Nehéz dolog… Ahogyan a kedves prózaíróm mondja: „Mindenfélét tudni kell hozzá."

341 Vö. Lakner: *József Attila verse nem lehet bírálat tárgya?*
342 Nagyjából-egészében erről szól az egyik (karcsú) könyvecském. – Sümegi: *Mit jelent kérdezni?*

A VÁLASZTÁSRÓL

„…SZINTE MEGNYÍLIK AZ ÉG…”

A „választás” Kierkegaard filozófiájában

„A szubjektivitás az igazság, a szubjektivitás a valóság.”[343]

Az esztétikai

Az alább részletesebb elemzésnek alávetett terminus a *Vagy-vagy* című korai Kierkegaard-mű,[344] ezen belül pedig *Az esztétikai és az etikai közötti egyensúly a személyiség kimunkálásában* című monumentális (bő kétszáz oldalra rúgó) levél tárgya. Amennyire meg tudom ítélni, az itt végiggondoltakat a későbbi munkák sem módosítják számottevően, s alighanem éppen ezért nem is bonyolódnak újra a fogalomkör taglalásába.

A szóban forgó (fiktív) levél (fiktív) szerzője Wilhelm törvényszéki tanácsos (976), egy megállapodott, családos férfi, címzettje pedig egy fiatalember (a nevét nem tudjuk meg), akinek az esztétikai életszemléletet hordozó írásait olvashattuk már a mű első részében. Wilhelm levele azonban nem épít ezekre a szövegekre, ugyanolyan részletesen taglalja az ifjú világképének mibenlétét, mintha az első rész nem is létezne.

Az esztétikai életszemlélet és az általa konstituált világ általános jellemzéséhez talán elegendő két megállapítás. (1) Az esztétikaiban élő ember csakis az érzéki benyomásokra és az érzékelhető környezetre korlátozza magát. Nominalista. Olyan, mint egy kifinomult ízlésű állat. (Vö. 793) Semmisnek vagy puszta – komolyan figyelembe nem vehető – emberi konstrukciónak tekint minden általános fogalmat, értéket, normát vagy eleve adott célt; röviden mindent, ami az érzékek által közvetlenül nem megragadható, s ebben az értelemben transzcendens. Esztétikai ember a műveletlen, primér szükségletein túl nem látó barbár is, és az a művelt (talán túlságosan is művelt), kifinomult ízlésű entellektüel is, aki szigorú ismeretkritikával rostálja meg az emberi eszméket, és igazolhatatlan spekulációként elutasít mindent, ami túlnyúlik a (vélt vagy valós)

343 Søren Kierkegaard: *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs* Ford. Alastair Hannay. Cambridge University Press, 2009. 288. (A szerző fordítása.) (A továbbiakban: *Utóirat*.)

344 Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Gondolat, Bp., 1978. A műre a továbbiakban oldalszám megadásával a szövegen belül hivatkozom.

tapasztalati bizonyosságokon. (Wilhelm tanácsos ifjú barátja nyilvánvalóan a második csoport egyik kivételes tehetségű és műveltségű reprezentánsa.)

(2) Az esztétikai ember életének célja az élvezet (807 sk. 857, 793), a világra pedig úgy tekint, mint élvezeti lehetőségek tárházára (885). Távolabbi céloknak legfeljebb csak azért rendeli alá a pillanat adta alkalmakat, hogy később még több örömöt és kéjt kasszírozhasson.

Ebből következően a cselekedetei szinte csak a környezetéből érkező ingerekre való reakciókra korlátozódnak (886), s ezért – legyen bármilyen nagyformátumú személyiség, és rendelkezzék mégoly párjukat ritkító képességekkel – mégis híján van a valódi szubsztancialitásnak. Életének nincs saját nehézkedési pontja, hol erre, hol amarra hajlik, mindig arrafelé sodródik amerre a kívülről felkeltett vágya taszítja (768). „Az élet álarcos játék, magyarázod; számodra kimeríthetetlen szórakozási téma. […Á]larcod a lehető legrejtélyesebb; te ugyanis semmi vagy, és mindig csupán a másokkal való viszonyban létezel, és eme viszony révén vagy az, ami vagy." (768 – Vö. az ifjú iratai között „talált" kisebb könyvnyi Don Giovanni-tanulmánnyal.[345])

Tűnjék bármennyire is öntörvényűnek, s legyen bármennyire nonkonformista, az ilyen ember mégsem tekinthető szabadnak; legföljebb csak a felületes szemlélőt tévesztheti meg. (803). Élete ugyan a legkülönfélébb lehetőségek sokasága között halad (minél kiműveltebb annál több potenciális élvezetet talál), elköteleződés, értékrend és életcélok nélkül azonban mégis képtelen (a szó mélyebb értelmében; ld. majd alább) választani. A „vagy-vagy" pusztán azt jelenti számára, hogy az egyik éppen úgy megteszi, mint a másik, hogy voltaképpen minden mindegy. S amikor végül mégis „dönt", akkor vagy a véletlen játékának adja csupán át magát, vagy az adott pillanatban vonzóbb inger előtt hajol meg. (Amit aztán a következő pillanatban egy másik inger vált majd föl. – 767, 777. Vö: 53. skk.)

Ráadásul a vágyak és a hajlamok könnyen vehetnek rossz irányt, s fordulhatnak át romboló, sötét szenvedélyekbe (766, 774). Wilhelm tanácsos Néró-elemzése egyebek mellett ennek a mechanizmusát is megvilágítja. A caesar életének „értelmét" az élvezetek adták, s csak a kéj átélésének pillanataiban talált boldogságot és nyugalmat. A bejáratott és többször próbált örömök azonban gyorsan veszítenek a vonzerejükből, s ezért egyre kevesebbet nyújtanak. Újabb és újabb élvezeteket kell hát fölkutatnia, melyek egyre ismeretlenebb és vadabb tájak felé vezetnek (402 sk.). És nincs semmi, ami szükség esetén megálljt parancsolhatna vagy medret szabhatna az elfajulásra hajlamos kísérletezésnek. Ha kinek-kinek csupán az egyes szám első személyben átélhető érzéki

345 Kierkegaard: *A közvetlen erotikus stádiumok, avagy a zenei erotikus*. In: *Vagy-vagy*.

öröm (vagy fájdalom) létezik, akkor miért ne gyújthatná föl Rómát, ha éppen arra támad kedve? A maga módján igaza van; mert hogyan is tudná másképpen átélni a lángoló Trójából menekülő őseinek (Aeneasnak és társainak) az érzéseit? (800 skk. – Ha Kierkegaard ismerte volna Sade márkit, és különösen a *Szodoma százhúsz napjá*t, talán róla is ejtett volna néhány szót.)

Az ilyen ember képtelen a szeretetre. Úgy vélem, számos ok miatt, de a tanácsos csupán egyet világít meg ezek közül, azt is enigmatikus tömörséggel: mivel nincs személyiséged, ezért őszinte megnyilvánulásaid sem lehetnek, e nélkül pedig nincs szeretet – figyelmezteti ifjú barátját. (769 – Mindennemű szeretet előfeltétele, hogy magunkat megmutassuk és a Másikat megismerjük. Hogy látva lássanak, s hogy látva lássunk. Ám akinek nincs szubsztanciája, annak nincs mit megmutatnia, és nincs min keresztül fölfognia a Másikat – valahogy így értem Kierkegaard megállapítását.)

Az elmondottak után talán már nem is meglepő, hogy még a legfényesebb sikerek, vagy legkifinomultabb élvezetek sem adnak értelmet az esztétikai ember életének. Lehetnek bármekkora császárai is a világnak, életük mégis az *unalom*tól való menekülléssel (823) és a *kétségbeesés* felé taszító s*zorongás*sal való reménytelen küzdelemmel telik (802 sk.). „[…M]indenki, aki esztétikailag él, kétségbeesett, akár tudja ezt, akár nem” – szögezi le a tanácsos igen kategorikusanan (810). Mert bármennyire is csillogjanak, mégsem egyebek, mint *nyugalmat sohasem lelő*, szabadságuktól megfosztott rabok. *Magány*uk megszüntethetetlen, dekoratív személyiségük pedig csak a *mélység hiányá*t leplezi el. Életük olyan homokzátony, melyet apránként elmos majd a *semmi* végtelen tengere. Wilhelm nem kíméli ifjú barátját: „Olyan vagy, mint egy *haldokló*, nap mint nap meghalsz…” – veti oda neki (814 – kiemelés: S. I.).

Aki az esztétikai életszemléletet a filozófiai absztrakciók szintjén kívánja tanulmányozni, annak legelőször Hegel munkáit érdemes kézbe vennie. (Kierkegaard egyszer sem írja le ebben a fejezetben [egyik] állandó vitapartnere nevét, de nyilvánvalóan itt is vele polemizál.) A német filozófus ugyan szüntelenül a szabadságról beszél, ám az egyén szabad cselekedetei nála végül felszívódnak a történelem szükségszerűségében. (A természet és a logika szférájában pedig még inkább a determináció az úr, ezekben még csak az illúzió sem marad meg az individuumnak. – 786 sk.) A szabadságnak teret nyitó jövő voltaképpen nem is létezik ebben a gondolatrendszerben. A múlt a jelenbe torkollva lezárul (783), a világtörténelmet szemlélő filozófus – az emberi létezés csúcsterméke és paradigmája – pedig a világon kívül állva szövi dialektikus egységbe a retrospektíve már csak látszólagosnak minősülő ellentmondásokat. A valódi, választásra kényszerítő „vagy-vagy” az ő szemszögéből csak a kellő perspektívával nem rendelkező

kortárs ködképe; visszanézve azonban ismétlődően világossá lesz, hogy tézis és antitézis csupán csak a szintézis nyersanyagai (787).[346]

Az átlépés

Úgy is leélhetjük az életünket, hogy az esztétikai szemléletet és világképet tekintjük egyedülvalónak, a másként gondolkodókat pedig észre sem vesszük, vagy képmutatóként és félkegyelműként stigmatizáljuk. Aztán vannak olyanok is, akiknek a horizontján körvonalazódik ugyan egy másfajta élet lehetősége (ebben az írásban ezt a másfajtát Kierkegaard leggyakrabban etikainak nevezi), de ennek ellenére megmaradnak az esztétikaiban. Sőt olyanok is vannak, akik sem esztétikailag, sem etikailag nem viszonyulnak a világhoz, hanem csak „csendes elveszettségben" vegetálnak (779 sk.).

Minket azonban most nem a fölsoroltak, hanem a tovább- és átlépők érdekelnek. Először azt vegyük szemügyre, hogy *mi késztetheti* az esztétikaiban élő embert az elmozdulásra, majd azt, hogy *hová* érkezhet az útnak induló.

Aki unatkozik, szorong, majd kétségbeesik, nyilvánvalóan nincs jó helyen, és máshová vágyik. Az induláshoz szükséges hajtóerőt máris birtokolja tehát.[347] Egészen más jellegű dünamiszt hordoz a bennünk szunnyadó *akarat* érzékelése (780), valamint a *kötelesség* (904 skk.) és a *megbánás* (840 skk.) diszpozíciói. Mind a három belső tapasztalat a jövővel szembesít bennünket. A megbánás szakítás a múlttal, s ebből fakadóan elköteleződés egy olyan jövő mellett, mely más, mint a megelőzőek; az interiorizált kötelesség olyan elvárás és ígéret, amit a jövendőben váltunk majd be; az akarat pedig úgy definiálható, mint a jövő formálására való képesség (vö. 784 sk.).

Az unalom, a szorongás, és a kétségbeesés éltünk megváltoztatására sarkallnak bennünket, az akaratnak, a kötelességnek és a bűnbánatnak pedig már a puszta léte is (ti. az a tény, hogy legalább olykor érezzük a bennünk megmozduló akaratot, hogy szólított már meg bennünket a kötelesség, s hogy fogott már el bennünket a bűnbánat) azt üzeni, hogy nem vagyunk teljesen tehetetlenek, s hogy érdemes lehet nekiveselkednünk. (Csupán a rend kedvéért: bizonyosságom erről ebben a stádiumban még nem

346 Kierkegaard és Hegel viszonyáról ld. Merold Westphal: *Kierkegaard and Hegel*. In: *Cambridge Companion to Kierkegaard*. Ed. Alastair Hannay – Gordon D. Marino. Cambridge University Press, 1998. Valamint: Gyenge Zoltán – Schelling hatását is részletekbe menően elemző – alapos munkáját. Gyenge: *Kierkegaard és a német idealizmus.* Ictus, Bp., 1996.

347 Mind a szorongásnak, mind a kétségbeesésnek egy-egy kis könyvet szentel később Kierkegaard, s ezekben is úgy tárgyalja az említett két mentális állapotot, mint elindulásra készetető motivációkat. Kierkegaard: *A szorongás fogalma.* Ford. Soós Anita. In: *Művei 5.* Jelenkor, Pécs, 2014. Uő.: *A halálos betegség.* Ford. Rácz Péter. Göncöl, 1993.

lehet. Abból, hogy unatkozom, nem következik, hogy van értelmes tevékenység [és élet] is; abból, hogy kétségbeestem vagy szorongok, nem következik, hogy van megoldás; az utóbbi három érzés sugallata pedig lehet csupán káprázat is.)

Aztán ha komolyan és eltökélten belefogunk valamibe – lehet az akármi –, olyan tudással gazdagodunk, amiről az esztétikai világában élve sejtelmünk sem lehetett: megtapasztaljuk a választás valóságát. S ebben a pillanatban – túlzás nélkül állíthatjuk –, megtörténik velünk a csoda. Érdemes kihagyás nélkül végigolvasni ennek leírását. „Sokan vannak, akik rendkívüli jelentőséget tulajdonítanak annak, hogy egyik-másik figyelemre méltó világtörténelmi egyént szemtől szembe látták. Hatását soha nem felejtik el, lelküknek eszményi képet adott, mely megnemesíti lényüket; ám ez a pillanat – bármily jelentőségteljes is legyen – semmi *a választás pillanatá*hoz képest. *Ha minden elcsendesedett valaki körül, ha minden olyan ünnepélyes, mint a csillagfényes éjszaka, ha a lélek magára maradt az egész világon*, akkor nem egy híres ember jelenik meg előtte, hanem *maga az örök hatalom,* akkor *szinte megnyílik az ég*, és az Én önmagát választja, helyesebben megkapja önmagát. Ekkor *a lélek meglátta a legfőbbet, amit semmilyen halandó szem nem láthat meg*, és amit soha nem lehet elfelejteni, ekkor a személyiséget lovaggá ütik, mely őt egy örökkévalóságra nemessé teszi.” (790). És még egy rövid kiegészítés egy kicsit előbbről: „Ha […] a választás a személyiség egész bensőségességével történik, akkor lénye megtisztul, és ő maga *közvetlen viszonyba kerül* azzal az *örök hatalommal*, amely a maga *mindenütt jelenvalóság*ában az egészlétezést átjárja (778 – kiemelések: S. I.). Próbáljuk meg lépésről lépésre haladva fölfejteni ezeknek az emelkedett mondatoknak a hátterét.

Az esztétikai én *reaktív* és csupán – a külső hatásokra adott válaszai által, inkább rövidebb, mintsem hosszabb ideig fennálló – *relációiban* létezik, s ebben az értelemben semmi – ezt már tudjuk. Ennek az énnek a választásai a puszta indifferencián alapulnak. Teheted ezt is, meg amazt is; mindegy, mert úgysincs értelme semminek. Így is, úgy is megbánod – mondja az esztétikai szféra filozófusa, aki jól ismeri már a dörgést (vö. 53 skk.).[348]

De mondjon bármit is, mégis megesik, hogy némelyek komolyan veszik magukat és a helyzetükben rejlő lehetőségeket; sőt még az esztétikai életszemlélet magas lováról alátekintőkkel is előfordulhat, hogy váratlanul elköteleződésre és eltökéltségre készteti őket valaki vagy valami. (Az egyik pillanatról a másikra személyiséget váltó léha hős irodalmi archetípus. A példák Gilgamestől Oskar Schindlerig és tovább sorolhatók.) Az ilyen „választásnál nem annyira az a fontos, hogy a helyeset válasszuk, hanem

348 Nem az elemzett levélben, hanem a *Diapszalmatá*ban. In: *Vagy–vagy.*

sokkal inkább az energia, a komolyság és a pátosz, amellyel választunk" (778); nem a „választott valóság", hanem a „*választás valósága*" (790 – kiemelés: S. I.) – magyarázza Kierkegaard–Wilhelm.

A választás akkor valóságos (vagy inkább valódi), ha alapja magában a választóban (és nem valami külsőben), pontosabban a választó *akarat*ában gyökeredzik. Tehát aki megtapasztalja, hogy létezik valóságos választás, egyszersmind arról is tudomást szerez – még akkor is, ha inkább elfordítaná a fejét –, hogy élő, hatni képes akarata van (780 sk.).

Az akarat appercepciója pedig szembesít bennünket azzal, hogy nem csupán az élettörténetünket meghatározó determinánsok (a külső) produktumai vagyunk, hanem a saját szabad (belső) cselekedeteink teremtményei is (788). „A belső cselekvés jelenti a szabadság igazi létét." (787). „Ebben a világban abszolút vagy-vagy uralkodik" (788) – nyomatékosítja ismétlődően Kierkegaard–Wilhelm.

Az ember tehát (legalábbis potenciálisan) „kettős egzisztenciával" (788) bír. Az *esztétikai egzisztencia* az érzéki világban megesett események és az ezekhez kapcsolódó reaktív cselekedetek szövedéke, olyan múlt és jelenbeli relációk összessége, melyek ugyan rámutatnak egy középpontra, ám ennek a körülhatároltságnak semmiféle viszonyaitól független, azokon túli tartalma nincsen. Ezzel szemben a *szellemi egzisztencia* pozitív létező, ám nem valamilyen attribútumokkal fölruházott statikus szubsztancia, hanem maga a *választás*, maga az *akarás*, maga az élő-tevékeny *szabadság.*

„De mi hát ez a saját énem? [...M]indenek közül a legelvontabb, mely azonban önmagában mindenek közöl a legkonkrétabb is egyszersmind – a szabadság." (837). Valahogy úgy kell ezt (talán) értenünk, ahogyan Descartes definiálja a szubsztanciákat. A kiterjedt dolog (res extensa) létét a kiterjedés adja (azért *van*, mert, és addig *van*, amíg van kiterjedése), a gondolkodó dologét pedig a gondolkodás (azért *van,* mert, és addig *van*, amíg gondolkodik).[349] Kierkegaard énje az utóbbihoz hasonlítható (amennyiben ez is szellemi és nincs kiterjedése), ám ennek létét nem a gondolkodás adja és tartja fenn, hanem az akarás, a választás, és az ezekben átélt (voltaképpen ezekkel azonos) szabadság.

Szabadságolok, tehát vagyok.[350] Azaz szabadon cselekszem, s közben átélem a szabadságomat az akarás és a választás aktusaiban, és azonos vagyok ezekkel; nem vagyok semmi más – sem több sem kevesebb – mint tevékeny szabadság (vö. 860, 870).[351]

349 Vö. René Descartes: *A filozófia alapelvei*. I/51 skk. Ford. Dékány András. Osiris, Bp., 1996.

350 *A halálos betegség*ben Kierkegaard – Anti-Climacus egy helyütt, a „hiszek, tehát vagyok", megállapítással zárja a gondolatmenetét (109), ám ezzel – amint az írásom végére remélhetőleg világossá válik – csak egy másik aspektusát állítja előtérbe a föntieknek. Vö. *I. m.* 36. Az idézett helyen ugyanúgy megtaláljuk az „Én–szabadság" formulát, mint a *Vagy-vagy* imént citált passzusában (837).

351 Az elmondottakhoz ld. még az első kiegészítést.

A szellemi

Ennek az énnek – Kierkegaard olykor abszolút énnek (pl. 843), másutt meg belső embernek[352] nevezi – nem csupán a szabadsága korlátlan (859), hanem időbeli határai sincsenek: „Azzal, hogy az egyén a maga örök érvényességében ragadta meg önmagát, ez a maga egész teljességével erőt vesz rajta. *Az időbeliség elenyészik számára*.” (859 – kiemelés: S. I. – A gondolatmenet itt még nem ér véget, de a folytatásra majd csak egy kicsit később térek ki.[353]) Nem tudom ezt másképpen érteni, csak úgy, hogy a lineárisan előrehaladó, az ember életének kezdetét és végét kiszabó idő (metaforikusan: a nagyhatalmú istenség: Kronosz) elválaszthatatlan az esztétikai-érzéki világtól, s ebből következően az esztétikain *túl* már nincsen fennhatósága, mert egyszerűen nincs is jelen. Ezért beszélhet Wilhelm úr ismétlődően az abszolút én végtelenségéről (883), örökkévalóságáról (807, 827, 904), és halhatatlanságáról (908). (Hadd tegyem hozzá, alighanem túlságosan sokat állítva. Mert abból, hogy az érzéki világot magunk mögött hagyva eltűnik a szemünk elől az idő, és vele együtt annak hatásai is [a végesség és a halandóság], nem az következik, hogy fölváltja ezeket a végtelenség, az örökkévalóság és a halhatatlanság [a hatások ellenpárjai], hanem csupán annyi, hogy semmiféle időbeliséggel kapcsolatos attribútumnak nem leszünk többé a birtokában. Az érzéki világot elhagyva újra olyanok leszünk, mint Ádám és Éva a paradicsomban: sem halandónak, sem halhatatlannak nem tudjuk többé magunkat, mert maga az oppozíció [mindkét tagjával egyetemben] semmisül meg a számunkra. Ahhoz, hogy a végtelenséget és másik két kapcsolódó fogalmat pozitív értelemben is birtokolhassuk nem elég az ellenpárok tagadása, hanem pozitív tapasztalat is szükségeltetik hozzájuk. Hogy a tanácsos rendelkezett-e ilyen tapasztalatokkal, nem derül ki az episztolából.)[354]

Φ

Eddig szándékosan kerültem (és ezután is kerülni fogom), hogy az esztétikai világ ellenpárját (a szabadság világát) *etikai*ként nevezzem meg, pedig a levél ismételten ezt teszi, sőt már a címben is ott található ez a szembeállítás.[355] (Egyelőre csak röviden és

352 Kierkegaard: *Megerősödni a belső emberben*. In: *Épületes beszédek*. *Művei 4*. Ford. Soós Anita. Jelenkor, Pécs, 2011.

353 Nem a főszövegben, hanem az *Ismétlések és idők* című 2. kiegészítésben.

354 A kérdéshez ld. még: Mark A. Wrathall: *Trivial Tasks that Consume a Lifetime: Kierkegaard on Immortality and Becoming Subjective*. The Journal of Ethics, 2015/3–4.

355 Még ha nincs is ennek nagyobb jelentősége, akkor is megjegyzendő, hogy a leveleknek nem a (fiktív) szerzőjük adott a címet, hanem a *Vagy-vagy* iratanyagát közzétevő (ugyancsak fiktív) Victor Eremita.

részletesebb magyarázat nélküli indokot adva: súlyosan és többszörösen félrevezetőnek tartom ezt az az elnevezést.[356] Az általam helyette legtöbbször használt „szellemi" a *Vagy–vagy*ot közvetlenül követő művekben több helyütt is terminusértékkel szerepel.[357]) Az azonban vitathatatlan, hogy az etikum igen szoros komponense az esztétikain túli valóságnak. Folytassuk ennek körüljárásával.

Az esztétikai világ nyilvánvalóan amorális, hiszen semmiféle normát vagy értéket nem találunk benne, ergo: ezek ebben az univerzumban egészen egyszerűen nem is léteznek. De nem minden esztétikai ember viselkedik konzekvensen, hanem éppen ellenkezőleg: a többség hajlamos a készen talált, társadalmi elvárásokká kövült tradíció által szentesített előírások reflektálatlan és konformista követésére. (Valami olyasminek az elismerésére, mint amit Hegel erkölcsiségnek [Sittlichkeit] nevez a *Jogfilozófiá*jában.[358] – Vö. 888)

Mondanunk sem kell, hogy a szabadság világába átlépve ezek a kötelezettségek azonnal elenyésznek, ám rögtön átveszi a helyüket valami más. Az immár nem csupán negativitásként (reaktívként és semmiként; ld. fönt), hanem pozitív értelemben (konkrét személyiségként; erről viszont majd egy kicsit később) is létező én olyan tényszerűség, amelyből kötelezettségek háramlanak vissza rá (887). „Adjál magadra!" vagy „Tartozol ezzel magadnak!", szoktuk mondani (magyarul), úgy értve ezeket, hogy az illetőnek azért, mert az, aki, nem szabad megtennie bizonyos dolgokat; illetve éppen azért, mert az, aki, meg kell tennie bizonyos dolgokat. Ezek azonban csupán feltételes érvényű kötelezettségek. (Kant megfogalmazásával élve: hipotetikus imperatívuszok.[359] *Ha* az vagy, aki vagy, *akkor* ezt és ezt kell tenned.) Ebből fakadóan nincs is szükségképpen morális tartalmuk, sőt éppenséggel immorálisak is lehetnek. (Mint ahogyan a maffiavezér egójához kapcsoló elvárások és kötelezettségek is immorálisak.)

Akinek nem csupán pozitív, hanem a hozzá tartozó hipotetikus imperatívuszokból megformált „eszményi énje" (894) is van, egy lépéssel előbbre jut. Már nem csupán tartozik magának, hanem törekszik és szerencsés esetben halad is valami felé. Az azonban továbbra is nyitott kérdés marad, hogy a cél hordoz-e morális tartalmat, vagy esetleg éppen ellenkezőleg.

Pusztán a választás és az általa világra hozott pozitív értelemben is létező személyiség megszületése tehát jelentős, de mégis csupán szükséges és önmagában nem

356 Ld. erről majd az ötödik kiegészítést.
357 Ld. pl. Kierkegaard: *Az ismétlés.* 76. Uő.: *Félelem és reszketés.* Ford. Soós Anita In: *Művei 5.* 103, 117.
358 Ld. G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai.* Különösen a 141. §. Ford. Szemere Samu Akadémiai, Bp., 1971.
359 Vö. Immanuel Kant: *A gyakorlati és kritikája.* 1. §, Megj. Ford. Papp Zoltán. Ictus, 1998.

elégséges feltétele a jó fölfakadásának. A továbblépéshez Kierkegaard–Wilhelm két egymástól viszonylag független útra is rámutat.

Az esztétikai embernek nincs tudomása semmiféle általánosságról (fogalmakról, értékekről stb.), s ezért önmagát is puszta egyediként (mindenki mástól különbözőként) identifikálja, és nem is kíván más lenni mint különböző. (Az igazi személyiség egyik bevett paradigmája a nagy formátumú művész immár többszáz éve – alighanem a reneszánsz óta – arról ismerszik meg az európai kultúrkörben, hogy senkivel sem összekeverhetőek az alkotásai, s hogy olyan újítással vagy újításokkal lendíti tovább a művészet történetét, melyek originálisak és epigonokat vonzanak magukhoz. – Vö. 897) Az érzéki világon túllendülő ember viszont inkább általánosként ragadja meg önmagát. (890 skk. – Ami nem jelenti egyszersmind az individualitása elvesztését, de erről is majd egy kicsit később.) Ha jól értem, akkor ennek appercepciónak több egymással végül összeérő magyarázatát kapjuk a tanácsostól.

A választásban megtapasztalt akarat és szabadság úgy jelenik meg, mint *az ember* szubsztanciája. A szabadság adja a lényegemet, a szabadság tesz engem emberré, ergo: ember az a lény, aki szabad. Birtokomban van tehát az első általánosság, megragadtam az ember mivoltját adó attribútumot, vagy ha úgy tetszik: esszenciát. („A kétségbeesés aktusában [mely, ugyebár, választásra sarkall bennünket – S. I.] megjelenik az általános ember, így most a konkréció mögé kerül, és áttör rajta.” – magyarázza Wilhelm–Kierkegaard. – 898)

Ebből a belátásból aztán elkerülhetetlenül adódik a következő: szabadnak lenni annyi, mint képesnek lenni cselekedni; sőt mint cselekvésre ítéltnek lenni. („Mivel az individuum szabadsága szerint választotta önmagát, ezért *eo ipso* cselekvő.” – 870) Életünk minden pillanatában cselekszünk tehát; még akkor is, amikor nem cselekszünk. Mert a nemcselekvés is ugyanolyan súlyú és értékű tett, mint a cselekvés. (Ld. Wilhelm úr barátjához intézett intelmét: ha nem választasz, túlszaladhat az idő, és viselned kell majd ennek következményeit. – 769)

A tetteink pedig szükségszerűen következményeket vonnak maguk után, ami aztán szembesít bennünket a felelősségünkkel, valamint a jó és a rossz különbségével (vö. 896). (Wagner *Parsifal* című operájának elején a címszereplő még olyan civilizáción kívüli vadember [anyja a világ elől elrejtve nevelte föl egy erdő mélyén], aki nem fogja föl, hogy tettei következményekkel járnak. Miután azonban Gurnemanz megérteti vele, hogy a szerencsétlen lenyilazott hattyú halálát ő okozta, s hogy felelősséggel tartozik a cselekedeteiért, Parsifal [jelezve, hogy megértette a tanítást] összetöri az íját.[360])

360 A példát Heller Ágnestől vettem át. Vö. Heller: *Személyiségetika*. Első rész, Harmadik előadás. Ford. Módos Magdolna, Osiris, Bp., 1999.

De jelen van a tanácsos gondolatfutamaiban egy ellenkező irányú okfejtés is. „Ha a személyiség [...] megérezte a kötelesség intenzitását, ennek tudata számára lénye örök érvényességének bizonyosságát jelenti" – magyarázza (903 sk.). Olykor tehát éppen az késztethet bennünket az esztétikai magunk mögött hagyására, és – itt valóban indokolt ez a megnevezés – az etikaiba való átlépésre, hogy közvetlen, átélt tapasztalatként ragadjuk meg a kötelességet, majd a benne szétváló jót és rosszat.

Wilhelm úr egy kisgyermekkori történettel (mely – mellesleg megjegyezve – igencsak emlékeztet egy Søren Kierkegaard nevű dán legényke nyomasztó gyermekkorára[361]) illusztrálja számunkra ezt a mozgást. Mivel a kisfiú maradéktalanul meg kívánt felelni szeretett-tisztelt-félt apja föléje tornyosuló árnyának, és az általa ki sem mondatott, de mégis erőteljesen sugallt elvárásainak (908), mindent megtett azért, hogy iskolai feladatait hibátlanul és maradéktalanul teljesítse. „Úgy tűnt számomra, hogy ég-föld összeakadna, ha nem tanulnám meg a leckémet, másrészt pedig, hogy ha ég-föld összeakadna is, ez a katasztrófa sem mentesítene az alól, amit egyszer rám mértek, hogy megtanuljam a leckémet." (904). Aztán ebből az eltökéltségből megszületik a kötelességtudata (907), majd ennek hatására bekövetkezik az átlépés, mert „...soha nem tudom etikailag tudatosítani önmagam anélkül, hogy ne ébrednék örök lényegem tudatára. Ez a lélek halhatatlanságának igazi bizonyítéka" – fejeződik be az elbeszélés (908).

Egy újabb lehetséges út arra a fölismerésre épülhet, hogy a mindenkiben föllelhető általános megalapozza az emberiség minden tagját egységbe foglaló közösséget és testvériséget (vö. 831, 890 sk., 987). Innen pedig már egyenes út vezet az ősidők óta ismert aranyszabályhoz: „Ne tégy olyat mással, amit nem szeretnél, hogy veled tegyenek!" Idézzük föl, mondjuk, az *Iliász* történetének befejezését! Akhilleusz, ez az ízig-vérig ragadozó nagyúr, akinek korábban csakis önmaga számított (a nietzschei úr-morál megtestesítője, sőt talán mintája is) egyszer csak elérzékenyül, mert fölfedezi a másik emberben (nevezetesen Priamosz királyban) ugyanazt a fájdalmat, amit ő is átél barátja elvesztése nyomán, és átadja neki fia meggyalázott és további gyalázatokra szánt holtestét.

Mind a három elbeszélésben más a sorrend, de végül ugyanazok az egymással szorosan összekapcsolódó, egymást kölcsönösen konfirmáló, és csakis az esztétikain túl megtapasztalható fogalmak rajzolódnak ki: jó és rossz, kötelesség, felelősség, együttérzés.

Ám ezzel még nem értünk a lehetőségek végére; mert egy az eddigiektől egészen különböző tapasztalat is elindíthat bennünket a jó és rossz között különbséget tenni

361 Joakim Garff: *SAK. Søren Aabye Kierkegaard*. Ford. Bogdán Ágnes – Soós Anita. Jelenkor, Pécs, 2004. 22 skk.

képes moralitáshoz vezető úton. „Az etikai egyén „…*felelős Istennel szemben.*” – szögezi le a tanácsos (896 – kiemelés: S. I.). Hogy kicsoda Isten, arról esik majd később egy-két szó, most elegendő annyit leszögeznünk, hogy az átlépés nyomán szembetaláljuk vele magunkat, s hogy ennek következtében vagy ezzel együtt a felelősségünk és többi hozzá kapcsolódó fogalom úgy tudatosodik bennünk, mint Istentől érkező parancs.

Φ

Nem semmisül meg tehát az etikai dimenzió a szabadság birodalmába való átlépés után sem, de egészen más formát ölt. Az esztétikai világának *erkölcsisége* és a szabadság szférájának *moralitása* közötti különbségről kifejtettek gyökeresen átértelmezik és átértékelik Hegel e fogalompárra épülő koncepcióját, és egyszerre emlékeztetnek – a Kierkegaard által jól ismert – Kant kapcsolódó nézeteire, és – a jóval Kierkegaard után alkotó – Max Scheler Kant-kritikájára.

Az erkölcsiség *kívülről érkező parancs*, a morálitás pedig *belülről fakadó késztetés*. (Az *Ószövetség* Istenének dörgedelmes rendelkezései egytől egyig az erkölcsiség világába tartoznak, ezzel szemben Jézus „egyetlen parancsolata” [„Szeresd Istenedet teljes szívedből!”] csakis morálisan teljesíthető – szól a példa [890]. Szeretni ugyanis csak belülről fakadóan lehet, külső utasításra semmiképpen sem.)

Az erkölcsiség tehát iga, melyet senki sem visel szívesen: „…nem tudok boldogtalanabb vagy gyötrődőbb egzisztenciát elképzelni annál az embernél, aki a kötelességét önmagán kívül bírja, és mégis mindig meg akarja valósítani.” (889). A moralitás viszont mi magunk vagyunk, pontosabban a bennünk lakozó általános (890 skk.). Ebből fakadóan a morális cselekvés olyan szabad tett, melyben énünk megnyilatkozik, s közben – a korábban mondottakkal egybehangzóan – önmagát működteti, létezésben tartja, építi és affirmálja. S tegyük még ehhez hozzá: a cselekvésben átélt szabadság egyszerre pozitív és negatív. Pozitív, amennyiben maga az én (a saját választása és az ebben munkáló akarata) lesz a kibontakozó történések első oka, és negatív, amennyiben cselekedete által az én megszabadul az érzéki világ determinánsaitól. Az utóbbi miatt mondhatja Wilhelm úr – fönt már idéztem –, hogy a belülről fakadó kötelességteljesítés a lélek halhatatlanságának igazi bizonyítéka (908).

Az erkölcsi imperatívuszok mindig csak lokális és *viszonylagos* érvényességgel bírnak, ezzel szemben a morális parancsolat *abszolút*. „Miközben az ember élete elé azt a feladatot tűzték ki, hogy a kötelesség teljesítéséért éljen, gyakran eszünkbe jutott az a szkepszis, hogy maga a kötelesség ingadozó, s hogy a törvények megváltozhatnak. Ami az utóbbi kifejezést illeti, könnyen belátod, hogy elsősorban a fluktuációkra gondolnak, melyeknek a polgári erények ki vannak téve. E szkepszis azonban nem érinti

a negatív-morálist, amely azonban változatlan marad." (900 – A következő bekezdésben ezt még egy kicsit majd árnyaljuk.) Valamivel később kapunk ehhez egy konkrét példát is. A „művelt nemzetek" fiai gondoskodni szoktak a szüleikről, míg egyes „vadak" egyszerűen csak agyoncsapják az öregeket. Ennél nagyobb ellentétet nem igen tudunk elképzelni, de mégis van a kétféle magatartásban valami közös: mindkét civilizáció gyermekei úgy gondolják, hogy jót tesznek (902).[362]

Alapvető különbségeik ellenére erkölcsiség és moralitás mégis *összekapcsolódnak*, és csak egymást feltételezve létezhetnek. Az erkölcsiség (a szokás és a jog), szerencsés esetben a moralitásból születik, és szülője később is ott áll mögötte, mint afféle aranyfedezet. A moralitás pedig nem áll meg önmagában, hanem előbb utóbb kitermeli magából az erkölcsiséget.

Ha az erkölcsiség mögött nincs ott a morál (akár azért, mert sohasem volt ott, akár azért, mert időközben elkopott), akkor a szokás és a jog nem lesz több mint értelem nélküli beidegződések és/vagy reálpolitikai érdekek és kompromisszumok konglomerátuma.

Az önmagában elgondolt (az erkölcsiségről, és annak esetlegességeitől megtisztított és leválasztott) moralitás pedig előbb úgy jelenik meg, mint a konkrét szituációk és a konkrét cselekvő (a mindenkori én) fölött álló, kívülről érkező, általános és tiltó parancs (890). Aztán amikor megindul ennek az általánosnak a konkrét élethelyzetekre való alkalmazása: kategorizálása, részletezése, pontosítása stb., akkor fokozatosan átalakul a szubjektumtól elidegenedő erkölcsiséggé.

Szerencsés esetben azonban nem ér itt véget a folyamat, hanem megszületik egy új moralitás, mely belsőleg semmiben sem különbözik az előzőtől, de most már az erkölcsiséggel egyszerre karöltve és szembehelyezkedve működik. Ő az a daimón (vagy ha jobban tetszik morális intuíció), aki/ami konkrét szituációkban az erkölcsiség vakfoltjaira és tévedéseire figyelmeztet. Az általános nevében beszél, de kizárólag csak az adott esetre érvényesen képviseli a megbízóját (890, 900 skk.).

Φ

362 Talán időközben világossá vált: fönt arra utaltam, hogy a moralitás parancsolata (később még jócskán lesz róla szó) Kant kategorikus imperatívuszával állítható párhuzamba, az erkölcsiség társadalmi-történeti relativitása mögött meghúzódó örök és általános moralitás pedig Scheler értékekről és értékmodalitásokról alkotott elgondolásával. Vö. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 7. § és Megjegyzés. Max Scheler: *Formalizmus az etikában és materiális értéketika*. I/I/1, I/II/5. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Bp., 1979.

Wilhelm úr megrendíthetetlen meggyőződéssel vallja, hogy az esztétikai szféráján túllépők szembe fogják találni magukat Istennel (896, 909), ennél többet azonban alig árul el. Adódik hát a kérdés: kicsoda a tanácsos Istene?

Az biztosnak látszik, hogy nem odakint kell keresnünk, mert Kierkegaard más művei számtalanszor elismétlik, hogy Isten nem valami külsődleges dolog (és semmiképpen sem hasonlítható holmi rendőrhivatalnokhoz vagy egy olyan feleséghez, aki elégedetlen vagy éppenséggel elégedett velünk).[363] De hogyan lelhető fel a szubjektivitásban vagy vezethető le onnan az, ami definíciójából fakadóan nemszubjektív?

Az esztétikai világot magunk mögött hagyva, megszabadulunk a külső ránk gyakorolt kényszerítő és csábító hatásaitól és korlátlan szabadságot nyerünk. Egyvalami lesz csupán, ami továbbra is adott és megkerülhetetlen: mi magunk, mint szabad lények.

Wilhelm úr olykor azt állítja, hogy önmagunkat teremtjük (885) vagy szüljük meg (827, 894), máskor meg azt, hogy önmagunkat csupán választjuk, de nem teremtjük (909), s éppen ez a (látszólagos) ellentmondás vezethet nyomra bennünket.

Láttuk, hogy az esztétikai ember énje semmi, így hát joggal állítható, hogy csupán a választás következtében születik meg az egzisztencia. A választás azonban nem a semmiből teremt valamit, hanem a saját esetlegességeinkből és a velünk megesettekből – ezeket részben önmagunk építőköveiként elismerve, részben pedig a bűnbánat által elutasítottként megőrizve – alkotjuk meg új személyiségünket. Alább erről az önalkotásról majd részletesebben ejtünk szót, ám most nem az a fontos, hogy miből és miként épül föl az ego, hanem sokkal inkább az, hogy – ellentétben az esztétikai ember semmilyenségével – az eredmény *valamilyen* lesz. A valamilyenség pedig – főleg a semmiből következő indifferenciával összevetve – egyfajta kényszer: irányt szab az életünknek, kötelezettségeket ró ránk és elvárásokat fogalmaz meg velünk szemben. (Fönt már érintettük ezt az összefüggést.) A szabad egzisztencia ebből adódóan egyszerre nevezhető *autodidakta*nak – amennyiben önmagából fakadó, önmagának kiszabott feladatokat teljesít, és *teodidakta*nak, amennyiben ezek a feladatok adottak és elháríthatatlanok (909 – A kurzivált kifejezéseket Kierkegaard-tól valók.). S ebben már benne is van a keresett válasz: Isten transzcendencia az immanenciában: bennünk van, de árnya mégis fölénk magasodik és irányít bennünket.

(Kierkegaard más műveiből tudjuk, hogy az Istenről való beszéd csak közvetett lehet,[364] és abban is bizonyosak lehetünk, hogy az elemzett mű csupán a kérdés felszínét súrolja. Arról az Istenről, akihez Ábrahám, Jákob, Wilhelm és Søren imádkozni szokott

363 Vö. Kierkegaard: *A halálos betegség* 94. Uő.: *Utóirat*. 136, 205 sk.

364 Pl. Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. Különösen: Harmadik fejezet. Ford. Hidas Zoltán. Göncöl, Bp., 1997. Uő.: *A keresztény hit iskolája*. II/3–4. §. Hidas Zoltán. Atlantisz, Bp., 1998.

itt nem tudunk meg semmit sem. Kizárólag a filozófusok Istenéről esik szó, s róla is csak igen tömören és utalásszerűen. Ha a mélyebbre kívánunk ásni, akkor alighanem a filozófus prédikációit kell mindenekelőtt kézbe vennünk.[365])

Φ

Az eddig elmondottakkal talán azt a félrevezető benyomást keltettem, hogy a szabadság szférájába átlépve az esztétikai elenyészik. Nos, éppenséggel ez is megtörténhet, ám a tanácsos hosszasan bírálja azokat, akik ennek jegyében igyekeznek berendezni életüket és ennek üdvös voltát hirdetik (870 skk.). (Nevezetesen a pogány sztoikusokat [az ő nevük nem hangzik el, de a leírás rájuk illik a leginkább], és a különféle misztikus keresztény irányzatokat.)

A számos velük szemben megfogalmazott ellenvetés leglényegbevágóbbika minden bizonnyal az, amit az etikait taglalva már körvonalaztunk: az általános önmagában nem létezhet. Ha mégis megpróbáljuk eltávolítani azt az egyediséget, amibe beleágyazódik, akkor eltorzul (884), vagy a konkréttal együtt semmisül meg (879).

De nem csupán az általános táptalajaként tulajdoníthatunk jelentőséget az egyedinek, hanem önmagában is. Erről elmélkedve a tanácsos újra himnikus magasságba emelkedik. „…az időbeliség [mint minden egyedi formája – S. I.] […] az ember kedvéért létezik, és minden kegyes ajándék közül a legnagyobb. Az ember örök méltósága ugyanis, hogy történetre tehet szert, az isteni pedig benne, hogy ő maga – ha akarja – folytonosságot adhat e történetnek…" (884). Csak az ember egyedi, és egyediségünk maga az emberben lakozó isteni. Ergo, aki aszkézissel vagy valamilyen misztikus technikával individualitása fölszámolására törekszik, a benne lakozó istenit semmisíti meg (vö. 885).

De hogyan lehet az esztétikait meghaladva megőrizni az egyediségünket? Csakis egyféleképpen: ha az érzéki lényünket be- és felemeljük a szellemi szférájába. Olykor mintha Friedrich Nietzschét hallanánk: „Aki etikailag választotta önmagát, az önmagát a maga egész konkréciójában határozta meg. Önmagát mint olyan egyént birtokolja tehát, aki ilyen és ilyen képességekkel, szenvedélyekkel, hajlamokkal, szokásokkal rendelkezik, aki ilyen és ilyen külső befolyások alatt áll, akit az egyik irányban ilyen, a másikban pedig olyan hatások érnek." (899). „Aki etikailag él, bizonyos mértékben

365 Kierkegaard: *Épületes beszédek*. In: *Művei 4*. A kérdéshez ld. még a harmadik kiegészítést, valamint az alábbi írásokat: Valentin-Petru Teodorescu: *Kierkegaard and the Knowledge of God*. In: *The Future of Knowledge*. Proceedings of Harvard Square Symposium. Ed. Titus Corlăţean – Ioan-Gheorghe Rotaru. The Scientific Press, Cambridge, 2016. Stephen Evans: *Kierkegaard on Faith and the Self*: In: *Collected Essays*. TX: Baylor University Press, Waco, 2006. Robert C. Roberts – Stephen Evans: *Ethics*. In: *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Ed. John Lippitt – George Pattison. Oxford University Press, 2013.

megszünteti a véletlen és a lényegi közti különbséget, mert önmagát teljes egészében egyaránt lényegiként fogadja el…” (897 – Amit pedig mégsem tart beemelhetőnek a szabad egzisztenciájába, azt a bűnbánat segítségével „megőrizve-megszünteti”. Azaz elhatárolja magát tőle, de nem felejti el, és főleg nem tagadja le. – Vö. uo.).

Φ

Úgy tűnhet, mintha révbe érkeztünk volna: először felülkerekedtünk az esztétikain, aztán újra életre keltettük, és végül megérkeztük a mindent magába foglaló nagy szintézishez. Esztétikai és etikai, érzéki és érzékfeletti, fenomenon és noumenon, egyedi és általános, véges és végtelen, szabad és determinált, mindennapi és autentikus, transzcendens és immanens végül tehát mégsem oltják ki az ellenpárjukat, hanem egymást feltételezve összekapcsolódnak. (Hegel pedig elégedetten kuncog a markába.) Ez a magyarázata annak, hogy a szabadság szférájába fölemelkedett, majd onnan újra leereszkedett ember megkülönböztethetetlen az esztétikai kevéssé harsány reprezentánsaitól. Ugyanúgy él, mint a többiek, s csupán rendkívüli helyzetekben vesszük észre, hogy ő is rendkívüli (892).

A misztikusokra emlékeztető tévedés lenne azonban azt hinni, hogy most már levonhatjuk a vitorlánkat. Mivel az életünk szüntelen cselekvés és ebből fakadó változás, az etikai és az esztétikai közötti egyensúlyt folyamatosan fenn kell tartanunk. Mintha egy libikókán ülnénk, vagy inkább mintha mi magunk volnánk a libikóka, s az lenne a kívánatos állapot, hogy a rúd mindkét vége a levegőben maradjon.

Ha az etikai felé billen el a hinta, akkor az általános leválik az individualitásról, és úgy jelenik meg, mint külső parancs. Mi pedig elveszítjük vele szemben a szabadságunkat, és visszahuppanunk az átmenet előtti rabságunkba. (Ez egyfajta bálványimádás: az önmagunkban megtalált és saját képünkre formált általánost elszakítjuk az őt tápláló és éltető egyediségtől, s ezáltal fokozatosan másvilágivá sorvasztjuk, majd végül leborulunk a halott általánosság előtt, hogy neki szolgáljunk.)

Ha az esztétikai kerül túlsúlyba, akkor meg egyszerűen elkezdünk elfeledkezni az általánosról – mintha nem is lenne –, fokozatosan újra semmivé tesszük önmagunkat, s végül visszacsúszunk oda, ahonnan egyszer már elmenekültünk.

Hasonló libikókázáshoz vezet egy másik jelenség is. Az én létét a szabad cselekvés biztosítja és tartja fenn, ahhoz hasonlóan, mint ahogyan a descartes-i gondolkodó szubsztanciáét a gondolkodás – állapítottuk meg. A gondolkodás és a „szabadságolás” között azonban van egy döntő különbség: a gondolkodás – amíg meg nem

halunk – megszakítás nélkül zajlik,[366] a szabadságolás azonban nem. A nemcselekvés is cselekvés ugyan, amennyiben az aktív tettekhez hasonlóan következményekkel jár (ld. fönt), s ebben az értelemben a cselekvés is éppen annyira, folyamatos, mint a gondolkodás. A „nem-cselekvő cselekvés" azonban nem képes a szabad egzisztencia létét fenntartani. (Mert csak akkor vagyok szabad, amikor átélem a szabadságot, máskor csak emlékszem rá, és hiszek abban, hogy újra képes leszek majd átélni.) Következésképpen, amikor nem cselekszünk, mindig visszacsúszunk az esztétikait jellemző reaktivitásba. Aktívan cselekedni azonban nem lehetséges megállás nélkül, ebből fakadóan a libikókánk esztétikai karja ismétlődően túlsúlyba kerül és a földhöz csapódik. Ezen valószínűleg nem tudunk segíteni (ami talán nem is olyan nagy baj), ám arra ügyelnünk kell (nagyon), hogy a mozgás ne álljon le, hanem újra elinduljon fölfelé. (Mert minél hosszabban időzünk lent, annál nehezebb lesz megint föllendülni.)[367]

Φ

Menetközben több ízben is kénytelen voltam előreutalni, mert a Kierkegaard leírásának elemei kölcsönösen egymástól függenek és egymást értelmezik. A fölhalmozott tartozásaimat mostanra – ha nem tévedek – egy kivételével kiegyenlítettem, s már csak azt kell megindokolnom, miért tartom félrevezetőnek az „esztétikai" párjaként használt „etikai"-t.

Mindenekelőtt azért, mert az esztétikaiból kilépő ember nem csupán „etikaivá" (értsd: becsületessé, értékelvű cselekvővé) lesz, hanem ennél jóval komplexebb átalakuláson megy keresztül. (1) Szabaddá válik, (2) megszabadul a halandóság terhétől, (3) új módon percipiálja az időt, (4) szembesül Istennel, és megbizonyosodik annak szüntelen jelenvalóságáról, (5) szétválik előtte a jó és a rossz, (6) s mindezeket szintézisbe foglalva fölfedezi önnön szubsztanciáját.[368] A fölsoroltaknak fontos, de semmiképpen sem kizárólagos eleme az „etikai". Egy helyütt ugyan azt mondja Wilhelm úr, hogy az etikai döntést követelő élethelyzetek, és a hozzájuk kapcsolódó választások kiváltképpen

366 René Descartes: *Objections and Replies.* Replies of Fifth Objections 4. In: *Philosophical Works* II. Ford. E. S. Haldane – G. R. T. Ross. Cambridge University Press, 1974.

367 Ld. még a negyedik kiegészítést.

368 Mintha csak Kantot értelmezte volna át (igen szabadon és kreatívan) Kierkegaard. Az érzéki világból átlépünk az intelligibilis világba, ahol megtaláljuk önmagunkat (ahhoz hasonlóan, ahogyan az appercepció eredeti szintetikus egységének törvénye elvezet az öntudat transzcendentális egységéhez), fölfedezzük a moralitás alaptörvényét (Kantnál ennek analogonja a kategorikus imperatívusz), s ezzel együtt előfeltételezzük a szabadságot, a lélek halhatatlanságát és Isten létezését. (A kategorikus imperatívusztól elválaszthatatlan három posztulátumot.) Az idő mint az érzéki világhoz kapcsolódó a priori forma pedig az átlépés során egyszerűen eltűnik. Vö. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Első rész, Második szakasz; 17. §. Uő.: *A gyakorlati ész kritikája*. 7. §. Megjegyzés; Második rész, IV–VI.

alkalmasak az átmenet megindítására (777 sk.), azt azonban még itt sem állítja, hogy ezek a szituációk különleges státuszt vagy valamilyen kizárólagosságot birtokolnának más (nem *par excellence* etikai) helyzetekkel összevetve.

Az „etikai”-ban olykor összemosódik a moralitás és az erkölcsiség, ami félreértéshez vezethet. A *Félelem és reszketés* értelmezése során például meghatározó jelentősége van annak, hogy minek a teleológiai felfüggesztése történik ott meg. A moralitásé? Az erkölcsiségé? Vagy esetleg mind a kettőé? (Meggyőződésem szerint csak az erkölcsiségé.)[369]

Az „etikai” terminus bemutatott módon való használata igen számottevően hozzájárul annak az elterjedt – úgy vélem, félreértésen alapuló – nézetnek a továbbéléséhez, mely szerint az egzisztencia három egymásra épülő stádiumon (esztétikai, etikai, vallási) halad keresztül. Ezzel szemben láttuk, hogy a tanácsos levelében lefestett második stádium legalább annyira vallási, mint etikai; s hogy a vallási (pontosabban Isten) és az etikai (pontosabban a moralitás), ugyanannak a totalitásnak (az önmagamként azonosított énnek) a különböző aspektusai.[370] Éppen ezért minden fenntartás nélkül elfogadom azt a kierkegaard-i önértelmezést, mely szerint egész életműve egyetlen célt szolgál: a szellemibe (ami egyszerre etikai és vallási) való átlépést és a kereszténység Istenéhez való megtérést.[371] Az egyes műveket ennek nyomán úgy olvashatjuk, mint különböző Istenhez vezető utak végigjárását és felkínálását. A *Vagy-vagy* a választás élményén, *A szorongás fogalma* a szorongáson, a *Halálos betegség* a kétségbeesésen, a *Filozófiai morzsák* és az *Utóirat* a paradoxonon, *A keresztény hit iskolája* Jézus példaadó személyén keresztül próbál eljutni Istenhez. A nagyobb lélegzetű munkák közül csupán az *Épületes beszédek* tekinthetők kivételnek: prédikációiban azokhoz szól Kierkegaard (s nem valamelyik álneves alteregója), akik már megérkeztek.

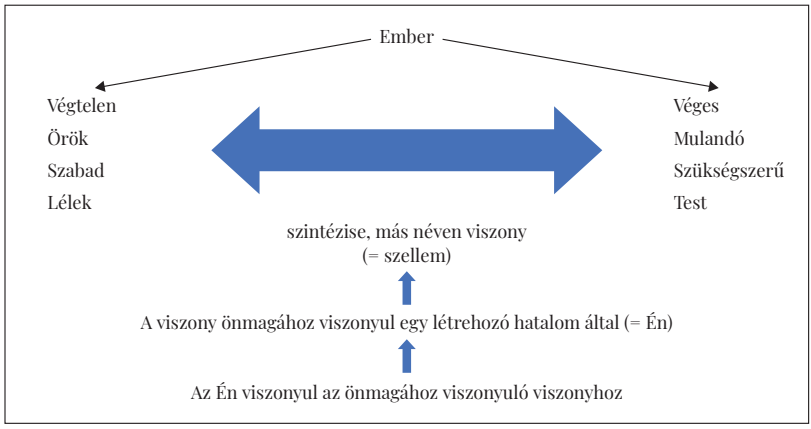
369 Ld. majd az 5. kiegészítést.
370 Egy kicsit részletesebben erről is az 5. kiegészítésben írok.
371 Kierkegaard: *Szerzői tevékenységemről*. Ford. Hidas Zoltán. Latin Betűk, Debrecen, 2000.

KIEGÉSZÍTÉSEK

AZ ÉN MINT A VISZONYHOZ VISZONYULÓ VISZONYHOZ VISZONYULÓ VISZONY

Talán tovább árnyalják és értelmezik az Én kilétéről elmondottakat *A halálos betegség* formulaszerűen tömör megállapításai.[372] Az *ember* végtelen és véges, örök és mulandó, szabadság és szükségszerűség, lélek és test szintézise. A szintézis vagy más néven viszony az ember szabadságának forrása, sőt maga a szabadság.[373] A szintézis megléte teszi az embert *szellemmé*. Ám az, hogy szellemek vagyunk még nem elégséges ahhoz, hogy *Én*ünk is legyen. (Talán világosabb lenne, ha úgy fogalmaznánk, hogy nem elégséges ahhoz, hogy *önmagunk* [Selv] legyünk.) Ehhez még az is kell, hogy a viszony önmagához viszonyuljon. Az önmagához viszonyuló viszonyt első szinten nem maga az Én hozza létre, hanem másvalaki; kicsit konkrétabban egy *létrehozó hatalom*.[374] Egy újabb szinten azonban már az Énnek is lehetősége van viszonyulni. Ilyenkor az Én az „önmagához viszonyuló viszonyhoz" viszonyul.

Ha ez így még nem eléggé világos (nyilván nem az), akkor próbálkozzunk meg egy egyszerű ábrával.



372 Kierkegaard: *A halálos betegség* 19. Vö. Uő.: *A szorongás fogalma* 320.
373 Ezt egy kicsit később teszi egyértelművé Anti-Climacus. *A halálos betegség.* 36.
374 *I. m.* 20.

Fordítsuk most le az ábrát szöveggé! (1) Az ember két részből áll, és ezek összekapcsolódnak – ez már-már közhely, számtalan változatát ismerjük Platóntól kezdődően. (2) A komponensek azonban többféleképpen is egymáshoz csatlakozhatnak, attól függően, hogy miképpen viszonyul a viszony önmagához. Másképpen fogalmazva, van valami/valaki, akinek hatalmában áll a részek közötti relációt „interpretálni", és ez az interpretáció határozza meg az összetevőket és a köztük lévő kapcsolatot. Elegendő, ha végigpásztázzuk az ismerőseinket. Van, aki úgy gondolja, hogy csupán csak test, a lélek pedig puszta epifenomén; van, aki úgy, hogy szabad (és ennek megfelelően alakítja az életét), más meg azt hiszi, hogy a sors játékszere; van, aki meg van győződve a lélek halhatatlanságáról, mások előtt pedig nyilvánvaló minden létező végessége. Stb.

A „Ki az, aki értelmez?" kérdésre először alighanem rávágnánk, hogy mi magunk vagyunk azok, a mű álneves szerzője, Anti-Climacus azonban óvatosságra int bennünket. Úgy gondolja ugyanis – Wilhelm tanácsossal teljes összhangban –, hogy (3) énüknek van egy olyan fundamentuma, amely adott, s ez az adott maga is értelmez.[375] Ám ennek eredménye még mindig nem a végső olvasat, mert (4) lehetséges interpretálni az interpretációt is – a „létrehozó hatalom" kilétét éppen úgy, mint az általa adott értelmezést a viszonyról –, s ennek lehetséges spektruma ismét csak az elképzelhető legszélesebb. Hihetjük azt, hogy Isten kormányoz bennünket, s nekünk szüntelenül az ő akaratát kell kutatnunk; hihetjük, hogy mindannyian osztozunk a változtathatatlan emberi természetben; de gondolhatjuk azt is, hogy nincs is mit értelmeznünk, mert amit mások bennünket meghaladó hatalomnak vélnek, az puszta történelmi előítélet; sőt továbbnyomulva ezen az úton akár még azt is gondolhatjuk, hogy a fölsorolt oppozíciók is hamisak, s gyökeresen új módon kell leírni önmagunkat.

Most már egy kicsit talán világosabb, de azért fussunk neki negyedszer is! (3) és (4) átfogalmazható és -értelmezhető az alábbiak szerint: (3) a viszonyulások első szintje spontánul, mondhatni magától *gondolódik el* bennünk. Ez részint abban mutatkozik meg, hogy annak is van véleménye az oppozíciókról, aki ezek fölött még soha életében nem töprengett. (Próbáljuk csak ki, menjünk be akármelyik sarki kocsmába, vagy kérdezzük meg az árokparton gereblyéző, nyolc általános nélküli közfoglalkoztatottakat! Nincs ember, aki ne gondolna valamit a testről és a lélekről, vagy a szabadságról és a szükségszerűségről. Lehet, hogy nem tud nekünk szabatosan felelni, de ha megfelelő kérdéseket intézünk hozzá [és ő nem vág bennünket fejbe a gereblyéjével], akkor apránként körvonalazódni fog, hogy mit gondol.) És megmutatkozik abban is, hogy (4) amikor nekiveselkedünk a viszonyról alkotott nézeteink tisztázásának és esetleges

375 Uo.

revíziójának, akkor mindig egy korábban már körvonalazódott nézettel találjuk magunkat szemben. ([3] alatt persze most nem egészen azt értettük, amit az előző körben, de a különbségek könnyen egybegereblyézhetők. Nem is kívánom ezzel vesztegetni az időt.)

Ki vagy mi az, aki/ami az első szinten interpretál bennünket, akinek/aminek hatására már mindig eleve megértésben vagyunk? Talán azért nem kapunk erre választ, mert Kierkegaard úgy véli, hogy magunktól is kitalálhatjuk. Mindenekelőtt bizonyára abból a hagyományból és azokból a körülményekből értjük meg magunkat, amelyben felnőttünk. Ehhez aztán hozzájárulhat még számos másodlagos hatás: a habitusunk, a fizikai és mentális kondíciónk, vagy éppenséggel egy-egy nagy hatású személy befolyása, stb.

Ahhoz, hogy Énünk is legyen, viszonyulnunk kell a minket eleve értelmező idegen alaphoz és az általa rólunk festett képhez; vagy fogalmazhatunk úgy is, hogy meg kell választanunk önmagunkat.

Anti-Climacus szerint ez a másodlagos viszonyulás sem lehet önkényes (az indifferencia értelmében vett szabadság kifejeződése), hanem csakis a bennünket ténylegesen létrehozó hatalom (Isten) ismeretén (s mindazon – tenném hozzá a *Vagy-vagy* második levelének elemzése után –, ami a szellemi világba való átlépés során föltárul előttünk) kell alapulnia. „Az a formula […], amely az Én állapotát akkor írja le, amikor a kétségbeesés teljesen le van győzve, a következő: miközben önmagához viszonyul és önmaga akar lenni, az Én átlátható módon abban a hatalomban alapozza meg magát, mely őt létrehozta."[376]

Az ember szabad, módja és lehetősége van megalapozni és megformálni önmagát. Mindeközben azonban nem térhet el (értsd: nem helyes eltérnie) – de egészséges esetben nem is akar eltérni, hiszen tudja, hogy az is ő maga – a benne munkálkodó hatalomtól. Adva van tehát egy igen tágas játéktér, amin belül a fönt fölsorolt oppozíciók és sok minden egyéb szabadon interpretálható. De adva vannak a határok is. Ezeket ugyan átléphetjük – műszaki zár nincsen –, és igen sokan át is lépik őket, Anti-Climacus szerint azonban csakis azért, mert valahol utat tévesztettek, és végül a kétségbeesés rabjai lettek.

376 Uo.

ISMÉTLÉSEK ÉS IDŐK

Az ismétlés című vékonyka könyv (álneves) szerzője Constantin Constantinus.[377] A mű két részből áll. Az első rész egyetlen – ám jól elkülöníthető szakaszokra bontható – folyamatos elbeszélés a szerző tollából. Két rövidke szakasz az „ismétlés" fogalmát magyarázza, egy hosszabb a néven nem nevezett ifjú szerelmének történetét adja elő, egy ennél is hosszabb – terjedelmes kitérőket beiktatva, el-elkalandozva – Constantinus második berlini utazásáról tudósít, az egyoldalnyi lezárás pedig sajátos konklúzióként a kétszer egyformán soha meg nem szólaló postakürt dicséretét zengi. A második rész nagyobb hányadát a fiatalember Constantinushoz írt levelei teszik ki; ezekhez a címzett két ízben fűz magyarázatot: először a leveleket bevezetendő, majd azok gondolatmenetét kommentálva. A lezáró szakasz ismét csak egy episztola; ezúttal a narrátor szólítja meg a „kedves olvasót".

Constantin Constantinus a *Vagy-vagy* írásainak fiatalabb szerzőjéhez hasonló karakter. Igazi otthona az esztétikai világ (vagy ahogyan egy helyütt mondja: az immanencia – 51[378]), gazdag, sokoldalúan művelt (egyebek mellett a filozófiában is jártas), széleskörű élettapasztalatokkal bír, és virtuóz lélekelemző – vagy legalábbis annak tartja magát. Többé-kevésbé világos képet kapunk tehát róla, nem árt azonban egy kicsit óvatosnak lennünk, mert az utolsó oldalakon minden előzmény nélkül közli velünk a narrátor, hogy ő nem egészen azonos az (álneves) szerzővel, s hogy az ifjú is csupán a szerző teremtménye (80).

A kötet különféle szövegeiből két egészen különböző és egymásnak ellentmondó ismétlésfogalom bontakozik ki. Az elsőt nevezzük *esztétikai ismétlés*nek. Ennek értelme pofonegyszerű. Vannak az életben olyan dolgok, melyeket – ha ehhez támad kedvünk –megismételhetünk. Ha jó kávét ittunk valahol, akkor elmehetünk oda újra (39). Ha a szavaink nemtetszést váltanak ki valahol, akkor az asztalra csaphatunk – amiképpen egy jeles professzor tette egy ízben –, és azt mondhatjuk, hogy „Megismétlem!" (23). Ha kizökkentett bennünket valami a kellemes lelkiállapotunkból (ahogyan ez a szegény ifjúval is történik), akkor tehetünk érte, hogy ismét visszataláljunk hozzá.

377 Az itt következő gondolatmenet ellenőrzéséhet fontos segítséget kaptam a következő írásoktól: Ionuț-Alexandru Bârliba: *Søren Kierkegaard's Repetition. Existence in Motion*. Symposion: Theoretical and Applied Inquiries in Philosophy and Social Sciences, 2014/1. https://philpapers.org/rec/BRLSKR; Edward F. Mooney: Repetition: *Getting the world back*. In: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*.

378 Ebben a kiegészítésben a zárójelben megadott oldalszámok *Az ismétlés* korábban hivatkozott kiadására vonatkoznak.

Mindez problémamentesnek látszik, Constantinus azonban további megerősítést akar, s ezért egy kézenfekvő kísérletre szánja el magát: megismétli a berlini utazását (7, 23). Ám ekkor keserűen csalódnia kell, mert semmi sem olyan, mint először volt. Még azok a bútorok sem, melyek változatlan állapotban várnak rá az ismét kibérelt szobájában, mert új hangulata a tárgyak mivoltát sem hagyja érintetlenül (39). Az az egy-két momentum, ami meg mégis ismétlésnek tekinthető – a postakocsin való zötykölődés borzalmai (24) vagy az idegesítő vendégek az étteremben (39) – pedig inkább karikatúrák és torzképek, mintsem valódi megerősítések.

Az első rész végére érve megérthetjük, hogy az esztétikai ismétlés eszméje hübrisz. Úgy tűnhet ugyan, hogy életünk eseményeinek legalább egyrésze újra előidézhető; sőt még az sincs kizárva, hogy ezt tapasztalatilag is bizonyítva látjuk; vagy akár még az is megeshet, hogy abban a tudatban halunk meg, hogy életünk során mindent, amit csak akartunk, és ahányszor csak akartuk megismételtünk. Ám mindeközben tudnunk kell azt is, hogy bármelyik pillanatban bármi megtörténhet velünk. „Egy reggel szokatlanul jól ébredtem… [aztán – S. I.] …hirtelen valami szúrást éreztem a szememben: hogy egy szempilla, egy pihe vagy egy porszem okozta-e, nem tudom. Azt viszont igen, hogy abban a pillanatban a kétségbeesés mélyére zuhantam" – meséli Constantinus (42). S ha ezt a trivialitást komolyan vesszük, akkor azonnal valódi súlyt kap az ifjú panasza is (melyet önmagában talán csak egzisztencialista nyavalygásnak tartanánk): „Ki vagyok? Hogyan kerültem a világba, miért nem kérdeztek meg előbb […]. Egyszerűen belöktek a sorba, mintha csak egy lélekkufár portékája lennék." (61).

Röviden összefoglalva a tanulságot: nem uraljuk a létezésünket, és bölcsebb, ha ezt tudomásul vesszük. – De akkor mit kezdjünk magunkkal, hogyan éljük az életünket? – adódik a kérdés, s Constantinus erre nem sok mindent tud felelni. – Semmihez se ragaszkodj és semmit se akarj görcsösen! – ezzel a tanáccsal fejezi be a beszámolóját, majd a postakürtöt szimbólummá emelve az élet kiszámíthatatlanságának könnyed-ironikus tudomásulvételére bíztat: „Folytatódj, élet színjátéka, melyről nem tudni, komédia-e vagy tragédia, hiszen senki sem látta még a befejezést! Folytatódj, létezés színjátéka, melyben az életet éppoly kevéssé kapjuk vissza, mint a pénzt!" (44).

Φ

A második (nevezzük *szellemi*nek) ismétlésfogalom elméleti hátterét is Constantinus vázolja föl nekünk. Az ismétlés filozófusa Leibniz – közli rögtön a könyv elején –, aki szerint, „ha Isten nem akarta volna az ismétlést, nem jön létre a világ", valamint: „a világ maga is ismétlés." (8 sk.).

Idézzük föl, mit mondott a német filozófus. Isten elméje tartalmazza az összes lehetséges létezőt – kezdte az okfejtését. Ám minden posszibilitás nem létezhet egyazon világban, mert bizonyos dolgok logikailag ellentmondanak egymásnak. Az együttlétezésre képes ideákból komposszibilis sorozatok állíthatók össze (és állnak össze Isten elméjében), s ezek közül a teremtő azt választja ki, amelyik a lehető legtöbb létezőt és a lehető legkevesebb rosszat tartalmazza. Fontos hangsúlyozni, hogy döntése nem csupán a világ kezdőpontjában határozza meg a valóság teljességét, hanem az előrehaladó idő minden későbbi pillanatában is egészen a végidőig, mert ami van az mindig abból következik, ami az imént volt, és végső soron a teremtés legelső pillanatának állapotából. Isten tehát pontosan látja előre, hogy mi történik majd a teremtés egy-egy porszemével, akár sokmillió évvel a genezis után is.[379]

Mindebből következően a Constantinus által Berlinben kipróbált módon elméletileg sem lehetséges az ismétlés, kár is erőlködnünk. (Ergo bármilyen éles eszű is a narrátor, Leibniz elméletének következményeit mégsem mérte föl helyesen vagy félreértette.) Más értelemben viszont nagyon is létezik, hiszen minden, ami van, Isten ideájának a manifesztációja. De mondhatunk-e ennél többet?

Constantinus barátja és egy jóravaló lány kölcsönösen szerelembe esnek. Az ifjú azonban hamarosan ráébred, hogy ő ezt a szerelmet nem tudja beteljesíteni (62 – hogy miért nem, azt itt ne firtassuk), s ezért szakítani kíván. Ám sem megbántani nem akarja a kedvesét, sem azt nem szeretné, ha a lány szerelme (és szomorúsága) az elválás hatására még tovább mélyülne (11 skk.).

A magát nagy pszichológusnak gondoló Constantinus azt javasolja, hogy gyűlöltesse meg magát, s erre a célra föl is bérel egy varrólányt, akinek az asszisztálása mellett el kellene játszania a hűtlen szeretőt (18). Az ifjú azonban az utolsó pillanatban eláll ettől a tervtől, és eltűnik (19); amint az később kiderül, hosszabb időre Stockholmba utazik, anélkül, hogy erről bárkit tájékoztatna (55).

Később levelekben keresi meg újra mentorát, ám találkozni többé már nem hajlandó vele. (Kétségbe ejt a fölénye – írja magyarázatul. – 52) Küldeményeinek számottevő hányada nem csupán a lelkiállapotáról számol be, hanem – ennek apropóján – Jóbbal kapcsolatos töprengéseiről is.

Isten feddhetetlen szolgája kitart a meggyőződése mellett, és nem hajlandó önmaga bűnösségére következtetni a rá mért szenvedésekből; mindazonáltal mégsem

379 Gottfried Wilhelm Leibniz: *A Resumé of Metaphysics*. Ford. Mary Morris – G. H. R. Parkinson. In: *Philosophical Writings*. Everyman, London–Vermont, 1995. Uő.: *Essays on the Justice of God and the Freedom of Man in the Origin of Evil in Three Parts.* 7–10. In: *Theodicy.* Ford. E. M. Huggard. Open Court, La Salle, Illinois, 1996.

idegenedik el Istentől, és még a legrosszabb pillanatokban sem tekinti az Urát zsarnoknak. – Ezáltal nyújt nekem vigaszt és példát – magyarázza a gyötrődő fiú. (59 sk. 66 sk.)

Aztán egy csapásra véget érnek a lelki szenvedései. Értesül róla, hogy a lány férjhez ment, amit úgy értelmez, mint a szabadsága visszanyerését és az ismétlés lehetségességének bizonyítékát (76).

Miféle ismétlés ez? Leibniz teorémáját talán megértettük, s még a Jób történetében is fölsejlik valami a fogalom jelentéséből, hiszen az Úr derék szolgája végül kétszeresen visszakapta mindenét (70, 76), de hol van az ismétlés ebben a furcsa szerelmi történetben?

Rakjuk össze, amit tudunk. (1) Isten szemszögéből tekintve a világ minden rezdülése ismétlés; nem-ismétlés (eltérés a teremtő fejében előre látott ideáktól és azok előre programozott változásaitól) pedig nem lehetséges. (2) „Csak a szellem ismétlése lehetséges, bár ez az evilági időbeliségben sohasem lesz olyan tökéletes, mint az örökkévalóságban, hiszen az utóbbi az igazi ismétlés." – írja az ifjú az utolsó levelében (76). (3) Jób életében nem az jelenti az ismétlést, hogy mindent kétszeresen visszakapott (70, 76). Az ő ismétlése azzal függ össze, hogy „a szabadság szenvedélye nem oltható ki vagy nem csillapítható le benne [mármint Jóbban – S. I.] téves magyarázattal. [...T]udja, mi az ember.; tudja, hogy törékeny és mulandó, mint a virág élete, de mivel szabad, mégis hatalmas; tudattal rendelkezik, melyet még Isten sem vehet el tőle, jóllehet ő adta." (66). (4) És végezetül: az ifjú életében lejátszódó ismétlés a visszanyert szabadság (76).

Próbáljuk most összerakni a mozaikot! Az ismétlés nem az érzéki világ eseménye. Ott kétszeresen is értelmetlen ismétlésről beszélni. Isteni szemszögből azért, mert minden ismétlés; emberi szemszögből pedig azért, mert semmi sem az. (Amint láttuk, egy érzéki világban lejátszódó esemény ugyanúgy sohasem történhet meg újra.)

Az ifjú és Jób azonban nem csupán esztétikai lények (ellentétben Constantinusszal), hanem szellemiek is. És a főszövegben rekonstruáltak alapján ez azt is jelenti, hogy egyfajta harmónia jellemzi őket: tudják, hogy szabadok és örökkévalók, hogy Isten teremtményei, hogy lényükhöz elválaszthatatlanul hozzátartozik a moralitás, és mindennemű distancia nélkül elfogadják az élettörténetüket.

Akinek sikerül elérnie ezt a belső harmóniát, az nagyjából-egészében (evilági teljesség sohasem lehetséges, amint azt az ifjú is megjegyezte az imént) összhangban van az Isten fejében található ideájával, s ebben az értelemben ő maga az ismétlés. A belső harmónia azonban a legkülönfélébb okok miatt fölborulhat. (A fiúban a szerelmi viszontagságok idézik elő az összeomlást, Jóbban pedig a rámért sorscsapások.) Ám ismét helyre is állhat. S ha sikerült helyre állítani, akkor újra előáll az ismétlés.

Ez többé-kevésbé kereknek és világosnak tűnik. Az isteni előrelátás/eleve elrendelés és az emberi szabadság ellentmondásával persze Kierkegaard-nak is éppen úgy szembe

kell néznie, mint Leibniznek[380] és más újkori gondolkodóknak, ám erről itt nem nagyon esik szó. Egy megszívlelhető tanulsága azonban e tekintetben is van a történetnek. Constantinus azt hiszi, hogy alapos elemzés után kiszámíthatja a helyzetnek megfelelő helyes eljárást, s még akkor is hajlandó a kikalkuláltak szerint cselekedni, ha az tisztességtelen. Az ifjú viszont nem hisz ebben, és végül úgy dönt, hogy jöjjön, aminek jönnie kell, ő egyebet nem tehet, minthogy megőrzi a becsületét (55). S éppen ezáltal segíti elő, hogy újra saját ideájának ismétlésévé váljon. (Már jól tudjuk: a szellemi én egyik legfőbb karakterjegye a moralitás. Ha a fiú eljátszotta volna a Constantinus által neki kiosztott szerepet, akkor még tovább távolodott volna önmagától, és attól az ideától, melyet az elméjében hordoz róla a teremtő.)

Φ

Végezetül utalásszerűen térjünk még ki arra is, hogy miképpen változik meg az időhöz való viszonya annak, aki a szellemi énje kibontakoztatása után újra visszatér az esztétikaiba.

Az érzéki világ idejét az ok-okozati viszonyok végtelen egymásra következése, valamint a dialektikus mozgás (tézis, antitézis, szintézis) megállíthatatlansága határozza meg és formálja egyenesvonalúvá. Az ismétlés itt bemutatott fogalma viszont egy ahhoz hasonló *álló időt* körvonalaz, mint amelyet Henri-Charles Puech írt le.[381]

Némely archaikus kultúra az időt sem előre haladónak, sem körben forgónak nem látja, hanem inkább úgy képzeli el, mint ami egyhelyben toporog. Ezekben a világokban az események mindig archetipikus minták ismétlései – magyarázza a vallástörténész.[382]

Mintha Kierkegaard is valahogy így látná. Isten fejében minden embernek ott van az ideája, és kinek-kinek akkor mennek rendben a maga dolgai, ha az érzéki világba vetve is hasonló tud maradni az ősképéhez; ha meg tudja ismételni azt. Az idő (az őt egyszerre hordozó és benne lebegő emberrel együtt) azonban hajlamos kizökkeni, és ilyenkor mielőbb helyre kell azt tolni; értsd: vissza kell állítani a repetíciót. Ráadásul (amint azt főszövegben már idéztük) az ember eo ipso cselekvő (*Vagy-vagy*, 870), ebből adódóan pedig ő maga veszélyezteti szüntelenül az ismétlést, és teszi ki magát az idő újbóli kizökkenésének.

380 G. W. Leibniz: *Essays on the Justice of God*. 51–106.

381 Henri-Charles Puech*: Gnosis and Time*. In: *Man and Time.* Ed. Joseph Cambell. Ford. Ralph Manheim. Routledge & Keagan Paul, London, 1958.

382 A szóban forgó gondolkodásmódot Mircea Eliade is részletesen leírja, és remek példákkal illusztrálja is, ám ő Puech-sal ellentétben nem tekinti ezt egy harmadik primordiális időkoncepciónak a lineáris és a ciklikus idő mellett. Eliade: *Az örök visszatérés mítosza.* I. fejezet. Ford. Pásztor Péter. Európa, Bp., 1993.

A főszöveg kapcsolódó szakaszában idéztem, azt a passzust, ahol Kierkegaard–Wilhelm a választás nyomán elenyésző időről beszél (*Vagy-vagy*, 859), s jeleztem, hogy a gondolatmenet folytatódik. Most már talán jobban fogjuk érteni a citátumunkat követő mondatokat. „Minden megáll számára [ti. a szellemi világba átlépő számára – S. I.], mintha idő előtt érkezett volna meg az örökkévalóságba. Kontemplációba merül, önmagára mered, de e meredés nem képes kitölteni az időt. S ekkor kiderül számára, hogy az idő, az időbeliség a vesztét jelenti, a létezés teljes formáját követeli, s itt ismét fáradtság jelentkezik, mely az élvezetet követő bágyadtsághoz hasonlít." (Uo.).

Már láttuk, hogy a misztikus az, aki megpróbál ebben az állapotban berendezkedni, és soha többé nem kíván visszatérni az esztétikaiba. (*Vagy-vagy,* 870 skk.) S azt is tudjuk, hogy miért baklövés, sőt bűnös dolog az érzéki világ elutasítása (uo.), ami egyébként igen könnyen vezethet öngyilkossághoz is. (*Vagy-vagy,* 859, 878 sk.)

Vissza kell tehát térnünk, ám az átéltek és a megszerzett új tudás nyomán az esztétikai lineáris ideje sem marad meg ugyanannak mint, ami a választás előtt volt. Aki szembesült az örökkévalósággal, az csupán látszólag szörfözik ugyanúgy tovább az irreverzibilitásban, mint annak előtte. Most már *tudja* ugyanis, hogy az egyenesvonalú időt átitatja a múlhatatlan, s képes lesz újra és újra megragadni a *pillanat*ot, ami immár nem csupán a múlt és jövő közötti megállíthatatlan eliramlás (egyfajta szüntelen halál), hanem – amiképpen ezt *A szorongás fogalmá*ban olvashatjuk – „az örökkévalóság atomja" is. „A pillanat az a kétértelműség, melyben az idő és az örökkévalóság érintkezik egymással, s ezáltal tételeződik az *időbeliség*, melyben az idő szakadatlan átvágja az örökkévalóságot, az örökkévalóság pedig folyvást átjárja az időt."[383]

Ezen a tudáson alapul aztán a szellemi embernek az a bizonyossága, hogy az érzékin túl ott van az ő valódibb Énje, melyhez evilági életében is meg kell próbálnia tűzönvízen át hűnek maradnia, s mellyel egyszer talán majd teljesen azonossá lehet.

383 Kierkegaard: *A szorongás fogalma.* 361 sk. Az értelmezéséhez ld. Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2007.

AZ *AMOR FATI* ÉS AZ *AMOR DEI*

Nietzsche *A vidám tudomány* Negyedik könyvének utolsó előtti szakaszában áll elő az örök visszatérés gondolatával. Képzeld el, hogy legmagányosabb magányodban egy Démon lopódzik hozzád és azt mondja: – mindazt, amit valaha átéltél, még számtalanszor újra át kellene élned! Mit válaszolnál? Fogcsigorgatva földhöz vágnád-e magadat, vagy azt mondanád, hogy sohasem hallottam még ennél istenibbet?[384]

Aztán az *Így szólott Zarathustra* Második könyvében részletesebb magyarázatot kapunk a démon kérdésének hátteréhez. Az akarat az ember megszabadítója (a szabadságunk forrása), ám a múlt felett még neki sincs hatalma. Az emiatt érzett kín és elkeseredés pedig végül az élet gyűlöletéhez és megvetéséhez vezet.

Mindannyian olyanok vagyunk, mint a nyomorékok: van, amiből túl sokat, és van, amiből túl keveset vagy semmit sem adott nekünk a sors. Élettörténetünk tele van véletlennel és szégyennel,[385] és ez ellen többé már semmit sem tehetünk: a megtörtént nem tehető meg nem történtté.

Egyetlen módon lehetünk úrrá ezen az állapoton – folytatja Zarathustra –: ha képessé leszünk azt mondani, hogy „De hiszen így akartam, így fogom akarni!"[386] Vagy egy kicsit könnyedebben, de mégis pontosabban: „Ha minden véletlent megfőzök magamnak a magam fazekában, és magamhoz csak akkor veszem, ha már puhára főtt saját étkem gyanánt."[387]

Aki magáévá teszi az örök visszatérés gondolatát, és együtt tud élni vele, az egyszersmind a sorsára is igent mond. Ha elhisszük, hogy minden véletlen, bűn és szégyen végtelen sokszor újra meg fog ismétlődni velünk, akkor egyszerűen nem marad más választásunk, mint megbékélni a múltunkkal (máskülönben beleőrülünk a gondolatba); és ha megbékéltünk vele, akkor azt tudjuk felelni a Démonnak, hogy jöjjön a végtelen ismétlődés minden megesettel együtt; (még így is) részünkről a szerencse. Sőt, ha kellően megerősödtünk ebben a gondolatban, akkor az elfogadást a szeretetre cserélhetjük föl. „Mert téged szeretlek, ó Öröklét!" – ismétli meg Zarathustra hét ízben a Harmadik könyv legutolsó fejezetében, az *Igen és Ámen dalá*ban. S ennek megfelelően fogalmaz az elméje elborulása előtt írt életrajzában is: „Az emberi nagyság az én nyelvezetemben

384 Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány.* 341. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Bp., 1997.
385 Vö. *I. m.* 275.
386 Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra.* Ford. Kurdi Imre. Osiris, Bp., 2000. 173.
387 *I. m.* 207.

amor fati: az ember ne akarjon mást se előre, se hátra soha. A szükségszerűt nem elegendő elviselni, még kevésbé szabad eltitkolni – mindenféle idealizmus a szükségszerű meghazudtolása –, a szükségszerűt szeretni kell."[388]

Φ

Amint arra a főszövegben már utaltam Kierkegaard–Wilhelm álláspontja olykor kísértetiesen emlékeztet Nietzschéére. Miután átléptünk, az esztétikaiból a szellemibe újból vissza kell fogadnunk, mintegy magunkévá kell tennünk személyes élettörténetünket: a véletlent lényegivé, a külsőt belsővé kell átalakítanunk (884 sk.). A bűnbánat pedig nem arra szolgál, hogy a múltunkat eltörölje, hanem „csupán" a jövő felé teszi szabaddá az utat. (Ha megbántuk, amit tettünk, akkor lehetővé lesz az újrakezdés és az irányváltás. – Vö. 868 sk.)

Aztán a *Vagy-vagy* záróköveként szolgáló prédikációban (közvetlenül az általunk elemzett hosszú levél után), újabb párhuzamokat találunk. Istennel szemben soha nem lehet igazunk, és ebben van valami épületes – közli híveivel a névtelen jütlandi lelkész már rögtön a címben.

Bármilyen sajnálatos, nem ringathatjuk magunkat abban a hitben, hogy a világ történései megfelelnek az emberi igazságosság mércéjének. Amikor Jeruzsálem elpusztult az igaz együtt szenvedett a gonosszal – indul a gondolatmenet (999), mi pedig bőségesen szaporíthatnánk tovább a példákat a Voltaire hitét megrendítő lisszaboni földrengéstől, az Istennel közösséget nem vállaló Iván Karamazov rémtörténetein át,[389] a soáig és az éppen zajló ukrajnai háborúig. S ne feledjük: akár úgy is járhatunk, mint Jób, akitől a Sátán – Istentől kapott jóváhagyással – a puszta életén kívül mindent elvett,[390] vagy mint Ábrahám, akitől nem csupán Izsákot követelte az Úr, hanem ráadásul még azt is, hogy ő maga oltsa ki a mindennél jobban szeretett fia életét.[391]

Mit tehet az ember? Vagy megpróbálja elmismásolni a dolgok ilyetén állását (Jeruzsálem pusztulása régen volt [999], Kelet-Ukrajna pedig messze van innen – így szokás magunkat vigasztalni), vagy megtagadja az életet (mint Iván Karamazov), vagy megkísérli átélt hittel kimondani a szentenciát: Istennel szemben sohasem lehet igazunk; akárhogyan is van, úgy van jól, ahogyan van. Legföljebb csak annyit tehetünk még ehhez hozzá, amennyit Jób, aki Istent ugyan nem tagadta meg, de eközben mégis

388 Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*. Ford. Horváth Géza. Göncöl, kiadás éve és helye nélkül. 59.
389 Vö. F. M. Dosztojevszkij: *A Karamazov-testvérek*. Ford. Makai Imre. Második rész, Ötödik könyv, 4–5.
390 Vö. Kierkegaard: *Az ismétlés*. 59 sk.
391 Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. 99.

mindvégig kitartott a maga meggyőződése mellett, és nem volt hajlandó bűnösnek bélyegezni magát.[392]

Ha nem érezzük elengedhetetlennek a konzekvens gondolkodást és szerencsésen alakul az életünk, akkor az elmismásolás éppenséggel járható út lehet, ám ha velünk történik olyan tragédia, ami összeegyeztethetetlen az igazságos világrend képzetével (a *mi* gyerekünk hal meg, a *mi* testünket kezdi el fölemészteni a rák), akkor már csak két lehetőségünk marad: vagy megtagadjuk a teremtést és kilépünk az életből, vagy nem szállunk ki, ám ezzel legalább hallgatólagosan elfogadjuk a világot azzal együtt, amiről azt hittük, hogy nem lett volna szabad megtörténnie, s így elismerjük azt is, hogy Istennel szemben soha nem lehet igazunk.

A lehetőségek ilyen mérlegelése után világos, hogy az a legokosabb, ha előre gondolkodunk, és még jó időben felkészülünk a pusztító viharra – valahogyan úgy ahogyan a sztoikusok tették annak idején. (Megeshet ugyan, hogy mi történetesen megússzuk, de erre nem érdemes alapozni.) Tulajdonképpen ezt prédikálja híveinek a jütlandi pap, s ez nagyjából ugyanaz, mint Nietzsche bölcsessége.

Sőt még abban is teljesnek látszik az egyetértés, hogy ha már úgyis okosabb elfogadnunk a megesetteket, akkor próbáljuk meg – a szükségből erényt kovácsolva – szeretni is azokat. Hiszen ettől csak nekünk lesz könnyebb.

A lelkész azonban ezt már egészen másképpen adja elő, mint Nietzsche. Rossz úton jár, aki idegen hatalomként tekint Istenre. Ha csupán kénytelen-kelletlen láttuk be, hogy létezik egy olyan mindent elsöprő erő, mely azt tesz velünk, amit akar, s amivel szemben nekünk nem lehet szavunk, akkor nem jutottunk előbbre – figyelmeztet. Ideig-óráig talán belenyugszunk a helyzetünkbe, vagy megpróbáljuk azt hazudni magunknak, hogy nem is olyan rossz ez, tartós vigaszt azonban nem meríthetünk ebből (1008). (Akkor sem járunk sokkal jobban, ha úgy képzeljük el ezt a fölénk tornyosuló hatalmasságot, mint egy olyan tábornokot, akinek a stratégiai felkészültsége meghaladja a miénket, s aki időnként olyasmit rendel el a saját érdekünkben, aminek az értelmét képtelenek vagyunk belátni, vagy olyat kénytelen parancsolni, ami szükséges az egész számára, de sérti az egyes részek érdekeit.)

Istent úgy kell szeretnünk, mint azt a legjobban szeretett embertársunkat (testvérünket, gyerekünket, szülőnket, szerelmünket, barátunkat), akivel vitába vagy konfliktusba keveredve azt kívánjuk, hogy inkább neki legyen igaza, mintsem nekünk (1005 skk.).

392 Kierkegaard: *Az ismétlés.* 59.

Aki így szereti Istent, kizárt, hogy csalódni fog. Semmi máson nem múlik a dolog, csakis a hiten. Ha hiszed, hogy így van (hogy neki van igaza), és sohasem lehet másképpen, akkor úgy van, ahogyan hiszed, mert nincs és nem is létezhet olyan instancia, mely a meggyőződésedet felülbírálhatná, vagy olyan corpus delicti, mely cáfolatnak volna vehető (1007). Ráadásul ez a szeretet nem a szükségszerűség által kikényszerített, hanem szabad, hiszen belőlem fakad (1008, 1011).

Nietzsche és Kierkegaard koncepciói ezen a ponton válnak el egymástól. A különbség jobb megértése végett hasonlítsuk össze a kétféle szeretetet.

Aki úgy érzi, hogy több jót kapott az élettől, mint rosszat, az bizonyára szereti a sorsát. (Meg van elégedve a sorsával – mondjuk az ilyen emberre.) De vannak, akik több rosszat kaptak, mint amennyi jót. Ők attól függően szeretik vagy gyűlölik, illetve inkább szeretik vagy inkább gyűlölik a sorsukat, hogy mekkora bennük az életigenlés. Tudjuk, van, akiben éppen csak pislákol valami, és van, akiben lobog. Mármost, ha föltesszük, hogy van olyan méretű lobogás, melyet még a legborzalmasabb élethelyzet sem képes eloltani, akkor eljutunk az abszolút *amor fati*hoz. Nem zárható ki, hogy valóban van ilyen.

Az viszont kizárható, hogy valaki önmaga ellenében (úgy értve: önmagánál jobban) szeresse a sorsot. Önmagunk ellenében csak egy másik embert szerethetünk. A másikért lemondhatok magamról – az igazamról éppen úgy, mint a fél vesémről, vagy akár még az életemről is –, a sorsnak azonban nem nyújthatok efféle áldozatokat. Nem azért, mert nem szeretem eléggé, hanem mert ez egészen egyszerűen nonszensz. (Áldozatot csak annak adhatunk, akiről feltételezzük, hogy fogadni képes azt, elfogadni pedig csak egy másik személy vagy személyszerű lény tud.)

Úgy tűnik, hogy Kierkegaard messzebbre jutott, mint Nietzsche, hiszen Istent elmélyültebben és kételymentesebben, s ráadásul belülről fakadó, kényszernélküli szabadsággal lehet szeretni, nem úgy, mint a sorsot. Fölbukkan azonban néhány nehezen megválaszolható kérdés.

Tényleg lehet-e Istent úgy szeretni, mint egy embert? Ki az, aki képes erre, és ki az, aki nem? És milyen az az isten, akit lehet így szeretni? Továbbá (az iménti okfejtés ellenére) nem elhibázott, sőt ostoba elvárás-e mindazt, ami velünk megtörtént (beleértve akár a válogatott borzalmakat is) szeretni akarni?

A prédikációt megelőző levélben Isten még csak úgy jelent meg, mint egy konklúzió, vagy ahogyan Pascalra utalva fogalmaztam, mint a filozófusok Istene. A szentbeszédben viszont már több ennél: szerethető (ergo személyszerű), és a teremtményeivel személyes kapcsolatban álló, de legalábbis erre nyitott lény.

Mivel a két különböző szöveg egyazon könyv két egymást követő fejezete, feltételezem, hogy a filozófusok Istenétől el lehet valahogyan jutni, Ábrahám és Jákob Istenéig.

(És mellesleg megjegyezve megállapíthatjuk, hogy a monumentális kötet utolsó szava a „személyes Isten”.[393])

Hogyan lesz egy konklúzióból szerethető személy? Fönt két dolgot hangsúlyoztunk: azt, hogy Isten bennünk van, és azt, hogy túl van a választásainkon: megváltoztathatatlanul adott; sőt, ő a summája mindannak, ami adott. Ehhez most tegyük még hozzá azt is (ezt fönt talán nem nyomatékosítottuk eléggé), hogy Isten az Énnek nevezett (használjuk ismét a Hegeltől kölcsönzött fogalmat) totalitás egyik eleme vagy inkább aspektusa, hasonlóan az öntudathoz, a szabadsághoz, az örökkévalósághoz és a moralitáshoz. Mindezek az aspektusok kölcsönösen meghatározzák és áthatják egymást; olykor megkülönböztethetetlenül fedésbe kerülnek, olykor meg viszonylag éles kontúrokat nyerve elkülönülnek – attól függően, hogy éppen milyen kontextusban tekintünk rá a totalitásra.

Próbáljuk most meg végiggondolni, hogyan juthatunk el innen Isten személyként való tapasztalatához! A velünk megesett rosszat nem lehet szeretni, ennek az ellenkezőjét állítani képtelenség: senki sem várhatja Jóbtól, hogy visszagondolva azt mondja: „hej, de jó is volt ott a szemétdombon”. Az viszont nagyon is elképzelhető, hogy az öreg Jób szereti önmagát; azaz szereti azt az embert, aki megjárta a földi poklot is. Sőt még az is lehetséges – igaz, ez egy kicsit már komplikáltabb –, hogy valaki bűnbánóként, és ebben az értelemben a bűnével együtt szeresse önmagát.

S amikor így szeretjük magunkat, akkor a bennünket alkotó megesettet is szeretjük – és amikor szeretjük a megesettet, akkor értelmét veszti a múltbéli mindennemű kritikája (aki olyannak szereti önmagát amilyen, az soha nem mondja azt, hogy „menynyivel jobb lett volna, ha annak idején nem így, hanem másképpen alakul”) –, és amikor a megesettet szeretjük, akkor valójában Istent szeretjük (emlékszünk: Isten az, ami adott) – és mivel mindent úgy szeretünk, ahogyan megesett, ezért egyszersmind azt is elismerjük, hogy nem nekünk (akik annak idején mást akartunk), hanem Istennek volt igaza –, és innen már csak egy apró lépést kell megtennünk: azt kell kívánnunk, hogy mindig legyen inkább úgy, ahogyan Isten akarja, és ne úgy, ahogyan mi – és amikor ezt kívánjuk, akkor már nem egy konklúzióra gondolunk, hanem egy személyre (aki képes fogadni a javára tett lemondásunkat), és ehhez az Istenhez már imádkozhatunk és könyöröghetünk, vagy akár le is borulhatunk előtte.

Többé-kevésbé ugyanezen a vágányon haladunk akkor is, amikor Jézus nagy parancsolatról tett – Wilhelm által nyomatékkal idézett (890) – kijelentése segítségével próbálunk meg magyarázatot találni a kérdésünkre.

393 Összhangban a *Szerzői tevékenységemről*ben ismételten hangoztatottakkal.

„Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez az első és a nagy parancsolat. A második hasonló ehhez: Szeresd felebarátodat, mint magadat."[394] Interpretálhatjuk ezeket a mondatokat úgy is, hogy a „mint magadat" a felebarátot illető kívánatos szeretet mértékhatározója (éppen úgy, ahogyan „a teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből" az Istent illető szeretetéé). De – az eddig mondottak szellemében – úgy is, hogy a felebarátunkra és az Istenre irányuló szeretet lehet ahhoz hasonló (és kívánatos, ha ahhoz hasonló), mint amilyen az önmagunkra irányuló szeretet. A hasonlóság lehetősége azon alapul, hogy a három különböző változat egyazon szeretet variánsai. Konkrétabban: Isten szeretete is, és a felebarátunk szeretete is az önmagunk iránti szeretet egy-egy sajátos módozata. (Hogy Isten esetében ez miképpen lehetséges, arra fönt már adtunk magyarázatot, a felebarátunkra irányuló szeretetet pedig megközelíthetjük az ott mondottakhoz hasonlóan: a felebarát is transzcendencia az immanenciában [ő az énben megjelenő nem-én], s ráadásul osztozik az énnel a valamennyiünkben megtalálható általánosban.[395])

Ha akarjuk némi leegyszerűsítés árán, össze is sűríthetjük a két gondolatmentet, valahogy ilyeténképpen: a konklúziót a ráirányuló antropomorf szeretet kelti életre, és formálja személlyé.

Ám ez sem több mint a racionális okfejtések átfogalmazása. A szellemi világ viszont nem az ész nyelvét beszéli, hanem a szenvedélyét, a belső bizonyosságét, a döntését és a hitét;[396] és a személyes Istenhez csakis akkor érkezhetünk el, ha a szellemi világban már gyökeret vertünk. Az elmondottak tehát ez esetben sem lehetnek többek, mint egy olyan létre fokai, amelyet végül majd el kell rúgnunk magunk alól.[397]

394 Mt 22,34–40. Vö: Mk 12,28–34; Lk 10,25–28. A magyar fordítás *A* Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliájából (2014) való. https://szentiras.hu/RUF/Mt22,34-40;Lk10,25-28

395 „Megértette a mély titkot, hogy a másik iránti szerelemben is be kell érnünk önmagunkkal" – írja Johannes de silentio a rezignáció lovagjának bemutatása során. – *Félelem és reszketés* 118.

396 Vö. pl. *Félelem és reszketés.* 167. *A szorongás fogalma.* 408. *Filozófiai morzsák.* 112. *Utóirat.* 171, 175, 361. *A halálos betegség.* 109. *A keresztény hit iskolája.* III/V.

397 Kierkegaard hitről vallott nézeteiről alapos áttekintést ad Czakó István. Czakó: *Hit és egzisztencia. Tanulmány Sören Kierkegaard hitfelfogásáról*. L'Harmattan, Bp., 2001.

EGYEDI ÉS ÁLTALÁNOS: A JOGOSULT KIVÉTEL

A *Vagy-vagy* mint teljes mű és Wilhelm úr itt elemzett levele is az egyedi embert (igaz, annak egy inautentikus, kizárólag csak az esztétikaiban élő változatát) tekinti kiindulópontnak, és arra törekszik, hogy fölébressze olvasójában a benne szunnyadó általánost. Más Kierkegaard-művekben viszont éppen fordított a folyamat: ezek végső célja olvasóik elvezetése önnön egyediségükig. (Szinte mindegyik későbbi könyvre igaz ez a megállapítás, de kiváltképpen a *Szorongás fogalmá*ra, a *Filozófiai morzsák*ra, az *Utóirat*ra, *A halálos betegség*re, és *A keresztény hit iskolájá*ra.)

Nyilvánvalóan mások a hangsúlyok ezekben a munkákban, mint a *Vagy-vagy*ban, de mégsem beszélhetünk, két (vagy több) különböző koncepcióról. Ellenkezőleg, a későbbi művek csupán pontosítják, árnyalják és más szemszögből világítják meg az első nagy opuszban kifejtetteket. Éppen ezért érdemes röviden kitérni az ezekben található fontosabb megállapításokra.

„Az általános […] jól meglehet a különössel és a különösben anélkül, hogy elemésztené, olyan, mint a tűz, mely a csipkebokor közepében égett, de mégsem emésztette el." (898). A szövegkörnyezetből egyértelmű, hogy Wilhelm úr az emberi általánosról és különösről elmélkedik.) Úgy is átfogalmazhatjuk ezt a megvilágító hasonlatot, hogy az ember az általános felé közelítve nem olvad bele vagy emelkedik fel az egyetemesbe, hanem csodálatos módon megőrzi az individualitását is. Hogyan lehetséges ez?

„Az emberlét nem pontosan ugyanolyan, mint az állat léte, hiszen ennél az egyed mindig kevesebb, mint a faj. Az ember nemcsak ismert tulajdonságai által különbözik az állatfajoktól, hanem azon minőségi különbsége révén is, hogy individuum, az egyes mindig több mint a faj."[398]

Annyiban több és azért több, mert az általános (az emberi természet) nem létezik önálló magában valóságként, hanem csakis az individuumok által hordozva: „…a kivétel azzal, hogy önmagát elgondolja, az általánost is elgondolja; azzal, hogy önmagát működteti, az általánost is működteti…"[399] Ebből pedig egyenesen következik, hogy „minden egyes individuum elölről kezdi az emberi nemet",[400] értsd: egyedisége által nem csupán különbözik az általánostól, hanem újra is definiálja azt; vagy megfordítva: „Ha […] az egyes leszakad az emberi nemről, kiválása egyszersmind visszahat az emberi

398 Kierkegaard: *A halálos betegség.* 140.
399 Kierkegaard: *Az ismétlés.* 79.
400 Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. 311.

nem meghatározására, ha ellenben egy állat válik ki a fajból, az a faj szempontjából teljesen érdektelen."[401]

Persze joggal érvelhetünk Kierkegaard-ral szemben arra hivatkozva, hogy nincs ez másképpen az állatokkal sem (ki látott már két egyforma kutyát?), vagy – ha hihetünk Leibniz-nek[402] – még a legegyszerűbb dolgokkal sem – ki látott már két egyforma tojást? De még ha helyes is az ellenvetés, akkor is ott van még egy csakis az ember által birtokolt attribútum: nevezetesen a szabadság, s ezt is be kell valahogyan illesztenünk a koncepciónkba.

*Statikus tulajdonság*ként tekintve persze a szabadság is éppen olyan, mint bármely másik fajt jellemző tulajdonság, mint mondjuk a párosujjú patásság a szarvasmarhát illetően. Ám a szabadság nem csak attribútum, hanem *potencialitás* is. Az embernek egyszerre lehetősége és elháríthatatlan feladata, hogy valamivé tegye magát. (Amint erről a főszövegben már szó esett: akkor is ő maga teszi magát valamilyenné, amikor semmit sem csinál. Aki nem tanul, nem játszik, nem dolgozik, nem gondolkodik stb., az a nemtanulás stb. által lesz olyan, amilyen.) S ez a lehetőség és feladat azért nevezhető szabadnak, mert a télosza nem eleve elrendelt, hanem – legalábbis bizonyos keretek között – az egyén által meghatározható és kialakítható, illetve meghatározandó és kialakítandó.

Nem helyes tehát, ha az ember fogalmát – Platónt követve – olyan mozdulatlan és a jelenségvilág változásaitól érinthetetlen ideaként gondoljuk el, melynek az egyének csupán tökéletlen utánzatai. S ugyanezért lehetetlen „az emberről" való tartalmas, az üres általánosságokat meghaladó beszéd is. (Ha valóban szeretnénk életre kelteni ezt a fantomot, mielőbb egy „jogosult kivétel" után kell néznünk – olvashatjuk *Az ismétlés*ben.[403])

Ám, ha Platón módján nem lehetséges, akkor hogyan kell elgondolnunk az általánost – aminek valahogyan mégiscsak léteznie kell, hiszen csak vele összevetve lehet az individuum kivétel. Valóban létezik is, de nem eleve adottként, hanem a mindenkori „itt és most"-ban élő individuumok által ismételten újrateremtve. Ráadásul, ez az újrateremtés nem az általános felé való törekvésnek az eredménye, hanem – éppen ellenkezőleg – a vele folytatott szüntelen harcnak.[404] Másképpen fogalmazva: az általánosságot nem a ma élő és a valaha élt emberek hasonlóságai alkotják, hanem inkább a különbségeik. Minden ember az általános paradigmája – írja Wilhelm úr [898] –, amiből egyenesen

401 Uo. 306.
402 Gottfried W. Leibniz: *Alapvető igazságok*. In: *Válogatott filozófiai írása*i. Ford. Endreffy Zoltán – Nyíri Tamás. Európa, Bp., 1986. 163.
403 Kierkegaard: *Az ismétlés*. 79.
404 Uo.

következik, hogy senki sem lehet tipikus vagy átlagos. *Az ember* fogalma nem statisztikai átlagként adódik, hanem a sokféle másság integrálhatatlan összességeként rajzolódik ki. Illetve még csak ki sem rajzolódik igazán, hiszen sohasem lehetnek határozott körvonalai. Inkább csak egy olyan orientációs pont, amelynek irányába a sokféle egyediség mutat. S éppen ezért utánozhatatlan és reprezentálhatatlan is az individuum által. Aki pedig félreértve a dolgok állását mégis erre törekszik, az elhibázott szándéka következtében *jogosulatlan* kivétellé lesz.[405] Mintha valaki egy olyan távoli árnyalakhoz szeretne hasonlóvá válni, akiről csak bizonytalan és homályos elképzelései vannak, s ezért a saját eszményeivel kénytelen kiegészíteni az elnagyolt képet. Aztán vagy egész életében ezt a délibábot követi, mint a csacsi a szekérről elébe lógatott szénacsutakot; vagy ha valamilyen módon mégis közel kerül az ideává tett árnyalakhoz, rájön, hogy az csupán egy utánozhatatlan, kidolgozott karakterjegyek nélküli skicc.[406]

405 Uo.

406 Erre a gondolatmenetre egyszer már szükségem volt, és akkor majdnem szó szerint ugyanúgy, mint fönt el is puffantottam. Elnézést az ismétlésért. Ld. *A Kisgömböc* című fejezetet.

WILHELM, ÁBRAHÁM ÉS A TÖBBIEK

Van-e ahhoz hasonlóan éles választóvonal az etikai és a vallási között, mint amilyet az esztétikai és az etikai között találtunk? Amellett szeretnék érvelni, hogy nincsen.

A főszövegben azt állítottam, hogy a Wilhelm úr második levelében körvonalazott, etikainak nevezett tartományban a szubjektum (az esztétikaihoz képest) gyökeresen új élményekre tesz szert. Megtapasztalja önnön szubsztancialitását, örökkévalóságát és szabadságát; új módon érzékeli az időt, megszületik benne a morális késztetés és találkozik Istennel. A felsoroltak egyetlen totalitást alkotnak, kölcsönösen meghatározzák egymást és kiszakíthatatlanok az egészből. Nincs tehát értelme élesen elkülönülő etikairól és vallásiról beszélni, hiszen ezek ugyanannak a nagyobb teljességnek a részei. Legfeljebb csak olyan helyzeteket állíthatunk egymással szembe, ahol inkább az etikai vagy inkább a vallási kerül előtérbe.

Vegyük sorra, milyen ellenérveket hozhatunk fel ezzel szemben.

– Wilhelmet és Ábrahámot mégis csak egy világ választja el egymástól, semmivel sem kisebb köztük a távolság, mint a tanácsos és az ifjú barátja között – kezdjük ezzel.

Tágítsuk egy kicsit a kört, és állítsuk egymás mellé a *Vagy-vagy, Az ismétlés* és a *Félelem és reszketés* (elégedjünk meg ezzel a három közel egy időben keletkezett munkával) esztétikain túlhaladó néhány karakterét: Wilhelmet, Johannes de silentiót, Brutust, Jóbot és Ábrahámot. (Vannak még mások is, de elegendő lesz a fölsoroltakkal számot vetni.)

Brutus a három tragikus hős egyike (130 skk.).[407] Azért éppen őt emeltem ki, mert az ő története egyáltalán nem kapcsolódik Istenhez, illetve az istenekhez. (A másik kettőé szorosan: Jefte a Jahvének tett ígéretét betartva áldozza fel leányát, Agamemnón pedig Artemiszt kívánja kiengesztelni Iphigéneia halálával. A római hős viszont – ellentétben velük – „csak" a törvényt tartja be: fiai összeesküvést szőnek a köztársaság ellen, az összeesküvők büntetése halál, a konzul végrehajtatja az ítéletet, sőt még végig is nézi azt.) Máskülönben Brutus tragédiája ugyanarra a konfliktusra épül, mint a két másik tragikus hősé: mindhárman két egyaránt érvényes, ám egymásnak ellentmondó erkölcsi parancs szorításába kerülnek, s ráadásul a saját gyermekükre kénytelenek kezet emelni, amikor a magasabb (vagy általuk annak tartott) imperatívuszt választják.

407 Ebben a szakaszban a zárójeles számok a *Félelem és reszketés* hivatkozott kiadásának oldalszámait jelölik. A műről kialakított álláspontom ellenőrzéséhez fontos segítséget kaptam a következő munkáktól: *Kierkegaard's Fear and Trembling. A Critical Guide.* Ed. Daniel Conway. Cammbridge University Press, 2015. Ronald M. Green: *„Developing"* Fear and Trembling. In: *Cambridge Companion to Kierkegaard*.

Johannes de silentio a rezignáció lovagja. Hívő ember. Szereti Istent (109), és hisz az örökkévalóságban (120), de az abszurd elfogadásához nem érez magában elég erőt és hitet. (Konkrétabban: képtelen lenne az Úr szavának engedelmeskedve feláldozni a saját gyermekét, s közben mégis megőrizni az Isten iránti bizalmat és szeretetet, s ráadásul még a reményt is, hogy mégsem kell megtennie az utolsó lépést. – 123) Ebből fakadóan pedig nem is emelkedhet magasabbra, mint a tragikus hősök – állítja magáról (109). S van egy további „gyenge pontja" is: nem tudja az életet minden fenntartás nélkül szeretni (ami alighanem összefügg az abszurd elutasításával), s ezért kénytelen rezignációba burkolódzva élni (119 skk.).

Jób nagysága részint az Istenhez való töretlen hűségéből, részint pedig az ennek csupán látszólag ellentmondó „nyakasságából" (a meggyőződésétől való eltántoríthatatlanságából) fakad.[408] Történetét éppen olyan jól ismerjük, mint az isteni parancsot gondolkodás nélkül teljesítő Ábrahámét, aki hajlandó lett volna mindennemű racionális vagy morális indíték nélkül föláldozni egyszülött fiát.

Wilhelm törvényszéki tanácsos az előbbiekhez és különösen az ősi idők atyáihoz képest unalmas, már-már érdektelen figura. Ez azonban ne tévesszen meg bennünket, mert látszólag (amikor éppen nem a saját gyermekét viszi megölni) a hit lovagja is pont olyan szürke kispolgár, mint a tanácsos (112 skk.). Bármilyen benyomást is tesz ránk az utóbbi, mégis biztosak lehetünk abban, hogy ő is birtokában van mindannak, amit a szellemi világ lakóinak hordoznia és hinnie kell. (Ezt a *Vagy-vagy*ban olvasható két hosszú levele, és a *Stádiumok*ban[409] található értekezése bőségesen bizonyítja.) Ráadásul – Johannessel ellentétben – semmiféle jelét sem adja annak, hogy bármilyen kétséggel vagy diszharmóniával küzdene. Élete kerek és mindenféle kakofóniától mentes.

A bemutatott karakterek különbözőek, de hierarchiába nem rendezhetők, és semmiképpen sincsen közöttük *minőségi* különbség a hitük mélységének tekintetében. Ábrahámnak vitathatatlanul nagyobb a hite, mint Johannesnek, de nagyobb-e, mint Jóbnak? A *Félelem és reszketés*ben azt olvassuk, hogy Ábrahámnál senki sem lehet nagyobb (93), de a Jóbot dicsőítő prédikáció sem fokozható tovább.[410] Mind a két atya

408 *Az ismétléssel* egy időben megjelent *Három épületes beszéd* egyike teljesen más megközelítésben taglalja Jób személyiségét és szállóigévé vált mondását, mint az ifjú levelei. Az utóbbiak szinte csak a feddhetetlen férfiú meggyőződése mellett való kitartását méltatják, a prédikációban pedig kizárólag csak az Isten iránti rendíthetetlen hűségéről esik szó. Ld. Kierkegaard: *Az Úr adta, az Úr elvette, áldott legyen az Úr neve.* In: *Épületes beszédek. Művei 4.*

409 *Egy s más a házasságról az ellenzőinek. Egy férj írása.* In: Kierkegaard: *Stádiumok az élet útján. Művei 3.* Ford. Soós Anita. Jelenkor, Pécs, 2014.

410 Annak tudatában állítom ezt, hogy *Az ismétlés* egyik levele szerint Jób – mivel kitart önmaga mellett – nem a hit lovagja. De ő éppen azért nagy, mert egyszerre képes megőrizni önmagát s közben rendíthetetlenül szeretni Istent. Ld. Kierkegaard: *Az ismétlés.* 68.

örök példakép a hívő ember számára, értelmetlen azon elmélkedni, hogy melyikük a jelentősebb.

Része-e a nagyságnak a megmérettetés? Kisebb-e az, akit nem vetnek alá semmilyen hátborzongató próbának?[411] Józan ésszel mérlegelve nem állíthatjuk ezt, hiszen a megpróbáltatást senki sem magának szabja ki. És ha így van, akkor milyen alapon nevezhetjük Ábrahámot vagy Jóbot nagyobbnak, mint Wilhelmet? A derék tanácsos igazán nem tehet arról, hogy eseménytelen életet adott neki az Úr; a saját harcát pedig éppen úgy megharcolta ő is, mint az atyák.

Johannes ugyan azt állítja magáról, hogy nem lenne ereje Ábrahám helyébe lépni, de ő meg másért csodálható. Kevés olyan, hozzá hasonló ember él, aki külső impulzus nélkül is szembe mer nézni az élet lehetséges borzalmaival, és nem tesz úgy, mintha szörnyűségek csak másokkal eshetnének meg.[412]

Ezek a példák azt bizonyítják számomra, hogy nincs átjárhatatlan válaszfal a szellemi világ lakói között. Különböző személyeket, különböző élethelyzeteket és a hit különböző módozatait látjuk fölvonulni, ám a belső ember szükséges attribútumait valamennyi hős birtokolja. Johannes csodálata ugyan kizárólag Ábrahámra, a hit lovagjára irányult, ez a tény azonban önmagában nem elegendő ahhoz, hogy egy harmadik stádium meglétét föltételezzük, kivált nem az imént mondottak ellenében.

Φ

– Nem Wilhelmet kell összevetni Ábrahámmal, ha világos választóvonalat keresünk etikai és vallási között, hanem Brutust. A tragikus hősök cselekedetei legföljebb csak esetlegesen függnek össze az Istenbe vetett hittel. A konzul pedig egyáltalán nem azért dönt a fiai kivégzése mellett, mert valamelyik égi hatalomnak tartozik ezzel, hanem azért, mert államférfiúi kötelességét fölébe helyezi az atyainak. Tette tehát tisztán etikai, ellentétben Ábrahámével, akinek az elhatározása csak úgy értelmezhető (legalábbis Johannes szerint), mint az etika felfüggesztése egy magasabb teleológia (a vallási) kedvéért. – Valahogy így érvelhetne a második ellenvetés.

411 Ez most nem költői kérdés, és nem is tudok rá határozottan felelni. Föntegy tétova nemmel fogom folytatni, de szeretném jelezni, hogy nem zárom ki a tévedés lehetőségét, és tudatában vagyok annak is, hogy ellenkező előjelű válasz esetén a további okfejtésem több ponton is megbiccenne. A *Félelem és reszketés* néhány sora azt sugallja, hogy a válasz „igen", de ezek a mondatok sem kellően egyértelműek. „…mindenki ahhoz képest vált naggyá, amivel *viaskodott*. Mert az, aki a világgal viaskodott, azzal vált naggyá, hogy legyőzte a világot, aki önmagával viaskodott, az önmaga legyőzése által; de az, aki Istennel viaskodott, mindenkinél nagyobb lett." (95).

412 Vö. Kierkegaard: *Az Úr adta, az Úr elvette, áldott legyen az Úr neve.* 123.

(Ha Agamemnon, és főleg, ha Jefte lenne az ellenpont, akkor a határok könnyen összemosódhatnának. Kétségkívül lehet úgy érvelni, hogy az említettek az egyik erkölcsi parancsot preferálják a másikkal szemben [fontosabbnak ítélik a rájuk bízott közösség javát, mint a gyermekük életét], szemben Ábrahámmal, aki vakon engedelmeskedik; de lehet úgy is, hogy ők is jobban szeretik Istent, mint a saját gyermeküket [ld. majd még alább], s e tekintetben nem is nagyon különböznek Izsák apjától. Aztán ezzel a szemponttal pásztázva egy-kettőre további példákat találhatunk. [Gondoljunk, mondjuk, IV. Bélára, aki szintén a lányát áldozta Istennek – szerencsére csak apácaként és nem égő áldozatként, vagy Potifár visszataszító szüleinek történetére Thomas Mann regényében: Huij és Tuij, a testvérházasság bűnét elkövető pár gyermekük kiheréltetése által igyekeztek kiengesztelni az isteneket.[413]] Így aztán nem marad semmi Ábrahám unikalitásából, s ráadásul még annak gyanúja is fölmerül, hogy az áldozatkészség mögött valójában csak az önszeretet áll.[414])

Annak ellenére, hogy Brutus és Ábrahám szembeállítására építő gondolatmenet mellett több frappáns idézet is fölsorakoztatható, mégis alapjaiban elhibázott a fönti érvelés. Az ősatya tette ugyanis (bár ellentmond a mindennapok erkölcsiségének, s ebben az értelemben fölfoghatatlan abszurditás), csöppet sem megmagyarázhatatlan.

A helyzet nyújtotta lehetőségek eléggé egyértelműek: vagy Izsák vagy Isten vagy Ábrahám.

Ha Ábrahám magát szereti a legjobban, akkor föláldozza Izsákot, mert nem kívánja elszenvedni a várható büntetést. (Kevésbé kiélezett példák után kutatva beláthatjuk, hogy ez hétköznapi eset. Minden alkalommal ilyesmi történik, amikor a szülő a saját érdekét, kényelmét, jólétét stb. a gyerekéé fölé rendeli, és ennek megfelelően cselekszik. [Bizonyára van, amikor helyénvaló így tenni, erről csak helyzetről helyzetre lehet dönteni.] Ami Ábrahámot illeti, higgyünk Johannesnek: ő nem emiatt indult el Morija hegyére.)

Ha Izsákot szereti a legjobban, akkor nem engedelmeskedik a felszólításnak, és megszakítja a kapcsolatát Istennel. (Mindenkivel ehhez hasonló történik, aki valamilyen hozzátartozóját ért sorscsapás hatására elveszíti a hitét és megtagadja a teremtőt.)

Ha Istent szereti a legjobban, akkor viszont meghozza az áldozatot, úgy ahogyan Ábrahám is kész lett volna erre. Bármennyire hátborzongató is a történet, a döntéshez vezető út teljességgel logikus.

413 Thomas Mann: *József és testvérei III. József Egyiptomban*. Negyedik fejezet, Huij és Tuij.

414 A határok összemosódására Kierkegaard–Johannes is fölhívja a figyelmet: „A hit egyrészt a legmagasabb rendű önzést fejezi ki (azaz a rettenetes tettét önmaga kedvéért hajtja végre), másrészt a legtökéletesebb odaadást: azaz Isten kedvéért cselekszik.” (141).

Ám az elbeszélés nem csupán az ősatya próbatételének története, hanem az olvasóé is! – mert ahhoz hasonló önvizsgálat elé állít bennünket, mint Nietzsche örök visszatérést hirdető démona és Zarathustrája. Szereted-e annyira Istent (és ezzel együtt az általa kiszabott sorsot, végső soron az életet), hogy kész legyél követni Ábrahámot? Talán képes vagy elviselni a téged ért sorscsapásokat, és minden szenvedés közepette is kitartani az élet mellett; talán képes vagy továbbélni a gyermeked halála után is, és egy idő után még meg is békélsz a megváltozhatatlannal; de hajlandó lennél-e megölni a saját gyerekedet Isten kedvéért? (vö. 99).

Aki erre a kérdésre nem képes igennel válaszolni (hadd valljak színt: én is ezek közé tartozom), de mégsem tartja a patriarchát eszét vesztett gyilkosnak, az úgy fog rá tekinteni, mint olyan lovagra, akinek a hitét még az abszurdum sem volt képes megtörni.

Minden emóció nélkül, hűvös racionalitással közelítve a problémához (már amennyire ez lehetséges) viszont azt kell mondanunk, amit fönt már megállapítottunk: Ábrahám egyszerűen csak jobban szerette Istent, mint a fiát, s ez az igazi istenhívő szemében sem nem abszurd, sem nem immorális. Miért is lenne bűn mindennél és mindenkinél jobban szeretni az Urat?

Ellenem vethető, hogy ez a gondolatmenet Johannes–Kierkegaard-ral szembehelyezkedve értelmezi a történetet, s ez pusztán a *Félelem és reszketés*re korlátozódva részben talán igaz is. (Lehetne olyan idézeteket fölsorakoztatni, melyek cáfolni látszanak az elmondottakat.) Ugyanakkor ebben a könyvben is megtaláljuk a jütlandi lelkész prédikációjának (a *Vagy-vagy* utolsó fejezetének) alapgondolatát. Johannes Lukács evangéliumát idézi („Ha valaki énhozzám jő, és meg nem gyűlöli az ő atyját és anyját, feleségét és gyermekeit, fitestvéreit és nőtestvéreit, sőt még a maga lelkét is, nem lehet az én tanítványom."[415] – 142), majd magyarázatképpen nyomatékosítja, hogy a nagy parancsolat („Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből!") abszolút érvényű és mindenek felett álló (141 sk.). Félreérthetetlenül fogalmaz: „…ha azt akarjuk, hogy legyen értelme az említett helynek, akkor szó szerint kell érteni. *Isten feltétlen szeretetet követel.*" (143 – Kiemelés. S. I.).

S ezzel még nem is értünk a végére. Ha a szellemi világban föltáruló moralitás szavakba öntésének tekintendő nagy parancsolat szem előtt tartásával értelmezzük Ábrahám tettét, rögtön világossá válik, hogy az etikai felfüggesztése, nem mindennemű erkölcsi és morális szempont sutba dobását jelenti, hanem csupán az evilági erkölcsiségét. (A hegeli *Sittlichkeit*ét.) A világi jog és etika alapján Ábrahám gyilkosnak tekintendő,

415 Lk14,26.

de mindeközben mégis ő az, aki hajlíthatatlanul ragaszkodik minden erkölcs alapzatához, a kierkegaard-i moralitás kategorikus imperatívuszához.

Brutusnak, Jeftének és Agamemnonnak két egymásnak ellentmondó *evilági* erkölcsi fölszólítás közül kellett választaniuk, Ábrahámnak pedig *egy* erkölcsi és *a* morális parancs közül. És amikor a patriarcha az utóbbi mellett döntött, akkor nem csupán a preferenciáról határozott, hanem ismét maga mögött hagyta az esztétikai világát a benne érvényes erkölcsiséggel együtt. Ezért vált a tette megmagyarázhatatlanná mindazok előtt, akik csak az erkölcsiség nyelvét beszélik.

Φ

– Az etikai parancs általános: mindenki előtt ismert és mindenki számára kötelező, ezzel szemben a vallási egyes: kizárólag csak a megszólítottra korlátozódik. „A hit éppen az a paradoxon, hogy az egyes mint egyes magasabb rendű az általánosnál." (128) – Gondoljuk végig, mit jelenthet, és mit nem jelenthet ez.

Wilhelm második leveléből tudjuk, hogy az egyedi és az általános dialektikus egységet alkotnak. Az általános csak az egyesben létezhet, az egyes pedig így vagy úgy, de mindig magában hordja az általánost. (Ld. még ehhez az első és a negyedik kiegészítést is.)

Ugyanez az etika területén is érvényes. A moralitás nagy parancsolata csak konkrét élethelyzetekben az, ami. Általános felszólításként elveszíti a bensőségeségét és úgy hat, mint egy kívülről kapott ukáz, másfelől viszont csak azért lehet összhangban az Én szabad voltával, mert általános, és ezért meghagyja a lehetőséget az individuumnak arra, hogy a saját élethelyzetének és személyiségének megfelelően szabja testre azt. (Minél konkrétabb egy parancs, annál kevésbé van mozgástere a végrehajtójának, és megfordítva. Istent megszámlálhatatlanul sokféleképpen lehet szeretni, a „Menj ki innen!"-t viszont csak egyféleképpen lehet teljesíteni.)

Az elemzett levélben azt is elmagyarázta nekünk Wilhelm–Kierkegaard, hogy a szellemibe való felemelkedés és megtelepedés utolsó lépése az átmenetileg figyelmen kívül hagyott egyediségünk (élettörténetünk, partikuláris tulajdonságaink stb.) ismételt elismerése és érvényre juttatása.

Az tehát semmiképpen sem tartható föltevés, hogy a szellemi ember általános, a vallási pedig egy magasabb szinten újra visszatér az egyediséghez. Miben áll akkor Ábrahám különlegessége? Milyen értelemben emelkedik túl az általánoson? És miben különbözik a szellemi emberek fönt bemutatott többi reprezentánsától?

A patriarcha teljes szívéből, lelkéből, feltétlen szeretettel szereti Istent, s ebből fakadóan akár még az egyszülött fiát is hajlandó lenne föláldozni neki. Az elhatározásában megmutatkozó hit fölfoghatatlan, az elkövetni kívánt tett pedig hátborzongató.

Szerkezetileg azonban semmiben sem különbözik a leghétköznapibb elvszerű cselekedetektől sem. (Aki éhes, egyék! Éhes vagyok. Enni fogok. Engedelmeskedj Istennek! Isten fölszólított valamire. Megteszem.)

Egészen más irányba kell tehát keresnünk a választ. A legtöbb ember a tragikus hősökhöz hasonlóan csupán közvetett viszonyban van Istennel. (Az egyik, de nem az egyetlen lehetséges közvetítő éppen a moralitás.) A hit lovagja viszont közvetlenben. „…a lovag […] Isten bizalmasává, az Úr barátjává válik, s ha emberileg kell szólnom, tegezi Istent a mennyekben, miközben a tragikus hős csak harmadik személyben szólíthatja meg." (147), Ennek a haveri viszonynak köszönhetően megvan a lehetősége annak, hogy a lovag kizárólag csak neki szóló utasításokat és feladatokat kapjon. (Hasonlóan ahhoz, ahogyan az ószövetségi prófétákat vagy éppen Jézus anyját hívta el az Úr. – 136) S ilyenkor bizony az is megeshet, hogy a feladat szembeállítja a megbízottat a társadalom többségével, vagy akár az erkölcsiség bevett normáival is. A moralitással azonban sohasem kerülhet ellentétbe az elhívott, éppen ellenkezőleg: (végső soron) azért teljesíti, amivel megbízták, mert teljes szívéből és lelkéből szereti az Urat. (Csupán egyetlen módon volna lehetséges a moralitással való konfrontáció: ha Leibniz logikaprofesszorokra emlékeztető Istenének kajánkodni támadna kedve, és azt rendelné el valamelyik kiválasztottjának, hogy ne szeresse őt – és akkor menten előállna a Russell-paradoxon. De tudomásom szerint erre még sohasem volt példa.)

Ugyanott vagyunk tehát ismét, ahol az első ellenvetésre válaszolva egyszer már megfordultunk: van, akit az Úr próbára tesz, és van, akinek zavartalan békét adományoz. Nyilván nem mindegy, hogy átéltünk-e ahhoz hasonlókat, mint Jób és Ábrahám, vagy csak elmélkedtünk róluk, de a morális parancs mégis egyesít mindannyiunkat, mert mindannyiunkhoz szól. Éppen azért nem érdektelenek számunkra ezek a sokezer éves egzaltált történetek, mert hőseik segíthetnek fölkészülni a nekünk kiszabott próbatételekre, és példát adhatnak nekünk. De példát csak azért adhatnak, mert egyazon világ lakói vagyunk.

Φ

– Az az út, amelyre Wilhelm a barátját hívja, végigjárható egymásra következő racionális lépések által, Ábrahám viszont az abszurdumot elfogadva és követve *ugrik*[416] – szólhat az utolsó ellenvetés. S első pillantásra ez is igen meggyőzően hangzik, bár a fönt mondottakból félig-meddig már következik a cáfolata.

416 Vö. Kierkegaard: *A szorongás fogalma.* 353, 364. Valamint: Sami S. Hawi: *The Concept of Leap in Kierkegaard. A Phenomenological Description*. Al Hikmat: A Journal of Philosophy, 2001.

A racionalitás igencsak relatív fogalom. A tanácsos álláspontjáról visszatekintve az egyetlen ésszerű viselkedés a szellemi választása. (Miért dönt valaki a kétségbeesés, a kiszolgáltatottság és az értelmetlen élet mellett a szabadság, a boldogság és az örökkévalóság ellenében? Abszurdum.) Az ifjú azonban nem tud semmiféle szellemiről, és pusztán észérvek segítségével nem is vezethető el azokhoz a tapasztalatokhoz, melyek a metanoiához szükségesek lennének. – Miféle szabadságról beszél a tanácsos, hiszen tudományos tény, hogy minden dolognak oka van? Miféle szellemről, hallhatatlanságról és Istenről? Hol vannak ezek? Látta már őket valaki? Miért kellene lemondanunk az élet által amúgy is szűken mért örömökről, és egyáltalán érdekeink kompromisszumok nélküli kikényszerítéséről, holmi szentimentális, bizonyíthatatlan parancsok ellenében? Talán ilyesmiket kérdezne az ifjú, ha felelne barátja buzdítására. S vegyük észre azt is, hogy Wilhelm levelei legalább annyira rábeszélő szónoklatok, mint érveket fölsorakoztató gondolatmenetek.

Johannes szemében (és alighanem a miénkben is) Ábrahám tette irracionális, de nem az a patriarchának. Láttuk, hogy ő csupán a morál nagy parancsolatához igazodott mindenféle kompromisszumot elutasítva. A maga elvei szerint mérlegelve hibátlan logikával döntött és (érték)racionálisan cselekedett.

– De mégis csak abszurdum megölni a gyerekünket mindenféle erkölcsi megfontolás és észszerűnek tekinthető ok nélkül! – állhatunk elő az *ultima ratió*val most már fölháborodva, erre azonban a patriarcha azzal vághatna vissza, hogy „Csak arról teszel tanúságot, hogy nem szereted eléggé Istent!".

Ábrahám egy megtestesült regulatív eszme: az istenszeretet elérhetetlen példája és (ezért) a hit lovagja. Amit tesz az egyszerre csodálatos és – az erkölcsiség felől szemlélve – fölfoghatatlan (abszurd). Ő ad példát mindenkinek, aki a szellemi világba törekszik, vagy ott igyekszik gyökeret verni. Ám csak azért lehet példakép, mert ugyanott van, ahol a csodálói: túl az esztétikain, de belül a szellemin.

ÁLDÁS ÉS ÁTOK

A lét és a semmi választásfogalmáról

Megközelítésmódja és terminológiája alapján Jean-Paul Sartre korai főműve[417] – kétség sem férhet hozzá – a fenomenológiai mozgalom produktumai közé sorolandó. (Sőt olykor egyenesen az lehet a befogadó érzése, hogy egy Husserl és Heidegger modorában írt pastiche-t olvas.) De megközelíthetjük a könyvet úgy is, mint egy olyan vitairatot és korrekciót, mely Kierkegaard választásfogalmát gondolja újra. Az első három rész előkészít: elmagyarázzák, hogy miként létezik az ember a kozmoszban (pontosabban, hogy miként kapcsolódik össze szétválaszthatatlanul az önmagában-való [En-soi; egyszerűen szólva: a dolgok] és az önmagáért-való [Pour-soi; azaz az ember]), s hogy mit jelent a többiekkel való együttlét (ezt gyakran Sartre is németül mondja: *mitsein*nak), a negyedik pedig levonja a konklúziót, és megvilágítja az emberi szabadság és a választás (az utóbbi úgy értelmezendő, mint a szabadság aktusa, mint olyan tett, melyben a szabadság manifesztálódik – vö. pl. 547, 584, 666) mibenlétét.

Sartre koncepciója kétségkívül Kierkegaard idevágó elméletére épít, de alapvetően módosítja, és ezáltal újra is értelmezi azt. Az ember nem csupán egy dolog a világot alkotó többi dolog között, hanem az, aki számára a világ mint a különféle entitások közötti kapcsolatok hálója és mint jelentéssel bíró részekből összetett jelentéssel bíró egész létezik – indul a gondolatmenet. Tévút tehát (akkor is az, ha az európai filozófiai meghatározó gondolkodói is hozzájárultak a kitaposásához) két egymástól elkülönült szubsztanciát (testet és lelket, anyagot és szellemet, kiterjedt és gondolkodó dolgot stb.) föltételezni, majd ezek között hidat építeni. Éppen megfordítva szükséges eljárnunk: csakis az önmagában-való és az önmagáért-való kölcsönösen egymást feltételező egysége lehet a kiindulópont. A világ dolgai csak azért hordozhatnak lehetőségeket, tekinthetők értékesnek, illetve értéktelennek, rendeződnek időbe, s egyáltalán csak

417 Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Bp., 2006. A főszövegben található zárójeles számok erre a kiadásra hivatkoznak. Az alább következő olvasatomat Gregory McCullogh: *Using Sartre. An Analitical Introduction to Early Sartrean Themes* (Routledge, London – New York, 1994.), valamint Tordai Zádor: *Egzisztencia és valóság* (Akadémiai, Bp., 1967.) című munkájával összevetve teszteltem.

azért bírhatnak jelentéssel, mert az önmagáért-való *számára* léteznek, mert az önmagáért-való mindezeket injektálja, ki- vagy belevetítette az önmagában-valóba.[418]

Φ

Kissé bombasztikusan fogalmazva – ami Sartre-tól sem állt távol – azt mondhatjuk, hogy a lét (az imént megkülönböztetett kétféle létező és a köztük fennálló kapcsolat) titka a semmi.

A semmi megtalálható az önmagában-való világban is (számtalan módon: a kérdéseinkben, melyekre mindig adható tagadó válasz; a dolgok semmisülésében: a meg nem valósuló lehetőségekben stb.), és önmagunkban is (amikor hiányt szenvedünk, elmúlunk, tagadunk, nem értünk stb.). Ám ha egy kicsit közelebbről vizsgáljuk a dolgot, akkor egy-kettőre belátjuk, hogy a semmi is azok közé a fenomének közé tartozik, melyeket az önmagért-való vetít ki az önmagában-való világba. Ha nem lenne részünk a semmi (hajlamos lennék inkább úgy fogalmazni, hogy ha az ember nem lenne, hiánylény), hanem éppen ellenkezőleg: önmagának elegendő, önmagát megváltoztatni nem tudó, bármiféle céltételezésre alkalmatlan, vágyakkal, akarattal, értékekkel nem rendelkező, hiányt soha nem tapasztaló, jelentésadásra képtelen lények volnánk (mint egy amőba, aki/ami inkább [vagy tán egészen] magában-, mintsem magáért-való), akkor a világot sem érzékelhetnénk a semmi különféle megnyilvánulásaitól átitatottként.

A mondottakból fakadóan az embernek nemcsak lehetősége, hogy az értelemadás különféle módozatai által[419] „befejezze" az önmagában értelem nélküli világ[420] „megteremtését", eljuttatva azt arra a pontra, ahogyan előttünk általában megjelenik (mint értékekkel, lehetőségekkel rendelkező, mint időben létező stb.), hanem semmi módon el nem kerülhető sorsa is, olyan létkarakterünkből adódó szükségszerűség, s ebben az értelemben kényszer, mely alól kibújni vagy előle elmenekülni teljességgel lehetetlen.

418 Fölmerülhet bennünk a gyanú, hogy az önmagában- és az önmagért-való egysége aszimmetrikus és az utóbbi felé billen a mérleg, s ezt talán maga Sartre is elismeri, amikor efféléket mond *A lét és a semmi*ben: „Mindenképpen a cogitóból kell kiindulni." (116) „…én vagyok az a lét, akinek köszönhetően a lét van [*es gibt*]." (309) „…az abszolút immanenciától kell várnunk, hogy kivezessen bennünket az abszolút transzcendenciába…" (312 sk.). Stb.

419 Az értelemadás nem csupán elméleti tevékenység (filozofálgatás), hanem sokkal inkább gyakorlat. Nemcsak akkor rendelek értelmet a megjelenő fenoménekhez és végső soron a világhoz, amikor elmerengek, majd valamilyen megállapításra jutok, hanem akkor is, amikor (tudatosan vagy öntudatlanul) választok és cselekszem: minden választásom és cselekedetem alakít egy kicsit rajtam, és – már csak ebből fakadóan is – a számomra megjelenő világon.

420 Feltétlenül ki kell egészíteni a fönti megállapítást azzal, hogy: az „önmagában értelemnélküli világ", csupán a tényleges tapasztalattól elvonatkoztatott absztrakció, egyfajta fikció. A fönt mondottakból következően ugyanis az „önmagában való lét" csakis mint „az önmagáért való számára önmagában-valóként adott lét" lehetséges.

Szabadnak lenni nem annyi, mint bármire képesnek lenni (vö. 571). Ha minden alá volna vetve az akaratunknak, akkor mi magunk volnánk az önmagát a semmiből megteremtő és önmagának is alapul szolgáló Isten (733). Az ember azonban nyilvánvalóan nem önmagának alapja *(causa sui)*, hanem (hozzá képest) transzcendens tényekkel (faktícitásokkal) és belőlük szövődő szituációkkal körülvett, általuk szorongatott esendő lény.[421]

A szabadság az értelemadás képessége, lehetősége és (nem erkölcsi értelemben, hanem inkább mint „muszáj") feladata. S ebben az értemben korlátlan, hiszen a szituációkhoz *minden esetben* én, a szituáció szubjektuma rendelem hozzá a jelentést.[422] Sőt ugyanezt jóval radikálisabban is megfogalmazhatjuk: végső soron minden, ami (számomra) van, az én választásom eredménye – állítja Sartre (vö. 520 skk.).

Aztán a Negyedik rész II. fejezetében minden olyan lehetséges korlátot sorra vesz, melyek esetleg a szabadságunk határainak lennének tekinthetők: a helyet, amiben találjuk magunkat; a múltat, amit megváltoztathatatlannak hiszünk; a körülményeinket, amelyek akaratunktól függetlenül és sokszor annak ellenében állnak elő; a másik embert, aki riválisvilágcentrumként és alternatív értelemadóként tolakszik be a világomba; s utoljára még az elkerülhetetlen halált is – majd minden esetben ugyanazzal az aduval rekontráz: megállapítja, hogy mindezekhez módunk van viszonyulni, s mindegyiket képesek lehetünk a saját képünkre alakítani, és a saját testünkre szabni.

A szabadságnak csupán egyetlen korlátja van: maga a szabadság, amit nem dobhatunk el magunktól, mert mi magunk vagyunk az.[423] Másképpen fogalmazva: nem tudunk nem választani. Akkor is választunk, amikor eloldalgunk, kibújunk vagy csak sodródunk – ilyenkor a nem-választást választjuk (558). Sőt még akkor is, ha öngyilkossággal próbálunk megszabadulni a szabadságunktól és a bennünket éppen fogva tartó és fojtogató szituációtól. (566 sk. 650 – Mely szituációt – nem mellesleg leszögezve – mi magunk interpretáljuk fojtogatóként.)

Φ

421 „…a szabadság eredendően *az adotthoz való viszonyulás*." (575)

422 „Az önmagáért-való […] kényszerítve van arra, hogy önmagán belül és kívül mindenütt ő döntsön a lét értelméről." (655). Vö. 176, 522, 653.

423 „A szabadság […] nem egy *tulajdonság*, amely más tulajdonságokhoz hasonlóan tartozna hozzá az emberi lét lényegéhez. […] Az emberi szabadság megelőzi az emberi lét lényegét. […] A szabadság tehát elválaszthatatlan az »emberi valóság« *lététől*. Az ember nincs *először* valahogyan, hogy *azután* szabad legyen, minthogy az emberi lét és a »szabad-lét« között nincs semmilyen különbség." – magyarázza Sartre (60 sk.). Másutt meg egészen tömör formulákkal próbálkozik: „Szabadságom […] a létem szövete." (519 sk.). Vagy: „A szabadság […] nem egy létező: a szabadság az ember léte, vagyis létének semmije." (524) – írja.

Az értelemadás első stádiuma spontán, öntudatlan, és nagyrészt kimerül az őseinktől örökül hagyott értelem átvételében. (Ezt nevezi Sartre prereflexív *cogitó*nak.) Képesek vagyunk azonban túllépni ezen a szinten, és ezt meghaladva új értelmet rendelni az önmagában-való világhoz. (Hogy ezt milyen mértékben teszik meg az önmagért-való lét különböző egyedei, az igen jelentős eltéréseket mutathat az „éppen csak"-tól a „lehetőleg mindenig". Gondoljunk egyfelől azokra az embertársainkra, akik igyekeznek mindenben ragaszkodni a konvenciókhoz, és lehetőleg mindig azt tenni, amit helyükben akárki más is tenne.[424] Másfelől meg, mondjuk, az avantgard művészet legradikálisabbjaira, a különféle életmód- vagy akár a politikai forradalmárokra.)

Életünk megszakítatlan választások sorozata, és – amint már megállapítottuk – minden választásunk alakít rajtunk legalább egy icipicit. Mégis érdemes különbséget tennünk az eredeti vagy alapvető választás és a kisebb súlyú választásaink között – állítja Sartre.

Az alapvető választás által (ami nem feltétlenül egyetlen aktus, előállhat kisebb választások szintéziseként is) teremtjük meg a személyiségünket, mely aztán a későbbiekben motiválni fogja a további választásainkat és a világunkat konstituáló interpretációinkat.[425]

A lét és a semmi ugyan nem boncolgatta ezt a problémát, mégis szinte biztosra vehetjük, hogy a szerző két csoportra osztotta az emberiséget: az alapvető választást elmulasztókra (akik mindig csak úgy ítélnek cselekednek, ahogyan akárki más) és az önteremtőkre. Az *Egy vezér gyermekkora* című kisregényt és a *Szavak* című önéltrajzi (nagyobbacska) regényt[426] olvashatjuk úgy is, mint a két eshetőség szemléltetését.

Lucien Fleurier, a jóházból való úrigyerek, egy jövedelmező gyár leendő tulajdosa és vezére elmulasztja a választást. Hol ide, hol oda sodródik, mígnem egy szélsőjobboldali, antiszemita ifjúsági szervezet kebelén talál megnyugvást. (Hogy csupán átmenetileg-e, vagy tartósan, azt nem tudjuk meg.) A kisregény nem csupán a sodródást mutatja be az olvasónak, hanem hangot ad a szerző abbéli vélelmének is, hogy a Fleurier-t befogadó szervezethez hasonló képződmények a nem-választók olyan gyűjtőhelyei, ahol azok kiélhetik a frusztrációikból és ressentiment-jükből fakadó gyűlöletüket.

424 Természetesen én is, mint ahogyan ugyanerről értekezve Sartre is, Heidegger *Das Man*ját, idézem meg a fönti megfogalmazással. Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő.* Első rész, Negyedik fejezet. Ford. Vajda Mihály és mások. Gondolat, Bp., 1989.

425 „…a világ […] pontosan azt a képet adja nekünk vissza, amely a miénk. […S]zükségszerűen olyannak jelenik meg a számunkra, amilyenek vagyunk." (548 sk.)

426 Mindkét írás megtalálható ebben a gyűjteményben: Sartre: *Egy vezér gyermekkora*. Ford. Justus Pál. Európa, Bp., 1982.

A kis Jean-Paul élete sokban emlékeztet Fleurier-ére, de neki végül szerencséje van: rátalál arra az útra (az írásra), amelyen haladva végül több lesz, mint a környezetéhez alkalmazkodó, a körülötte lévőket különféle felvett szerepekkel szórakoztató személyiség nélküli ripacs és pojáca. (Amire megvolt a hajlama, s a szűkebb családja is öntudatlanul efelé terelte.)

Φ

Kierkegaard és Sartre koncepciója sokáig párhuzamosan haladnak.

Az ember végtelen és véges, örök és mulandó, szabadság és szükségszerűség, lélek és test közötti viszony – állítja a Kierkegaard. Az ember magáért-való és magában való (a világot birtokló én és a fakticitásként megjelenő világ) közötti viszony – mondja Sartre.

Önmagunkhoz mint viszonyhoz elkerülhetetlenül viszonyulunk, azaz interpretáljuk önmagunkat, és válaszolunk a „Ki is vagyok én?" kérdésre, ám ezt első szinten öntudatlanul tesszük – állítják mind a ketten.

Aztán vannak, akik ennél nem is lépnek tovább, és vannak, akik megpróbálják önmagukat megteremteni valamilyen alapvető választás által; azaz minimum tudatosítják a prereflexív cogitójukat, vagy ha szükségét érzik, újra és át is értelmezik azt. – Még itt sem találunk lényeges különbséget a két filozófus gondolatmenete között.

Kierkegaard azonban ezen a ponton szűkebben értelmezi a „választás"-t. Csak azt az eltökélt aktust hajlandó valódi választásnak tekinteni, amelynek nyomán „szinte megnyílik az ég", és átlépünk egy másik világba: az esztétikaiból az etikaiba), ahol aztán az ember rögvest megtapasztalja: önnön szabadságát, lelke halhatatlanságát, Istent, mint a neki alapul szolgáló, őt megteremtő lény létezését és a minden ember számára törvényt szabó morális parancsolatot. Sartre viszont semmiféle másik világról és átlépésről nem tud. Azt ugyan ő is elismeri, hogy az ember nem lehet önmagának alapja, ám a fölsejlő alapzatainkban nem lát semmiféle szükségszerűt és kötelezőt. Kierkegaard végső alapja Isten, Sartre-é pedig az individuum nézőszögéből kizárólag véletlennek tekinthető körülmények: olyasmik, mint hogy éppen ott és akkor születtem meg, vagy hogy meghatározott fakticitások álltak elő életem során.[427] (Mondjuk, hogy alapvetően egészséges vagyok, vagy éppen beteges, hogy életutam fordulópontjain segítőkész vagy éppenséggel rosszindulatú emberekbe botlottam, hogy a sorscsapások sújtottak, vagy ellenkezőleg: egyszer s másszor váratlan szerencse ért, stb.)

427 „Abszurd, hogy megszülettünk és abszurd, hogy meghalunk…" (642)

Mindebből következően a viszonyhoz viszonyuló viszonyhoz viszonyuló személy, vagy másképpen fogalmazva: az az ember, aki eltökélten választott, Kierkegaard szerint szükségszerűen Istenhez érkezik meg. (Ha mégsem, akkor nem volt eltökélt a választása, s csak a véletlennek engedett; empirikus cáfolat tehát *ab ovo* kizárt.) Sartre szerint viszont nem érkezik meg sehová sem, de olyan autentikus ember lesz belőle, akinek a szabadság többé már nem átok vagy sorscsapás, ami alól legszívesebben elbújna, hanem a legnagyobb áldás vagy ajándék, mellyel jól sáfárkodva ő maga válhat, ha nem is Istenné, de egyre inkább hozzá hasonlatossá.[428]

Φ

Mint ahogyan általában a jelentős filozófiák, *A lét és a semmi* sem megcáfolható, de lehet szimpatikusnak találni, vagy nem szeretni, építeni rá vagy figyelmen kívül hagyni. Az alább következő észrevétel sem cáfolatnak tekintendő tehát, hanem inkább csak olyan értetlenkedésnek, mely nem is az egész művet, hanem annak csupán egyetlen – igaz, lényeges – aspektusát érinti.

Amint azt a *Szavak* és az *Egy vezér gyermekkora* rövid összevetése során igyekeztem világossá tenni, Sartre művének emberideálja, az önmagát választó és teremtő, a szabadságban lehetőséget és nem terhet látó hérosz. A többieket: a nem választókat, a megkeseredetteket, a megalázottakat és megszomorítottakat pedig mintha egyenesen lesajnálná a szerző. A maga gondolatmenete alapján következetesen, hiszen ha minden értelemmel telített fakticitást választottunk (584), akkor (például) nem kisebbrendűségi érzéssel küzdünk, hanem választottuk a kisebbrendűségi érzést (544). És a rabszolga (545) vagy (ezt már én fűzöm hozzá) a tolószékbe kényszerült mozgássérült gyerek sem kevésbé szabad, mint az ura vagy réten szaladgáló társa (645). A nyomaték kedvéért maradjanak most az idézetek itt a főszövegben: „…nincs olyan szituáció, amelyben az *adott* a maga súlyával elnyomná a szabadságot […], sem megfordítva olyan szituáció, amelyben az önmagáért-való *szabadabb* lenne, mint a többiben." (645) „A szituáció […] azért is az *enyém*, mert önmagam választásának szabad képét nyújtja, s mindaz, amit megmutat az *enyém*, amennyiben engem reprezentál és engem szimbolizál." (650) „Értelmetlen tehát minden panaszkodás, mert semmilyen idegen dolog nem döntött róla, hogy mit érezzünk, mit éljünk át vagy mik legyünk." (Uo.).

428 „Az ember – mondhatnánk – azért teszi emberré magát, hogy Isten legyen." (733). Ha jól értem, ez azt jelenti, hogy azért vagyunk a világon, hogy létünk idegen alapját mindinkább a magunkévá tegyük és uraljuk; s minél előbbre jutunk ezen az úton, annál inkább hasonlítani fogunk Istenre.

Nem ironizálok, tényleg logikusak és bizonyos értelemben igazak ezek a mondatok: a rabszolga is és mozgássérült is megválaszthatja, miként viszonyuljon a helyzetéhez. És minden szituáció lehet olyan állványzat, amelyet a szabad ember az önmegvalósításának és a szabadsága gyakorlásának tornaszereként használ. (Tom Sawyer éppen csak egy kicsit helyezte más megvilágításba a büntetésképpen rá kirótt kerítéspingálást, s máris mindenki lelkesen festett helyette, sőt még fizetni is hajlandóak voltak egy-egy bemázolható kerítésdarabért.)

Úgy esett azonban – nem tudom hányadszor idézem már Kányádi Sándor sorait: „Véletlennek is mondható / és mondható gondviselésnek"[429] – hogy éppen akkor olvastam negyven év után újra Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés*ét, miközben Sartre-ral bajlódtam, s így aztán különösen éles megvilágításban jelent meg előttem az orosz író és a francia filozófus antropológiájának különbsége.

Marmeladov (bocsánat!) egy igazi szarházi. Csak ténfereg, vedel és siránkozik, ahelyett hogy dolgozna, és enni adna a gyerekeinek. A felesége megkeseredett szerencsétlen tüdőbeteg; ő sem tesz semmit a helyzetük megváltoztatásáért, csak arra futja az erejéből, hogy rábeszélje Marmeladov első házasságából való lányát, Szonyát, hogy álljon kurvának. Szonya pedig engedelmeskedik, pedig biztosan lenne valamilyen más út is. És Raszkolnyikov sem jobb náluk. (Sőt.) Bár tettének mozgatórugóival nem lehetünk teljesen tisztában (tulajdonképpen ő sem tudja, hogy miért ölt; amikor bevallja a tettét, több lehetőséget is fölvillant Szonyának, és egyik mellett sem kötelezi el magát), azt semmiképpen sem gondolhatjuk, hogy csupáncsak megtörtént vele a két asszony meggyilkolása.

Mindennek ellenére mégis úgy érezheti a regény olvasója, hogy Marmeladovnak és a lányának igaza van abban, ahogyan a kegyelemről gondolkodnak. Az előbbi azt mondja, hogy „szükséges, hogy minden embernek legalább egy menedéke legyen", meg hogy „minden embernek legalább egy valakije kell hogy legyen, aki szánja". Szonya pedig nem ítél a bűnét megvalló Raszkolnyikov fölött, hanem együttérez vele, és segíteni próbál neki.[430]

Negyven évvel ezelőtt ifjú gimnazistaként még nem volt fülem erre az üzenetre, ma azonban már azt gondolom, hogy a regény legfontosabb mondanivalójára éppen ez. S ennek fényében most már a cinikus és sokféle aljasságra kapható Szvidrigajlovval (Raszkolnyikov húgának korábbi gazdájával és csábítójával), a szívtelen

429 Kányádi Sándor: *Sörény és koponya.* https://www.holmi.org/2002/04/kanyadi-sandor-soreny-es-koponya

430 Lehet, hogy rosszul tettem, de nem az azóta megjelent két új magyar fordítás valamelyikét (vagy mindkettőt) vettem kézbe, hanem csak levettem a polcomról a negyven évvel ezelőtt szívemhez nőtt kiadást. F. M. Dosztojevszkij: *Bűn és bűnhődés.* Ford. Görög Imre – G. Beke Margit. Európa, Bp. 1981. 20, 21, 489, 499.

uzsorásasszonnyal, sőt még a velejéig visszataszító Luzsinnal (Raszkolnyikov húgának vőlegényével) is együtt tudok érezni egy kicsit, és fölfoghatatlan képtelenségnek látom Sartre embereszményét. Lehet, hogy a gondolatmenetét követve igazat kell ugyan adnunk neki, de mégis: csak egy együttérzésre képtelen farizeus vagy egy öntelt szerencsefi és gigerli vetheti oda Dosztojevszkij hőseinek, hogy szabadok vagytok, ezt választottátok, ki mit főzött, egye meg.

S szűk harminc évvel *A lét és a semmi* után így látta ezt már annak szerzője is. Egy '69-es interjúban már a rendkívüli történelmi körülményekkel magyarázta az első főműve embertelen antropológiáját.[431] S így már talán egy kicsit jobban érthető az 1943-as álláspontja: nem az orosz író hőseire gondolt, miközben a filozófiai főművét írta, hanem a honfitársainak üzent: arra figyelmeztette a legyőzött, hadseregüktől megfosztott, megszállt és alávetett franciákat, hogy valamit mindig lehet tenni. Ebben pedig alighanem igaza volt.

431 Az interjúban igen erőteljesen fogalmaz: „A múltkoriban újraolvastam azt az előszót, amelyet e darabok – *Les Mouches* [A legyek], *Huis Clos* [Zárt tárgyalás] stb. – egyik gyűjteményes kiadása elé írtam, s valósággal elszörnyedtem. Ezt mondtam benne: »Egy ember bármilyen körülmények között, bármilyen helyen mindig szabadon választhat, hogy áruló legyen-e vagy sem…« Amikor ezt olvastam, így szóltam magamban: tényleg ezt hittem? Hihetetlen. Hogy megérthesse magatartásomat, gondoljon arra, hogy az Ellenállás alatt a probléma egyszerű volt – s ez végső soron a bátorság kérdésére redukálódott." Sartre: *Egy gondolat útja.* In: *Módszer, történelem, egyén.* Ford. Nagy Géza. Gondolat, Bp., 1976. 390.

AZ EGZISZTENCIÁLIS VÁLASZTÁS

Heller Ágnes etikai trilógiájának[432] egyes szakaszai, nevezetesen az *Általános etika* Bevezetése, a *Morálfilozófia* Előszava és Első fejezete, valamint a *Személyiségetika* Első és Második része igen szoros kapcsolatban állnak egymással – még azt sem túlzás kijelenteni, hogy a trilógia többi részétől elkülönült egyetlen egységet képeznek.[433] Alább az „egzisztenciális választás" fölsorolt passzusokban kifejtett fogalmát kísérlem meg interpretálni.

Heller kétféle egzisztenciális választást különböztet meg: az „univerzális kategóriája alattit" és a „különbség kategóriája alattit". Az előbbi megértéséhez egy kicsit messziről kell elindulnunk. A modern világ lakójának – ellentétben az archaikus társadalmakkal – már nem áll a rendelkezésére olyan szokáserkölcs,[434] melyet mindenki reflexió nélkül elfogad, s ezért ma már bármi (a legelemibb értékek és normák éppen úgy, mint a jóság legnyilvánvalóbb jelenvalósága) kétségbe vonható (vö. Á 15). *Hogyan lehet, lehetséges-e egyáltalán olyan alapzatot találni, amelynek segítségével ma is különbség tehető jó és rossz között*? – ez a projektum első és egyik alapvető kérdése. S rögtön a trilógia legelején meg is kapjuk a válaszhoz szükséges kiindulópontot: léteznek jó emberek – szögezi le az *Általános etika* (Á 14). (Jó ember az, aki inkább elszenvedi a rosszat, mintsem elkövetné azt. – Ld. M 34, 41, Sz 134, 193 és másutt.)

Ez azonban önmagában még nem elegendő. Arra is magyarázatot kell adnunk, hogy mi által lettek jóvá ezek az emberek, vagy Kantra és Lukácsra visszautalva úgy is megfogalmazhatjuk a kérdést, hogy „Miképpen lehetségesek?" (Á 14).

Választás által – szól a kurta felelet. Olyan kötelező világkép, mely mindenkinek előírná, hogy legyen jó, nincsen már, de aki késztetést érez erre, dönthet úgy, hogy inkább elszenvedi a rosszat, mintsem elkövetné. Azért nevezhetjük ezt a választást az univerzális kategóriája alattinak, mert aki jó mellett kötelezi el magát, az önként és teljesen azonosulva, de mégiscsak valamilyen transzcendens egyetemesnek rendeli alá a személyiségét (M 34).

Nemcsak jónak választhatjuk azonban magunkat, hanem *valaminek* is: olyan individuumnak, aki mindenki mástól különbözik. A különbség kategóriája alatt választó

---

432 Heller: *Általános etika.* Uő.: *Morálfilozófia.* Uő.: *Személyiségetika.* Mindhárom műre a szövegen belül fogok hivatkozni a címek első betűjét használva rövidítésül.

433 Vö. Heller: *Filozófiám története.* 197 skk.

434 Heller Ágnes szívesebben használja a német „Sittlichkeit" terminust. Vö. Sz 23, 137 sk. Heller: *Filozófiám története* 177, 182.

személy (most már érthető ez az elnevezés is) gyakran valamilyen hivatásban kívánja kiteljesíteni a személyiségét (politikus, művész, tanár, rendőr stb. lesz), máskor meg valamilyen ügy szolgálatában (és akkor aktivista lesz vagy forradalmár, esetleg egy nagy ember házastársa stb.), de lehet egyszerűen csak különleges, öntörvényű, önmagával elégedett személyiség is (M 26 sk.).[435]

A kétféle választás közös tulajdonsága a visszavonhatatlanság. Ez különbözteti meg őket a közönséges választásoktól, és teszi őket egyazon genus altípusaivá. Az egzisztenciális választás következtében teljesen azonosulunk azzal, amivé választottuk magunkat, s éppen ezért – ellentétben minden más döntésünkkel – nem is tudjuk ezt később semmisnek tekinteni.[436] Aki egzisztenciálisan választott, és később megbukott vagy meghasonlott önmagával, az élete végéig hordozni fogja a lelkében az egykor volt énje helyén tátongó űrt (M 37, Sz 178). Személyiségének még a legjobb esetben is meghatározó és kitörölhetetlen jegye lesz, hogy ő *olyan valaki, aki nem az lett, amivé lennie kellett volna*, vagy *már nem az, aki volt*, A legrosszabb esetben pedig egyszerűen csak kísértetté, *többé már nincs* emberré, voltaképpen semmivé válik. (Nem ritka, hogy a bukott egzisztencia nem is éli túl meghasonlását.)

Az eddig elmondottak tökéletesen meggyőzőek (számomra), az először 1996-ban megjelent *Személyiségetika*[437] azonban meglepő kijelentéssel szövi tovább a gondolatmenetet. „A különös kategóriája szerinti egzisztenciális választás […] ugrás, de nem mindenki ugorhat így. Azt, aki képes erre Nietzsche »a kockavetés szerencsés dobásának« nevezi. […] A »szerencsés dobás« az arisztokrata a létezők között. […] Egy személyiségetika az ilyen »szerencsés dobás« etikája." (Sz 21). S íme, néhány ismételten említett példa ezekre az arisztokratákra: Goethe, Napóleon, Nietzsche, s ráadásképpen még Heller Ágnes mestere, Lukács György is (M 26, Sz 21, 24).

Ezektől a nevektől azonban még inkább zavarba jöhetünk. Mi köze van az etikához Napóleonnak, aki emberek százezreit áldozta föl talán csak azért, hogy hadvezéri géniuszát kibontakoztathassa és csillogtathassa? Vagy Lukács Györgynek, aki kommunista pártba való belépése előtt azt magyarázta, hogy a bűn bűnvolta nem tarthatja vissza a forradalmárokat a cselekvéstől,[438] s később ő sem tartotta vissza magát? De még a hozzájuk képest makulátlannak tekinthető Goethe személye is súlyos problémákat

435 Heller Ágnessel ellentétben én úgy gondolom, hogy fontos és szükséges a különböző altípusok elkülönítése. Erre a következő fejezetekben teszek majd kísérletet.

436 Ami ilyenkor történik velünk, azt visszanézve már az ok-okozati viszony megfordulásaként látjuk. Úgy, mintha nem is mi választottunk volna, hanem inkább egy semmiféle mérlegelési lehetőséget sem engedő rejtélyes erő hívott volna el bennünket. Erre az inverzióra utal az „azzá választjuk magunkat, amik vagyunk" formula. (M 24 és másutt.)

437 Angolul, a Blackwell Kiadó által publikálva, hat évvel a *Morálfilozófia (Philosophy of Moral)* után.

438 Lukács: *Taktika és etika.* In: *Utam Marxhoz I.*

vet föl. A *Lotte Weimarban* című Thomas Mann regény éppen ezt járja körül igen érzékletesen és minden részletre kiterjedően. (Furcsállom is, hogy Heller Ágnes sehol sem hivatkozik rá vagy konfrontálódik vele.) Goethe nem egy Hitler, de még csak nem is egy Napóleon (Vö. Sz 21 sk. 82), mégis egyfajta (szelíd) szörnyeteg – állítja a regény –, mert semmi és főleg senki más nem érdekli, csakis a műve, és az abban megformált személyisége. S úgy tűnik, hogy ez nem is lehet másképpen – sugallja Mann –: a nagy ember nárcizmusa logikai és pszichológiai szükségszerűség. Ne keressünk hát kiutat, és ne állítsunk teljesíthetetlen maximákat a géniusz elé, hanem fogadjuk el az elkerülhetetlen korrelációt, és ismerjük el ennek a kivételes embercsoportnak az önzéshez való jogát.

Ráadásként fölidézhetjük még Hegel álláspontját is a világtörténelmi személyiségek etikához való viszonyáról. (Ha jól sejtem, akkor a világtörténelmi személyiségek a különös kategóriája alatt választók egyik részhalmazát alkotják.) „Egy nagy alak a maga haladásában széttapos nem egy ártatlan virágot, szükségképp elpusztít egyet-mást a maga útján" – közli szenvtelenül a történetfilozófus.[439]

Mindennek ellenére Heller Ágnes mégis igen határozottan azt állítja, hogy a különbség kategóriája alatti választás nyomán mindig és szükségszerűen kibontakozik egy-egy személyiségetika. Hogyan adhatunk értelmet ennek a kijelentésnek?

Először tekintsük át a lehetséges érveket. (1) Önmagunk valamivé való választása azért etika, mert „az önmagamhoz való hűség számos erényt feltételez" – olvashatjuk a *Filozófiám története*ben.[440] Biztosan így van, de az önmagunkhoz való hűség (kevésbé patetikusan fogalmazva: a következetesség) sem ahhoz nem elegendő, hogy etikusként minősítsünk egy cselekvéssort vagy egy életet, sem ahhoz, hogy az általa konstituált szabályrendszert etikának nevezzük. (A *Személyiségetiká*ban néhány alkalommal a szó ógörög értelmében és értékmentesen, a magyar „szokás" szinonimájaként szerepel az „etika" kifejezés [Pl. Sz 247]. Legtöbbször azonban – és az *Általános etiká*ban mindvégig – Heller Ágnes is valamilyen pozitív értéktartalmat hordozó norma- és szabályrendszert ért alatta.) S mindennek a tetejébe még az is könnyen megeshet, hogy az általam követett önmagamnak alkotott szabályok semmiféle instrukciót és korlátot sem tartalmaznak a másik emberre irányuló vagy őt is érintő cselekedeteimet illetően. Enélkül pedig képtelenség valamit etikának minősíteni.

(2) A *Személyiségetika* egyik szereplője, Vera hívja fel a figyelmet arra, hogy az önmagát valamivé választó személy inkább elszenvedi az igazságtalanságot, mintsem ártson élete középpontjának (Sz 162). Ergo – én kanyarítom tovább ebbe az irányba gondolatmenetet – még akkor is ott van benne a jó emberré válás csírája, ha máskülönben

439 G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai, Bp., 1979. 77.
440 Heller: *Filozófiám története.* 211.

tökéletesen amorálisan, vagy éppen immorálisan gondolkodik. A jóság szükséges feltételét ugyanis már birtokolja. Tudja, hogy van rosszabb is, mint az igazságtalanság elszenvedése. Ebből ugyan még nem következik szükségképpen, hogy megteszi majd a második lépést is (hogy rosszabbnak minősíti az igazságtalanság elkövetését, mint az elszenvedését), de a lehetősége már megvan erre. Sőt egy lépéssel még ennél is tovább mehetünk. Nietzsche azt állítja, hogy az Úr-morál eredete az archaikus társadalmak arisztokráciái által gyakorolt önfegyelemben lelhető föl,[441] mi pedig ezzel analógiát vonva érvelhetünk úgy, hogy a különbség kategóriája alatti választás nyomán születnek meg azok a kondíciók, melyek elengedhetetlenek a becsületes élethez. Célt azonban így sem érünk, hiszen ezek a kondíciók csak szükségesek, de nem elégségesek.

(3) Múltunk és determinánsaink maradéktalan elfogadása mindennemű egzisztenciális választás előfeltétele (M 32, Sz 25, 148), a választók olyan emberek tehát akik igent mondtak, és ismételten igent mondanak önmagukra: a velük megesettekre éppen úgy, mint a többé már nem megváltoztatható döntéseikre és tetteikre. Akik viszont ellentétben velük nem mondtak igent, a *ressentiment* rabjává válnak (megkeseredett, irigy mizantróp lesz belőlük), s az ilyen ember képtelen arra, hogy jó legyen másokhoz (M 32). Ellentétben az életükkel és önmagukkal megbékéltekkel, akik legtöbbször derűs emberek: nincsen bennük gyűlöletre és a kegyetlenségre sarkalló disszonancia, s ha nem is mindig és szükségszerűen jók, de legalább nem gonoszak. (Kivételek természetesen lehetségesek.)

Ezzel alighanem egyetérthetünk. Ám annál több mint hogy az igent mondás és az igent nem mondás egyaránt *hajlamosítanak* bennünket valamire, nem igen következik belőle. Ráadásul korántsem lehetünk biztosak abban, hogy a jóra való hajlam képes felülkerekedni, a különbség kategóriája alatti választásból fakadó gyakran elementáris erejű késztetéseken és a bennük rejlő esetleges immoralitáson.

Mivel más érveket nem találtam, kénytelen vagyok továbbra is azt gondolni, hogy a „személyiségetika" etikavolta több mint kétséges. Pedig a fölvethető ellenérvekről még nem is esett szó. Egy-egy utalás erejéig vegyük sorra ezeket is.

Mindenekelőtt megállapíthatjuk, hogy (1) önmagunk valamivé való választása teljes mértékben híján lehet mindenfajta értékmatériának. (Ld. a fönti példákat. Azért is választhatom magamat – például – politikusnak, mert hozzá kívánok járulni egy boldogabb világ megteremtéséhez, de egyszerűen csak azért is, mert hatalomra vágyok. Stb.)

(2) Maga Heller Ágnes magyarázza el nekünk másutt, hogy az etikai és a valamivé való választás nem egyszer tragikus konfliktusba kerülhetnek egymással. (Például

441 Vö. Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához.* Második értekezés 1–3. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, 1996.

akkor – gyakran előforduló élethelyzet a diktatúrákban –, amikor valakinek a becsülete és a hivatása között kell választania. – M 35 sk.)

(3) Tőle tudjuk azt is, hogy az egzisztenciális választás – legalább valamelyest – mindig megszállottá tesz bennünket, és arra sarkall, hogy *mindent* – gyakran beleértve ebbe a tisztességességet is – rendeljünk alá céljainknak. (Sz 82 skk.)

(4) S mindennek a tetejébe még ott vannak azok is, akik gazembernek választják magukat. (A szokásos példa erre Shakespeare *III. Richárd*ja. Vö. Sz 22, Sz 82, 262, M 32 sk.)

Φ

Eddig az „egzisztenciális választás" megértésére törekedtem, de nem értem célt. Következzék hát, ami hasonló helyzetekben szokott: lépjen a megértés helyébe a magyarázat.

Heller Ágnes és legközelebbi filozófusbarátai nemcsak Lukács Györgyöt tartották a különbség kategóriája alatt választó nagy formátumú személyiségnek, hanem saját magukat is. Íme, két idézet ennek bizonyítására. „A »Budapesti Iskola« legfontosabb szellemi kezdőpontja a […] »nagy narratíva« fogalma volt. Számunkra ez Hegel, Marx és Lukács öröksége. A »nagy narratíva« mindenekelőtt azt a fogalmat jelöli, amelyet Hegel »univerzális történelemnek« nevezett. Ez annyit jelent, hogy nincsenek egyes történetek, csak egységes történelem van, amelybe – természetesen – nem minden egyes történet tartozik bele. […A] »nagy narratívához« tartozni rang."[442] És egy másik: „A szellem emberei voltunk, és úgy éreztük, az egész országban nincs még egy ember, aki a szellem embere volna. Biztos igazságtalanok voltunk, ezt borítékolhatom. […] Lenéztük egy kicsit őket, egy kicsit magunkba zárkóztunk, de ez nagyszerű korszak volt az életemben."[443])

Ezekre a citátumokra reagálva éppenséggel úgy is állást foglalhatnánk, ahogyan azt Thomas Mann javasolta: a nagy emberre nem érvényes hétköznapi morál, ha valamivel mégis mérhető, az csak valamilyen világtörténelmi léptékű erkölcs lehet. (Goethe egy elviselhetetlen alak volt, de megírta a nagy műveket. Lenin lelkén ezrek halála szárad, de továbbgördítette a világtörténelem szekerét stb. A végső egyenleg tehát – e logika szerint – pozitív.)

Heller Ágnes azonban nem hajlandó elfogadni ezt a következtetést, inkább valamilyen *modus vivendi*t akar – mindenáron. Föltételezésem szerint azért, mert ő maga is

442 Fehér Ferenc egyik magánbeszélgetésben előadott monológját Vajda Mihály idézi. Ld. Vajda: *Mit lehet remélni?* In: *Rejtekutak a posztmodernben*. 220.

443 *Marx, Lukács, liberalizmus – életpálya-interjú Heller Ágnessel*. https://www.youtube.com/watch?v=MTZ-eL7q-ZlY&t=2952s; Az idézettek a 25. perc után hangzanak el.

érintett, és nem kíván magának szabad kártyát adni. S ha így van, akkor most egy nagy magyarázóerejű, már-már revelatív összefüggés körvonalazódik előttünk. Heller Ágnes trilógiája elsősorban nem elméleti munka, hanem *kísérlet egy személyes* (őt és a barátait illető) *életprobléma megoldására*: – nagy emberek szeretnénk lenni (vagy már azok is vagyunk), de közben a becsületünket is meg kívánjuk őrizni. Miképpen lehetséges ez? Feltétlenül választ kell kapnunk erre a kérdésre. – Úgy vélem, hogy ezért van minden önkínzás és ének; ezért a többszöri nekibuzdulás és a kínálkozó következtetések elutasítása.

(Korábban több ízben is azt állítottam, hogy Vajda Mihály egy igen mélyreható etikai önvizsgálatnak vetette magát alá a marxista korszakára visszatekintve.[444] – Szerencsére semmilyen nagyobb disznóságot sem követtünk el, ennek lehetősége azon ott lebegett felettük, mert fontosabbnak tartottuk a célt, mint a körülöttük lévő embereket – mintha valami ilyesmit mondana az első posztmarxista kötetéhez melléklelt önéletrajzában.[445] A két fönti idézetre támaszkodva azonban ezt nyersebben is átfogalmazhatjuk: – mivel világtörténelmi személyiségeknek képzeltük magunkat, azt hittük, hogy azt is megtehetjük, amit másoknak nem szabad… – Az elmondottak nyomán kijelenthető, hogy Heller Ágnes, akit Misu olykor azzal vádolt, hogy mindent megszépít és képtelen önkritikára, tiszteltre méltó eltökéltséggel és maximális intellektuális energiákat mozgósítva éppen úgy számot vetett ezzel a nyomasztó örökséggel, mint a barátja.)

De volt-e esélye a megoldásra? Közös nevezőre szuszakolható-e valahogyan a morál és az önmegvalósítás, és megszelídíthetők-e a zabolátlan géniuszok? A *Személyiségetika* Első részének előadásai erre a kérdésre keresik a választ. (Már a cím is innen kap értelmet: személyiségetika = az az etika, amelyet a [nagy formátumú] személyiségek hordoznak, vagy amit hozzájuk rendelhetünk.) S végül javasolnak is valamit: ha a nagy ember elsajátítja az együttérzés (Mitleid) képességét, és csillagának követése közben is szüntelenül ébren tartja azt, akkor elkerülheti az erkölcsi bukást – mondja az ismeretlen nevű professzor (Sz 95). (Mi, egyszerű halandók pedig reménykedhetünk abban, hogy nem leszünk valamilyen történelemformáló tett vagy egy műalkotás eszközei és áldozatai.)

Ám ez csupán egy hasznos tanács vagy maxima azoknak, akik *valamiért* élik az életüket, elméleti megoldást azonban semmiképpen sem jelent a fölvetett problémára, sőt inkább kiélezi az ellentmondást. Egyértelművé teszi ugyanis, hogy a személyiségetikának

444 Vö. Sümegi: *Talpaltnyi remény*. 1.2.4. Valamint *A Kisgömböc* című fejezettel.

445 Vö. Vajda: *Önéletrajz*. In: *Marx után szabadon*. In: *Válogatott művei II. Utam Marxtól*. A magyarázó mellékmondat explicite nem szerepel a szövegben. Az *Önéletrajz* eredetileg Vajda szamizdatban megjelent könyvéhez készült. Ld. Vajda: *I. m*. 1022 sk.

(pontosabban az önmegvalósításnak) mindig szüksége van *külső* támaszra (például az együttérzésre), kivéve persze azt az esetet, amikor valaki (Parsifalhoz némileg hasonlóan) jó emberként kívánja önmagát megvalósítani.[446] Ergo: az önmagukat választók személyiségetikája külső támasz nélkül amorális, és ami morál nélkül való, az tökéletesen védtelen az immorálissal szemben.

Φ

Ugyanehhez a konklúzióhoz jutunk akkor is, ha az ifjú Lukács egyik leghíresebb és leglidércesebb írását, *A lelki szegénységről* című dialógust[447] az egzisztenciális választás elméletének előzményeként olvassuk újra. A párbeszéd bevallottan életrajzi ihletésű, Seidler Irma öngyilkossága után és annak hatására született. Most azonban nem fordítok figyelmet erre a szálra, hanem kizárólag csak a néven nem nevezett férfi által kifejtett tipológiát kísérlem meg rekonstruálni. (Azt sem teljes mélységében, hanem csak annyira, amennyire ez az egzisztenciális választás elméletének jobb megértéséhez szükséges.)

Kezdjük az *élet* és a *forma* párosfogalmával. „Az eleven élet formátlan, mert túl van a formákon." (546) Hogyan kell értenünk ezt a kijelentést?

Szemügyre véve mai és hajdani embertársainkat, megállapíthatjuk, hogy így vagy úgy, de valamilyen módon mindenki jelentéssel és értelemmel tölti meg a pőre (önmagában jelentés- és értelemnélküli) életét. Lukács ezeknek az élethez hozzárendelt jelentéseknek és értelmeknek a körülhatárolható típusait nevezi formának.

Mivel forma nélkül nincs egzisztáló (emberi) élet, ezért a nyers (formák előtti vagy azoktól független, ahogyan Lukács mondja: eleven) élet szemügyre sem vehető önmagában, sőt még csak el sem képzelhető. Határfogalomként (afféle *Leben an sich*ként) azonban igenis létezik, mert a forma csakis valaminek lehet a formája. Továbbá beszélhetünk sikeres és sikertelen formaadásról, s ebből a szemszögből vizsgálódva mindig rálátunk valamelyest arra is, amit a forma adekvát vagy inadekvát módon kifejez. Ám nem egyetlen, a világot felölelő életre (*az* életre) kell gondolnunk, amikor ezt a forma

446 Erről részletesebben ld. majd a *Különféle választások* című fejezetet.

447 A párbeszéd német nyelvű változatának gépiratai elérhetők az interneten keresztül is. https://real-ms.mtak.hu/21547/; A magyar változat 1911-ben jelent meg a *Szellem* című folyóirat 2. számában (egy évvel előbb, mint a német). Az *Utam Marxhoz I.* című Lukács-kötet (Magvető, Bp., 1971.) szerkesztői jegyzete szerint (549) az írást Balázs Béla fordította magyarra, ám erre a *Szellem* említett számában semmiféle utalást sem találtam. Alább az *Ifjúkori művek*ben (Magvető, Bp., 1977.) megjelent – az *Utam Marxhoz* szövegéhez képest itt-ott javított – változatra hivatkozom a szövegen belül, az oldalszámokat megadva.

mögöttit körvonalazzuk, hanem inkább a különféle emberek személyes élményeire[448] „…az »élet« csupán egy szó és csak a gondolkodás zavarossága révén jutott egységes realitáshoz. »Élet« annyi van, amennyi a priori meghatározott lehetősége van tevékenységünknek." (547).

A magában való életet négy különböző típusú forma alakíthatja evilágon egzisztáló létezővé. (Pontosabban ennyit tárgyal a dialógus, de közben azt sugallja, hogy a fölsorolás teljes. Hogy összesen hány forma van, nem tudjuk meg egészen pontosan, csupán azt vélelmezi a férfi, hogy véges számú. – 550)

Az elsőt nevezhetjük mindennapinak. Annak ellenére, hogy ez szinte csak mellékesen kerül terítékre, mégis világos, hogy a különböző változatai igen széles spektrumon helyezkednek el. A legsilányabb fajtája egyszerűen csak inkoherens reakciók sorozata az élet által fölkínált lehetőségekre, és kihívásokra. „…mindent egyszerre akar, és el is ér, mert semmit nem akar, és semmit sem akar igazán." (546) „Túlbecsüljük ezt az életet, ha disszonanciáról beszélünk. Disszonancia csak a hangok valamely rendszerében lehetséges. […Z]avar és akadály és káosz, még csak nem is disszonanciák." (548)

A legnemesebb változat – s ez már a szó normatív értelmében is vehető formaadásnak, bár a férfi erről is meglehetősen megvetően nyilatkozik – az etikának alárendelt viszonyulás. „Az etika az ember első, legprimitívebb magakiemelése a közönséges élet káoszából, eltávolodása magától az empirikus állapottól." (541). Ha jól értem, ez azt jelenti, hogy az etikus-hétköznapi személy, éppen úgy csupán reaktív, mint az etikát nem ismerő vagy ignoráló társa, de valamilyen formát mégiscsak érvényre juttat, amennyiben az etikához igazodva, korlátokat állít önmaga elé, és nem tesz meg bármit, ami adott esetben megcselekedhető volna.

A második típust az életnek valamilyen mű által formát adó ember valósítja meg. Hogy pontosan mit kell itt értenünk „mű" alatt, nem teljesen világos. Úgy sejtem, hogy nem csupán a műalkotásokat (bár a paradigmát alighanem ezek nyújtják), hanem minden olyan cselekedetet vagy cselekedetek teleologikus sorozatát, melyben a személyiség föloldódik (sors és lélek eggyé válik – 548), melyben az élet a műnek rendelődik alá (549), és a műtől való megszállottságként (549) nyer értelmet.

Mondanom sem kell, hogy ez a megszállottság nem ismeri és nem is ismerheti el a hétköznapi élet etikáját. A műért élő, és a művével eggyé vált embernek fontosabb dolga van, mint az illem és a tisztesség szabályaira ügyelni. Kategorikus imperatívusza, nem mehet ennél messzebbre: „ne tedd, amit tenni nem vagy kénytelen." (549). Azt azonban – következőleg – tedd, amit tenned muszáj! Mert a műnél nincs semmi

448 Az „élményt" Lukács legtöbbször – így ebben az írásában is – a diltheyi Erlebnis fordításaként érti. Vö. pl. Lukács: *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez.* In: *Ifjúkori művek.* 391.

fontosabb. Sem az embertársaid nem számítanak, sem saját magad! Ha a mű azt követeli, akkor fogd a lányodat – mint Jefta (546) – vagy a feleségedet – mint Kelemen kőműves (545 sk.) –, és áldozd föl a műnek. Ha moralizálsz, akkor csak a „kasztok" (a különböző formák – 549) szabályait kevered össze, és mindent elrontasz. (Ezt tette a férfi, amikor segíteni akart beszélgetőtársa, Márta testvérén [sikertelenül], s erre vonatkoznak az írás utolsó, *János jelenései*t citáló szavai: „… te sem hideg nem vagy sem hév […]. Annak okáért […] kiokádlak az én számból." – 551)

A harmadik forma modelljei Dosztojevszkij egyes hősei. Szonja a *Bűn és bűnhődés*ből, Aljosa *A Karamazov testvérek*ből, és – legfőképpen – Miskin *A félkegyelmű*ből (541). Mindhárman jó emberek, és a jóság egyiküknek sem csupán egy tulajdonsága a sok közül, hanem személyiségük meghatározó karakterisztikuma. Mondhatni a hivatásuk, az életük magja, értelme és lelkük egyetlen tartalma.

Ha a hétköznapi élet erkölcsét és a jóságot összemossuk, mindent félreértünk. Az etika szabályokat ír elő, a tisztességes ember pedig józanul mérlegelve betartja ezeket. A jóságnak viszont szinte semmiféle köze sincs az így tekintett erkölcshöz. Inkább úgy határozható meg, mint valamilyen elementáris erejű késztetés a másik megsegítésére.

A késztetés alapja a másik emberrel való teljes azonosulás. A műért élőt nem érdeklik az embertársai, a hétköznapi élet kihívásai között botorkáló pedig csupán jelek magyarázataként érti (és legtöbbször csupán félreérti) a másikat (539). Ráadásul az etikai előírások kereteihez igazodó segítségnyújtás fölött mindig ott lebeg a kétely: vajon tényleg a másiknak akartunk segíteni vagy inkább csak magunkért cselekedtünk? („Tiszta akartam maradni […]. Talán ez az egész megmenteni-akarásom nem volt egyéb kerülőútnál a jósághoz és a tisztasághoz, melyet *magam számára* akartam" – mondja a férfi. Ld. 544 – Kiemelés: S. I)

Szemben a jelekre hagyatkozókkal, a jó ember egyszerűen csak olvas a többiek lelkében (541). Pontosabban, amikor ő fordul a társai felé, akkor alany és tárgy csodálatos módon eggyé válik (541), s ő maga lesz másikká (539).

Ebből a közvetlen és az intenzív átélés érzékiségén alapuló jóságból teljesen hiányzik a hűvös célracionális kalkuláció: „nem szelíd, nem rafinált és nem kvietisztikus." (543). Így aztán gyakran „haszontalan" (540), „ok nélkül való" (uo.), „terméketlen" (541), sőt inkább „zavart teremtő" (uo.). Vagy egyenesen „vad, kegyetlen és kalandor." (543). Mert a jó ember nem ritkán megszállott és mindenre elszánt (543), éppen úgy, mint a tragikus hősök vagy az etikum világát maga mögött hagyó Ábrahám, aki kész volt elvágni a saját fia torkát (541).

Talán vitatható, de véleményem szerint van egy negyedik forma is. Ezt a férfi beszélgetőtársa, Márta testesíti meg, és erről is csak mellékesen esik szó a beszélgetés során. Olykor úgy tűnik, mintha a nő Dosztojevszkij említett hőseihez hasonlítana:

a férfi kétszer is a legmagasabb kitüntetésnek számító „jó" jelzővel illeti (537, 540), és megtudjuk róla azt is, hogy képes a jelektől eltakart és mögéjük szorult lélek olvasására (540). Másfelől – az első forma reprezentánsaihoz hasonlóan – ő is csupán a mindennapi életre tapadva tesz-vesz a világban (547), olyan, mint az Eckhardt mester által példává emelt Márta,[449] aki nem kontemplál, hanem munkálkodik és szolgál (542).

Mindent összevetve úgy írnám le a dialógusban szereplő asszonyt, mint a szó legnemesebb értelmében vett állati élet reprezentánsát. Soha nem emelkedik a közvetlen érzékiség és a gyakorlati feladatok mindennapjai fölé, de mindeközben tévedhetetlenül működik benne valamilyen „moral sense" (542). Olyan, mintha megmaradt volna a bűnbeesés előtti állapotban: nem evett a tudás fájáról, és mit sem tud jóról meg rosszról, az ösztönei azonban hibátlanul működnek.

Meg vagyok győződve arról, hogy Heller Ágnes fönt elemzett elmélete (s ez a legkevesebb, amit mondhatunk) messzemenően támaszkodik Lukácsra. A dialógusban szinte szó szerint megtaláljuk az *Általános etika* fundamentumát: „Azt kérdezte az imént tőlem, vannak-e jó emberek. Íme itt vannak." (541 – Ti. az említett Dosztojevszkij-hősök.). Ehhez csak a *Heidelbergi művészetfilozófia* kiinduló kérdését („Műalkotások léteznek – miképpen lehetségesek?) kellett hozzáigazítani, s máris előállt Heller formulája. (Jó emberek léteznek – miképpen lehetségesek?)

Hasonlóképpen Lukácstól Györgytől való az egzisztenciális választások két nagy típusának elkülönítése és szembeállítása is: vagy jó embernek választom magamat, vagy valamilyen mű alkotójának, és a kettő összeegyeztethetetlen. (Lukács ugyan egyetlen egyszer sem írja le a „választás" kifejezést, de legtöbbször Hellernél is csak olyan [ebben az értelemben korlátozott] választásról van szó, amely a személyiségből vagy ha jobban tetszik a személyes sorsból fakadóan preformált, és már-már kényszerítő. Másfelől meg Lukács is elismeri, hogy a fölsorolt formákból [az iménti korlátozott értelemben] választhatunk.) *A lelki szegénységről* férfija (egyebek mellett) azért adja elő az elméletét, hogy megvilágíthassa, mi fölött tépelődik. És a dialógus szerzője is a neki rendelt életlehetőségek közti választás kényszerével küzdött egészen addig, amíg a végleges döntésre nem jutott 1918 végzetes decemberében.[450]

449 Eckhart – nem előzmény nélkül – a visszájára fordítja Mária és Márta történetének tanulságát, és az utóbbit állítja példaként a hívei elé. Prédikációjában Márta a mindennemű önzéstől mentes, csakis Isten akaratára figyelő és azt tevékenyen megvalósító gondoskodás és szeretet paradigmájává nemesül. Eckhart mester: *A szűzi és az asszonyi létről.* In: *Válogatott prédikációk.* Ford. Scheller István. Typotex, 2017. Vö. Lukács (az evangélista – természetesen) 10,38.

450 Az ezt bemutató biográfiák és elemzések sokaságából hadd emeljek ki kettőt. Bendl Júlia: *Lukács György élete a századfordulótól 1918-ig.* Scientia Humana, Bp., 1994. Hévizi Ottó: *A disszonancia filozófusa.* Pesti Kalligram, Bp., 2023.

Lukács felől olvasva Hellert tökéletesen átlátható válik az etikai trilógia fönt bemutatott „kudarca" is. A mesternek eszébe sem volt összeegyeztetni a (hétköznapi) tisztességes ember, az alkotó, és a jó ember életeszményét. Éppen ellenkezőleg: a lehető legszélsőségesebben (megítélésem szerint: a képtelenségig elmenve) elkülönítette ezeket egymástól. A dialógus alaptézise a „vagy-vagy": különböző kasztok vannak, és te választhatsz. Lehetsz egyszerű rendes ember vagy alkotó vagy (ha benned van) szabadon engedheted a szabályokat nem ismerő anarchisztikus jót, de a három vagy bármely kettő együtt nem megy.[451] „Maga […] csak egy bűnt ismer: a kasztok összekeverését" – állapítja meg Márta, a férfi pedig elégedetten rábólint: „Tökéletesen megértett" – feleli (550).

Heller Ágnes ugyan megkísérelte ezeket a határokat átjárhatóvá tenni (nála nincsen éles választóvonal a jó ember és a hétköznapi rendes ember között, a valamire való választás pedig társítható az etikai választással), de a különös kategóriája alatt választók megszállottságát ő sem tudta etikává varázsolni.

Φ

Bizonyosra vehető, hogy Heller Ágnes alaposan ismerte Kierkegaard és Sartre általam korábban tárgyalt munkáit,[452] az egzisztenciális választás elmélete azonban mégsem közvetlenül ezekhez csatlakozik, hanem – amint azt sikerült talán az imént megmutatnom – az elméletalkotó saját kérdésfölvetéseihez és Lukácshoz. Az eredmény ennek ellenére mégis termékenyen összevethető a két elől koncepciójával.[453]

Kierkegaard alapvető, mindkét 20. századi utódjára mély hatást gyakorló gondolata az ember szabad lényként való megragadása. Azzal, hogy ebből fakadóan nincs velünk született esszenciánk, s éppen ezért választásra vagyunk ítélve, mind a két késői követő messzemenően azonosul.

Az Isten és ember kapcsolatáról alkotott Kierkegaard-i koncepciót viszont még csak fontolóra sem veszik (hogyan is tehetné ezt – még ha akarná is – két öntudatos és „hitetlen" ateista), s ebből fakadóan a dán gondolkodó alapról vallott fölfogását is

451 Márta útját azért hagytam most ki a fölsorolásból, mert arra – azt hiszem – csak születni lehet, következőleg nem része a választható formáknak.

452 A *Vagy-vagy*ról hosszú elemzést írt, Sartre-ra pedig a hatvanas-hetvenes években született műveiben – így a Kierkegaard-esszéjében is – ismételten hivatkozik. Ld. Heller Ágnes: *A szerencsétlen tudat fenomenológiája.* In: Kierkegaard: *Vagy-vagy*, valamint in: Heller Ágnes: *Portrévázlatok az etika történetéből.* Gondolat, Bp., 1976.

453 Nem könnyítette meg a dolgomat, hogy az imént hivatkozott Kierkegaard-elemzés és a *„…szinte megnyílik az ég…"* gyökeresen különböző kiindulópontokból közelítenek a műhöz, s talán egyetlen jelentékenyebb kérdésben sem jutnak egyező konklúzióra.

elutasítják. (Amint arra az *Áldás és átok*ban már utaltam, *A lét és a semmi* akár úgy is olvasható, mint ennek az elutasításnak [talán úgy is fogalmazhatunk, hogy egy alapvető axióma visszájára fordításának] a következetes végiggondolása.) Kierkegaardnál a választás nyomán meginduló mozgás végül Istenhez vezet bennünket, Sartre-nál és Hellernél pedig az esetlegességünk belátásához.

De nemcsak emiatt az igen lényeges koncepcionális egybeesés miatt áll közelebb Ágnes Jean-Paulhoz, mint – az egyébként rajongva szeretett[454] – Sørenhez, hanem antropológiájuk és életszeméletük világosan kirajzolódó azonossága következtében is. Az alapvető választáson keresztül önmagát megteremtő, *imitatio Dei*ként lefestett Sartre-i ember, és az önmagát a különös kategóriája alatt megválasztó helleri személy szinte nem is különböznek egymástól, s ráadásul mindkét konstruált portré olyan eszménykép, melyhez a megalkotóik hasonulni kívántak, s nyilván képesnek is tartották magukat erre. (Aligha gondolta bármelyikük, hogy inkább tartozik a választást elmulasztó tömeghez, mint a semmiből magát megalkotó elithez.)

Az etika megalapozására tett Heller Ágnes-féle kísérletet pedig tekinthetjük akár úgy is, mint *A lét és a semmi* folytatását. Sartre azzal fejezi be, hogy mindezek után szükség volna egy jó kis etikára, ami – ezt már én teszem hozzá – egyfelől több mint indokolt, mert minden jel arra mutat, hogy az *imitatio Dei*t semmi sem korlátozhatja a szabad önmegvalósításában, másfelől meg már-már reménytelennek tűnik, mert a sartre-i „én" ahhoz hasonlóan maga alá gyűr mindent, mint Fichte idealista énje (mielőtt fölismeri magában az egyetemes emberit és át nem vedlik ragadozóból morális lénnyé).[455]

Heller Ágnes kísérlete illeszkedik is a Sartre-i koncepcióhoz (amennyiben az etika alapját is egy választás fogja biztosítani), és frappáns megoldást is nyújt: íme itt vannak az evilági jó emberek (nincs szükség tehát semmiféle transzcendens fundamentumra), lehet őket követni, és vannak, akik valóban követik is őket.

De azért a régi kedvencéhez sem maradt teljesen hűtlen a magyar filozófus. Ha újra kézbe vesszük *A szerencsétlen tudat fenomenológiáj*át, észrevehetjük, hogy etikájának fölépítése (és Sartre továbbgondolása) során legalább két fontos elképzelést vett át tőle vagy fogalmazott meg általa inspirálva.

454 A *Személyiségetika* Harmadik részében Vera nem győzi hangsúlyozni Søren iránti csodálatát.

455 A német filozófus szerint alapvetően kétféle ember van: materialista és idealista. Az előbbi alárendeli magát a világnak, az utóbbi pedig a világot kívánja alávetni az akaratának. Az idealistából csak akkor nem lesz szörnyeteg és gonosztevő, ha felismeri magában az egyetemes emberit, és megérti, hogy erkölcsi kötelességei vannak a hozzá hasonló többi emberrel szemben. Vö. J. G. Fichte: *Az erkölcstan rendszere*. Második főrész és Harmadik főrész Első szakasz. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Bp., 1976.

Nagy valószínűséggel kijelenthető, hogy Kierkegaard-tól ered az univerzalitás kategóriája alatti választás gondolata. Íme: „A. vagy-vagy-a – így írja B. – nem igazi, nem hiteles vagy-vagy, mert nem tartalmazza a vagy-vagy lényegét a *választást.* A választás ugyanis mindig etikai, választani *jó és rossz* között lehet. Azt választjuk, amit igaznak és helyesnek vélünk, azzal *szemben*, amit hamisnak és rossznak. Az etikai választás (a voltaképpeni választás) abszolút, az esztétikai minden pillanatban megismételhető."[456] És a kétféle választás harmóniába forraszthatóságának előzményét is megtaláljuk a dán mesternél. Ismét Hellert idézem: „Az etikai választásnak Kierkegaard filozófiai koncepciójában *kettős funkciója van.* A két funkció szorosan összefügg egymással. Az egyik a személyiség megválasztása, s ezzel az ember emberi »magvának« megteremtése. A másik az emberi nembe való emelkedés, *az emberi nemmel való folytonosság* választása. Az emberi nembe való emelkedés nélkül személyiség nem jöhet létre, ahogy fordítva: csak személyiségként tudunk a nembeliségbe emelkedni. Kierkegaard gigantikus kísérletet tesz arra, hogy megkonstruáljon egy olyan világban való létet, mely nem elidegenedett lét, hanem *személyiség* és *nem* egysége.[457] (Ez az értelmezés is Lukácsból indul ki, de nem az ifjúból, hanem a későiből. A vágyott nembeliség nem az egyetemesben való föloldás formájában valósul meg, hanem különösként, értsd: az egyetemes és az individuális szintézisévé lett műalkotásokban és személyiségekben – amint ezt a mester is kifejtette.[458])

Első pillantásra ez igazán termékeny ötletnek tűnhet, kivált, ha összekapcsoljuk a jogosult kivételről előadott Kierkegaard-i elmélkedéssel. (Aminek Hellernél nem találtam nyomát, Sartre viszont alaposan számot vetett vele.[459]) Ha azonban egy kicsit jobban belegondolunk, akkor sehogyan sem fog klappolni. Ha az etika az egyetemes, én pedig annak szabályaira hagyatkozva választok jó és rossz között,[460] akkor miért teremteném meg ezzel (az egyetemestől szükségképpen különböző) személyiségemet? S megfordítva: ha önmagamat mint esetleges személyt választom, akkor miért emelkednék föl ezáltal szükségszerűen az etikaiba?[461]

A nembelibe éppenséggel fölemelkedhetek, föltéve, hogy nembelinek lenni annyi, mint önmagamat választani. Ám ennek a „nembeliségnek" semmilyen szükségszerű tartalma sincsen, tehát szükségszerű etikai tartalma sincs; aki választ [mindegy, hogy

456 Vö. Heller: *A szerencsétlen tudat…* 1057. B. szavainak ez az olvasata, megítélésem szerint, félreértelmezés (vö. a *„…szinte megnyílik az ég…"*-ben írtakkal), de ha így van, akkor egy igazi termékeny tévedéssel van dolgunk.
457 Heller: *A szerencsétlen tudat…* 1058.
458 Vö. Lukács: *A különösség mint esztétikai kategória*. Uő.: *Az esztétikum sajátossága*. 2. Tizenkettedik fejezet.
459 Jean-Paul Sartre: *Az egyedi egyetemes.* In: *Módszer, történelem, egyén.*
460 Vö. Heller: *A szerencsétlen tudat…* 1057.
461 Vö. Heller: *A szerencsétlen tudat…* 1063.

mit és hogyan], az egyedi egyetemes vagy jogosult kivétel lesz, ám semmi garancia sincs arra, hogy ebben az állapotában valamilyen etika mellett is elkötelezi magát. Talán igen, talán nem. Kierkegaard-nál végső soron Isten, Lukácsnál pedig a hegeli történelemteleológia, és az azt mozgató abszolút szellem garantálja az egyedi és az egyetemes minden esetben lehetséges harmóniáját és szintézisét. Isten vagy abszolút szellem nélkül viszont nem csak garanciánk nem lesz, hanem magának az egyetemesnek a fogalma is értelmét veszti.

A kétféle választás között tehát csak olyan előföltevések affirmációja után teremthető harmónia, melyeket a posztmarxista Heller már nem tudott elfogadni, s ezért az etikai trilógia erőfeszítései sem vezethettek el a kívánt megbékéléshez. Az *Általános etika*, a *Morálfilozófia* és a *Személyiségetika* tárgyalt szakaszai nem megoldást nyújtanak, hanem inkább az antinómia feloldhatatlanságát demonstrálják. Vagy önmagamat és a nekem rendelt téloszt választom (és akkor kockára teszem a becsületemet), vagy az erkölcsöt, ám akkor adott esetben le kell mondanom a műről, az ügyről vagy akár önmagamról is: „ügyeskedhet, nem fog a macska egyszerre kint s bent egeret." A prebolsevik Lukács még tudta ezt…

NÉHÁNY ÉSZREVÉTEL A HÁROM KLASSZIKUS NYOMÁN[462]

VALAMINEK VÁLASZTANI MAGAMAT ÉS ÖNMAGAMAT VÁLASZTANI

Úgy terveztem, hogy a három klasszikus nézeteinek áttekintése után sorra veszem, és néhány általam fölfedezni vélt változattal kiegészítem a lehetséges választásfajtákat, ám a Heller Ágnes által definiált „különbség kategóriája alatti egzisztenciális választás", különféle eseteinek kellő körülírása túlságosan megtörte a gondolatmenetet. Emiatt döntöttem úgy, hogy először ezeket próbálom meg bemutatni – ebben a fejezetben –, és csak ezt követően fogok hozzá az összes fölmerült lehetőség számbavételéhez.

A „különbség kategóriája alatti választás" (legalább) kétértelmű fogalom. Olykor mintha azon volna a hangsúly, hogy *önmagunkat* választjuk, olykor meg azon, hogy *valaminek* választjuk magunkat, és azzá leszünk, amivé aztán magunkat tesszük. Íme, két-két példa mindegyik változatra. „A választás révén válunk azzá, amik vagyunk." „Az egzisztenciális választás önmagunk választása, és nem valamilyen konkrét célé, mégcsak nem is az élet céljáé." Másfelől: „Az egzisztenciális választás [...] megteremti a személy életének téloszát (visszaállítja azt, ami a modern személy életéből születésekor hiányzott). Az életnek immár rendeltetése van, mert a személynek is van sorsa." „Akár bizonyos hivatás vagy ügy emberének, akár adott személy barátjának (vagy szeretőjének), vagy bármi másnak választjuk magunkat, a különbség kategóriája alá rendelődünk..."[463]

Nyilvánvaló, hogy két különböző irányba mutató meghatározást kaptunk, de – a szerző intenciójával alighanem egybevágóan – föltehetjük éppenséggel azt is, hogy

462 A jelen cím alá összegyűjtött írásokhoz a lábjegyzetek mellett végjegyzetek is tartoznak (1-től számozva, félkövérrel kiemelve).
A végjegyzetek szövegét a 301. oldaltól kezdődően, a *Példák, kiegészítések és kommentárok a* Néhány észrevétel a három klasszikus nyomán *című részhez* elnevezésű fejezetben találja meg az olvasó. *(A szerk.)*

463 Heller: *Morálfilozófia*, 26, 25, 25, 27. Ettől a fejezettől kezdve egy kicsit bonyolultabbak lesznek a jegyzetek, mint amilyenek eddig voltak. A rövidebb hivatkozásokat továbbra is lábjegyzetekbe tördelem, a hosszabb megjegyzéseket, példákat azonban nem a lap alján, hanem végjegyzetekben találja meg a Tisztelt Olvasó. (Ennek magyarázatát ld. az eléjük írt rövid bevezetőben.) A még hosszabbakat – melyek akár önálló írásként is megállnak – pedig kiegészítésként csatoltam a szöveghez.

a kétféle változat végül összeér, és szerencsés esetben össze is olvad. Ha megfelelő téloszt választottam, akkor azzal összeforrva leszek önmagammá; és megfordítva: aki önmagát választja, annak feltétlenül találnia kell egy személyisége kibontakoztatásához megfelelő életcélt, mellyel végtére majd eggyé lehet.

Nem alaptalan ez a szintézis, alább én is fogok (közvetve) érvelni mellette,[464] ám mégis inkább úgy vélem, hogy helyesebb a kétféle választást egymástól elkülöníteni.[465] Vegyünk szemügyre először néhány olyan példát, melyek alkalmasnak ígérkeznek arra, hogy rájuk hagyatkozva ideáltipikus fogalmakat alkossunk.

Lukács György kommunista filozófusnak választotta magát. „Minden szükséglete egyetlen szükségletnek rendelődött alá […]. Reggeltől estig ült az íróasztalánál és dolgozott. […] Nem érezte, ha hideg volt, ha éhes volt, ha szomjas volt. »Kényelmetlenségek« nem zavarták, mert észre sem vette őket. Fogalma sem volt, hogy milyen ruhát visel. […] Bécsben hosszú ideig a népkonyha krumplipaprikásán élt; Moszkvában (a háború kezdetén) fűtetlen szobában, bekecsben dolgozott. […] Alig hagyta el a lakását. Évszakok teltek, múltak, és ő ott ült mindig az íróasztala mellett és dolgozott: ez volt az élete" – meséli róla Heller Ágnes.[466] Eörsi István pedig így folytatja: „Néhány hónappal később – 1971 elején – be kellett ismernie, hogy – mint mondotta – »az *Ontológia* megítélésében nem vagyok többé kompetens«. *De mivel munka nélkül nem tudott élni*, tanítványai felvetették neki, hogy írja meg szellemi önéletrajzát."[467] (Kiemelés: S. I.)

A filozófus olyan szerepet választott vagy talált magának, mellyel aztán tökéletesen azonosult, és – túlzás nélkül mondhatjuk – melyben önmagává vált.[468] A továbbiakban ennek a típusnak tartom fönn a *különbség kategóriája alatti választás* megnevezést.[469]

Nietzsche viszont nem szerepet választott, hanem önmagát – legalábbis ezt állítja az *Ecce homo*ban. „Nem emlékszem, hogy valaha is törekedtem volna bármire – soha életemben nem küzdöttem, a heroikus természet ellentéte vagyok. Nem tapasztalatból ismerem az »akarást«, a »törekvést«, a »célt«, a »vágyat«. Most is, ebben a pillanatban is, úgy tekintek jövőmre – a *tágas* jövőre! – mint tengertükörre, melyet nem fodroz kívánság. A legkevésbé sem akarom, hogy valami más legyen, mint ami; magam sem

464 Ezt teszem az A *Sorsának királya. Ady Endre egzisztenciális választásai a Hunn, új legendában* című kitérőben is. Itt – igaz csak Ady esetére korlátozottan – azt állítom, hogy az igent mondás és a teleologikus választás ugyanannak az elhatározásnak a színe és a visszája.

465 Az alább következőkről szó esik *A jó ember, a nagy formátumú személyiség és a filozófus* című írásomban is. In: *Önéletrajz és filozófia. Tanulmányok Heller Ágnes emlékére*. Szerk. Kis-Jakab Dóra – Szűcs László Gergely. Budapest Főváros Levéltára, 2022.

466 Heller: *Az iskolaalapító.* In: Fehér–Heller: *A Budapesti Iskola I.* 398 sk.

467 Eörsi: *Az utolsó szó jogán.* In: Lukács: *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon.* 20.

468 Maradjunk most meg a *Morálfilozófia* Lukács-értelmezésénél és tekintsünk el az *Életrajz életre halálra* és az *Egzisztenciális választás* ettől divergáló megállapításaitól.

469 Heller Ágnes is szívesen hivatkozik rá példaképpen. Vö. Heller: *Morálfilozófia.* 25.

akarok más lenni." „Az emberi nagyság az én nyelvezetemben *amor fati*: az ember ne akarjon mást se előre se hátra soha. A szükségszerűt nem elegendő elviselni, még kevésbé szabad eltitkolni – mindenféle idealizmus a szükségszerű meghazudtolása –, a szükségszerűt *szeretni* kell…"[470]

Ez már-már szöges ellentéte az előző típusnak. Nietzsche nem téloszt, hivatást vagy szerepet talált magának, hanem önmagát választotta, mindennemű télosz, hivatás vagy szerep nélkül. Ha tényleg olyanná vált, amilyennek lefestette magát, akkor joggal mondhatjuk rá Sartre nyomán, hogy önmagért-valóból önmagában-valóvá alakult át. Már nem olyan emberi lény, akinek életét a benne munkáló hiány (Sartre-nál: semmi) elleni védekezés, és a személyiségét fenyegető körülmények (Sartre-nál: fakticitás és szituáció) elleni küzdelem tölti ki, hanem magának alapot teremtő isten.[471] Teljesen azonossá lett önmagával, és többé már semmi dolga nincs, legföljebb arra kell ügyelnie, hogy ez a csodálatos önazonosság el ne kezdjen fölbomlani a kívülről érkező impulzusok vagy valamilyen belső erjedés hatására.

Abban persze alapos okkal kételkedhetünk, hogy az ember kellő rátermettséggel és akarattal megistenülhet, de mint ideáltípust vagy regulatív eszmét elfogadhatjuk a nagy bajuszos filozófus önarcképét. Ha tetszik ez az életeszmény, miért ne törekedhetnénk feléje? (Amint arra Nietzsche is utalt, a buddhizmus is valami ehhez hasonlót javasol követői millióinak.[472]) S akik elkötelezik magukat mellette, joggal mondhatják, hogy egészen másképpen élnek, mint azok, akik a különbség kategóriája alatti teleologikus választás által igyekeznek életüknek értelmet adni. S ha ennyire számottevő az eltérés, akkor önálló elnevezés is megilleti ezt az életstratégiát: hívjuk *önmagunk statikus választásának.*

– Jó – felelhetjük az elmondottakra –, de mivel tölti az életét, aki statikusan választotta önmagát? Nietzsche sem csak magában gyönyörködött, hanem például (jó) könyveket írt,[473] és – amiképpen ugyanitt elbeszéli – harcolt bizonyos eszményekért.[474] Vitathatatlan, hogy az *Ecco homo* szerzője íróként definiálja önmagát. És az igent mondást középpontba állító másik mű, az *Így szólott Zarathustra* címszereplője sem csupán kontemplál, hanem éppen ellenkezőleg, szüntelenül küzd: részben azért, hogy képes legyen kimondani a nagy igent, részben meg azért, hogy megismertesse a világot az embert felülmúló ember eszméjével. Aki nem lövi túl vágyának nyilait önmagán, és csak a létezés boldogságában dagonyázik (s mindeközben vaksin pislog) az az emberiség

470 Nietzsche: *Ecce homo*. 56, 59.
471 Sartre: *A lét és a semmi.* 733.
472 Nietzsche: *Ecce homo.* 32.
473 Az *Ecce homo* egyik fejezetének címe: *Miért írok olyan jó könyveket?*
474 Nietzsche: *I. m.* 33 skk. 60.

romlásának végső stádiumát reprezentáló „utolsó ember"; a „legmegvetendőbb ember" – amint azt magától Zarathustrától megtudhattuk.[475]

Summa summarum, pusztán statikusan nehézkes – ha nem is lehetetlen, de inkább kivételszámba menő – önmagunkat választani; még akkor is kell valamilyen cél, ha ez a cél voltaképpen csak eszköz: az önmagunkká válás eszköze.

Vegyünk szemügyre két olyan modellt, melyek segítségével konkrétabban is mérlegre tehetjük az elmondottakat. A *Tükör által homályosan* című Ingmar Bergman-filmben David (az író és apa) hozzátartozói előadnak egy rövidke színdarabot, melyben Minus (David fia) az apját parodizálva a következő monológgal áll elő: „Művész vagyok. […A] legtisztább fajtából. Költő versek nélkül, festő képek nélkül […], muzsikus hangok nélkül. Megvetem az elkészült műveket, szimpla erőfeszítések banális eredményeit. Életem a művem!"[476]

Ha a paródiának igaza van, akkor David iskolapéldája a körvonalazódó újabb választásfajtának: Nietzschéhez hasonlóan ő sem valaminek (történetesen írónak) választotta magát, hanem önmagát választotta. Ám ahhoz, hogy önmagává válhasson szüksége volt valamilyen tevékenységre, történetesen az írásra, mely számára nem öncél, hanem csupán eszköz.

Thomas Mann – hogy legyen egy hús-vér példánk is – naplóiból és regényeiből nagyon hasonló kép bontakozik ki. A német író sem volt semmi más és semmi több, csupán alkotó. Ha éppen nem írt, akkor a műveihez szükséges nyersanyagot halmozta föl, vagy erőt gyűjtött és előkészült. Akkor is így volt ez, amikor a külső körülmények sodorták erre-arra (emigrált, kórházba került, stb.), vagy a szeretteivel időzött. Lazítani (értsd átmenetileg nem alkotóként létezni) egészen egyszerűen képtelen volt. Ékes példája ennek, hogy a *Lotte Weimarban* – amint azt Halász Gábor elmeséli[477] – pihenésképpen [!] született, a *Józsefés testvérei* regényfolyamának kimerítő alkotómunkáját átmenetileg megszakítva. S naplói is számos alkalommal demonstrálják ugyanezt: még be sem fejezte az egyik munkáját, mikor már a következőn gondolkodott.

Mindez igen hasonlít arra, amit fönn Lukács kapcsán elmondtam, de csak látszólag kanyarodtunk vissza hozzá. (Vagy ha mégis – nem szükséges ezt most boncolgatnunk –, akkor arra kérem az Olvasót, hogy átmenetileg inkább csak a különbségekre koncentráljunk.) Ő a kommunista filozófiát választotta, és végül a kommunizmus és a filozófia megszállottjaivá vált. David és Mann[1] pedig önmagát választotta, és az íráson keresztül

475 Nietzsche: *Így szólott Zarathustra.* 22 sk.

476 Ingmar Bergman: *Tükör által homályosan.* 1961. https://videa.hu/videok/film-animacio/tukor-altal-homalyosan-bergman-drama-SvFBThx44wHLRH2R; Ld. a 14. perc után részt.

477 Halász Gábor: *Lotte Weimarban. Thomas Mann regénye.* Nyugat, 1940/5.

lett önmaga. Az előbbi esetben az én vált a művé, és tetszik vagy nem: alárendelődött az alkotásnak, az utóbbiban pedig a mű vált énné. (Ilyenkor a művek mindig egyetlen rafinált önéletrajz vagy napló részeivé lesznek.[478])

A kontrasztot még élesebbé teszi, ha figyelembe vesszük azt a Lukács-tanítványok által olykor csak utalásszerűen, olykor meg nyíltabban megfogalmazott sejtést, hogy mesterük, azért lett kommunista filozófussá, mert az életproblémái és végső soron önmaga elől menekült.[479]

S van még valami, ami tovább nyomatékosítja az ellentétet. Talán Heller Ágnes sem vitatná (ld. a *Morálfilozófiá*ból fönt átemelt idézeteket), hogy az is választhatja magát a különbség kategóriája alatt, aki olyan alkotáson dolgozik, mely nem fejezi ki, és természetéből fakadóan nem is fejezheti ki az alkotója énjét. Egy természettudós, egy mérnök, egy sportoló vagy egy mesterember igenis gondolhatják azt, hogy ők éppen úgy azonosak a hivatásukkal, mint ahogyan Lukács, de nem gondolhatják, hogy ugyanúgy azonosak az alkotásukkal, mint David. Mert bármennyire büszkék arra, amit létrehoztak, mégsem feltételezhetik (és bizonyára nem is feltételezik), hogy műveik által saját magukat öntik formába, és mutatják meg a világnak. A C-vitamin lokalizálása nem fejezte ki Szent-Györgyi Albert személyiségét, Egerszegi Krisztina nem volt önmaga még a legjobb kétszázhátaiban sem, és a Rubik-kocka sem tekinthető a konstruktőr portréjának stb. (Az ilyen alkotásokat szemben az *önmegvalósító-önkifejezők*kel nevezhetjük *aszubjektív*nek.[2])

Talán megkockáztathatjuk mindezek után, hogy egy harmadik választásváltozat is kibontakozott előttünk. Adjunk ennek is nevet, legyen ez *önmagunk közvetett teleologikus választása*. „Közvetett", mert akik ezen az úton indulnak el, azok valamilyen tevékenységen keresztül (leggyakrabban alighanem valamilyen alkotás által), próbálják meg önmagukat megalkotni és kifejezni.

Ám ha van „közvetett", akkor miért ne volna „közvetlen" is? Marilyn Monroe állítólag ezt mondta egy ízben: „Nem pénzt akarok keresni, egyszerűen csak csodálatos akarok lenni!"[480] S én úgy értem ezt, hogy elsősorban az volt a célja, hogy élő műalkotássá formálja saját magát. S ez a maga módján bizonyára sikerült is neki, hiszen nem úgy vonult be a történelembe mint fotómodell, mint énekes, mint színész, mint a nagy

478 A kérdéskör leginspiratívabb szakértője Philippe Lejeune. Ld. Lejeune: *On Diary*. Ford. Katherine Durnin. University of Hawai'i Press, 2009. Uő.: *Önéletírás, élettörténet, napló.* Ford. Bárdos Zsuzsanna – Gábor Lívia, Házas Nikoletta – Toókos Péter – Varga Róbert – Z. Varga Zoltán. L'Harmattan, Budapest, 2003.

479 Vajda Mihály: *A tökéletes bűnösség korszaka?* In: *Nem az örökkévalóságnak.* In: *Rejtekutak a posztmodernben.* Uő.: *A tudós, az esszéista és a filozófus.* In: *Uo.* Kovács András*: Vallomások Lukács Györgyről. Az utolsó évtized.* 1.15. perctől. https://www.youtube.com/watch?v=CHikEMDzyuI&t=3278s; V*allomások Lukács Györgyről. Szobor a pantheonban.* a 0.32. perctől. https://www.youtube.com/watch?v=E_y9-nCd09I

480 Idézi: Hankiss Elemér: *A befejezetlen ember*. Helikon, 2015. 105.

drámaíró felesége vagy mint az elnök szeretője, hanem egyszerűen csak úgy, mint *a* Marilyn.

Monroe kisasszony tehát önmagát választotta, méghozzá Davidhoz hasonlóan, azaz teleologikusan és nem statikusan, de mégsem teljesen ugyanúgy, ahogyan a filmbéli író. Az utóbbinak szüksége volt valamilyen médiumra ahhoz, hogy önmaga legyen, Marilyn viszont éppen arra törekedett, hogy ne valamilyen közvetítő által, hanem direkt módon dolgozzon a személyiségén. Ahhoz hasonlóan, mint egy testépítő, aki a testét formálva szeretné megalkotni és kifejezni önmagát, de persze komplexebb módon, hiszen ő a teljes lényét akarta csodálatossá gyúrni.

Ennek az újabb változatnak már nem is kell gondolkodni a nevén. Ha az előző a „közvetett" volt, akkor ez a „közvetlen": *önmagunk közvetlen teleologikus választása*. De élhetünk egy ennél poétikusabb elnevezéssel is, nevezetesen az *önmagunkat, mint megformálásra váró műalkotást választani* formulával.

Φ

Négy olyan utat találtunk, melyek – úgy vélem – vitathatatlanul különbözőek, de mégis egy irányba tartanak: a legalább regulatív eszmeként létező autentikus én felé. Nietzsche maradéktalanul igen mondott magára. Lukács azonossá vált az alkotásaival, és lemondott arról, hogy azokban keresse önmagát. (S talán arról is, hogy keresse önmagát.) David az írásai által próbálta megteremteni az egóját, és közben hitte, hogy *an sich* énje fejeződik ki a műveiben. Marilyn pedig saját magát kívánta műalkotássá – egyfajta élő szoborrá – változtatni.

KÜLÖNFÉLE VÁLASZTÁSOK

Próbáljuk most meg a három megidézett filozófus és az előző fejezetben végiggondoltak nyomán összegyűjteni a választás eddig szóba jött variánsait, és áttekinteni az egymáshoz való fontosabb kapcsolódásaikat.

Mind a három szerző különbséget tett a hétköznapi és a rendkívüli választások között, ám az előbbieknek Kierkegaard és Heller Ágnes semmiféle figyelmet sem szentelt.

Ezért (1) a *hétköznapi választás*ainkat elsősorban Sartre-ra (és a saját értelmünkre) támaszkodva úgy írhatjuk körül, mint amelyek mindig preformáltak azon közeg által, mely végsősoron mi magunk vagyunk. (Ez a „mi magunk" részben velünk született, részben a szociális és a pszichés determinánsaink által alakított, részben pedig a korábbi választásaink és tetteink által teremtett.) Mint amelyekre a döntés és a cselekvés pillanatában mindig, mint kevéssé jelentős, tartós, visszafordíthatatlan és korrigálhatatlan következmények nélküli eseményekként tekint az aktor. Mint amelyek többnyire rutinszerűen, és anélkül folynak le, hogy különösebb figyelmet szentelnénk nekik.

(2) A *Kierkegaard-i (rendkívüli) választás* – mely olyannyira az egyetlen tárgya a dán mester érdeklődésének, hogy még nevet vagy megkülönböztető jelzőt sem rendelt hozzá – differentia specificája a dinamizmus. A *Vagy-vagy* szerint kizárólag csak akkor választunk, ha a megfontolásból és a döntésből fakadó mozgási energia átlendít bennünket az esztétikai stádiumból az etikaiba. Ez az energia pedig csak akkor szabadul föl, ha átéljük a választás pátoszát.

(3) Sartre akkor beszél *alapvető választásról*, ha a tett (vagy a tettek sorozata) úgy alakítja önmagamat és a világomat, hogy ezáltal alapot vagy közeget teremt a hétköznapi választásaink gördülékeny lefolyásához. (Ki-ki a maga világában kerül döntési szituációkba, ki-ki a maga habitusa alapján szembesül járható és járhatatlan alternatívákkal, és hajlik erre vagy arra. Aki nem szokott lopni és csak hírből ismeri a tulajdonszerzésnek ezt a sajátos módozatát, az nem lát maga körül eltulajdonítható és eltulajdoníthatatlan dolgokat, nem gondol arra, hogy átmeneti nehézségeit más megkárosítása által oldja meg, és egy-egy gazdátlanul hagyott tárgy láttán sem érez semmiféle kísértést.)

Heller Ágnes „egzisztenciális választására" igen sok minden ráillik az iménti meghatározásból, legalább két nem elhanyagolható eltérés azonban van a két elgondolás között. Sartre szerint mindenki átesett az alapvető választáson, hiszen mindannyian vagyunk valamilyenek, és csakis választás által lehettünk olyanná amilyenek

vagyunk.[481] Heller szerint viszont az egzisztenciális választás csak a kivételesek birtoka, a többség nem választott, hanem csak vegetál.[482] Sartre számára az alapvető választás inkább folyamat (több kisebb választás eredménye), Heller viszont – Kierkegaard hatásától valószínűleg nem függetlenül – inkább egyetlen ünnepélyes aktusnak látja a rendkívüli választásokat.

A magyar filozófus kétféle egzisztenciális választást különböztetett meg, én azonban – amint ezt az előző fejezetben igyekeztem világossá tenni – úgy vélem, hogy szükség van további típusok elkülönítésére is. (A rend kedvéért ezeket, most ismét fölsorolom.)

(4) A *különbség kategóriája alatt választani* annyi, mint téloszt adni az önmagában értelem nélkül való életünknek, és azonossá válni a választott a szerepünkkel.

Nemcsak valamire választhatjuk azonban magunkat, hanem (5) *önmagunkat is választhatjuk*. Ráadásul két egymástól számottevően eltérő módon.

Vagy (5.1) *statikusan*, valahogyan úgy, ahogyan ezt késői Nietzsche tanítja, azaz egyszerűen csak igent mondva önmagukra.

Vagy (5.2) *teleologikusan*, mégpedig két különböző változatban:

(5.2.1) vagy k*özvetlenül, önmagunkat, mint megformálásra váró műalkotást választva*, valahogyan úgy, ahogyan Marilyn Monroe megpróbált csodálatossá válni,

vagy (5.2.2) *közvetve,* olyan *önkifejező alkotások*, segítségével, melyek olykor egészen mélyen bevilágítanak a személyiség legmélyebb és legsötétebb üregeibe.

Talán nem árt ismételten nyomatékosítani, hogy a 4. és az 5. pont alatt elkülönített típusokat nem választja el egymástól éles határvonal. A különbség kategóriája alatti választás a *téloszra* teszi a hangsúlyt, az önmagunk önkifejező alkotásokon keresztül való teleologikus választása pedig arra az *önmagunkra*, mely az alkotásokban csupán kifejeződik, de végül mind a két változat valamilyen alkotásba torkollik. Hasonlóképpen: a késői Nietzsche és Marilyn Monroe értelmezhető úgy is, mint akik – ellentétben Lukáccsal vagy Daviddal – közvetlenül választják önmagukat, de lehet azzal is érvelni, hogy valamilyen közeg mégis mindig van, a különbség tehát viszonylagos csupán. Önmagunk statikus választásának elkülönítését a teleologikus változatoktól pedig arra hivatkozva vitathatjuk, hogy lehetetlen teljesen passzívnak maradni. (Valami ehhez hasonló legföljebb csak a Buddhának is nevezett Gautama Sziddhartha hercegnek és a hozzá hasonló magasságba emelkedett egyéb buddháknak sikerült.)

(6) Az *univerzális kategóriája alatt választást* Heller Ágnes szabatosan bemutatja: voltak és vannak olyan embertársaink, akik mintegy Shakespeare III. Richárdjának inverzeként úgy döntenek, hogy megpróbálkoznak jó emberként élni. (Azaz a „jobb

481 Sartre: *A lét és a semmi.* 540, 542, 548.
482 Heller: *Morálfilozófia.* 26.

elszenvedni, mintsem elkövetni a rosszat" jegyében mérlegelni és cselekedni; és mindenkor előnyben részesíteni döntéseik meghozatalakor az etikai szempontot az egyéb szóba jöhető kritériumokkal szemben.)[483]

Többféleképpen lehetséges azonban hozzáfogni ehhez az életfeladathoz, s a különféle utak között van legalább egy olyan, amelyet vagy a választás újabb sajátos eseteként, vagy az univerzális és a különbség kategóriája alatti elköteleződés összeolvadásaként, vagy valamelyik típus aleseteként érdemes tekintetbe vennünk. (Amint az a számozásból kiderül, én az első változatot találom a legmeggyőzőbbnek.)

(7) Heller Ágnes is utal arra a lehetőségre, amikor valaki jó emberként kívánja önmagát megvalósítani, s ezáltal összeolvasztja az általa megkülönböztetett kétféle egzisztenciális választást.[484] Bár első pillantásra önellentmondásnak tűnik, mégis nevezhetjük ezt a változatot a *különbség kategóriája alatti etikai választás*nak.

A két egymástól máskülönben igen eltérő irányba tekintő intenció, az önmegvalósításra és a becsületes életre való törekvés összekapcsolódása két módon lehetséges. Vagy azáltal, hogy az önmegvalósító személy *alkotó* módon munkálkodik egy meglévő erkölcsi rendszer valóságba való átültetésén, vagy azáltal, hogy ő maga kíván olyan új erkölcsöt alkotni, amely saját személyisége legmélyéről fakad, s mint ilyen kifejezi őt.

Az alkotásnak és az önkifejezésnek (akkor is, ha azok egy etika formába öntései vagy manifesztációi) szüksége van valamilyen közegre, amiben megnyilvánulhat. Ez a közeg lehetek én magam,[3] lehet olyan mű, amely egyszerre fejez ki engem és hordoz etikai tartalmat,[4] de lehet egy másik személy vagy egy nagyobb embercsoport is.[5]

A mondottak nyomán – most már Heller után szabadon – újradefiniálhatjuk a „személyiségetika" jelentését és elkülöníthetjük azt a különbség kategóriája alatti választás más eseteitől. Azt javaslom, hogy csak akkor beszéljünk személyiségetikáról, ha az önmegvalósítás, illetve az önmegvalósító alkotás tárgya vagy maga az etika, vagy egy olyan személyes életcél (alkotás), melynek értelmét az értéktartalma adja. Ezekben az esetekben kétségkívül összekapcsolódik a *személyiség* ügye az *etika* ügyével, ellentétben, mondjuk, a l'art pour l'art jegyében alkotó művésszel, az élsportolóval vagy a nárcisztikus politikussal.

Φ

483 Heller: *Morálfilozófia.* 30 skk.
484 Heller: *Személyiségetika.* 22.

Lehetnek-e a különböző választások és azok eredményei szimultánok?

A különbség és az univerzális kategóriái alatti választás együttlétének lehetőségét Heller Ágnes is elismeri, s csupán azt fűzi ehhez hozzá, hogy előállhatnak olyan helyzetek, melyekben színt kell vallanunk, és egyiknek a másik rovására kell utat adnunk.[485] Ő azonban csak két változattal számolt…

Meglepő, de a különböző kombinációkat végigpróbálgatva úgy találtam, hogy ugyanez a helyzet, akkor is, ha – mint fönt – a különböző választások számát kilencre (és a rendkívüliekét nyolcra) duzzasztjuk. Irodalmi vagy éppenséggel az életből vett példával nem tudom ugyan demonstrálni, de talán elegendő egy gondolatkísérlet, majd egy erre alapozott konstruált példa is annak igazolására, hogy lehetséges olyan ember,

(2)[486] aki átélte a választás pátoszát, és ezáltal szabad és halhatatlan lényként konstituálta *Selbst*jét (s ráadásul még a benne szunnyadó morálról és Istenről is bizonyosságot nyert[487]);

(3) aki önmagát alkotta meg egy alapvető választással vagy kisebb koherens választások summázatának eredményeként;

(4) aki valamire vagy – hogy még tovább tetézzük – valamikre választotta magát;[6]

(5.1) aki igent mondott a múltjára és a jelenére, s amennyire ez emberileg lehetséges volt, mindig készen állt a jövőben esedékes igent mondásokra is;

(5.2.2) aki valamilyen alkotásban is ki kívánta fejezni és tovább kívánta építeni önmagát;

(7) s ez az alkotás ráadásul még etikai tartalommal is bírt (fölhívta a figyelmet bizonyos társadalmi visszásságokra, örömöt okozott az embereknek, jóra tanított stb.);

(5.2.1) aki mindeközben arról sem mondott le, hogy ő maga is műalkotás legyen;

(6) s végezetül mindezt betetézve jó emberként élte az életét;

(1) a mindennapjaiban pedig – ugyanúgy ahogyan számos embertársa – a rendkívüli választásai és habitusa által irányítva járta az útját a legkülönfélébb alternatívák között keresve a helyes utat.

S hogy mégse legyünk egészen elvontak, próbáljuk meg mindezt ráakasztani Heller Ágnes mesterére, Lukács Györgyre, de persze nem az emberi túlságosan is emberi személyre, hanem arra az ideára, melyet talán az ifjú tanítvány vetített maga elé, amikor még szerelmes mámorral csüngött az ajkán, és olyan tökéletesnek látta őt, mint Alkibiadész Szókratészt.[488]

485 Heller: *Morálfilozófia*. 33 skk.
486 A számok az előző felsorolás sorszámai.
487 Vö. a *„…szinte megnyílik az ég…”* című résszel.
488 Platón *Lakoma* című művében.

Lukács (2) nem félt 1919 hideg napjaiban elrugaszkodni és ugrani. (4) Egyszerre választotta magát filozófusnak és kommunistának. (5.1) Ismételten képes volt igent mondani mindarra, ami vele megesett, és amit tett. (Még arra is, amit utólag nem volt könnyű kritika nélkül szemlélni.) Olyan műveket alkotott, (5.2.2) melyekben kifejezte és továbbépítette magát; s (7) melyek nem voltak híján az etikai tartalomnak sem. (3) Tettei és választásai mindeközben olyan személyiséggé sűrűsödtek, melyek (1) alapul szolgáltak a hétköznapi választásaihoz. (6) Ha követett is el hibákat, mindvégig törekedett a jóra, ami mellett még kamaszként elkötelezte magát. (5.2.1) Azt pedig már mondanunk sem kell, hogy egy ilyen csodálatos ember önmagában is egy műalkotással ért föl. Együtt van tehát minden, ami elképzelhető.

MIT JELENT VÁLASZTANI?

Mind Sartre, mind Heller Ágnes úgy gondolta, s koncepciójukból fakadóan – amint azt láthattuk – nem is nagyon gondolhatták másképpen, hogy olykor tudatosan, olykor meg öntudatlanul választunk. Az „öntudatlan választás" azonban minimum gyanús és homályos kifejezés, s éppen ezért teszek az alábbiakban kísérletet a címben föltett kérdés körüljárására.

(*A lét és a semmi* álláspontja teljesen világos: sokkal gyakrabban választunk, mint ahányszor erről tudomásunk van, következésképpen az öntudatlan választások sorozata végigkíséri az egész életünket. Heller Ágnesnél jóval bonyolultabb a képlet. Ő, tudomásom szerint, sehol sem vet számot az öntudatlan választás lehetőségével, de a kétféle egzisztenciális választás általa körülírt fogalmából világosan következik, hogy egy: a különös kategóriája alatti választás nem lehet öntudatlan [hiszen képtelenség azt feltételezni, hogy nem tudunk az általunk választott és életünknek értelmet adó téloszról]; kettő: az univerzális kategóriája alatti választás egyes esetei viszont egészen biztosan tudattalanok [hiszen számos olyan jó ember létezik, akinek semmiféle egzisztenciális választásról sincsen tudomása]. A *Morálfilozófia* Első fejezetének hatodik szakaszában[489] olvashatunk arról, hogy gyakran a gyerekek is elkötelezik magukat a jó mellett, holott nincsenek még világos fogalmaik, s csak az általuk később elmesélt történetekből hüvelyezhető ki, hogy tudattalanul ugyan, de mégis választottak. Később még részletesebben is szót ejtek majd erről.)

Üssük föl először a szótárt! Választás = „Általában a választ igével kifejezett cselekvés, eljárás; az a tény, hogy vki (ki)választ vkit, vmit…" – kezdődik a magyarázat, majd így folytatódik: „Két v. több személy, dolog, tárgy, lehetőség közül egynek v. többnek vmely célból való kiszemelése, elkülönítése v. magunkhoz vevése, kapcsolása, felhasználása, ill. az erre irányuló döntés, elhatározás."[490]

A választáshoz szükség van tehát (1) legalább két egymással szemben alternatívát kínáló, a választás objektumának tekinthető lehetőségre, (2) egy olyan szubjektumra, aki képes elhatározásra, döntésre és céltételezésre, valamint arra, hogy (3) ez a szubjektum egy aktus vagy aktusok sorozata által realizálja a választást.

489 Heller: *Morálfilozófia.* 42.

490 Lásd https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/v-51E41/valasztas-52457/ – Csak a számunkra itt releváns szakaszokat idéztem.

A definícióból fakadóan nem mindegy, hogy a választásra lehetőséget kínáló objektumokról milyen tudással rendelkezhet és/vagy rendelkezik a választó. Ha a választást megalapozó tudásból egyértelműen levezethető a helyes döntés, akkor nem beszélhetünk valódi választásról. Egy tudást ellenőrző teszt választlehetőségei például nem kínálnak igazi alternatívát, mert aki a szükséges ismeret birtokában van, csak az egyetlen helyes változatot jelölheti meg. Ilyen esetben csak az „választ", akinek a tudása hiányos.[7]

És nem választunk akkor sem, amikor semmiféle megfontolásra lehetőséget adó tudás sincs a birtokunkban. Mondjuk, amikor úgy töltünk ki egy totószelvényt, hogy fogalmunk sincs a rajta szereplő csapatokról, vagy ha semmiféle ismerettel sem rendelkezünk egy tudást ellenőrző teszt tárgyáról. (Esetleg olyan idegen nyelven írták azt, melyet mi egyáltalán nem értünk.)

Valódi (szoros értelmében vett) választásra csak akkor van tehát lehetőségünk, ha a választás tárgyai közt nem állítható fel egyértelmű preferencia a róluk megszerezhető ismeretek alapján, s ha akkora mérvű tudással rendelkezik róluk a választó, mely lehetőséget ad a megfontolásra. Példaképpen pillantsunk rá két olyan választástípusra, melyek maradéktalanul megfelelnek ezeknek a feltételeknek.

Gyakran a választás következményei alapján kívánunk dönteni, ám azokra csak a jövőben derülhet fény, s ezért a döntés szükségszerűen csak az ismeretlenbe való ugrás lehet.[8]

Az elvárt helyzetben (a teljes tudás és a teljes nem tudás közötti köztes állapotban) vagyunk akkor is, amikor a „van"-ból kívánunk eljutni a „legyen"-hez. (Ami – amint azt legalább Hume óta tudjuk[491] – pusztán következtetéseken keresztül lehetetlen, mert az előbbiből soha nem vezethető le az utóbbi.)[9]

Amit az imént az objektumról való tudásként közelítettünk meg, az a szubjektum irányából meghatározva egyfajta hajlítottság. Láttuk, hogy választásról beszélni csak akkor lehet, ha a szubjektum nem az érzelemmentesség, a nemtudás és a nemakarás légüres terében lebeg, hanem valami (az ismeretei, a vágyai, a reményei stb.) hajlítja (tereli, vonja stb.) valamilyen irányba. Másfelől ez a hajlítás nem lehet annyira erős, hogy ne adjon módot a tőle való elhajlásra, mert ha ez a lehetőség elvész, akkor már nem választunk, hanem csak engedünk a kényszernek, s innentől kezdve legfeljebb már csak elméleti eshetőség a döntés szabadsága. A kérdés az, hogy hol van az a pont, ahonnan kezdődően már nem beszélhetünk választásról.

Kitolhatjuk ezt a lehető legmesszebbre is, mondván: a ránk ható erő csak akkor kényszerítő, ha mindennemű alternatívát megszüntet. (Sartre egyik példáját elemezve

491 David Hume: *Értekezés az emberi természetről.* Ford. Bence György. Gondolat, Bp., 1976. III/I. Különösen: 641.

azt mondja, hogy amikor a hegyre menve úgy érzem, hogy már igazán nem bírok mozdulni, és leülök, akkor valójában választottam, mert ha erősebb lenne az akaratom, ha másképpen kondicionáltam volna magamat stb., akkor igenis tudnék még menni.[492]) Ennek a koncepciónak egyenes következménye a választás erős fogalma. Eszerint minden olyan esetben választunk, amikor a kényszer nem számolja fel teljesen az alternatívát, s – amint azt a sztoikusoktól és magától Sartre-tól is tudjuk – talán nincs is olyan élethelyzet, amikor nem áll előttünk valamilyen más lehetőség is.) Ezt az erős fogalmat a „kényszerítő erő" kevésbé szigorú meghatározása által mérsékelhetjük. Egyszerűen csak visszatoljuk a mércét, és azt mondjuk, hogy egy kijelölt (pontosan meghatározhatatlan, de esetről-esetre mérlegelhető) ponton túl már nincs valódi választás.[10]

Φ

Az eddig elmondottak alátámasztották a szótár meghatározását (úgy tűnik, hogy alternatíva és azt mérlegelő majd cselekvő szubjektum nélkül valóban nincsen választás), és arra engednek következtetni, hogy az „öntudatlan választás" legföljebb csak egy atipikus jelenségcsoport körülírására alkalmas metafora, amivel éppen arra mutatunk rá, hogy itt csupán kvázi-választásról van szó. (Ugyanez a hatásmechanizmusa, minden hasonló oximoronnak. A *hidegháború* nem háború, a *vadházasság* nem házasság, a *hamis gulyás* nem gulyás, csak majdnem azok, vagy olyanok, mintha azok lennének.)

Ebből azonban nem következik, hogy – eltérve a szokásos nyelvhasználattól és a benne kifejeződő közmeggyőződéstől – ne tekinthetnénk az öntudatlan választást mégis inkább tipikusnak, s ne próbálkozhatnánk meg a szóban forgó jelzős szerkezet szószerintivé tételével.[11]

Aki öntudatlan választásról beszél, alighanem arra gondol, hogy a választás pillanatában nem tudja a választó, hogy választ. Valakinek azonban előbb vagy utóbb nyilvánvalóan tudomással kell erről bírnia. (Egyszerűen képtelenség azt állítani, hogy bekövetkezett ugyan egy választás, de sem a választó, sem a szemtanúk, sem akkor, sem később nem értesültek erről.)

Két jelölt lehet alkalmas erre a szerepre. Vagy maga a választó közölheti később, hogy valójában választott, csak akkor ezt még nem tudta, vagy egy külső szemlélő (mondjuk egy mindent tudó pszichológus) állíthatja, hogy te ugyan nem akarsz tudomást venni róla (és a körülményekre fogod), de valójában választasz vagy választottál.

492 Sartre: *A lét és a semmi.* 538 sk.

Fontos rögzíteni, hogy ilyen esetekben mindig helye van a diszkussziónak és mind a két félnek érvelnie kell a maga igaza mellett. (Hogy aztán végül meggyőzik-e egymást a felek vagy nem, az a mi szempontunkból most mindegy.) Gondoljunk csak bele: indoklás nélkül üres fecsegés azt mondani valakinek, hogy te igenis választottál, csak nem tudsz róla; és önmagunkat is csak akkor bíráljuk felül, ha időközben valamilyen nyomós indok került a felszínre.

Sartre választásfogalma úgy is fölfogható, mint egy kísérlet az „öntudatlan választás" által jelölt esemény atipikusból tipikussá való átminősítésére, s ezzel együtt a korábban metaforikusnak számító jelentés szószerintivé tételére. Annak érdekében, hogy meggyőzze az igazáról az olvasóit, igen eredeti és szellemes megközelítéssel áll elő. (Részletekbe menően nem fejti ezt ugyan ki *A lét és a semmi*ben – s tudomásom szerint másutt sem –, de a kapcsolódó okfejtéseiből rekonstruálható.) Nem a választó és a választandó (az alternatíva) elemzésére hagyatkozik, hanem a választási szituációt állítja a középpontba. Mintha abból indulna ki, hogy mindig választásnak kell bekövetkeznie, ha áthaladunk egy bifurkációs ponton; az emberi élet pedig bifurkációs pontok megszakítatlan sora; ergo szüntelenül és elkerülhetetlenül választunk – ha nem akaratlagosan és tudatosan, akkor akaratlanul és öntudatlanul.

Nem vitatom, hogy lehet így is újradefiniálni a szót, ezzel azonban még nem helyeztük egészen ad acta a korábban mondottakat. Hadd foglaljam össze ismét. Egy: a választásnak akkor is kell, hogy szubjektuma legyen, ha a választás öntudatlan. Kettő: az öntudatlanságot valakinek konstatálnia kell. Három: a konstatálónak ezzel párhuzamosan legalább önmagát meg kell győznie arról, hogy itt valóban választással volt dolgunk a szubjektum más vélelme ellenére is.

Mivel *A lét és a semmi* szinte kizárólag csak általánosságban elemzi a kérdést, a különböző választástípusok és konkrét esetek tesztelésére (az imént fölsorolt kritériumok érvényesítésére) egyáltalán nem kerül benne sor. Pedig, ha sor kerülne rá, egy-kettőre beláthatnánk, hogy igen sok minden nem tekinthető még öntudatlan választásnak sem.

Szorítkozzuk most csupán a megelőző szakaszban sorra vett választástipológia vizsgálatára, s nézzük meg, hogy milyen arányban tartalmaz egy-egy típus tudatos választásnak tekinthető, öntudatlan választásnak tekinthető és választásnak nem tekinthető eseteket.

A mérlegeléshez szükséges meghatározások már a rendelkezésünkre állnak. Tudatos a választás, ha a cselekvő a szóban forgó aktus pillanatában választásként értelmezi a tettét. Öntudatlannak tekinthető a választás, ha a választó a választás pillanatában nem tudatosítja, hogy választott, de valaki más ezt az adott pillanatban vagy később, vagy ő maga egy későbbi időpontban érvekkel alátámasztva feltételezi. És nem nevezhető választásnak egy cselekvés vagy történés, ha sem az állítólagos választó, sem

más; sem az állítólagos választás pillanatában, sem később nem állítja megfontolható érveket fölsorakoztatva azt, hogy választás történt. (A könnyebb követhetőség kedvéért az előző fejezetben elkülönített típusokhoz rendelt arab számokat itt is kiírom majd, az új felosztás elkülönülő egységeit pedig latin nagybetűkkel jelölöm.)

(A) A Kierkegaard-i „választás" (ez volt a „2") definíciójából fakadóan csakis tudatos lehet. A dán mester szerint ugyanis csak az választ, akit a megfontolásból és a döntésből fakadó mozgási energia átlendít az esztétikai stádiumból az etikaiba. Ez az energia pedig csak akkor szabadul föl, ha átéljük a választás pátoszát, amihez meg elengedhetetlen tudni, hogy most éppen választok. (Ez persze csak egy olyan [nagyon] szűk fogalom, mely az intuitíve választásnak tartható esetek többségét kizárja.)

(B) A céltételezés valamely változatát feltételező választásfajták – nevezetesen a különbség kategóriája alatti választás (4), önmagunk közvetlen teleologikus választása (5.2.1), önmagunk alkotások által való megformálásának és/vagy kifejezésének teleologikus választása (5.2.2), valamint a különbség kategóriája alatti etikai választás (7) – tipikus esetei mindig tudatosak, mivel már maga a teleológia is – legalábbis a szokásosnak nevezhető esetekben – megfontolást és elhatározást feltételez. Kivételek azonban nagyon is lehetségesek. Megeshet például, hogy mindennemű tudatos és eltökélt elhatározás nélkül válunk valamivé, később azonban úgy konstruáljuk meg az élettörténetünket, mintha az egy rendkívüli választás előzményeinek és következményeinek koherens folyamata lett volna. (Vagyis utólag alkotjuk meg egy öntudatlan választás történetét.) Vagy kevésbé magasztos szerepekre gondolva elképzelhető, hogy – éppen azért, mert kevéssé magasztosak – nem tudatosítjuk magunkban a döntésünket, miközben elköteleződünk mellettük. Megeshet például, hogy valaki más famulusának, szeretőjének, feleségének elszegődve (a példák Heller Ágnestől valók[493]) igyekszik saját magát is becsapva eltitkolni a választását. Ám aki így tesz, az előbb-utóbb jó eséllyel lelepleződik önmaga előtt, a közeli ismerősei pedig szinte biztosan átlátnak az önáltatásán, s öntudatlanul választóként tekintenek rá.

(C) A megmaradt négy változat – nevezetesen az alapvető választás Sartre-i (3), az univerzális kategóriája alatti választás helleri (6), az általam kreált önmagunk statikus választása (5.1), valamint *A lét és a semmi*ben körülírt „hétköznapi választás" (1) – egyaránt választásnak minősítenek olyan eseteket is, melyek nem elégítik ki a fönti meghatározás kritériumait (tehát nem választások). Szemléltessük ezt egy-egy gondolatkísérlettel.

493 Heller: *Morálfilozófia.* 26.

Megeshet, hogy egy nap arra ébred valaki – hasonlóan Franz Kafka hőséhez, a szörnyű féreggé változott Gregor Samsához –, hogy valamivé vált (3), pedig dehogyis akarta ezt, sőt még csak nem is gondolt rá. Ez az ember azért nem tekinthető választónak az itt javasolt definíció alapján, mert nem mérlegelő–cselekvő szubjektuma volt az eseményeknek, hanem csak elszenvedője.

Még kevésbé felel meg az elvárt kritériumoknak a bifurkációs pontokon való öntudatlan áthaladás (1), mert ebben az esetben nemcsak cselekvő szubjektumot nem találunk, hanem választásnak minősíthető aktust sem.[12]

Más miatt, de nem nevezhető választásnak az az önelfogadás (5.1) sem, mely egy olyan állapottal békél meg, ami alternatíva nélkül áll, s ezért nem is tekinthető a választás objektumának, S még inkább képtelenség választásnak minősíteni egy kipréselt igent akkor, amikor a fennálló szituáció nyilvánvalóan nem a szubjektum tetteinek eredménye, hanem más embereké, a véletlené vagy éppen egy történelmi helyzeté.[13]

Továbbá nem állíthatjuk azt sem, hogy minden jó ember választotta a jóságot (6), ám ez a kérdés egy kicsit összetettebb, mint az előző három, s éppen ezért részletesebb vizsgálatnak kívánom majd alávetni a következő fejezetekben. Most csupán arra szeretnék rámutatni, hogy nyilvánvalóan vannak olyan jó emberek, akik nem választottak. Herman Melville és Krasznahorkai László regényeinek hősei, Billy Budd és Florian Herscht például egészen biztosan ezek közé sorolhatók, hiszen mind a ketten jónak születtek, és a rosszról még csak tudomásuk sem volt. (Aztán amikor szembesültek vele, hasonló késztetésnek engedve mind a ketten gyilkossá lettek. De akkor sem választottak, hanem csak képtelenek voltak tűrni a rosszat.)[494]

Talán már az eddigiekből is világos volt, de szeretném ismételten nyomatékosítani: azt nem vonom kétségbe, hogy az elmondottak ellenére lehetséges érvelni a fölsorolt esetek öntudatlan választásként való minősítése mellett. Egy külső megfigyelő (adott esetben Jean-Paul Sartre vagy Heller Ágnes) ugyanis mindig fölfedezheti azt a szubjektumot előfeltételező öntudatlan elköteleződést és azt a szinte észrevehetetlen aktust, melyek szükségesek ahhoz, hogy választásról beszéljünk; alternatíva pedig elvileg mindig van: aki jó ember, az mindig lehetett volna éppenséggel rossz is, s hasonlóképpen: aki igent, mondott az mondhatott volna éppenséggel nemet is.[14] Mindössze azt állítom, hogy helytelen (mert félrevezető, erőltetett és fölösleges) a „választás" értelmét túlságosan kitágítani.

494 Herman Melville: *Billy Budd*. Krasznahorkai László: *Florian Herscht 07769.* Melville kisregényét Hannah Arendt is a föntiekkel egybevágóan elemzi egy helyütt. Hannah Arendt: *A forradalom.* Ford. Pap Mária. Európa, Bp., 1991. 106 skk.

A szavak bevett jelentését tiszteletben tartva azt mondanám inkább, hogy a fölsorolt esetek szubjektumai nem választottak, hanem hagyták alakulni az életüket az arra ható külső erők és a bennük munkáló részben homályos késztetések által, vagy egyszerűen megtörtént velük valami. (Ami nem jelenti azt, hogy hibáztak vagy vétkeztek. S az sem biztos, hogy rosszabbul jártak, mint az eltökélten választani akarók. Ez azonban már más lapra tartozik.)

KÜLÖNFÉLE ETIKÁK ÉS KÜLÖNFÉLE JÓ EMBEREK

Úgy sejtem, hogy annyira sokféle és egymástól olyannyira különböző jó ember van a világon, hogy nem érdemes őket minden további részletezést mellőzve egy kalap alá venni. Sem az univerzális kategóriája alatti választás génuszát mindegyikre ráterítve, sem másféle nemfogalommal kísérletezve. Az alábbiakban ezt a sejtést kívánom egy kicsit jobban elmélyíteni és megerősíteni. Először néhány olyan egyszerű szempontot javaslok, melyek segítségével hozzákezdhetünk az elkülöníthető és elkülönítendő típusok megrajzolásához, majd néhány fontosnak tűnő karaktert veszek szemügyre. Mindezt azonban csak előkészítésnek szánom az ezt követő fejezethez, melyben megkísérlem majd végiggondolni, hogy mely típus ad módot, vagy egyenesen kötelez bennünket választásra.

Φ

Hegel *Jogfilozófiája* megkülönbözteti a moralitást (Moralität) és erkölcsiéget (Sittlichkeit), Kierkegaard pedig részben továbbgondolja, részben visszájára fordítja nagy ellenfele oppozícióját.[495] A két mester nyomán szeretnék most én is különbséget tenni *moralitás* és *közerkölcs* (ezt javaslom a „Sittlichkeit" szabad fordításaként) között: az előbbit úgy tekintve, mint ami belülről, az utóbbit pedig úgy, mint ami kívülről irányít bennünket.

E megkülönböztetésből egyenesen következik, hogy a közerkölcs iránymutatását követők nem vagy csupán igen jelentéktelen mértékben rendelkeznek sajátos, a társadalom vagy a közösség közfelfogásától eltérő etikai nézetekkel, a moralitás által belülről vezéreltek viszont akár egészen extravagáns élet- és értékfölfogást is képviselhetnek. Ám nem szükségszerű, hogy ilyet képviseljenek. Azok, akik ugyanúgy élnek és ugyanúgy ítélnek, mint a közerkölcshöz igazodók, csak ezt belülről fakadó készteté-süknek utat engedve teszik, semmivel sem kevésbé a moralitás által irányítottak, mint az „egzotikusak". Csupán a szemlélő dolga lesz nehezebb, mert csak közvetett jelekből következtetve, és rendkívüli szituációk fölbukkanásakor tudja biztosan megállapítani, a kilétüket.[15]

495 Viszonylag részletesen esett szó erről a *„…szinte megnyílik az ég…"* című fejezetben.

Az sem következik az oppozícióból, hogy a Sittlichkeit elkötelezettjei csupán képmutatók, sőt még az sem, hogy kevéssé erős a becsületes életre való elszántságuk. A közerkölcs vezérfonalához igazodó jó emberek nem *das Man*ok, akik mindig ugyanúgy ítélnek, ahogyan a többség. Csupán csak kevésbé reflektáltak, vagy nem az erkölcsi kérdések fölött való töprengés alkotja életük fókuszát, vagy egyszerűen csak úgy gondolják, illetve érzik, hogy az etika nem lehet személyes. Az archaikus társadalmak (pl. a premodern parasztközösségek) tagjai – vélelmezem – nem is nagyon ismerik a moralitást.

Φ

A különböző etikai meggyőződések és praxisok lehetséges „kiterjedése" a lehető legeltérőbb lehet. Általában úgy tekintünk *az* etikára, mint ami az egész emberiségre (sőt talán még ennél is szélesebb körre) érvényes szabályokat ír elő, mégsem érzi minden jó ember azt, hogy neki az emberiség vagy akár a saját társadalma vagy nemzetállama etikai relevanciájú kérdéseivel is foglalkoznia kell. Éppen ellenkezőleg: a legtöbb (jó) ember számára az etika *személyközi*, elsősorban azokra az egyénekre irányul és terjed ki, akikkel életük során a legkülönbözőbb úton-módon kapcsolatba kerülnek. A *társadalmi* etika inkább speciális változatnak tekinthető: vannak olyan polgártársaink is (és jó, hogy vannak), akik kötelességüknek tartják a *res publica* ügyeinek ápolását, a különféle társadalmi anomáliák mielőbbi orvoslását és a közerkölcs minőségének folyamatos javítását. És a spektrum másik végén – *ad absurdum* – vannak olyanok is, akik számára az etika mindenekelőtt vagy akár kizárólag csak *privát*. Az ilyen „etika" (értsd: meghatározott értékek érvényesítésére törekvő szabályrendszer) persze lehet tökéletesen amorális vagy immorális is, de nem feltétlenül az. Ha valaki kizárólag csak önmaga számára ismer el jogokat, és mindenki mással szemben korlátok nélkül érvényesíti az akaratát, az nyilván gátlástalan gazember. De privát etikát követ az a szerzetes is, aki a lehető leghermetikusabban igyekszik elzárkózni embertársaitól (beleértve ebbe még a rendtársait is), és kizárólag csak az Istennel való kapcsolatának elmélyítésén munkálkodik.

A három lehetséges „kiterjedéshez" való elköteleződés mindenféle kombinációban előfordulhat. Elképzelhető, hogy valakinek a privát etika a legfontosabb, de azért tiszteletben tartja (a számára kisebb súllyal bíró) személyközit és társadalmit is. (S ha így van akkor, már nem is annyira szörnyű alak.) Vagy csak az egyiket a kettő közül. Vagy hogy valakinek csak a társadalmi etika számít, és a személyközi kapcsolataiban gátlástalan svihák. Stb. S ehhez hasonlóan lehetséges az is, hogy az élet bizonyos területein a közerkölcshöz igazodik valaki, más területeken viszont a belülről diktáló moralitáshoz.

Az elmondottak nyomán beszélhetünk részleges és totális etikáról. Részleges egy etika akkor, amikor a szubjektuma csupán tevékenységeinek egy meghatározott szegmensében törekszik eltökélten érvényre juttatni az imperatívuszait, és totális akkor, ha élete minden területére kiterjeszti azokat. A figyelembe vett szegmensek azonban nemcsak az iménti hármas felosztás elemei lehetnek, hanem más megkülönböztetések is. Értelmezhetjük a részlegest és a totálist például a munkát és a magánéletet, vagy a saját és az idegen csoportot szembeállítva. Stb.

Φ

Egy etika akkor *aktív*, ha azt a szubjektuma a cselekedetei által kívánja realizálni és beteljesíteni. És akkor *passzív*, ha csupán olyan szabályrendszerként funkcionál, melynek segítségével eligazodhatunk az erkölcsi relevanciát hordozó szituációkban, és reagálhatunk azokra. Aktív etikája van például azoknak a politikusoknak, orvosoknak vagy családapáknak, akik egy jobb világért tevékenykednek. És passzív annak a becsületes embernek, aki csak teszi dolgát (fúr-farag, intézkedik, könyvvel stb.), ám amikor döntenie kell, sohasem mulasztja el az erkölcsi mérlegelést sem, és törekszik arra, hogy soha ne cselekedjék immorálisan.

A kétféle etika keveredhet is egymással ugyanazon személy gyakorlatában. Megeshet, hogy valaki élete egyik szegmensében etikailag aktív, többiben azonban a passzív. (Sőt akár az is, hogy az etikai fókuszpontján kívüli területeken amorális, vagy – koherens életre nem törekedve, illetve arra képtelenül – immorális.)[16]

A személyiség kiteljesítésére és kifejezésére törekvő választástípusokkal szimbiózisra lépő univerzális kategóriája alatti választást úgy is megragadhatjuk, mint valamilyen passzív etika melletti elköteleződést. Aki olyan hivatást vagy életcélt talál magának, mely etikailag indifferens[17] (de nem immorális), az az erkölcshöz szükségképpen csak passzívan viszonyul: életét nem a jóra való törekvés tölti ki (nem főállásban jó), de amikor a körülmények megkövetelik, akkor erkölcsi imperatívuszainak más szempontokkal szemben elsőbbséget adva, s az előbbiek iránymutatását követve dönt és cselekszik. De történhet megfordítva is. Lehetséges az univerzalitás kategóriája alatt pusztán a passzív etikát választani, s ebben az esetben, a döntés meghagyja a lehetőséget egy második választásra a különbség kategóriája alatt.

Φ

Ha ezt a három felosztást egymásra vetítjük, akkor legkevesebb tizenkét variánst képezhetünk. (De akár még jóval többet is, ha a második felosztás három tagjából különböző preferenciasorokat alkotunk és az aktív–passzív különféle elegyeit is bevonjuk a kombinációnkba.) Nem állítom, hogy minden változat tartalmas, és éppen ezért nem is kívánom mindegyiket részletesen végigelemezni, de azért talán nem lesz tanulság nélküli végigfutni az alaptípusokon.

Passzív–privát–közerkölcs. Alighanem ez az etikus élet elgondolható minimuma. Sem az engem körülvevő társadalomhoz, sem a velem kapcsolatban álló emberekhez nem viszonyulok etikai szempontok szerint, annyit azonban mégis elvárok, hogy a közerkölcs rám vonatkoztatható szabályait senki se ne sértse meg.[18]

Passzív–személyközi–közerkölcs. Látszólag érdektelen személy. Tiszteletben tartja a vele kapcsolatba kerülők jogait, senki méltóságát meg nem sérti stb. Nehéz helyzetekben azonban a sarkára áll: akkor sem csatlakozik a közerkölcsöt semmibe vevőkhöz, ha átmenetileg ők alkotják a pillanatnyi többséget, vagy ha szankciókkal fenyegetik.[19]

Passzív–társadalmi–közerkölcs. Nem különbözik számottevően az előzőtől, csak általánosabb kérdésekre irányul az érdeklődése: az egész közösséget érintő ügyekre fókuszál.[20]

Aktív–privát–közerkölcs. A szó köznapi értelmében nem nevezhető erkölcsösnek, hiszen minden csak nem becsületes vagy éppen segítőkész. Úgy gondolja, hogy neki is jár az, ami másnak, és sok mindenre képes azért, hogy ezt meg is kapja. Az a fajta deviáns Robert Merton tipológiájából,[496] aki a társadalmi célokat elfogadja, de nem korlátozza magát a megszerzésükhöz legitimnek tartott eszközökre, hanem szinte bármire hajlandó.[21]

Aktív–személyközi–közerkölcs. Nemcsak azzal van tisztában, hogy a világ és az őt körülvevő társadalom tökéletlen, hanem azzal is, hogy felelősséggel tartozik másokért. Azt azonban nem gondolja, hogy magát a világot kellene gyökeresen fölforgatnia, inkább a kereteket tudomásul véve és tiszteletben tartva igyekszik másokon segíteni.[22]

Aktív–társadalmi–közerkölcs. Legtöbbször hisz a társadalmi evolúcióban és a világ szívós munkával való megjavíthatóságában. Kötelességének érzi, hogy munkálkodjon is ennek érdekében. Ha a szükséges képességekkel rendelkezik, szívesen vállal közéleti szerepet.[23]

496 Robert Merton: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra.* II/VI/II. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Bp., 1980. Különösen: 363 skk.

Passzív–privát–morális.[497] Különc csudabogár. Önmagának szab törvényt, és mindenekelőtt saját magának kíván megfelelni. Hajlamos a nonkonformizmusra. Nem törődik a szokásokkal, és nem nagyon érdekli más csak saját maga.[24]

Passzív–személyközi–morális. Nem törekszik a jóra, de óvakodik attól, hogy embertársainak rosszat tegyen. Ő maga dönti el, hogy mi a jó és mi a rossz, és akkor is a saját meggyőződését követi, ha a közerkölcs másképp ítél.[25]

Passzív–társadalmi–morális. Nincsenek világmegváltó tervei. Talán nem is érdekli igazán a politika vagy a közélet, mert a maga dolgával van elfoglalva, de bizonyos határokat még akkor sem hajlandó áthágni, ha a közerkölcs azokban nem lát különösebb kivetnivalót. Kiváltképpen jó táptalajai ennek a karakternek azok a politikai rendszerek, melyek morálisan kifogásolhatók (autoriterek, korruptak, alapvető jogokat sértenek stb.), de már viszonylag régóta fönnállnak, és így a közerkölcsöt is sikerült inkább vagy kevésbé a maguk képre alakítaniuk.[26]

Aktív–privát–morális. Veszélyes emberfajta. Önmagának szab törvényt, és ha eléggé ambiciózus, akkor semmitől sem riad vissza. Hajlamos mindent a saját céljainak szolgálatába állítani. Elképzelhető befelé fordulóbb, szelídebb változatban: ilyenkor csak fittyet hány a közerkölcsre és a környezetére, s éli a maga szabálytalan életét,[27] máskor azonban aggály nélkül eszközzé teszi a legközvetlenebb hozzátartozóit és szeretteit is,[28] vagy akár nagyobb embercsoportokat (társadalmi osztályokat, népeket stb.) rendel alá az önmegvalósításának.[29] A személyiség kiteljesítésére és kifejezésére törekvő választástípusok reprezentánsai is gyakran ebbe a csoportba tartoznak.[30]

Aktív–személyközi–morális. Tevékeny jó ember a maga törvényei szerint. Néha sokkal többet tesz másokért, mint amennyi elvárható, máskor azonban a közmorált képviselő külső szemlélő számára érthetetlenül segít egyeseknek, és utasít el másokat.[31]

Aktív–társadalmi–morális. Tipikus karaktere az a forradalmár, aki elutasítja a közerkölcsöt, és egy mélyebb, igazabb morálra hivatkozva gyökeresen meg kívánja változtatni a társadalom szerkezetét és működésmódját. A legrosszabb fajtája a totális revolúcióra törekvő: ő nemcsak a politikai rendszert szeretné egycsapásra átalakítani, hanem a személyközi viszonyokat és a magánéletet is.[32]

497 Amint azt fönt hangsúlyoztam a „belső" meggyőződésen alapuló morál nem feltétlenül áll szemben a közerkölccsel, az alábbi példák azonban – egyszerűen azért, hogy élesebb legyen a kontraszt – egytől egyig a kettő közötti különbséget nyomatékosítják.

AKIK VÁLASZTANAK ÉS AKIK NEM

Heller Ágnesnek van legalább két jó érve amellett, hogy minden evilági jóság az univerzális kategóriája alatti egzisztenciális választásra vezethető vissza.

A modern világban sem olyan magától értetődő hagyomány, sem olyan kétségbevonhatatlan abszolútum nincsen, amelyet előzetes reflexió nélkül követhetnénk, ezért mindennemű meggyőződés, elköteleződés, hit stb. valamilyen megelőző választást feltételez – hangsúlyozza.[498] Ezt még akkor is elfogadhatjuk, ha tudjuk, hogy igen sokan ma is elmélyültebb reflexió vagy választás nélkül igazodnak a legkülönfélébb életvezetési elvekhez. Sőt talán még ki is egészíthetjük azzal a Kantra épülő – ám tőle azért alaposan elhajló – megállapítással, hogy a morális cselekedetek a cselekvő autonómiáját előfeltételezik, a heteronóm módon való parancskövetés pedig egyenesen ellentmond ennek a posztulátumnak.[499] Ergo a becsületes élet mellett elköteleződni csakis szabadon, azaz választás által lehetséges.

Nem egyszer megesik, hogy a különbség és az univerzális kategóriája alatti választás szembekerülnek egymással, s ilyenkor ismételten megmutatkozik, hogy becsületességre semmi sem kényszerít bennünket, s hogy tisztességes emberek csak akkor lehetünk, ha önként elkötelezzük magunkat a jó mellett, azaz, ha választjuk azt – szól a másik érv,[500] s én ezt sem igen vitatnám.

Vegyük azonban észre, hogy itt is csak ahhoz hasonló elvont bizonyítékokat kaptunk, mint amilyeneket korábban *A lét és a semmi*ben találtunk. Sartre megállapításai pedig csak addig tűntek vitathatatlanoknak, amíg a konkrét esetek felé nem fordulunk. Ne következtessünk hát most se elhamarkodottan, hanem előbb, vizsgáljuk meg újra az előző rész fölvázolt karaktereit.

Φ

Ismét áttekintve a tizenkét különböző típust és a hozzájuk rendelt példákat – még mindig nem eléggé konkrétan – megállapíthatjuk, hogy a közerkölcs iránt elkötelezettek kisebb valószínűséggel választottak, mint a morál által belülről irányítottak. S ezt talán

498 Heller: *Morálfilozófia.* 1/II. Vö. Heller Ágnes – Fehér Ferenc: *A modernitás ingája*. I/3. Ford. Berényi Gábor. In: *A modernitás ingája.*T–Twins, 1993.
499 Vö: Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája.* 8. §. IV. tantétel. Ford. Papp Zoltán. Ictus, 1998.
500 Heller: *Morálfilozófia*. 35 skk.

természetesnek is vehetjük, hiszen a közerkölcs súlyos szankciókkal van körülbástyázva a szégyentől a bűntudaton át a büntetőjogig. A különböző nevelési intézmények hosszú éveken át ezt igyekeznek mindenkivel interiorizáltatni. A társadalmi élet mindennapjaiból (a szokásokból, a médiából, a szórakoztatóiparból stb.) pedig úgy szívjuk magunkba, mint a levegőt. A morált viszont mindenkinek önmagában kell fölfedeznie, s ehhez néha még a közerkölcs akadályain is át kell valahogyan vergődni.[33] Nem csoda hát, hogy a kevésbé autonóm és kevésbé befelé forduló személyiségek sokszor anélkül élik le az életüket, hogy bármiféle erkölcs jelenlétét tudatosították volna magukban.

Hasonló aszimmetriát találunk passzív és az aktív etika között is. Passzívnak lenni alighanem könnyebb és kevésbé szükséges hozzá eltökélt elhatározás. A tiltásokat kiváltó vagy valamilyen reakcióra fölszólító szituációk egyszerűen csak előadódnak, s szinte utasítanak vagy egyenesen kényszerítenek is bennünket a cselekedetre, vagy az attól való tartózkodásra, az aktivitásnak viszont még akkor is a szubjektumban kell gyökereznie, ha külső késztetések ösztönzik.[34]

A három különböző „terjedelem" közül nyilvánvalóan a személyközi a leginkább magától értető. Jól mutatja ezt, hogy leginkább ebben a szférában hajlamosak az emberek etikusan cselekedni, egymásnak segíteni vagy éppen tartózkodni attól, amit rossznak tartanak.[35] (Bizonyára számos oka van ennek: a személyközi kapcsolatokat felügyeli leginkább a másik tekintete, s ezért itt a legerősebb a szabályszegés által kiváltotta szégyen; itt a legnehezebb másokra hárítani a felelősséget vagy kibújni a feladat alól stb.) Éppen ezért a személyközi etika előfeltételezi a legkevésbé a személyes elhatározást és az erre alapozott választást, s ebben a közegben a legvalószínűbb, hogy spontán módon és egyszerűen csak valamire (a szívünkre az ösztöneinkre, a potenciális szégyenre a közerkölcsre stb.) hallgatva cselekedjünk. Ehhez képest akár a privát, akár a társadalmi felé való elmozdulás nagyobb mérvű tudatosságot és erősebb eltökéltséget feltételez.

Az előző fejezet végjegyzeteteiben bemutatott példák alaposabb szemügyre vétele is megerősíti a megállapítottakat. Az aktívakról (Rastignac, Napóleon, Goethe stb.) szinte minden esetben feltételezhető, hogy választottak, a passzívak egy részéről (Petőfi magyar nemese, Muharosné), ugyanez több ízben csak igen kevéssé. A morál által belülről irányítottakról meggyőzően feltételezhető, hogy választottak (az összes korábbi példára érvényes a megállapítás), a közerkölcs által kívülről irányítottakról (Magasabb szempontból tanár úr, jótékonykodó) azonban nem. A személyközi szférát szem előtt tartók (pl. Moharosné, vagy a jótékonykodó) nagyobb része föltehetően nem választott, ellentétben a privát és a társadalmi szférát preferálók (pl. Petri vagy David, illetve Froment vagy Robespierre) döntő többségével.

A két szélső pontot összevetve pedig megállapíthatjuk, hogy Moharos Bálintné (passzív–személyközi–közerkölcs) szinte kizárt, hogy választott volna, Petri, David,

Lasalle (mindhárom az aktív–privát–morális valamilyen változata), illetve Robespierre (aktív–társadalmi–morális) viszont szinte bizonyos, hogy választottak.

Φ

Kézenfekvő az elmondottak után föltenni a kérdést: ha nem választás nyomán, akkor hogyan másképpen lettek tisztességesek a fölidézett ellenpéldák és a hozzájuk hasonló emberek? Meglehet, hogy számba vehetetlenül és szortírozhatatlanul sokféleképpen, de néhány gyakoribbnak tartható út fölvázolását azért megkockáztathatjuk.

(1) Vannak olyan született jó emberek, mint a korábban már emlegetett Billy Budd és Florian Herscht, vagy állítsunk most ezek mellé két további példát: Wagner operájának címszereplőjét, Parsifalt és Miskin herceget Dosztojevszkij *Félkegyelmű*jéből, akik szinte föl sem fogják, hogy mennyire különlegesek. Számukra magától értetődő, ahogyan élnek, és el sem tudják képzelni, hogy másképpen is viselkedhetnének; olyannyira nem, hogy már-már azt mondhatjuk, nem is tudják, mit cselekszenek.

(2) Mások valamilyen fölszólítás hangjának engedelmeskednek.[501] Ez érkezhet belülről és kívülről is. Az előbbi forrásaként szokás hivatkozni a bennünk megszólaló Isteni intésre, az emberi természetre, a szívre, a lelkiismeretre vagy az észre. Az utóbbi eredete pedig lehet a jó emberek látványa és példája,[36] a Másik tekintete,[37] de akár egy elmélet vagy hitvallás is.[38] A föl- vagy megszólítottak voltaképpen parancsot követnek, ám olyan parancsot, amelyet belsővé tettek, s ezáltal a heteronómiát autonómiába fordították át.[39]

(3) A jó cselekedetek pozitív visszahatása is ösztönözhet és hajlíthat bennünket becsületes életre. Jónak lenni jó – ahogyan azt a magyar katolikus egyház évről-évre fölbukkanó hirdetéseinek szlogenje joggal leszögezi, és biztosan vannak olyan emberek, akiket elsősorban ez (vagy valami ehhez hasonló) belátás késztet becsületes életre.[40] Gondosan el kell azonban különítenünk és ki kell rekesztenünk a pervertált változatokat. Elsősorban azt az esetet, amikor a jótett valamilyen szubjektív élvezet eszközévé válik. Például, amikor azért adunk pénzt a koldusnak, hogy elérzékenyülhessünk önnön nagyszerűségünk fölött, vagy átélhessük a vélt fensőbbségünket.[502]

Φ

501 Erről Heller Ágnes is szót ejt, de rögtön el is utasítja mint autochton lehetőséget. Heller: *Morálfilozófia.* 40.
502 Vö. Kant: *Vallás a puszta ész határain belül.* I/2. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat, Bp., 1980. 153.

Az előző fejezet csoportosítása és az iménti felosztás által összeeszkábáltunk ugyan egy olyan galambdúcot, melynek rekeszeibe beilleszthettük az emberi jóság különböző megnyilvánulásait, észre kell azonban vennünk, hogy osztályozgatásunk eredményei mindig bizonytalanok maradtak, és ez nem is lehet másképpen, mert az univerzális kategóriája alatti választás létéről vagy nem létéről hozott ítélet még a legegyértelműbb esetekben is maga után hagy legalább némi kételyt. Vegyük szemügyre néhány példát erre is.

Tolsztoj *Feltámadás* című regényének hőse, Nyehljudov – megítélésem szerint – a lelkiismeret hívásának engedve választotta a jót. A regény részletesen bemutatja a főhős korábbi életét: a bűnös hétköznapjait, a lelkiismereti válságát és végül a döntés pillanatát is.[503] Ha ő nem választott, akkor senki sem – mondanám –, Tolsztoj azonban egészen bizonyosan tiltakozna történetének ilyetén interpretációja ellen, és inkább úgy magyarázná az elbeszélését, mint egyszerű engedelmeskedést az isteni parancsnak. S ezen a ponton alighanem meg is feneklene a vita, mert Nyehljudov azt tényleg nem közli kategorikusan, hogy választott, ám még ha közölné is: Tolsztoj (vagy bárki más) a regényhős önfélreértéseként értelmezhetné ezt.

Hasonló a helyzet Sárközy Endrével is. Lelkiismereti válságba került (ezt részletesen és igen meggyőzően elmeséli), aztán mérlegelt, és eldöntötte, hogy ő ezt nem csinálja tovább, majd, amikor újra tevőlegesen részt kellett volna vennie a gyilkosságokban, kiszállt. De lehet, hogy mégsem választott, hanem csak Szűcs Sándor tekintete hagyott benne kitörölhetetlen nyomot. Vagy azé a kiskatonáé, akinek a halálra ítélését rögtön a tárgyalás után megbánta. Vagy talán nem is ezek voltak az igazán fontosak, hanem csak egy morális-esztétikainak nevezhető megfontolás: az, hogy nem akart Haynau lenni?[504]

A föntiekhez hasonlóan Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés* című regényének hőse, Raszkolnyikov is keresztülmegy valamilyen átalakuláson, az ő esetét azonban én semmiképpen sem minősíteném választásnak. Ha választott egyáltalán valaha, akkor sokkal inkább a gyilkosság elhatározásának pillanatában. (Akkor voltak érvei, és hosszasan fontolgatta a tervét.)[41] A jó inkább megrohanta: sem nem mérlegelt, sem nem határozott, egyszerűen csak képtelen volt ellenállni neki.

Ellentétben a fönti példákkal – ismét hangsúlyozni kell, hogy: megítélésem szerint – Florian Herscht, Moharos Bálintné vagy Jean Valjean nyilvánvalóan nem választottak. Herscht azt sem tudta mi a rossz (hiányzott tehát a választás objektuma), Moharosnénak minden, amit tett magától értetődő volt és semmiféle elhatározást érlelő törés

503 Ld. Lev Tolsztoj: *Feltámadás.* Első rész, 28. szakasz. Európa, Bp., 2006.
504 Kubinyi: *„…és nem vállaltam a statáriumot!"* 98.

nem volt az életében (nem találjuk tehát a nyomát az aktusnak), Valjean pedig inkább elszenvedte, mintsem elhatározta és megcselekedte az újjászületését. (Nem alanya, hanem inkább tárgya volt az átalakulásnak, és csak annak egy csapásra való megtörténte után vált tevékeny szubjektummá.)

De ezek az esetek is vitathatók, mert elvileg mindig fönnáll a félreértés lehetősége, s még saját magunkat illetően sem lehetünk soha biztosak abban, hogy a manifeszt érzelmek, szándékok motívumok stb. tényleg valódiak. Az öntudatlan választás Jolly Jokerével pedig, bármikor kontrázhatunk: lehet, hogy az éppen szóban forgó személy (esetünkben Muharosné és Valjean) mégiscsak döntött, csak nem volt ennek tudatában, a Herscht-éhez hasonló példákat elemezve pedig rámutathatunk arra, hogy minden nemű jó feltételezi a rosszat, ergo még az ösztönösen jóknak is kell valamilyen homályos képzettel bírniuk a jó visszájaként létező rosszról.

Éppen azért szükséges ragaszkodni a „választás" köznapi jelentéséhez és az ahhoz rendelhető kritériumokhoz, hogy elkerülhessük az ilyen parttalan vitákat, és ne csússzon ki egészen a talaj a lábunk alól.

VÁLASZTÁS, AFFIRMÁCIÓ, ÖNTUDAT

A három bemutatott választáselmélet jelentőségét és revelatív erejét vitathatatlannak tartom, de látni vélek bennük néhány további, eddig még nem érintett és nehezen orvosolható önellentmondást is. Kezdjük ezek sorra vételével.

(1) Mind a három koncepció tarthatatlanul rigid. Vagy választottunk vagy nem – állítják egyöntetűen a szerzőik, s úgy tűnik, hogy maga a fogalom sem enged meg fokozatokat. Nem lehet egy kicsit választani, vagy inkább választani. Az élet azonban mintha nem igazolná ezt a merevséget. Igenis vannak nem teljesen gonoszok, jóra hajlók, eltökélten jók stb. S ugyanígy egy hivatás vagy egy ügy mellett is elköteleződhetünk kisebb vagy nagyobb elszántsággal. Vagy választhatjuk magunkat eltántoríthatatlanul és kevésbé eltökélten.

(2) Mind a három elmélet mélységesen elitista. Kimondva-kimondatlanul azt mondják, hogy az emberek döntő hányada inautentikus életet él: beleragadnak az esztétikai stádium sarába, elmulasztják az életre szóló döntések meghozatalát, nincs a személyiségüknek magva, sem nem igazán jó emberek, sem önmegvalósításra nem képesek.[505] Én nemcsak erkölcsileg aggályosnak tartom ezt az álláspontot, hanem fölfuvalkodott butaságnak is.

(3) Pusztán a „választás" fogalmával, sem a (Sartre-i értelemben vett) sokszínű emberi esszenciák eredetét, sem a (helleri értelemben értett) jó emberek létezését nem tudjuk maradéktalanul megmagyarázni, vagy ha mégis megkíséreljük, kénytelenek leszünk az „öntudatlan választás" jelentését elfogadhatatlanul túlterhelni.[506]

Φ

Hosszas töprengés után arra jutottam, hogy jobban járunk, ha a „választás" helyett inkább két új fogalmat, az „affirmáció"-t és az az „öntudat"-ot középpontba állítva próbáljuk átvilágítani a vizsgált jelenségkomplexumot. Lássuk, miképpen lehetséges ez.

505 Kierkegaard másképpen elitista, mint Sartre és Heller, ám azt ő is elfogadja, hogy az emberek számottevő része elmulasztja a választást.

506 Ez az ellenvetés nem érinti Kierkegaard-t, akinél a választás definíció szerint eltökélt és tudatos.

Az „öntudat” [507] egyszerűbb esetben csupán azt az *állapot*ot jelöli, amikor egy személy *tudatában van* önnön mentális és fizikai diszpozíciójának. (Nem úgy, mint amikor *elveszíti az öntudatát* és *öntudatlan* állapotba kerül.)

De jelölhetjük ugyanezzel a szóval azt a *mentális tartalmat* is, *melyet a szubjektum önmagaként identifiká*l. (Ez nyilvánvalóan csak egy szűk szelete annak, ami a tudatban fellelhető. Egy maradandó hatás nélküli percepció, egy átmeneti vegetatív vágy vagy egy hétköznapi problémát rutinszerűen megoldó eszmefuttatás emléke nem részei az [önmagunkként definiált] öntudatnak, egy életre szóló sorsesemény, egy megvilágosodás vagy egy egzisztenciális választás lenyomata és következménye viszont nagyon is.)

És ráépülhet az előzőkre még egy *normatív jelentésréteg* is. Öntudatos az a személy, aki nem csupán tudja, hogy ki ő, hanem el is fogadja: igenli, jónak, értékesnek, megőrzésre érdemesnek tarja önmagát.[508]

Az önelfogadásként értett öntudatosság visszája az önmegvetés. Az utóbbit is tekinthetjük egyfajta öntudatként, de inkább csak úgy, mint egy speciális és pervertált változatot. Az önmegvetőnek is van *öntudat-tartalma* – értsd identifikál valamit önmagaként –, ám ezt a tartalmat nem elfogadja, hanem ellenkezőleg: negatívan értékeli és elítéli.

Az öntudat ízig-vérig dialektikus fogalom. Az általa jelölt tartalom elválaszthatatlan a róla való tudástól, hiszen ez a tudás adja létének alapzatát. (Attól lesz a tudat tárgyává valami, hogy tudottá válik, vagy ha tudattalan marad, akkor olyasmin keresztül közelíthető meg mégis, amit a tudat tud.) Másfelől ennek a tartalomnak jelentős hányada számottevő mértékben független a szubjektum akaratától, s ebben az értelemben nagyon is objektív; amit ráadásul még tovább erősít az is, hogy a jelenvaló (az, aminek a tudatában vagyunk), gyakran olyasmiből fakad, ami nincs jelen (s ezért uralhatatlan), de mégis hat ránk. (Azaz a tudattalanból.)

A továbbiakban szinte mindig a második értelemben fogom használni a szót (és legtöbbször nem fogok erre figyelmeztetni), de azért az első és harmadik jelentés is fölbukkan majd olykor (amit viszont minden alkalommal egyértelműsítek egy-egy utalással).

Φ

507 Hegel fiatalkori főművének egyik alapterminusa a *Selbstbewusstseins* (Szemere Samu fordításában: öntudat) is motiválta a szóválasztásomat, de alighanem csak megnehezíteném a dolgomat, ha Hegeléhez kötném a magam szekerét, s ezért ezt nem is teszem. G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája.* IV és IV/1. Akadémiai, Bp., 1979.

508 Ld. az „öntudat” címszót A magyar nyelv értelmező szótárában. https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B

Láttuk, hogy tudatos vagy később tudatosodó választásaink eredménye nemcsak egy (vagy több) cselekedet lehet, hanem a legtágabb (tehát az első) értelemben vett öntudatunk gyarapodása is. A rendkívüli választásokat pedig akár úgy is definiálhatjuk, mint olyan döntéseket, melyek megteremtik a második értelemben vett öntudatot: azaz kijelölik, kiemelik, különleges jelentőséggel ruházzák föl, sőt részben vagy egészben létre is hozzák annak a tudattartalom-rengetegnek egy részhalmazát, amelyet aztán Önmagunkként identifikálunk, és adott esetben – a Ki vagy te? kérdésre válaszolva – elő is sorolunk. (Maradéktalanul ráillik ez a meghatározás a Kierkegaard-i választásra, a Sartre-i alapvető választásra, a helleri különbség kategóriája alatti választásra, és önmagunk választásának mindhárom változatára, de csak részben érvényes az univerzális kategóriája alatti választás azon eseteire, melyekben a jó ember nincs is tudatában a saját jóságának [ez inkább csak határeset] vagy nem tulajdonít annak jelenetőséget.[509] Az utolsó a változat eltérő voltáról később még majd teszek néhány megjegyzést.)

Öntudattal azonban az is rendelkezik, aki nem élt át rendkívüli választást. És minden bizonnyal annak is vannak nem-választáson alapuló öntudat-szegmensei, aki valamilyen rendkívüli választással teremtette meg önmagát. Adódik tehát a kérdés: hogyan kerülnek be a (második értelemben vett) öntudatba tudattartalmunk megszámlálhatatlan sokaságának azon szegmentumai, melyeket nem választottunk? Mi vagy mik azok a választással paralel aktusok, mely/melyek a választáshoz hasonlóan képesek öntudatot teremteni?

Az első kérdésre Kierkegaard és a nyomában Heller Ágnes azt felelik, hogy aki nem választott, ahelyett mások választottak,[510] a másodikra azonban nem nagyon mondanak semmit. (Nem vetnek ugyanis számot az általam fölvetett második lehetőséggel. Mintha mindketten úgy gondolnák, hogy a sikeres rendkívüli választás a teljes öntudatot választottá teszi.)

Sartre mind a két kérdésre az „öntudatlan választás”-ra hagyatkozva felel: mindenki átesik az alapvető választáson (azaz lesz valamilyenné), csak van, aki öntudatlanul és kelekótyán, és van, aki megfontoltan. De még a megfontoltak sem alapozhatják meg önmagukat teljesen szabadon (mert nem vagyunk Istenek);[511] mindig maradnak az öntudatnak olyan szegmensei, melyeket tudattalanul választottunk, és ebben az értelemben inkább elszenvedtünk, mintsem megalkottunk – állítja.

509 A felsoroltak részletesebb bemutatása megtörtént a *Különféle választások* című részben, a becsületessé válás különböző útjait és módjait pedig megpróbáltam áttekinteni a *Különféle etikák* és az *Akik választottak, és akik nem* című fejezetekben.

510 Kierkegaard: *Vagy-vagy.* 779. Heller: *Morálfilozófia.* 26, 27.

511 Sartre: *A lét és a semmi.* 733.

Ezek a válaszok akár a fejezet elején általánosságban megfogalmazott kifogásaim illusztrációinak is tekinthetők: mind a három elitista és rigid, a harmadik pedig ráadásul még az „öntudatlan választás" fogalmát is túlfeszíti. Éppen ezért javaslom, hogy próbálkozzunk meg egy másik öntudatot teremteni képes aktusfajta hadba állításával.

Induljunk ki most abból, hogy az öntudatunk részévé csakis akkor válhat valami, ha annak a tudatunkban való jelenlétét *tudomásul vesszük*. Még az önmegvető is elismeri, hogy a leértékelt és elutasított tudattartalmak léteznek – megvetése éppen ezen alapul. Pozitív önértékelés (normatív öntudat) pedig csak akkor jöhet létre, ha legalább életünk valamelyik komponensét képesek vagyunk *elfogadni*, s legalább annyit hajlandók vagyunk morogni rá, hogy nem bánom. Majd ettől a vonakodó jóváhagyástól elindulva, számtalan átmeneten keresztülhaladva végül eljuthatunk a másik végpontra, Nietzsche *amor fati*jához, vagy annak boldog helyesléséhez, hogy Istennel szemben sohasem lehet igazunk.[512]

Az így körülírt *affirmáció* alkalmasnak látszik a *választás*sal nem magyarázható jelenségek értelmezésére, és az utóbbi fogalom által involvált problémák orvoslására, ám ehhez előbb pontosítanunk kell a jelentését és a párjához való viszonyát.

A javasolt fogalom szőröstül-bőröstül Nietzsche szüleménye (ő legtöbbször igent mondásként említi), én csak „visszafordítottam" latinra. Nem az eredetét szerettem volna ez által elrejteni, csupán azért döntöttem így, mert itt a saját céljaimnak megfelelően kívánom átértelmezni, s mert az „igent mondás" egyszer már szóba jött, s ráadásul úgy, mint a választás egyik válfaja.

Mind az „affirmáció", mind a „rendkívüli választás" olyan mentális aktust jelöl, melynek eredményeként új elemekkel bővül, vagy egyenesen létrejön, illetve gyökeresen átalakulva újjászületik az öntudatunk – ezt tekinthetjük a két kifejezés közös genusának.

A „választás" azonban – következzenek most a különbségek – (1) kifejezetten cselekvésre utal, míg az „affirmáció" jelentése egyszerre hordoz aktivitást (az affirmáció mint „kijelentés és kinyilvánítás" értelmében) és viszonylagos passzivitást („az elfogadás és elismerés" értelmében) is. S mintha pontosan erre volna szükségünk az egyik korábban homályosnak érzékelt pont megvilágításához. A „választás"-t használva azt sugalljuk – s ezzel saját magunkat is könnyen megtéveszthetjük –, hogy az öntudatunkat teljes egészében mi magunk teremtjük meg. Ez azonban egészen biztosan túlzó és az ember lehetőségeit túlértékelő föltételezés, kivált akkor, ha a „teremtést" a semmiből való létrehozásként értjük. Mert legalább annyit mindenképpen el kell ismernünk az öntudat

512 Nietzche: *Ecce homo*. 59. Kierkegaard: *Vagy-vagy*. 995 skk.

eredetét vizsgálva, hogy bizonyos tudattartalmakat készen találunk önmagunkban, s ezeket – mivel már megvannak – semmiképpen sem teremthetjük meg abban az értelemben, ahogyan egy választással alkalomadtán létrehozunk valamit.[42]

Azt állítani, hogy az öntudat kizárólag választás eredménye – túlzás tehát. (Ergo hamis.) Az azonban igaznak tűnik, hogy az öntudatnak (a részeknek is külön-külön, és az egésznek is) szükséges feltétele az affirmáció. (Beleértve ebbe a föntiek szerint értett önelutasítást is mint határfogalmat.) A végeredményre rápillantva pedig rögtön láthatjuk, hogy most már sem olyan nagyon rigidek, sem annyira elfogadhatatlanul elitisták nem vagyunk, mint korábban. Mert affirmálni lehet erősebben is és gyengébben is, a választókat pedig már nem választja el áthatolhatatlan határ a nem-választóktól. Inkább úgy fogalmazhatunk, hogy az egyre erősödő igent mondások sorozata végül elérkezik és összeér a tudatos és megfontolt választásokkal, melyek az affirmáció sajátos eseteként is fölfoghatók, mivel a tudatos választás egyszersmind az aktus és a választás tárgyának igenlésével is együtt jár.[43]

(2) Mind a két mentális aktus lehet tudattalan, de másképpen és más mértékben. A tudatos és az öntudatlan „választás"-hoz egyaránt szükségünk volt egy olyan alanyra, amelyről feltételezhető, hogy mérlegelt és döntött; egy olyan alternatívára (objektumra), amely lehetőséget nyújtott a választásra; és magát az aktust is lokalizálnunk kell – állítottam korábban.[513] Az affirmációhoz viszont nem szükséges alternatíva: egyszerűen csak előállhat egy helyzet, amit én adott esetben elfogadok.[44] S ezt az elfogadást lokalizálnunk sem kell feltétlenül, mert az affirmáció nemcsak cselekvés, hanem kis események összeadódásaként észrevétlenül bekövetkező *történés* következménye is lehet.[45] Végezetül, nincs szükség mérlegelő és döntést hozó szubjektumra sem, mert – ahogyan a szólás tartja – a hallgatás is beleegyezés. Gondoljunk egy kicsit bele: tényleg az. Hobbes-nak, Camus-nek és Dosztojevszkijnek (pontosabban Iván Karamazovnak) igaza van. Ha nem harcolunk tevőlegesen a hazánkat megszálló idegen ország katonái ellen, akkor hallgatólagosan aláírjuk az új társadalmi szerződést.[514] Ha nem vetünk véget az életünknek egy olyan szituációban, amelyet a sors vagy valaki más kényszerített ránk, akkor hallgatólagosan elfogadjuk azt.[515] Ha hajlandóak vagyunk egy gonosz világban élni (hiába nem mi vagyunk annak a teremtői és fenntartói), akkor bűnrészessé válunk.[516] Összefoglalva: aki akárcsak tiltakozva és fogcsikorgatva is, de elfogad egy fennálló helyzetet, affirmálja azt.

513 A *Mit jelent választani* című szakaszban.
514 Thomas Hobbes: *Leviatán*. 14. fejezet. Ford. Vámosi Pál. Kossuth, Bp., 1999.
515 Albert Camus: *Sziszüphosz mítosza.* Ford. Vargyas Zoltán. In: *Sziszüphosz mítosza.* Magvető, Bp. 1990. 195 skk.
516 Dosztojevszkij: *A Karamazov-testvérek*. Harmadik könyv 4.

(3) A két szembeállított fogalom, illetve az általuk létrehozott öntudatok flexibilitása és nyitottsága is igen jelentősen eltér egymástól.

Nemcsak a rendkívüli választások által teremtett, hanem az apró affirmációk eredményeként kialakult személyiségek is olyan totalitások, melyek döntő hatással vannak a részeikre, és preformálják a soron következő választásokat vagy affirmációkat. Nem mindegy azonban, hogy a személyiségek egy csapásra állnak-e elő (valahogyan úgy, ahogyan ezt a rendkívüli választások egy részét feltételezve gondoljuk), vagy fokozatosan, kisebb lépések sorozataként formálódnak-e meg.

Ha Kierkegaard-hoz és Heller Ágneshez hasonlóan úgy gondoljuk, hogy egy csapásra, akkor hajlamosak leszünk a nagy választásokat diszkontinuus ugrásoknak látni: egyszerre csak bekövetkezik az életre szóló döntés, aminek következtében létrejön egy totalitás, ami aztán egészen addig döntő hatással van az életünkre, amíg egy újabb rendkívüli választás nem hoz létre egy új totalitást. Legföljebb csak azzal árnyalhatjuk ezt a képet, ha számolunk a nagy választásokat előlegező előjelek fölbukkanásával is.

Embertársaink többsége azonban – amennyire én azt eddig tapasztaltam – nem így válik totalitássá, hanem inkább egymásból kinövő kontinuus lépések sorozataként. Nincs nagy választás, hanem egyszerűen csak leszünk valamivé a korábbi döntéseink, tetteink és a velünk megesett történések hatására, és ez a valami (a személyiségünk, vagy ha úgy tetszik: az aktuális totalitásunk) egyetlen pillanatra sem mozdulatlan, hanem folyamatosan továbbalakul. Legföljebb csak mozgalmasabb és nyugodtabb életszakaszokat különíthetünk el. (Az a benyomásom, hogy a diszkontinuus választásokat magunk elé képzelve ahhoz hasonló tévedés áldozataivá válunk, mint amit a régi várótermi órák idézhettek elő. Ezek a monstrumok hangosan kattanva egypercenként ugrottak egyet-egyet előre, és ezzel azt sugallták, mintha az idő is percenként ugrana, a két ugrás között pedig megpihenne vagy szenderegne.)

A számba vett változatok közül egyedül a Sartre-i „alapvető választás" képes valamelyest értelmezni a folyamatosságot, ám a kifejezés még az ő koncepciójában is félrevezető diszkontinuitást sugall, mert minden döntést egy-egy kisebb-nagyobb ugrásnak tekint. Így aztán úgy tűnik, mintha úgy ugrálnánk keresztül az életünkön, ahogyan a várótermi óra nagymutatója.

Mindezek a tévképzetek elkerülhetők, ha inkább az „affirmáció" segítségével gondolkodunk. Zajlik az életünk és megállás nélkül igenlünk vagy elutasítunk. És mindeközben szüntelenül építjük (vagy romboljuk; nézőpont kérdése) önmagunkat. Néha azonban megállunk, mert érezzük, hogy nem szabad engedni a bennünk működő sponteneitásnak. (Kigyullad bennünk a piros lámpa és elkezd villogni rajta a felirat: „Állj meg és gondolkodj!") Ilyenkor mondhatjuk, hogy választottunk. És persze az is vitathatatlan, hogy némely embertársunk habitusából vagy élethelyzetéből fakadóan,

rendkívüli választásokra is elszánja magát, sőt még azt is (szívesen) elismerem, hogy ezek az emberek a többségükben a kiválóbbak közé sorolhatók. Csupán azt vitatom, hogy szakadék választja el őket a többiektől, s hogy a két embercsoport valahogyan úgy áll egymással szemben, mint a nietzschei utolsó ember és az embert felülmúló ember.

Az elmondottakat úgy is összefoglalhatjuk, hogy éles ellentétben a „választással", az „affirmáció" és az annak eredményeként megszületŏ öntudat szinte önmagától hajlamos spektrumszerűen elgondolható fokozatokba rendeződni, s ráadásul még a választás bizonyos esetei is szépen elhelyezhetők a kirajzolódó skálákon. Vegyünk szemügyre most néhány olyan spektrumot, melyek segítségével rendezni és mérlegelni tudjuk az affirmáció és a normatív öntudat különböző fokozatait.

(3.1) Az öntudat *erősség*ének átmeneteit ábrázoló spektrum egyik végpontjára a nemcsak normatív, hanem leíró (azaz a második) értelemben is öntudat nélküli embereket állíthatjuk. Azokat, akik egyáltalán nem figyelnek önmagukra (vagy éppen csak annyira, amennyire ez életük fenntartáshoz és vegetálásukhoz elengedhetetlen), s ebből fakadóan nem is gondolkodnak el azon, hogy kik is ők, és nem is becsülik – de el sem ítélik – önmagukat. (Ne keverjük őket össze az önmegvetőkkel. Az előbbiek szemében érdektelen, hogy kicsodák ők, talán még válaszolni sem tudnak erre, ha nekik szögezik a kérdést, az utóbbiak viszont nagyon is tudják, csak éppen lesújtó véleménnyel vannak saját magukról.) Hogy van-e teljesen öntudat nélküli ember,[517] nem tudom, de nem is fontos. Elegendő, ha puszta viszonyítási pontként tekintjük az iménti meghatározást. A másik határponton pedig azok állnak, akiknek napjait kitölti és identitását döntő módon meghatározza öntudatuk (s voltaképpen önmaguk) affirmációja, egyfajta önmagukban való gyönyörködés.[46]

Az egyes fokozatok erősségét az életre – kinek-kinek a magáéra – való igent mondás segítségével határozhatjuk meg. Az affirmáció eltökéltsége és (alkalomadtán) rendkívüli választásba való átcsapása nyilvánvaló korrelációban állnak az öntudat erősségével. Aki csak ímmel-ámmal présel ki magából egy alig hallható „rendben"-t, annak egészen biztosan gyengébb az öntudata, mint annak, aki egy harsány nietzschei „Így akartam, így szeretem!"-mel, vagy egy erőteljes, lehetőleg az ego minél több szegmensét mozgósító és azokat átható teleologikus választással vagy a Sartre-i alapvető választással alkotta meg önmagát.

A jó emberek jelentős részére azonban nem érvényesek az imént megállapítottak. Olyanokat – ahogyan azt láthattuk – közöttük is találunk, akik szinte öntudatlanok, a túlságosan erős normatív öntudat azonban szinte összeférhetetlen a becsületességgel.

517 A *Lexi* című kitérőben bemutatok egy mérlegelésre alkalmas példát.

Amikor valaki azzal kérkedik, hogy ő milyen tisztességes, és mennyire szigorú önmagához, már kezdhetünk is gyanakodni.[47]

(3.2) Az öntudat *extenzitásáról* (kiterjedtségéről) három különböző szemszögből is beszélhetünk. (S ezeket tekinthetjük akár három különböző spektrumnak is.)

(3.2.1) Megvizsgálhatjuk, hogy a második értelemben vett öntudat (az, aminek tudom magamat), mekkora hányadát fedi le a teljes tudattartalmunknak. Ez persze bajosan kvantifikálható, és önmagában még nem is árulna el rólunk semmit, ám ha úgy pontosítjuk a kérdést, hogy nem maradtak-e ki a második értelemben vett öntudatunkból olyan elemek, amelyeket mások vagy mi magunk alapos okból odatartozónak tekinthetnénk, akkor már jóval tartalmasabb szempontot nyerünk. Joggal mondható ugyanis, hogy mindenkinek el kell számolnia önmaga előtt a hibáival, mulasztásaival és vétkeivel, s hogy senki sem radírozhatja ki a múltjából a nem kívánatos elemeket.

Ugyanezen a vágányon továbbhaladva megvizsgálhatjuk azt is, hogy mekkora hányadát és milyen mértékben affirmáltuk közvetlenül és pozitívan (azaz nem csupán akaratlanul tudomásul véve, hanem explicit módon igent mondva) a második értelemben vett öntudatunkat, s hogy mennyire fogadtuk el a megesetteket és az elhibázott tetteinket is önmagunk részeként – valahogyan úgy, ahogyan ezt Nietzsche és Kierkegaard tanította.[518]

(3.2.2) Erkölcsi meggyőződéseink másokkal szemben való érvényesítése másféle extenzió alapját adja. A *Különféle etikák* című fejezetben láttuk, hogy etikai imperatívuszaink alkalmazása leszűkíthető csupán önmagunkra is, vagy kiterjeszthető az élőlények összességére.[48] És beszélhetünk a kiterjedés „belső" spektrumáról is, hiszen etikánk érvényesítése korlátozódhat életünk egyetlen szegmentumára, és számos társadalmi szerepünk közül csupán egyetlen egyre (lehetek tisztességes csak a hivatásomban, vagy csak, mint apa stb.), de kiterjedhet minden létező szerepünkre is.

(3.2.3) Az öntudatnak és különösen a normatív öntudatnak szüksége van olyan közegre, amelyben formát ölthet és megmutatkozhat. Sőt talán még akkor sem túlzunk, ha azt állítjuk, hogy a normatív öntudat természetéből fakadóan nyilvánosságra törekszik. Szeretnénk magunkat megmutatni, hogy látva lássanak, hogy legyünk valakié, s hogy visszaigazolják affirmációinkat.[49] A különböző közegek azonban különböző kiterjedésre nyújtanak lehetőséget.

Alighanem ismét csak határfogalomként képzelhető el az a személy, aki egyáltalán nem kívánja másoknak megmutatni magát, és nem vágyik semmiféle visszaigazolásra

518 Vö. a *„…szinte megnyílik az ég…"* című részhez írt harmadik, *Az amor fati és az amor dei* című kiegészítéssel.

sem; de ha létezne is ilyen ember, még neki is szüksége volna legalább arra, hogy saját magának formába öntse, és fölmutassa önérzete alapját.

A magányosan önmagunknak ismételt önmagunkat identifikáló mondatokat tekinthetjük a különféle közegeket sorba rendező spektrum egyik szélső pontjának.[50] A másik véglet pedig mi más lehetne, mint a világhír különféle lehetséges terepei, azok a „színpadok", ahol mindenki láthat bennünket, és azok produktumok, amelyek „örökké" megmaradnak.[51] Ami pedig a kettő között van, azt a közeg tágassága és tartóssága alapján rendezhetjük sorba.

Mekkora közösségnek mutathatom meg magamat? Csak önmagamnak? A szűkebb családomnak? A munkahelyi kollégáimnak, a barátaimnak, a lakóközösségemnek? Vagy az egész világnak? S meddig őrzi meg a közeg az öntudatom alapját? Csak addig amíg a jelen el nem illan? (Mint a színházi színész produkciója.) Vagy amíg emlegetnek azok, akik ismertek és szerettek? Vagy amíg a könyveim szét nem mállanak, és a síremlékem (lehet az egy piramis is) le nem dől? Vagy soha többé nem lesz majd elmesélhető a világtörténelem az én viselt dolgaimat figyelmen kívül hagyva?

(3.3) A harmadik spektrumot a normatív öntudat *intenzitás*át (elmélyültségét) szem előtt tartva konstruálhatjuk meg. Mennyire gyökeredzik az öntudat magában a személyben: annak tetteiben, műveiben, emberi minőségében? A „szinte semennyire sem"-től, a „teljes egészében"-ig terjedhet a skála. Az egyik végpont az, amikor nem a saját, hanem a csoportja vagy annak valamely tagjának a teljesítményére büszke valaki, és erre építi önaffirmációját, a másik pedig az önmagát telelologikusan megalkotó ember öntudata. Aztán ha ezeket rögzítettük, számos olyan közöttük elhelyezhető átmenetet is leírhatunk, melyekkel a korábbi fejezetekben már részben találkoztunk.[52]

Erkölcsi meggyőződéseink intenzitása is hasonló spektrumba rendeződik. Ennek egyik szélső pontjaként a közerkölcs szabályainak mechanikus követése tekinthető, a másiknak pedig a közerkölccsel való mélyen interiorizált azonosulás, vagy az önnön moralitásunkhoz való tántoríthatatlan ragaszkodás.

Φ

Az „affirmáció" fogalmával fölfegyverkezve már tudunk válaszolni azokra a kérdésekre, amiket a választáselméleteknek nekiszegeztem.

Az öntudat nem választott szegmentumait egyszerűen csak ott találjuk önmagunkban. Ezek olyan jövevények, akik az engedélyünket nem kérve egyszerűen csak betelepültek, és ha már itt vannak, akkor kénytelenek vagyunk valamit kezdeni velük.

Megpróbálkozhatunk – Nietzsche javaslatát elfogadva – helyeslőleg, lehetőleg lelkesen és boldogan igent mondani rájuk.

De ha ezt nem tudjuk, vagy nem akarjuk megtenni, akkor mondhatunk nemet is. Vigyázzunk azonban, mert ezzel a nemmel is affirmálunk, igaz most már nem helyeslőleg, hanem csak a gyengébb értelemben: a nem kívánatos jövevények létezésének elismerése által.

Vagy tehetünk úgy, mintha nem tudnánk róluk, ám még akkor is ott marad valami utánuk, ha maximális sikerrel fordítunk nekik hátat, nevezetesen az elfordulás lenyomata vagy emlékképe. S még ebben az ignoranciában is ott van az affirmáció, hiszen tudomásul vesszük általa, hogy valamiről nem akarunk tudomást venni, s hogy *van* az a valami, amitől elfordultunk.[53]

S végezetül megpróbálkozhatunk a jövevények végleges eltávolításával vagy megsemmisítésével is. De ez sem lehetséges anélkül, hogy ne viszonyuljunk hozzájuk. Viszonyba kerülve pedig mindig és szükségszerűen elismerjük annak a létét, aki vagy ami a reláció másik pólusán áll, s így ismét akaratlanul és öntudatlanul igent mondunk. Még akkor sincsen ez másképpen, amikor úgy kiirtjuk magunkból a nem kívánatos elemeket, hogy azoknak többé írmagja se legyen. Mert valami még ekkor is marad utánuk: a nyomuk, a hűlt helyük vagy az emlékük. Többé már nem lehetünk azok, akik az érkezésük és az eltávolításuk előtt voltunk, legföljebb csak azok, akikben *már* nincsenek ott az egykor jelen voltak.

S miközben így próbálkozunk, még valamit kénytelenek vagyunk tudomásul venni. Időről időre olyasmit találunk az öntudatunkban, ami már akkor is ott volt, amikor mi még nem tudtunk róla. És ha így van, akkor föltehető, hogy most, ebben a pillanatban is hordozunk magunkban ilyen jövevényeket.

Kellemetlen érzés. Talán csak Nietzsche embert felülmúló embere képes mindent tudatosan választani vagy mindenre örömmel igent mondani egészen addig haladva előre, amíg az összes öntudatlan affirmációját tisztára nem pucolta, és át nem hozta a tudattalan sötét lomtárából, a napsütötte nappaliba.[54] Ám ő alighanem csak egy ideáltípus, egy nem evilágról való hérosz.

Φ

Utóhang. Azt remélem, hogy az „affirmáció” itt körülírt fogalma jobban használható a bemutatott problémák értelmezéséhez és átvilágításához, mint a „választás”. (Ezért írtam meg ezt a fejezetet.) Azzal azonban nem áltatom magamat, hogy minden kontextusban hibátlanul működő eszköz. Mert amennyire eddig tapasztaltam, a törvény szövedéke mindig fölfeslik valahol. Mindig vannak olyan nézőszögek, megközelítések, kérdések, ahol azok a fogalmak is csődöt mondanak, melyek máskor kiválóan beváltak. S nyilván nincs ez másképpen most sem.

KITÉRŐK

SORSÁNAK KIRÁLYA

Ady Endre egzisztenciális választásai a *Hunn, új legendá*ban

Az egzisztenciális választás különböző elméleteit tanulmányozva nemrég ismét alaposan elmélyedtem Ady szóban forgó versében, s újra csak arra jutottam, hogy ezt bizony alaposan ki kell csontozni, ha valamilyen koherens gondolatmenetet kívánunk tulajdonítani neki. (Amihez fontos háttérismereteket, megjegyzéseket és inspirációt kaptam ugyan a szakirodalomtól, de kész választ vagy magyarázatot nem.)

De miért kellene egy versben koherens gondolatmenet után kutakodni? Egészen biztosan számos olyan poéma van, amelyben nem kell, sőt egyenesen súlyos melléfogás ilyesmit keresni, ez a mű azonban semmiképpen sem tartozik közéjük.

A költemény születésének körülményei jól ismertek. Ady 1913 tavaszán és kora nyarán a mariagrüni szanatóriumban gyógyulgat, és közben (mások mellett) barátjával és mecénásával, Hatvany Lajossal levelez. Az egyik Hatvany-episztola udvarias és szeretetteli, de mégis súlyos fenntartásokat fogalmaz meg: verseid minősége az utóbbi időben romlott, és ez összefüggésben van a korhely életmódoddal, és a koncentrált munka hiányával – figyelmeztet a jóbarát.[519]

A költőt szíven találják Hatvany féligazságoknak érzett mondatai, és két levelében is viszonylag hosszan sorolja az ellenvetéseit.[520] Közben azonban arra is utal, hogy nem ezek a levelek tartalmazzák az igazi válaszát, hanem egy hamarosan megszülető vers:[521] ez lett a *Hunn, új legenda*.

A hivatkozott dokumentumok és a belőlük kibontakozó történet kétségbevonhatatlanná teszik, hogy ez a költemény egy vitairat vagy inkább „szózat": azért született, mert a szerzője ki kívánta fejteni, miért és miben nem ért egyet a barátjával. Éppen

519 Hatvany Lajos: *Ady. Cikkek, emlékezések, levelek.* Szépirodalmi, Bp., 1974. 474 skk. Valamint: 87, 92, 93. levél.

520 *Ady Endre levelei*. 2. Szépirodalmi, Bp. 1983. 899. és 909. levél. https://mek.oszk.hu/06000/06054/06054.pdf

521 Ady: *I. m.* 899. A 907. levélben már azt közli a költő, hogy az ígért költemény hamarosan megjelenik a *Nyugat*ban. A vers és levélváltás elemzéséhez ld. Barta János: *A lángelme gesztusai.* In: *Évfordulók*. Akadémiai, Bp., 1981.

úgy ahogyan a levelekben, itt is világosan kibontakozik egy álláspont (azt hiszem, lényegében az episztolákban találhatóval megegyező, csak részletesebben kifejtett és kibővített), melyet a költő igyekszik világosan elmagyarázni. Ugyanazt teszi tehát, amit bármelyikünk, ha vitába keveredünk valakivel, csak ő költő, és ezért nem prózában, hanem versben ad feleletet. S ráadásul – könnyen lehet, hogy ez a fontosabb – még egyfajta performatív ellencsapásnak is szánja a tervezett költeményt: ha az jó vagy egyenesen a korábbi munkáihoz hasonlóan zseniális lesz, akkor elkészültével és létével fogja elmosni barátja aggodalmait és tesz pontot a vita végére.

Az elmondottak nyomán azt feltételezem tehát, hogy a vers gondolatilag is éppen annyira jól szerkesztett, mint formailag:[522] egymással összekapcsolódó, olykor egymást ellenpontozó állításokat, magyarázatokat és érveket tartalmaz. Mindössze annyi lazaságot enged meg magának, mint egy élőszóban, baráti beszélgetés közben elhangzott szónoklat: alkalmazkodik a beszédhelyzethez, időnként – már csak a nyomaték kedvéért is – ismétlésekbe bocsátkozik, és nem választja el egymástól élesen a kijelentéseit, valamint az azokhoz kapcsolódó érveket.

Φ

Föltevésemet csak akkor tudom alátámasztani, ha először sorról sorra haladva szisztematikusan végigmegyek a versen, és minden strófához hozzárendelek valamilyen – általam abban látni vélt – jelentést.[523]

(Tisztában vagyok vele, hogy miközben ezt teszem, óhatatlanul is azt a látszatot keltem, mintha azt gondolnám, hogy Ady sorai egyszerűen és különösebb jelentésbeli veszteség nélkül „visszafordíthatók" köznyelvi kifejezésekre, ami természetesen butaság. Mindössze annyit gondolok, hogy vannak olyan műalkotások [s ezek közé sorolható a *Hunn, új legenda* is], melyeket érdemes úgy *is* interpretálni, hogy először a bennük szereplő állításokat explikáljuk viszonylag egyszerű megfogalmazások segítségével, majd egy következő körben arra koncentrálunk, hogyan tölti fel az alkotás a sajátlagos művészi kifejezőeszközeinek használata által ezeket az egyszerű megfogalmazásokat értelemtöbblettel.[524])

522 Vö. Kiss Tamás: *Ady Endre: Hunn, új legenda.* In: *Magyar irodalmi alkotások elemzése.* Válogatta Marosi Judit. Black and White, Nyíregyháza, 2000.

523 Földessy Gyula Ady költeményeit értelmező kötete – s benne a *Hunn, új legendá*hoz írt magyarázata – amellett tanúskodik, hogy Ady versei igenis rászorulnak az ilyen, első pillantásra talán túlságosan iskolásnak tűnő, kommentárokra, mert sokszor már a legprimérebb szinten is nehezen leküzdhető akadályok elé állítják az értelmezőt. Gyakorta az sem világos, hogy egy-egy szó vagy mondat hogyan értendő. Alább lesznek majd erre példák. Vö: Földessy: *Ady minden titkai.* Magvető, Bp., 1962. 19 skk.

524 Ld. ehhez a *Mindenfélét tudni kell hozzá…* című fejezetet.

Fogjunk hozzá.

Hatvany Lajosnak küldöm szeretettel és hálával azért, mert szeret, bánt és félt.

A vers keletkezésének vázlatosan itt is bemutatott háttértörténetét ismerve könnyen értelmezhető ez az ajánlás. Legföljebb a három mondatvégi ige adhat okot némi töprengésre, de az ezek közötti feszültség is különösebb erőfeszítés nélkül megindokolható, ha elolvassuk a fönt már hivatkozott Ady-leveleket: a költő nyilván a benne kavargó ambivalens érzésekre utal az egymásnak ellentmondó szavakkal.

Minek a tanács, jóslat, aggodalmak?

Nem csupán a beszélgetés fonalát veszi fel a megszólaló azzal, hogy visszautal vitapartnere állításaira, hanem szózata alább kifejtendő és bizonyítandó tézisét is rögtön az elején egyértelműsíti, valahogyan így: *a jóslataidra és a tanácsaidra nincs szükségem, aggódni pedig nem kell miattam*. (Hogy mik a szóban forgó jóslatok, tanácsok és aggodalmak arra a vers „egyszerű" olvasója csupán visszakövetkeztethet a költeményből, a levelezést ismerő irodalomtörténész viszont egészen pontosan tudja: mindaz, amit Hatvany Adynak írt.)

Gesztusaim élnek, míg meg nem halnak

Két súlyos állítást is tartalmaz ez a sor. Egy: *az én verseim gesztusok*. Hogy ez mit jelent pontosabban az majd csak fokozatosan lesz világos, de valamelyest már önmagában is sejthető: nem az alkotójuk személyéről leválasztható műalkotások, hanem sokkal inkább e személyiség megnyilvánulásai, kifejeződései. Kettő: *ezek a gesztusok túl fogják élni a jelenkort*. (Sőt, talán örökké élni fognak.)

S életemnek csak nézői a maiak.
Messziről és messzire megy ez élet

Nem csak a gesztusaim időtlenek evilági mércével mérve, hanem én magam is. Hogy hol van a kezdete és a vége annak, aki itt beszél, nem mondja meg a vers, talán maga a lírai én sem tudja, de annyi bizonyos, hogy a kezdet a homályba vész és a vég sem körvonalazódik a jelenből előretekintve. A kortárs tehát nem láthatja át az egészet, hanem csak azt a rövid időtartamot, amely a jelenkorral egybeesik.

S csak: élet ez, summája ezrekének

Az első mellékmondat igen bizonytalan: a legvalószínűbbnek azt föltevést tartom, hogy a „gesztus" jelentését pontosítja valahogy így: *az életemet önmagáért élem és nem azért, hogy műveket alkossak*. A második mellékmondat viszont teljesen világos: *létezésem nem korlátozódik a másokétól különböző individualitásomra, hanem inkább sokak életének összesűrűsödése*, ahogyan ezt majd később pontosítja a vers: inkább „*példázat*", mintsem egyedi élet; példázata egy meghatározott embercsoport sorsának és karakterének.

Örök, magyar határ-pör, meg nem szakadott.

Most már azt is tudjuk, hogy mely embercsoport példázata: *a magyaroké.* És kapunk egy utalást arra is, hogy milyen ez az embercsoport: perlekedő, nyugalmat nem ismerő, harcoló. (Vagy valami ezekhez hasonló. Itt még bőségesen marad tere a befogadó fantáziájának.[525]

S életük ez a mérsékelt csodáknak,

A „mérsékelt csodák" jelentését csak találgatni tudom, s ezért örömmel elfogadom Földessy Gyula megfejtését. „Mérsékelt csoda: nehezen értettem meg. Egyszer csak eszembe villant, amit Ady mondott Petőfiről a *Petőfi nem alkuszik*-jában: „*Petőfi* az Univerzum *kisebb csodái* közé tartozik": e két kijelentés pontosan összevág."[526]

Mikben mégis ős állandóság vágtat,

Ugyan folyamatosan változik ez az élet (az én életem, mely azonban egyszersmind a magyarság életének példázata is), de *van valamilyen változatlan szubsztanciája* is.

Hunn, új legenda, mely zsarnokin életik.

Egyfelől Hunn (= magyar), *másfelől mégis új* (ugyanúgy, mint a *Góg és Magóg*ban) – ez eléggé világos. Nem úgy a második mellékmondat, mely érthető úgy is, hogy az élet kényszeríti azt, aki éli, de úgy is, hogy az, aki éli nem ismer kompromisszumot, amikor közvetíti kortársai felé a fönt említett szubsztanciát.

525 Ld. ehhez (is) Földessy hivatkozott kommentárját. Földessy: *I. m.* 211.
526 Földessy: *I. m.* 211.

Másolja ám el életét a gyönge,

Én nem másokhoz igazodok, s mellesleg: aki igazodik, az rosszul sáfárkodik az életével, „elmásolja", elvesztegeti azt.

Fúrja magát elélten a göröngybe,

Aki nem magának szab sorsot (a következő strófa első sora egyértelműsíti, hogy erről van szó), annak az élete csupán az *értelmetlen halál felé való sodródás.*

Voltom, se végem nem lehet enyhe szabály.

Nem csupán nem igazodok mások szabta szabályokhoz, hanem követhető sem vagyok; sem abban ahogyan élek, sem abban, ahogyan majd meghalok. (Vagy egészen precízen: ahogyan én élek és halok, úgy más nem igen tud.)

Ha ki király, Sorsának a királya,

Ellentétben azzal, ahogyan az első három strófa sejtette, a lírai én nem egy eleve adott szubsztanciának engedelmeskedik, ahhoz igazodik vagy elszenvedi annak előírásait, hanem *saját magának teremt sorsot* (ő uralkodik a sorsa fölött, és nem a sorsa őrajta), vagy (gyengébb olvasat) olyannyira *azonos a sorsával*, hogy alá-fölérendeltségről ez esetben szó sem lehet.

Mit bánom én, hogy Goethe hogy csinálja,
Hogy tempóz Arany s Petőfi hogy istenül.

Az első olyan sorok, melyekhez az elmondottak után már igazán nem kell kommentár: *nekem a legnagyobb klasszikusok sem szabhatnak példát*. Továbbá most válik világossá, hogy itt végsősoron *a költőről és az ő költészetéről van szó.*

Nekem beszédes költő-példák némák,
Sem a betelt s kikerített poémák,
Sem a mutatványos fátum nem kenyerem.

Most talán nem kell sorokra szétcincálni a strófát. Az első sor ismétlése az előző versszak második és harmadik sorának, a második és harmadik pedig leszögezi, hogy a beszélő szemében *sem a formai tökéletességnek, sem virtuozitásnak nincs értéke*.

Bennem a szándék sok százados szándék,

Ezt már tudjuk, ugyanannak a variációja, mint amit a „gesztusaim élnek, míg meg nem halnak" és a „messziről és messzire megy ez élet" mondtak.

Magyar bevárás, Úrverte ajándék

Innentől viszonylag hosszan egy nemzetkarakterológia következik. „Magyar bevárás": *hajlandóság a nemcselekvésre* és a halogatásra;[527] „úrverte ajándék": olyan karakterjegye a magyar úrnak, mely inkább átok, mintsem áldás; talán csupán a „bevárás" értéktartalmú szinonimája.

S lelkem: példázat, dac-fajok úri daca.

Az első mellékmondatról már volt szó (lásd 3/2. sorhoz fűzött kommentárt), a második folytatja a karakterológiát: *dacos* és *úri* mivoltára vagy származására büszke.

Zsinatokat doboltam, hogyha tetszett
S parancsoltam élükre seregeknek
Hangos Dózsát s szapora Jacques Bonhomme-ot.

Lázadó, a hite mellett végletekig kitartó, szükség esetén fegyvert ragadó, és az életét is kockára tevő. Talán érdemes felfigyelni arra is, hogy az úr mellett most két újabb társadalmi csoport is megjelenik a magyar karakter hordozójaként: a hitvitázó értelmiség, és az alkalmanként kaszát, kapát ragadó parasztság. Valamint, hogy a Jacques Bonhomme-mal valamelyest „nemzetköziesül" a jellemzés: legalább annyit megenged az elbeszélő, hogy más népek is lehetnek hordozói egyik-másik fölsorolt tulajdonságnak.

Százféle bajnok mássá sohse váltan,
Ütő legény, aki az ütést álltam:
Így állva, várva vagyok egészen magyar.

527 Ezt talán Földessy Gyula kommentárja nélkül is így gondolnám. Vö. Földessy: *I. m.* 212.

Harcos, győzelemre termett és mindig győzni akaró, nemcsak akkor *kemény*, amikor adja, hanem akkor is, amikor kapja, az ütéseket. A harmadik sor pedig a „summája ezrekének" korábbinál is egyértelműbb megismétlése.

Vagyok egy ágban szabadulás, béklyó,
Protestáló hit s küldetéses vétó:

A hitem egyszerre küldetés, melytől akkor sem szabadulhatnék, ha akarnék (pozitív szabadság), és adott esetben tiltakozásra, *szabadságharcra sarkalló meggyőződés* (negatív szabadság).

Eb ura fakó, Ugocsa non coronat.

Ha már ilyen pedánsan végigmegyek a versen, akkor ezt sem hagyom kommentár nélkül, bár tudom, hogy senkinek sem fogok újat mondani. Eb ura fakó: „kutyának kutya az ura – a „fakó" szót használták „kutya" értelemben is…"[528] Ugocsa non coronat: „A hagyomány szerint: 1. az 1505. évi rákosi ogy-en a rendek kötelezték magukat, hogy II. (Jagelló) Ulászló (ur. 1490–1516) halála után idegent nem választanak többé királlyá. E megállapodást Ugocsa vm. – hazánk legkisebb vm-je – követei Békényi és Újhelyi írták alá. 1526. VIII. 29: a mohácsi csatavesztés után I. (Habsburg) Ferdinánd (ur. 1524–64) trónszerző próbálkozásakor Werbőczy István az 1505-iki szövetséglevelet elküldte a vm-éknek. Amikor I. Ferdinánd a rendeket 1527. XI. 3: meghívta koronázására, írta ezt a rövid választ Ugocsa vm. 1635: e szólást a vita nélküli elutasításkor már használták. – 2. a pragmatica sanctio tárgyalásakor 1722: az ogy-en hangzott el ogy-en először, amikor a leányörökös megkoronázására coronat vagy non coronat kifejezésekkel szavaztak; egyedüliként az ugocsai követ szavazott non coronat-tal s ezóta forog közszájon."[529]

Ki voltam öreg grammás-diák korban,
Égnek lendülten s százszor megbotoltan,
Külön jussom: vénen is diák lehetek.

Egyrészt visszautal az énje időtlenségére: grammás diákként öreg voltam, vénen meg diák vagyok; másrészt ismételten hangsúlyozza, hogy még most (öregen) sem igazodik

528 Földessy: *I. m.* 213.
529 *Magyar katolikus lexikon.* I–XV. Főszerk. Diós István. Szerk. Viczián János. Szent István Társulat, Bp., 1993–2010. https://lexikon.katolikus.hu/U/Ugocsa%20non%20coronat.html

szabályokhoz, hanem a maga feje után megy, mint egy útkereső kamasz. S talán érdemes arra is rámutatni, hogy itt is egészen egyértelmű a Hatvanyra való közvetlen reagálás. A mecénás azt írja egyik levelében, hogy a maguk fajta „öregeknek" (Ady ekkor már 36, Hatvany pedig 33 éves) már nem szabad szertelenkedniük, eljött az ideje a fegyelmezett munkának. („Talán munkáséletet is élhetnél a sanatoriumban – már csak azért is, hogy megpróbáld egyszer a munkát ital és életziláltság nélkül, rendszeresen, pontosan, mint *öreg*, nagy írókhoz illik. Stílszerűbb ma már nekünk, 30-on túliaknak, nagyoknak és kicsinyeknek, ha amúgy tanárosan elvégezzük a ránk mért napi pensumot.")[530]

Kalapom, szűröm, szivem förgetegben,
Nézik a vihart, hogy ki bírja szebben
S visszapattog róluk jég, vád és szidalom.

A kilencedik versszak első két sorának új változata. Mivel nyilvánvalóan utalás egy népdalra[531] (vagy annak valamelyik variánsára), itt ismét a parasztság jelenik meg a nemzeti géniusz megtestesítőjeként. A strófa helye engem egy kissé zavarba hoz: úgy érzem, hogy inkább a 7–10. versszakhoz kapcsolódik, mert azokhoz hasonlóan ez is a nemzetkaraktert, illetve a lírai ént mint e karakter megtestesülését hivatott bemutatni, ellentétben a 11–15. szakasszal (és különösen a 11. és a 13. versszakkal), ahol a beszélő mint a géniuszt egyedi személyiségjegyekkel együtt hordozó individuumot és költőt jellemzi magát.

Külön alkuja lehet a Halállal,
Akit, amikor milliókat vállal,
Nem bámitott az Élet sok, új kapuja.

A lírai énnek kijár a halhatatlanság, mert rendkívüli élete volt, rendkívülieket cselekedett, s mert nem engedett a mindennapi élet örömeinek és csábításának. A lényeget már korábban is tudtuk, amit itt kapunk az inkább csak kiegészíti az 1. és a 2. strófában közölteket.

A tolakodó Gráciát ellöktem,

530 Hatvany: *Ady.* 96. levél.
531 Vö. Földessy: *I. m.* 213.

Nem lettem irodalmi író…[532]

Én nem bűvésznek, de mindennek jöttem,

Nem virtuóz versekkel kívánok hírnevet szerezni, hanem az életet akarom kifejezni, hirdetni, megtestesíteni stb.

A Minden kellett s megillet a Semmisem.

Mivel a teljes életet akartam megragadni, az egész nemzeti géniuszt kifejezni és megtestesíteni stb., ezért semmiféle konvencionális szabály, törvény sem érvényes rám nézve.

Én voltam Úr, a Vers csak cifra szolga,
Hulltommal hullni: ez a szolga dolga,
Ha a Nagyúr sírja szolgákat követel.

Utalás Attila, hun uralkodó legendás temetésére, ahol rabszolgák sokaságát gyilkolják meg és temetik el a királlyal együtt, és a gondolatmenet lezárása: a versek nem önmagukban fontosak, hanem mint a személyiség és az általa megtestesített géniusz, lenyomatai vagy hordozói.

Φ

Már csak azért is szükség volt erre a szőrszálhasogató áttekintésre, mert a most következők, csak ennek alapján mérlegelhetők: igazolhatók vagy éppen vitathatók.

A vers négy kijelentést tartalmaz.

(1) Én, Ady Endre nem egyszerűen csak egy itt és most, egyszer élő individuum vagyok (valami olyasmi, mint amit Kosztolányi *Halotti beszéd*e annyi pátosszal mutat be), hanem egy evilági időfogalmakkal megragadhatatlan géniusz, a magyar szellem megtestesülése.

(2) Az életemet nem elszenvedem, utánzom vagy valakitől (Istentől, a sorstól, a történelmi véletlentől stb.) kapom, hanem saját magamnak teremtem, s ezért az általános emberi szabályok sem vonatkoznak rám.

532 Vö. Ady Endre: *Négy fal között (Kosztolányi Dezső verses könyve).* Budapesti Napló, 1907. június 1. https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/AdyProza-ady-prozaja-1/8-kotet-5B18/cikkek-tanulmanyok-1906-junius1907-junius-5B19/138-negy-fal-kozott-6109/

(3) A magyar géniusz fontosabb jellemvonásai a halogatásra való hajlandóság, a dacosság, a büszkeség, a lázadásra való készség, a harciasság, az állandó győzni akarás és a hitében való kitartás.

(4) Költészetem nem önmagáért való, l'art pour l'art, hanem géniuszom kifejeződése.

A vers a fölsoroltakkal megegyező sorrendben mutatja be ezeket a megállapításokat. Az első három strófa nagyrészt az első kijelentést fejti ki, negyedik–hatodik versszak a másodikat, de szót ejt a negyedik kijelentésről is. A hetediktől a tizedikig tartó szakasz és talán még a tizenkettedik strófa is (összesen tehát öt versszak, pontosan a költemény egyharmada) a nemzetkarektológiát részletezi, a tizenegyedik és a tizenharmadik ismét visszatér a lírai én kilétének magyarázatához, az utolsó két versszak pedig lezárja a korábban megkezdett esztétikai fejtegetéseket.

S most ejtsünk néhány szót a kijelentések tartalmáról és egymáshoz való viszonyukról. Az első megállapítás a magunk fajta egyszerű földi halandó szemében meghökkentő, abszurdum vagy egyenesen nevetséges. A költő életművének ismerői azonban jól tudják: Ady tényleg így gondolta, és ennek számtalanszor hangot is adott. Hogy miért és mennyire megalapozottan, az nem tárgya ennek a kis írásnak.

A nemzetkarakterológia viszont, éppen ellenkezőleg, inkább elcsépeltnek és közhelyesnek hat, manapság leginkább a magukat jobboldalinak tartó politikusoktól hallunk az itt fölsoroltakhoz hasonlókat, s még a távolságtartóbb szimpatizánsaik sem veszik ezeket túlságosan komolyan. (Hadd jegyezzem meg, hogy másutt, például *A Tisza-parton*ban, *A Hortobágy poétája*ban vagy éppen a kevésbé ismert *A hőkölés népé*ben Ady egészen más – e sorok írójának vélelméhez és ízléséhez jóval közelebb álló – nemzetkarakterológiát ad.[533])

A legkevésbé problematikus, egészen biztosan, a negyedik megállapítás. Formai értelemben virtuóz és küldetéses-gondolati költészet között ma is szokás különbséget tenni; s csöppet sem meglepő, ha valaki hitet tesz az egyik mellett és elutasítja a másikat. Legföljebb csak annyi kiegészítés szükséges még ehhez, hogy a költő itt talán túlontúl messzire ment, amennyiben azt sugallja, hogy a versek egyáltalán nem is fontosak. („…a Vers csak cifra szolga, / Hulltommal hullni: ez a szolga dolga…") Sokkal kiegyensúlyozottabbnak és pontosabbnak tűnik ennél az egyik ekkortájt írt, Hatvanynak címzett levél megfogalmazása: „…nem hiszem, hogy köztem és verseim között más különbség is volna a matériánál."[534]

533 A kérdéshez ld. Király István: *Intés az őrzőkhöz* 1. „A forradalmi világnézet vízválasztója: antinacionalizmus"; „A magyarságversek átalakulása". Különösen: 126, 135 skk. 144 skk. 325 skk. Szépirodalmi, Bp., 1982.

534 Ady Endre *levelei*. 2. 892.

És a végére hagytam a leginkább magyarázatra szoruló közlést: „Ha ki király, Sorsának a királya…"

Ezt alighanem csak Nietzsche szellemében lehet következetesen végiggondolni, s úgy sejtem, hogy a költő fejében is ott motoszkált a filozófus, amikor ezt és a közvetlenül hozzákapcsolódó sorokat papírra vetette.[535] Az embereknek egy igen kicsiny hányada (talán nem is emberek ők már, hanem *Übermensch*ek) képes azt érezni, gondolni, hinni és kimondani: hogy minden pont úgy jó, ahogyan van. Még ha hatalmamban állna, sem kívánnék magamnak más tulajdonságokat, mint amilyenekkel történetesen rendelkezem, és az életemet sem élném másképpen újra; még akkor sem, ha kedvem szerint változtathatnék rajta – mondják ezek a különleges emberpéldányok. S ha egy éjszaka egy démon lopózna utánam a legmagányosabb magányomba – folytatnák –, és azt mondaná, hogy „ezt az életet, amelyet most élsz és amelyet éltél, még egyszer és még számtalanszor újra kell élned; és nem lesz benne semmi új, hanem minden fájdalomnak, kéjnek, minden gondolatnak és sóhajnak, életed minden kimondhatatlanul apró és nagy eseményének ugyanúgy kell visszatérnie hozzád, ugyanabban a sorrendben és egymásutániságban", akkor nem vágnám magamat fogcsikorgatva a földhöz, átkozva a démont, aki így beszélt, hanem azt felelném, hogy: „Isten vagy és sohasem hallottam még istenibbet ennél!"[536]

Akik a mondottakhoz hasonlóan igent mondanak önmagukra és az életükre gyakran valamilyen küldetést vagy elhivatottságot, egyetlen szóval kifejezve: sorsot is hordoznak. Hogy rendeltettek-e a sorsukra, vagy ők választották-e azt, eldönthetetlen. Lehet, hogy választották, de olyannyira azonosulnak vele, hogy még hipotetikusan sem tudják utólag elképzelni, hogy életük másképpen is alakulhatott volna, és életútjukra is csak úgy tudnak tekinteni, mint ami egyenesvonalúan vagy a szükséges kacskaringókon keresztül, de mindvégig a sorsuk beteljesedése felé haladt.[537] Lehet, hogy rendeltettek valamilyen sorsra, de akkor amikor esetlegességeikkel együtt erre is igent mondtak, olyannyira eggyé váltak vele, hogy sorsuk teljesüléséért munkálkodni innentől fogva számukra már a legtökéletesebb szabadság és maga a kiteljesedett autonómia. (Heller

535 Vö. Sümegi István: *Ős Kaján és Dionüszosz*. Irodalomtörténeti Közlemények, 2004/5–6. Valamint (kisebb módosításokkal) in: Sümegi: *Alanyi filozófia.* Savaria University Press, Szombathely, 2011. Az írás elején számba vettem a Nietzsche Adyra gyakorolt hatásának lehetőségeit és az ezzel kapcsolatos szakirodalmat.

536 Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány.* 341. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, 1997. – A két idézet közötti szakasz is majdnem szó szerint citálja Nietzschét. A gondolat további kifejtését (az Ady által is jól ismert) *Így szólott Zarathustra* és (a költő által föltehetően nem olvasott) *Ecco homo* című Nietzsche-művekben találjuk.

537 Az ilyen emberek – gyakran művészek, tudósok, politikusok – legtöbbször úgy mesélik el az életüket, mintha az már a születésük pillanatától kezdve elrendeltetett volna.

Ágnes a *Morálfilozófia* című művében – mely meghatározó hatást gyakorolt ennek az esszének gondolatmenetére – precízen megvilágítja ezt a dialektikát. [538])

Az előbbi esetben úgy jelent meg a sors, mint egy teleologikus választás, az utóbbiban pedig úgy, mint igent mondás önmagunkra. A kettő közötti különbség azonban csupán viszonylagos, hiszen az én és a sors mind a két esetben összeolvad és megkülönböztethetetlenné válik, s éppen ezért nemcsak a télosz melletti elköteleződést, hanem az igent mondást is joggal nevezhetjük választásnak (önmagunk választásának), méghozzá – ismét csak Heller Ágnes nyomán – egzisztenciális választásnak, hiszen mindkét esetben egész életünket határozza meg a döntés.[539]

Úgy tűnhet talán, hogy a szükségesnél messzebbre vitt a lendület, miközben Nietzsche elgondolását ismertetettem, de csak az elmondottak nyomán oldhatjuk föl az első és a harmadik (most már egybevéve őket), valamint a második megállapítás között feszülő, első pillantásra nyilvánvalónak és antinomikusnak tetsző ellentmondást.

Az első és a harmadik kijelentés szerint a lírai én valami nála hatalmasabbnak és időtlennek – a nemzeti géniusznak – a megtestesülése és kifejeződése. A negyedik strófa viszont azt állítja, hogy a lírai én sorsának királya, vagyis, hogy a hierarchia éppen fordítottja annak, ami az első három versszakban nyilvánvalónak tűnt. Láttuk azonban, hogy nincs itt semmiféle ellentmondás. Hogy mi választottuk-e a sorsunkat vagy a sorsunk választott-e bennünket; hogy a sorsunk uralkodik-e rajtunk vagy mi a sorsunkon, pusztán perspektivikus különbség, hiszen végső soron azonosak vagyunk a sorsunkkal. Csupán a kontextus és a közlésre késztető szituáció függvénye, hogy magamat vagy a sorsomat helyezem-e előbbre, vagy éppen kettejük egységét hangsúlyozom-e. Amikor a költő arról beszélt, hogy ő maga a nemzeti géniusz, akkor úgy tekintett önmagára, mint akit a géniusz választott ki és irányít, s ő ezzel legfeljebb csak azonosult. Amikor az öntörvényűségét indokolta, akkor korlátlan szabadságát hangsúlyozva úgy ragadta meg a sorsát, mint amelyet ő teremtett magának. Amikor pedig a verseit önálló entitásként értékelő Hatvanyval vitatkozott, azt hangsúlyozta, hogy a különbségtétel lehetetlen. (Ld. a 892. levél – imént idézett – tömör megfogalmazását.)

Az elmondottakra támaszkodva, akár prózává vagy episztolává is átalakíthatnánk a költeményt, és odahelyezhetnénk a többi e tárgyban írt levél mellé. Ha nem pastiche-ra, – aminek a megírására semmiképpen sem én vagyok megfelelő ember – hanem inkább csak a mű gondolatai vázának a megőrzésére törekednénk, talán valahogyan így nézhetne ki ez a fiktív üzenet.

538 Vö. Heller: *Morálfilozófia.* 25 skk.
539 Heller: *Morálfilozófia*. 25. skk. Uő.: *Személyiségetika.* 21 sk.

Édes, jó Lacim,
Szép tőled, hogy aggódsz értem, de – kereken megmondva – sem a jóslataidra, sem a tanácsaidra nem tartok igényt.
Tudhatod jól: én nem másolom az életemet, hanem alkotom. Sorsamnak más királya magamon kívül nincsen, és a kötelező vagy jól bevált szabályokhoz sem szokásom hozzáigazítani magamat.
Köztetek élek ugyan, de az én éltem nem enyészik el silány korunkkal együtt. Valahogyan mindig voltam, s leszek ezután is, egészen addig amíg a magyar géniusz lélegzik. Mert én magam is e géniusz vagyok; példázat minden magyar számára.
Tudom, mindaz a jó, s éppen így az a rossz is megvan bennem, amitől magyar a magyar. Úr vagyok: büszke és dacos, ha kell harcolok, sőt kedvelem a harcot, s akkor sem hőkölök vissza, amikor nem csak adok, de bőséggel kapok is, vagy ha elbukás fenyeget. A hitem mellett körömszakadtáig kitartok, s inkább meghalok, mintsem mást engedjek magam fölött uralkodni.
Az én verseim nem irodalmi versek. Nem művek, de gesztusok. Nem a szépet vagy a tökéletes formát keresem, hanem egyszerűen csak magamból mutatok meg egy-egy darabot. Nem csak Goethe nem érdekel, de még Arany, sőt maga Petőfi sem. Én vagyok Úr, a vers meg csak szolga. Nincs hát sem ok, sem szükség arra, hogy tudós emberek tanítsanak irodalombarkácsolásra.
Ölel: Adyd

Nemcsak azért engedtem meg magamnak ezt a kis csínyt, hogy demonstráljam a költemény szózatszerűségét, hanem még inkább azért, hogy tüzetesen szemügyre vehessük, mi mindent tesz hozzá a vers a (majdnem) pőre gondolatokhoz. Láthatjuk: szinte felmérhetetlenül sokat.

Φ

A *Hunn, új legendá*t gyakran Ady *ars* poeticájaként emlegetik, s vitathatatlanul az *is*. De nem csak az, és elsősorban nem is az. Inkább beszámoló három egzisztenciális választásról. Az igent mondás és a magyar küldetés – legalábbis ebben a versben – összefonódik és együtt lesznek *abszolút* választássá, az alkotás pedig úgy jelenik meg, mint az ezektől ugyan elválaszthatatlan, de mégis nekik alárendelt harmadik választás.[540]

540 Ha valaki egynél több egzisztenciális választásra vállalkozik (Heller Ágnes kettőnél többet nem tart lehetségesnek), akkor ezek közül valamelyik az abszolút lesz. Hogy melyik, az legtöbbször csak akkor derül ki, amikor a választó nem tarthat ki egyszerre mindegyik mellett, s ezért dönteni kényszerül. Heller: *Morálfilozófia.* 35 skk.

LEXI

Nem nagyon találunk a világirodalomban olyan részeletesen kimunkált figurát, akinek nincsen, vagy alig-alig pislákol az öntudata. Talán azért nem, mert az ilyen emberek érdektelenek, és nincs mit mondani róluk. Akit nem érdekel önmaga, azt nem érdekli a másik ember sem, és a világ sem. Nem is csinál tehát semmi említésre méltót, csak sodródik és vegetál. Olyan, mint egy legelésző állat, vagy inkább, mint egy növény – gondolnánk. És lehet, hogy legtöbbször tényleg így is van. Ottlik Géza viszont azt állítja, hogy létezik legalább egy kivétel: Hilbert Kornél, alias Lexi. (Egyszer már kísérletet tettem a figura megfejtésére, s amit ott írtam, azt most újraolvasva is [nagyjából] rendben lévőnek találtam.[541] Itt azonban egy kicsit más érdekel, mint a könyvben, s ezért máshonnan indulok el, és máshová is érkezek. Talán egy kicsit messzebbre, mint az első kísérletem során.

A *Buda* első részében tűnik fel először ez a különös fiú. A hidegkúti katonai főreál kertjében vagyunk 1926 szeptemberének első napjaiban. Kezdődik a tanév, gyülekeznek az iskola újoncai a Hentzi-talp körül. Ott vannak közöttük a Kőszegről érkezett régi ismerőseink (Bébé, Medve, Szeredy), és a soproni alreál idevezényelt újoncai is. Medve azonnal kiszúrja magának a „soproni" Hilbertet: „a szépségében, a tartásában, a félmosolyában azonnal egy ősi, öröktől fogva meglévő mintára ismert, s ez néven nem nevezhető nyugalommal és boldogsággal, szomjúsággal és kielégüléssel, zűrzavaros izgalommal és sugárzó tiszta békével töltötte el. Magyarán, beleszeretett, mint valaha a lányos képű undok kis képmutató Tóth Tiborba." (39).[542] Bébé pedig egy kicsit később visszaigazolja barátja első benyomását: „Hilbert Kornél olyasmi volt, amit jó nézni. Jó reggeli után, a vesztibülben, a pályán, ahol megver százon, vagy megvered súlylökésben, de jó akár reggeli előtt, éhgyomorra is. Kialvatlanul, mikor még semmi humorosat nem látsz a világban, Lexi nevetésre ingerel – hogy hogy kerül ez ide a kék szemű szőkeségével. Fel lehet íratni belőle egy evőkanállal étkezés előtt és étkezés után is (az egy szuszra lehadart imák harsány Ámenjéhez). Lexi valahogy hibátlan dolog volt: nagy-nagy ritkasága a világnak. Ezen csak nevetni lehetett: Nézd már, hát ez sikerült! És unalmas dolog volt: nem tudtam persze lerajzolni, lefesteni. Nem az arcvonásai

541 Sümegi: *A boldogság íze*. Jelenkor, Pécs, 2006. 230 skk. Tanulságos lehet az ott írtak és az alábbiak összevetése Forgách András írásával. Forgách: *Hilbert Kornél („Lexi") a világirodalomban.* Jelenkor, 1994/7–8.

542 Ottlik: *Buda.* Magvető, Bp. 1993. 39. A főszövegen belül zárójelben megadott számok e kiadás oldalszámai.

szépsége miatt – a hibátlanság miatt, amivel a Teremtés elpancsolta (és ellopta az orrom elől) a festményt. Lexi nem festenivaló volt: jó néznivaló volt a földszinti folyosón." (160).

Nemsokára azonban kiderül, hogy van valami meghökkentő ebben a fiúban: teljességgel érdektelen önmaga iránt. Nem azért háromsráfos eminens, mert megfelelni vágyó, túlbuzgó törtető (mint Kralovánszky Andor), hanem – mondhatni – figyelmetlenségből, és érdektelenségből. „…neki mindegy volt. Soha nem jegyezte füzetbe, listákra a százas, kétszázas rekordjait, versenyeredményeit – amit mi mindig, szinte napról napra. […] Az embernek számon kell tartania az élete dolgait; győzelmeit, vereségeit a pályán; de még a helyezéseit is súlylökésben, távolugrásban. Lexinek fontos volt megverni időnként Medvét százon. Nem volt neki fontos számon tartani, hogy mikor, mennyivel, hol. Nem írta be sehová, mindegy volt neki, lényegtelen. Ami sok mindent megmagyaráz. Hogy Hilbert, aki se ostoba magoló, se stréber seggnyaló nem volt, hogy lehetett mégis színjeles tanuló? Úgy, hogy az is mindegy volt neki, lényegtelen." (198) „Félős, hogy Lexi életének ennél százszor fontosabb ügye is lényegtelen lett, végül." (203) „…lényegtelen a saját élete is…" (Uo.)

Hogyan lehetséges ez? A Medve–Bébé-páros barátjuk élettörténetében véli fölfedezni a magyarázatot. Lexi apja 1916-ban elesett a háborúban, majd néhány évvel később ('21-ben) édesanyja is meghalt (272). De amíg élt, sem igen törődött a fiával a fiatal özvegy. A magára maradt, tehetséges árvagyereket, mint teljesen államköltségest fölvették a katonaiskolába (157). Hogy ott mit élt át pontosan, arra csak következtetni tudunk az *Iskola a határon* történeteiből, de annyi bizonyos, hogy szeretetet, figyelmet, kényeztetést ott sem kapott senkitől. Aztán a háború utolsó napjaiban kis híján kivégezték Sopronkőhidán. Majd jöttek a kommunisták, akik először lecsukták, és kényszermunkára ítélték, később pedig internálták (296 sk.). Hogy ezt követően mi történt vele, nem tudjuk biztosan. '56-ban már Budapesten volt (240), és valamivel Bébé előtt halt meg.

A fölsoroltak valóban sok mindent megvilágítani látszanak. „Kezdhette volna az életét a természetes kiváltságos helyzetben, hogy ő ő. Hogy mint nyelvtani első személy, első a világon. Nem csupán egy a sok közül: alapvetően különbözik mindenki mástól. Hilbert Kornélnak ez nem derült ki akkor. Se később. Apja hajózott, anyja el volt foglalva mással, az urával, önmagával. Lexi ebből tanulta meg, hogy az ő személye nem fontos. Az életével se törődjön sokat. Ez az ábra." (272 sk.).

Ez a magyarázat és a fönt elmondottak arra engednek következtetni, hogy Hilbert görög isteneket idéző tökéletessége és önmagával szembeni érdektelensége két egymástól teljesen független jelenség. Az előbbi egy vele született égi adomány, az utóbbi pedig esetleges élettörténetének egyenes következménye. Medve is így látja ezt: „Hogy mi ért sokat – mi ért aránylag legtöbbet Lexi életében –, miért volt közömbös az atlétika, s egyáltalán saját szereplései iránt? Medve a kéziratában kurtán-furcsán elmondja,

vagy inkább csak felsorolja. Szerinte Hilbert Kornél hányattatásai nem érdekesek, mert pusztán a kort jellemzik, őt magát alig. A kor förtelmei mindnyájunkkal megtörténhettek volna: a történelem önmagát untig ismétlő lapos, elcsépelt banalitásai csupán." (295 sk.). Másképpen fogalmazva: ebben a kivételes esetben az élettörténet nincs, nem lehet hatással a jellemre, mert az utóbbi a földi lét mocska által beszennyezhetetlen ősminta individualizációja.

Efelé a konklúzió felé terel bennünket a regény alapzatát adó egyik elmélet is: „Rabok legyünk vagy szabadok? Először is ez nem kérdés. Rabok vagyunk. Világra jöttél, egy vadidegen helyre, amihez semmi közöd. Peregni kezd neked egy ingyen mozi, ahol néző vagy. A mozinak egy kicsike része azonban a saját tested, s mivel ez az egyetlen olyan speciális darabkája, amivel kapcsolatod van, ezt is önmagadnak nevezed. De ez a második számú »én« már szereplője az ingyen mozinak, a vadidegen világnak, ahol minden esetleges, és független a néző voltodtól. Itt szereplők vagyunk, rabok, nem választhatunk, [Petőfi – S. I.] Sándor. A néző pedig szabad. Nem lehet rabbá tenni egyáltalán." (19 sk.). „Az életed próba-élet, kísérleti jellegű. Mindvégig. A világ, a tér, idő, anyag, erő és a hozzád hasonlónak feltételezett többi ember, elgondolás. Kipróbálandó gondolat, a fejedben. Megismételt kísérletezéssel ezt az elképzelésedet a világ berendezéséről valószínűsíteni tudod. Bizonyítani nem lehet, még ha ítéletnapjáig próbálgathatod és mindvégig beválnak a feltevéseid róla, akkor sem: az eljárás természeténél fogva. Nem vagytok egy helyen. Te biztosan vagy, a világ ennyire biztosan nincs. Hát csináld tovább, Bébé, de ne felejtsd el, hogy csak látogató vagy itt, néző." (20 sk.).

Ottlik egyik vázlatfüzetébe írt megállapítása precízen belehelyezi Hilbertet ebbe a koncepcióba: „Hilbert K.: Én megvagyok egyedül: néző vagyok: (Bacon: itt csak az angyaloknak van joguk nézőnek lenni.) Igen, angyal vagyok. Fiú. Medve: Én nem vagyok egyedül. És egyedül nem vagyok. […] Része Istennek. Fiú."[543] A regényben viszont már nem teríti ki az író a kártyáit. Ott már csupán annyit árul el a följegyzés átfogalmazott változata, hogy Medve is szeretne angyal lenni. „Mint néző kezdjük – ez volt Medve elmélete – az ingyen mozit, ahová belöktek, és amihez a világon semmi közünk, aztán mint néző fejezzük be. [Itt csak Istennek van joga nézőnek lenni, meg az angyaloknak, mondta Bacon. Rendben van a dolog, mondta Medve. Angyal vagyok. (Ha egyszer muszáj." [279])

Lexi angyal. De földre szállt angyal, ergo nem csupán néző, hanem szereplő is. Bele vettetett a világba, és ki van téve ugyanazoknak a hatásoknak, mint bármelyik hétköznapi ember. Kivégezhető vagy internálható, de képes futóversenyeket is nyerni, vagy

543 OSZK Kt. 428. fond, 35. doboz, az I/5 dossziéban található spirálfüzet 7. oldalán. A kihagyott mondat két szavát nem tudtam elolvasni.

éppenséggel az elgyötört öreg barátját pelenkázni. Mindez azonban mellékes a valódi, nem evilági szubsztanciáját illetően: a szereplő viszontagságai nem lehetnek hatással a nézőre.

Úgy tűnik, hogy minden klappol, sőt a regény egyik lehetséges olvasata is határozott körvonalakat kapott. Medve és Bébé egyaránt nézőként kívánják leélni az életüket. Az előbbi még az alreálban jött rá, hogy ez lehet a megoldás.[544] Csak el kell idegenednie saját testétől, és le kell választania magát a világ dolgairól, aztán élvezheti a néző-énje szabadságát, és szórakozva nézheti az ingyen mozit. Bébé pedig (talán) Medvétől kapta az inspirációt. „Élethez kell segítség, nők, anya, Júlia, élni azonban nem szükséges, festeni igen, gondoltam. Festeni lehet a nők nélkül, gondoltam." (113).

Azonban mindkettejüknek csalódniuk kell. Bébé egyszerűen csak megtapasztalja, hogy tévedett: „Festeni lehet a nők nélkül, gondoltam. Rosszul gondoltam. Nem lehetett." (Uo.). Medvében pedig bölcs nagyanyja ülteti el a gyanút. „Nagyanyjának karácsonykor elmondta. Érdekelte, mit tud Bianka felhozni ellene, amikor az ellen semmit nem lehet felhozni. Mivel csúnya szót nem lehetett kiejteni előtte, félrevonult vele a szobájába. »Tudod, nagymama« – mondta, vagy inkább mesélte neki: – »Mindenki le van szarva.« »Én is?« - kérdezte Bianka érdeklődéssel. Erre kíváncsi volt. Medve kicsit hátrahőkölt. Rázta a fejét – nem, nem. »Akkor nem mindenki. Fontold meg! Mert akkor feleannyit se ér a dolog, kisfiam.« Igaz. Megölelte nagyanyját. »Hát ezt jól elrontottad nekem, drágám!« — (gondolta)." (63).

'53-ban aztán, amikor Medve tehetetlenül áll haldokló dajkája ágya mellett, egyértelművé válik, hogy mire is gondolt Bianka. Ha nemcsak nézte volna a gyáva csürhét, hanem beállt volna, közéjük, miniszternek, főembernek, aki autót tud szerezni, akkor talán most megmenthetné Veronikát. És ez fontosabb, mint a kívülállás (és a becsület) (175). (Egy kicsit más hangsúllyal de Bébé is megvilágítja nekünk ugyanezt: „Hát csináld tovább, Bébé, de ne felejtsd el, hogy csak látogató vagy itt, néző. Ám ahhoz, hogy bármit csinálj, építs, teremts itt, hogy élj, ezt el kell felejtened. És ha elfelejted, ha nem őrzöd meg a kezdetedet, a kívülállásodat, utolér majd mindenféle istencsapása." – 21)

Az író és a festő végül mégis visszahőköltek tehát: úgy látszik, ők nem voltak igazi angyalok. De mi a helyzet Lexivel, valóban úgy van-e, ahogyan az imént Medve föltevését elfogadva vélelmeztük?

Nem egészen. Hilbertnek ugyanis van (a szubszanciájára is hatást gyakorló) élettörténete. Igaz, egészen más szálon fut mint, amit a hivatalos életrajzok rögzítenek, és nem is alakítja át az alanyát minden tekintetben.

544 Vö. Ottlik: *Iskola a határon.* III/2.

Pontosítsuk újra. Ahhoz, hogy nézők maradjunk vagy azzá legyünk, két feltételnek kell teljesülnie: Egy: le kell választani magunkról a szereplő-énünket, és akkor nem kell törődnünk többé a különféle testi nyavalyáinkkal (47, 62), nem kell rettegnünk a haláltól (44), és nem kell magunkat idegesíteni a többi ember ostobaságai és piszkálódásai miatt (62). Kettő: nem szabad belekeverednünk a világ dolgaiba, és főleg nem szabad másokat szeretnünk, mert akkor óhatatlanul magunkra vesszük a másikért való felelősséget, és mehetünk a gyáva csürhébe miniszternek, hogy szükség esetén legyen autónk.

Amennyire meg tudjuk ítélni, a főreálba megérkező Lexi mind a két feltételnek eleget tett. Sem önmaga nem érdekelte (erről már jócskán volt szó), sem a többiek. („Nem sokat mosolygott, hűvös gyerek volt, de nem hideg, se nem durva lelkű, mint Tóth Tibor. […] Volt benne egy kicsi melegség: nem sok, de volt; takarékosan osztogatta. – 160 sk.)

Aztán a fiúk elkezdik új barátjuk átnevelését, és nem is eredménytelenül fáradoznak. (Úgy tűnik, nem tudatosítják magukban, hogy sikerük végül éppen azt semmisítené meg Lexiben, amit ők saját magukban szeretnének kifejleszteni: a tiszta „nézőiséget".) Hilbertben feltámad az érdeklődés, majd a szeretet a barátai iránt, sőt egy kicsit még saját maga iránt is. Egyre fontosabb lesz neki a nagy négyszer százas (és főleg Medve), s egyszer még az is eszébe jut, hogy volt egy szoba az emeleten, meg volt ott valami nótaféle is („Szeretem én magát nagyon, / mert fekete szeme vagyon!"), amit talán neki dúdolgattak; talán az anyja. (173, 179 skk.) (Vagyis, hogy volt valaha valahol egy otthon, ahol őt szerették, ahol ő fontos volt valakinek.)

A két szál azonban a későbbiekben nem egymással párhuzamosan fut tovább. Másokat szeretni úgy megtanul Lexi, mint csak igen kevesen. A nagybeteg Bébét csak ő tudja talpra állítani, s nyilvánvalóan az odaadó szeretete által. („Hilbert kéretlenül, saját szakállára, már kétszer hozzám költözött – rögtön az első műtétem után, és tavaly télen újra. Sok mindent megtanult életében – a szakszerű betegápolásról fogalma sem volt. Mindkét alkalommal rövid idő alatt talpra állított. Teljesen felgyógyultam. Hogy hogy csinálta? Azt kell mondanom, vak önbizalommal. Azt kell mondanom, hogy furcsamód, anyaian. Mint aki dúdolgatja hozzá, / amíg ápol, pólyál, mosdat, pisiltet, kakiltat, / hogy: Szeretem én magát nagyon, / Mert fekete szeme vagyon!" – 271)

Önmagának viszont sohasem lesz igazán fontos. Magáról mesélni később is éppen úgy képtelen marad, mint kamaszkorában (296), és Gordon Klárit – az egyetlen embert, aki az lehetne neki, mint aki Bébének Márta, Éva, Júlia, vagy Medvének Veronika) sem veszi feleségül – még akkor sem, amikor az asszonynak már semmiféle áldozatot sem kellene hoznia ehhez (271).

Hogyan értelmezhetjük az elmondottakat? Lexi végül mégiscsak eljutott valahonnan valahová – ez bizonyos. Angyalból ember lett? (Hasonlóan Wim Wenders *Berlin fölött az ég* című filmjének főhőseihez.) Az, hogy élete vége felé egyszerre csak vágyni

kezd valamire (egy olyan szobában szeretne meghalni, ahol a polírozott bútorokról le van törölgetve a por – közli váratlanul – 76, 309), ezt látszik megerősíteni. Vagy az egyik angyali attribútum (a többi emberrel szembeni érzelemmentesség) megszűnése még nem jelenti az angyal-mivolt elveszítését, hiszen megmarad még a másik (az önmagával szembeni érzéketlenség és érdektelenség)? Vagy éppen az jellemzi a földre szállt angyalokat, hogy – a tudományos pszichológiának ellentmondva – anélkül tudnak másokat szeretni, hogy közben önmagukat is szeretnék?

PÉLDÁK, KIEGÉSZÍTÉSEK ÉS KOMMENTÁROK A *NÉHÁNY ÉSZREVÉTEL A HÁROM KLASSZIKUS NYOMÁN* CÍMŰ RÉSZHEZ

Az alább következők egy kicsit többek, mint szokásos jegyzetek. A különböző választás-, illetve affirmációtípusokat, etikákat és öntudatfajtákat körvonalazva ismételten úgy találtam, hogy az okfejtésem alátámasztásához szükség van viszonylag részletesen kifejtett példákra, a túl sok példa azonban nehezen követhetővé tette volna, sőt szétfeszítette volna a gondolatmenetet. Ezért döntöttem végül úgy, hogy a szemléltetőanyag döntő többségét végjegyzetekbe száműzöm, és csak azokat hagyom meg a főszövegben, melyek annak megértéséhez feltétlenül szükségesek. Majd, miután letettem a garast emellett a számomra új forma mellett, elkezdtem élni az általa felkínált lehetőséggel. A példákat most már nem próbáltam a lehető legrövidebbre összesűríteni, és néhányszor egy-egy kommentárt vagy kiegészítést is hozzáfűztem a főszöveg megállapításaihoz. Így esett, hogy egyik másik jegyzet végül akkorára duzzadt, mint egy rövidebb esszé.

1 Mann talán kevésbé ideáltipikus, mint David, hiszen ő az írást, az írói szerepet is választotta, s ennyiben Lukács Györgyre emlékeztet. A kettejük közt fennálló különbség azonban fontosabb, mint a hasonlóság: Lukács személyisége elmerült a műveiben, Mann viszont – mint a számos alkotótársa – szinte kizárólag csak magáról írt, és saját magát írta.

2 Az önmegvalósító-önkifejező és az aszubjektív alkotás itt körvonalazott fogalmai akár még arra is jók lehetnek, hogy általuk ragadjuk meg a művészet mibenlétének egyik alapvető karakterisztikumát. Művész az, aki önteremtésre és önmegmutatásra törekszik. A különböző művészeti ágak pedig olyan médiumok, amelyek lehetőséget nyújtanak arra, hogy bennük és általuk a művész megformálja és fölmutassa magát – mondhatjuk.

A hétköznapi élet különböző művészetpótlékai pedig arról tanúskodnak, hogy az emberek döntő többsége inkább vagy kevésbé, de vágyik az önkifejezésre (s ennyiben művész), s ha nem rendelkezik az ehhez szükséges eszköztárral és/vagy tehetséggel és/vagy eltökéltséggel, akkor egyszerűbb, uniformizáltabb, kevésbé mélyre hatoló lehetőségekhez nyúl: kiöltözik, lakberendez, főz, vagy éppen a kedvenc zenéjét bömböltetve korzózik a forgalmas utcákon.

Ebben a megközelítésben a művész és a tudós egymás diametrális ellentéteiként jelennek meg előttünk. (Valahogy úgy állnak egymással szemben, mint Fichte dogmatikusa és idealistája. A szembeállítás számos Fichte-műben megtalálható. Ld. pl. Fichte: *Első bevezetés a tudománytanba*. 4. fejezet.) Az előbbi bekebelezi a világot, s bármiről és bárhogyan (szóval, képpel, hanggal vagy egyéb szóba jöhető médium által) nyilvánul is meg, minden csak róla szól. A másik meg feloldja,

de legalábbis tevékenykedése idejére zárójelbe teszi a személyiségét, s ilyenkor nem több mint az egyetemes emberi ész individuális tulajdonságok nélküli reprezentánsa; egy olyan megismerőgép mely képes a világ egyik vagy másik szegletét, vagy összefüggésrendszerének valamelyik csomópontját mindennemű szubjektív elszíneződés vagy rárakódás nélkül önmaga és mások számára megjeleníteni.

E két szélső pont közé emelhetünk átjárhatatlan határt, mondván: mindenki tegye a maga dolgát, a tudomány ismerje meg a világot, a művészet pedig mutassa meg, hogy milyen lehetőségei vannak a szubjektumnak. (Wittgenstein *Tractatus*ára hivatkozva, szokás emellett érvelni: „A filozófia helyes módszere a következő lenne: Semmit sem mondani, csak amit mondani lehet, tehát a természettudomány tételeit – tehát valami olyat, aminek semmi köze a filozófiához, és valahányszor másvalaki valami metafizikait akarna mondani, bebizonyítani neki, hogy a kijelentéseiben szereplő jelek némelyikéhez nem fűzött jelentést." – mondja a *Tractatus* 5.3 tétele. Ha pedig még van valami, amiről ezen kívül érdemes beszélni – fűzi tovább a gondolatmenetet Rudolf Carnap –, akkor az a művészetre tartozik. [Wittgenstein: *Logikai–filozófiai értekezés.* Carnap: *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül.* 90 sk.])

Vagy megkísérelhetjük feltárni és jogaikhoz juttatni az átmeneteket; valahogyan úgy, ahogyan a neokantiánusok és a módszertani dualisták tették és teszik ezt, amikor rámutatnak arra, hogy az emberi szellemet és az emberi szellem produktumait megérteni törekvő a humaniórák középen állnak a két szélsőség között. (Az irányzat utolsó nagyformátumú képviselői Hans–Georg Gadamer és Paul Ricoeur.)

De akár el is vitathatjuk valamelyik pólus létét. Érvelhetünk Nietzsche tanítását megidézve amellett, hogy voltaképpen minden szubjektív, hiszen minden csak emberi nézőszögből mutatja meg magát nekünk. Ergo a tudomány is egyfajta művészet, legfeljebb csak üzemszerűbb és pragmatikusabb, mint a hagyományos artisztika. (Vö. pl. Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia, szolidaritás.* 1. fejezet. Ford. Boros János, Csordás Gábor. Jelenkor, Pécs 1989. Vagy: Paul Feyerabend: *A módszer ellen*. II. és IV. fejezet. Ford. Mesterházi Miklós, Miklós Tamás, Tarnóczy Gabriella. Atlantisz, Bp., 2002.) Vagy – másfelől – egyszerűen ignorálhatjuk a művészetet, mondván, hogy nem több az, mint értelmetlenségek és trivialitások gyűjteménye. (Némelyeknek talán nehezen hihető, de vannak, akik így gondolkodnak. Néhány évvel ezelőtt – például – egy tekintélyes analitikus filozófus, egy-két flekkben bebizonyítani vélte, hogy József Attila *Eszmélet* című versének, se füle, se farka, s egyszersmind azt is sejtetni engedte, hogy nem ez az egyetlen ilyen vers, és nem ennek alkotója az egyetlen ilyen költő. Ld. Tőzsér: *Az* Eszmélet *és a filozófiai analízis*. Az íráshoz fűzött megjegyzéseimet ld. a *Mindenfélét tudni kell hozzá…* című fejezetben.)

3 Nem gyakori, de nem is kivételes példányai az emberiségnek azok, akik mindenekelőtt mint tisztességes személyt identifikálják önmagukat, vagy – rosszabb esetben – a tisztességességükkel kérkednek. Egyik kedvenc gyerekkori olvasmányom, James Fenimore Cooper regényfolyamának főszereplője, Natty Bumppo jó példája ennek a típusnak. Életcélja egyáltalán nincsen (bár néhányszor kísértést érez arra, hogy ő is beálljon a sorba: házasságot kössön, és úgy éljen, mint minden rendes yankee), önmagát (bár volna erre alapja) nem tartja különösen kiemelkedő vadásznak és katonának, élete a természetben való gyönyörködéssel és a rászorultaknak való segítségnyújtással telik, s mindeközben ismétlődően hangsúlyozza, hogy ő mindenekelőtt becsületes ember. Egy ízben egy öreg irokéz főnök rá is pirít emiatt: dicsekvőnek nevezi, majd, amikor az ifjú vadász ezt visszautasítja, azzal tromfol vissza, hogy a sápadtarcú azzal dicsekszik, hogy nem dicsekvő.

Cooper: *The Deerslayer.* Chapter XXX. https://www.gutenberg.org/files/3285/3285-h/3285-h.htm#link2HCH0031 (A regényfolyam magyar fordításai az „ifjúság számára átdolgozottak", azaz deklaráltan nem szöveghűek.)

4 Petőfi elbeszélő költeményének hőse, Szilveszter, olyan művet alkot, melyben egyszerre van benne a szerző szíve-lelke és az emberiség felszabadításának szent ügye, amit a mű szolgálni hivatott. „De végre fölszólalt az ifjuban / A lélek, és ezt mondta szigorún: / »Ébredj, ébredj, te nem magadnak, / Te másokért születtél! […]« Dolgozni kezde, írt, / Ugy írt, amint sugalta lelke, / Hozzája méltón, szabadon." Majd egy kicsit később ismét előbukkan ugyanez a párosítás: „Lelkem tüzét, mely a világot / Gyujtotta volna föl, / Magamba kell hát fojtanom, […] / Nem, istenemre, nem! / Inkább szeméten éhen veszek el […] / Mint egy betűt írjak, mi nem / Lelkem forrásából fakadt." Petőfi Sándor: *Az apostol*. 14.

5 Nyilvánvalóan ez az etikailag legproblematikusabb változat, hiszen itt a másik ember – akár egy személy vagy egy csoport – szinte elkerülhetetlenül eszközzé lesz. Még a legjobb esetben is ott kísért ennek a lehetősége, például akkor, amikor a nagynevű edzők bajnokokat nevelnek, vagy a nagyformátumú rendezők és karnagyok mindent alárendelnek a készülő műnek, vagy amikor a világtörténelmi személyiségek – ahogyan ezt Jacob Burkchard elemezte – önmagukat próbálják a politikában megvalósítani. (Ld. Burckhardt: *A reneszánsz Itáliában.* Képzőművészeti Alap, Bp., 1978. Ugyanezt a problémát tárgyalja több oldalról is megvilágítva Federico Fellini filmje, a *Zenekari próba*.)

6 Ellentétben Heller Ágnessel, egyáltalán nem zárom ki, hogy valaki a különbség kategóriája alatt is több egzisztenciális választást hajtson végre. Petőfi például egyszerre választotta magát a nemzet költőjének és szabadságharcosnak. Amíg élt a két télosz nem került szembe egymással, de ha hosszabb élettel ajándékozta volna meg a sors, könnyen lehet, hogy valamelyik választását újra kellett volna értelmeznie, vagy vissza kellett volna vonnia. A *Sorsának királya* című kitérőben is több, egyaránt a különbség kategóriája alatt történt választást véltem lokalizálni.

7 Az ezekhez hasonló esetekre érvényes Descartes megállapítása, mely szerint minél többet tudunk a választás tárgyáról, annál kevesebb marad a semlegességből fakadó szabadságból (amiért egyébként egy csöppet sem kár, hiszen legfeljebb csak a szabadság legalsó fokának tekinthető). Ld. René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról.* Ford. Boros Gábor. Atlantisz, Bp., 1994. 57 skk.

8 Szegény Paula például nem tudhatta pontosan, hogy mi vár rá, ha Mézga Gézához megy feleségül, azt pedig soha nem tudta meg, miként alakult volna az élete, ha Géza helyett Hufnágel Pistit választotta volna. (Föltehetően) mégsem alaptalanul döntött annak idején; bizonyos, hogy voltak ismeretei, érzései vágyai stb., s végül ezekre támaszkodva vetette bele magát a házasság örvényébe. (Az ifjabbak kedvéért: a *Mézga család* című kedves rajzfilmsorozat minden epizódja valamilyen kisebb katasztrófával végződött, aminek hatására Paula ismételten így sóhajtott: „Mért nem mentem inkább Hufnágel Pistihez feleségül!?")

9 Hiába tudok például mindent két különböző ételről, ebből mégsem következik, hogy inkább az egyiket, mintsem a másikat válasszam ma este, vagy hiába derekabb menyecske Julcsa, mint Marcsa, nekem ezért még nem muszáj az előbbit választanom.

József Attila *Két hexameter*e olvasható úgy is, mint szembesülés Hume figyelmeztetésével. „Mért legyek én tisztességes? Kiterítenek úgyis! / Mért ne legyek tisztességes! Kiterítenek úgyis." Nyilván a mondatvégi írásjelek adják az értelmezés kulcsát. Az első hexameter bizonytalanul kérdez, és harsányan válaszol. (Megkockáztatom: a harsánysággal leplezve a bizonytalanságot.)

A második pedig elhatároz, majd mindennemű harsányság és pátosz nélkül rámutat a motivációra. De nem azért dönt a költő a második lehetőség mellett, mert az azt megalapozó következtetés (Kiterítenek úgyis, ergo tisztességes leszek.), igazabb vagy akár csak meggyőzőbb, mint a másik, hanem ugrik. A két szillogizmus egyforma erejű, mert a deskriptív premisszából (Kiterítenek úgyis.) nem következik egyik normatív konklúzió sem. (Legyek tisztességes. – Ne legyek tisztességes.) Ergo a döntés csakis választás által történhet.

10 Švejk pucertársa, Baloun annyira falánk, hogy képtelen nem fölzabálni Lukaš főhadnagy menázsiját. Pedig tudja, hogy ez akár az életébe is kerülhet. Természetesen kárhoztathatjuk őt a silány jelleméért, de mindeközben azt is el kell ismernünk, hogy *neki* tényleg nincs más választása, mert a zabálás szenvedélyének a *rabja*. Ahhoz, hogy újra szabadsága legyen enni vagy nem enni, a habitusának kellene megváltoznia. Arisztotelész elemezte ezt a szituációt a *Nikomakhoszi etikában.* 1104a skk.

11 Richard Rorty szerint az „erős költők" (akik nem csupán versfaragók lehetnek, hanem prózaírók, filozófusok, tudósok, politikusok, s ki tudja még, mik] képesek olyan metaforákat alkotni, melyeket a társadalom többsége átvesz, és a rendszeres használat által hétköznapivá tesz. A folyamatban kellően előrehaladva aztán az egykor volt metaforák (új szavak, szóösszetételek stb.) értelme fokozatosan szószerintivé alakul. Ld. Rorty: *Esetlegesség, irónia, szolidaritás.* 31 skk. Különösen: 35. Tanulmányozhatjuk ezt a metamorfózist például az „osztályharc" vagy „tudatalatti" történetét nyomon követve.

12 Thomas Mann egyik korai novellája, *A pojáca*, az író által annyiszor megénekelt művész–polgár-ellentét sajátos variációja. Eleinte úgy tűnik, hogy a címszereplő-elbeszélő csupán a szorgos kereskedők és a társadalmilag hasznos emberek szemszögéből látszik semmirekellőnek (már egészen kisiskolás kora óta), s valójában született zenész, színész, esetleg grafikus. Ám művész sem lesz belőle, mert csak kontemplál, és passzívan átadja magát az élet hétköznapi örömeinek. Aztán – egy hirtelen föllobbanó szerelem hatására – váratlanul rájön, hogy ő voltaképpen senki. („…önként kínálkozó, futó ismeretségeim […] felületesek és hűvösek voltak, beismerem, az én hibámból, mert ilyen esetekben visszatartott valami bizonytalan érzés, meg az a kellemetlen tudat, hogy még egy lezüllött festőnek sem tudnám megmondani röviden, világosan és érthetően, hogy voltaképpen ki és mi vagyok.") S ekkor a korábbi önelégültség helyét átveszi az önmegvetés és a boldogtalanság. („Boldogtalanság csak egy van, ha az ember megszűnik tetszeni önmagának. Az önmegvetés egyet jelent a boldogtalansággal" – mondja.) S értelmet nyer az elbeszélés kezdetén már előrebocsátott konklúzió. „Hiába, élni kell; s ha el is hárítod magadtól, hogy a cselekvés embere légy, ha a legbékésebb remetemagányba vonulsz is vissza, bensődben mindig túlcsap rajtad a lét hullámverése és abban kell majd helyt állnod, légy bár hős vagy bolond."

Az elbeszélő sem valaminek nem választotta önmagát, sem önmagát nem választotta, s ráadásul még a választást követelő szituációkból is ki akart bújni. Voltaképpen a nem-választást választotta: mintha meg akarta volna úszni „a lét hullámverésében való helytállást"; nemcsak azt, hogy válasszon, hanem még azt is, hogy legyen valaki. Aztán amikor rájött, hogy senkinek lenni – ha már egyszer vagyunk –, nem boldogság, hanem inkább silányság vagy hitványság, már nem volt visszaút. Vö. Thomas Mann: *A pojáca.* Ford. Lányi Viktor. In: *Novellák* I. Új Magyar Könyvkiadó, Bp., 1955. 48 sk. 63, 76.

13 Bohumil Hrabal pincérét erőszakkal deportálták az elűzött szudétanémetek falujába a második világháború után, mégis ott találta meg azt a békét, harmóniát és önmagával való

megelégedést, melyet korábbi, „szabad" életében hiába keresett. A szó semmilyen értelmében nem mondhatjuk, hogy maga választotta meg a lakhelyét, de végül boldogan elfogadta azt. Hrabal: *Őfelsége pincére voltam*. Ford. Varga György. Európa, Bp., 1995. A regény utolsó harminc oldala egészen kivételesen gyönyörű.

14 Hrabal pincérének is volt választása. Mehetett volna börtönbe is. Vagy fölakaszthatta volna magát a falut körülvevő erdő valamelyik fájára, netán az egyik takaros német ház mestergerendájára. Vagy átszökhetett volna Németországba. Stb.

15 A hit lovagjának – a *Félelem és reszketés*ben megrajzolt – alakjára emlékeztetnek. Látszólag semmiben sem különböznek az átlagemberektől. Hétköznapi foglalkozásuk van, ugyanúgy öltöznek és néznek ki, mint mások, szeretik az élet egyszerű örömeit, stb., de mégis van bennük valamilyen láthatatlan rendkívüliség: személyes kapcsolatban vannak Istennel, illetve a mi esetünkben a moralitással, s ez adott esetben akár az egész társadalommal is szembefordíthatja őket. (Ld. Kierkegaard: *Félelem és reszketés.* 113 sk., valamint a *Wilhelm, Ábrahám és a többiek* című fejezetet.)

Hannah Arendt filozófiájának egyik nagy kérdése, hogy miként válhattak az európai civilizáció és a humanizmus legfőbb elveihez fegyelmezetten alkalmazkodó németek néhány éven belül egy embertelen és leplezetlenül gonosz politika támogatóivá, majd hogyan vedlettek vissza – a szövetségesek győzelme után szinte egy csapásra – liberális demokratává. Anélkül, hogy a további föltoluló kérdések taglalásába belemennék, megkockáztatom, hogy azért, mert mind a nácik, mind a győztes nyugati szövetségesek képesek voltak rövid idő alatt megváltoztatni a közerkölcsöt. (Egyszerűen azért, mert az emberek többsége ahhoz az ősi [némelyek által – alappal vagy alap nélkül – jellegzetesen németnek tartott] imperatívuszhoz tartotta magát, hogy az államnak engedelmeskedni kell.) A moralitás különböző változatai azonban érintetlenek maradtak. Akkor is amikor az új normák szöges ellentétbe kerültek velük (a náci időszakban), és akkor is, amikor nem volt jelentős divergencia a közerkölcs és a moralitás között ('33 előtt és '45 után). A köztes időszakban a belülről vezérelt emberek kirívón különböztek az átlagtól (és súlyos veszélyeknek voltak kénytelenek kitenni magukat), előtte és utána azonban akár teljesen bele is simulhattak a tömegbe. Vö. Arendt: *The Life of the Mind–One: Thinking.* 176 sk.)

16 Részleges etikával él például az a személy (mondjuk egy orvos), aki a hivatását végezve eltökélten törekszik értékrendjének érvényesítésére, és a világ általa befolyásolható szegletének jobbítására, máskülönben azonban amorális, vagy akár egyenesen immorális. (Rútul csalja a házastársát, iszik, mint a kefekötő, stb.) Ezzel szemben totális etikája van annak, akinek az etikus életre való törekvés képezi személyisége centrumát, és életének minden területén ennek a – lehetőleg rigorózus – érvényesítésére törekszik. Az ilyen ember szinte mindig olyan hivatást igyekszik találni magának, amely nemcsak valamilyen világjobbító tevékenységre nyújt módot, hanem lehetőleg a teljes életét betölti. Szívesen lesz például pap, politikus, tanár vagy népnevelő művész.)

17 Sem az önkifejező/önmegvalósító, sem az aszubjektív alkotásoknak (ld. *2. végjegyzet*), illetve az ezeket szolgáló különféle életmódoknak nincs szükségképpen közvetlen kapcsolatuk a morállal. Ennek ellenére jószerint nincs olyan mű, melyet alkotója ne tekintene, valamilyen módon értékhordozónak. A pék enni ad az emberiségnek, a természettudós előbbre viszi a világot, a menedzser azzal segít, hogy tudja, hogyan kell a problémákat megoldani, és a folyamatokat vezérelni, a művész gazdagítja a kultúrát, stb. Az életüket önmegvalósító alkotásnak szentelők pedig még

inkább hajlanak arra, hogy munkájukhoz valamilyen erkölcsi relevanciát társítsanak, mert az önmegvalósítás kétségkívül egoisztikus, s mint ilyen erkölcsileg *ab ovo* gyanús elfoglaltság.

18 A karakter egyik lehetséges portréját Petőfi Sándor rajzolta meg *A magyar nemes* című versében. Az ideáltipikus magyar nemes másokon élősködik, nem dolgozik, nem gondolkodik, nem vállal felelősséget semmiért, nem törődik a közjóval, de mégis majd szétveti az örökölt privilégiumaiból merített öntudata.

19 Egyszer már leírtam ezt a családi legendáriumunkból származó történetet. (Félig-meddig dicsekvésképpen.) Az anyai nagyanyám őszintén és elmélyülten vallásos asszony volt. Csendes, tűnődő és már-már (vagy tán egészen) jámbor. A férje (egy igazi dúvad) és az anyósa kedvére zsarnokoskodhattak fölötte. Ellenkezés nélkül tűrt mindent, tette a dolgát, és szeretettel gondoskodott a gyerekeiről. Egyszer azonban a sarkára állt. Miután 1944 nyarán deportálták a szülőfalum kicsiny zsidó kolóniáját, az anyósa elzavarta az elhurcoltak javaiból rendezett árverésre.

– Biztosan lehet majd szerezni néhány finomabb dolgot – bíztatta. Ő azonban üres kézzel, megrendülve és feldúlva jött vissza.

– Az a mocskos Füzi a Róth bekecsében vezényelte a licitet, meg fogja verni az Isten – mondta.

– Azoknak már mindegy! – dühöngött az anyósa.

– Akkor sem – felelte lehajtott fejjel, de határozottan. Legalábbis így szokta ezt anyám elmesélni.

Talán nem véletlen, hogy olvasmányaim között tallózva is egy nagymamámhoz hasonló személyiségben találtam rá e típus paradigmájára. Muharos Bálintnét Csalog Zsolt emelte be a magyar irodalomba. A Tisza-parti parasztasszony magnóra mondta neki az emlékeit, amikből a szociográfus szép „regényt" kerekített. (Csalog Zsolt: *Parasztregény.* Szépirodalmi, Bp., 1985.)

Eszter néni minden tekintetben kielégíti Nietzsche személyiségideáját. Teljes mértékig azonos önmagával, és eszébe sem jut – pedig majdnem kijárta a négy polgárit –, hogy akár más is lehetne, mint aki, vagy hogy másutt is élhetne, mint ahol: „Nem is igen szeretek én semmit újra kezdeni. […] Nem bírok kétszer valamit csinálni. Nem, mint nimellyik, hogy – Jaj, ez itt nem jól van, ezt újracsinálom –, én egyszer csinálok meg valamit. Ha jó, jó. Ha nem, nem. De én újra nem kezdem." (160 sk. Vö. 449, 609.)

S emellett vitathatatlanul becsületes, jó ember. (Vö. 158, 213, 233, 243, 303, 414 sk. 444 sk.) Mindig azokat támogatja, akiket bántanak: a zsidókat, (91), a volt csendőröket (110.), a kisgazdákat (316, 419), vagy éppen a vele korábban csúnyán bánó jegyzőt (292), és – református volta ellenére – a katolikus papot (314). „…ha üldöztek valakit, én mindjárt védtem, ha sokszor nem is nagyon érdemelte" – állapítja meg visszatekintve ő maga is (290).

A történeteiből kirajzolódó etika nyilvánvalóan passzív: Eszter néni teszi a dolgát, és csak akkor mozdul meg, ha valamilyen igazságtalanságba vagy becstelenségbe ütközik. Kizárólag személyközi: sem egyedül csak saját magára vonatkozó imperatívuszai nincsenek, sem nagy társadalmi kérdések nem foglalkoztatják. És a közerkölcsből merít: minden bizonnyal emiatt képes magatartása olyan nagy hatást gyakorolni a környezetére (152, 198, 213).

20 Még középiskolásként olvastam Jan Drda *Magasabb Szempontból tanár úr* című novelláját. A címszereplő – egy latin–görög szakos tanár – igazi naftalinszagú, régimódi, komikus figura. Sejthetően agglegény: ruhája elhanyagolt, a keze állandóan tintás. A külvilágról jószerint semmit sem tud, és csak a kedvenc auktorai érdeklik. „Magasabb erkölcsi szempontból…" – kezdi ismétlődően a szónoklatait, amikor diákjai valamilyen csínyt követnek el, de máskülönben teljesen

jámbor ember, súlyosabb büntetésekhez sosem folyamodik. Aztán 1942 nyarán meggyilkolják a megszállt Csehország német helytartóját, amit három diákja lelkesen helyesel az uszodában. A fiúkat másnap letartóztatják, és kivégzik, a tantestület pedig utasítja az osztályfőnököt, hogy ítélje el az osztálya előtt a meggyilkolt tanítványai tettét. A tanár úr azonban képtelen kipréselni magából az elvárt mondatokat, és végül ezt mondja: „Magasabb erkölcsi szempontból… csak azt az egyet mondhatom maguknak: a zsarnokot meggyilkolni nem bűn!" Jan Drda: *Magasabb Szempontból tanár úr.* In: *Néma barikád.* Ford. Palotai Erzsi. Athenaeum, Bp., é. n.

21 A 19. századi francia epika, főleg Balzac és Stendhal regényeinek jellegzetes figurája. Részletekbe menően végiggondolt genealógiáját és pszichológiai analízisét többek között a *Goriot apó* című Balzac-regényben találjuk.

22 A karakter jellegzetes megtestesítői a karitatív szervezetek elkötelezett önkéntesei. Talán kissé unalmas alakok, de ha valóban eredményesen végzik, amit vállaltak, igenis megérdemlik a tiszteletet.

23 Émile Zola *Igazság* című – engem sok tekintetben a szovjet szocialista realizmus kurzusműveire emlékeztető – regényének főszereplője egy elkötelezett néptanító, a felvilágosodás tántoríthatatlan híve. Marc Froment rendíthetetlenül hiszi, hogy a nép kitartó, több generáción keresztül való nevelése és felvilágosítása elpusztítja majd a sötét erők élcsapatát, a katolikus egyházat, és győzelemre segíti a jóságot, az igazságot és az össztársadalmi boldogságát. A regényben a „klerikális reakció" minden elképzelhető rossz gyűlhelye: a gonoszságé, a kapzsiságé, a hatalomvágyé, a sötét babonaságé és a legkülönfélébb perverzióké.

24 Egy ponttól eltekintve tökéletesen illik ez a jellemzés a Hannah Arendt által elképzelt Szókratészre. A görög mester nem valamilyen felsőbb instanciának engedelmeskedve vagy embertársai iránti együttérzésből kötelezte el magát a jó mellett, hanem azért, mert megtapasztalta, hogy rosszat tenni annak (is) rossz, aki teszi. (Másképpen is, de így is lehet magyarázni a „Jobb elszenvedni a rosszat, mintsem elkövetni" kijelentést.) És nem annyira aktív jócselekedetekre törekedett, mint inkább a rossz elkerülésére. Úgy érvelt, hogy mindig együtt vagyunk önmagunkkal, és egy rossz emberrel együtt lenni büntetés. Ennek ellenére mégsem vonult ki a társadalomból, hanem éppen ellenkezőleg, egyfolytában a polgártársaival diskurált – szólhatna az ellenvetés –, ám ezt a tevékenységét tekinthetjük úgy is, mint ami elsősorban *neki* okozott örömöt, és számára volt hasznos. (Ha az igazság kutatása csakis dialógusok által lehetséges, akkor kölcsönösen szükségünk van egymásra, és beszélgetés közben voltaképpen kölcsönösen eszközök vagyunk egymás számára.) Vö: Arendt: *The Life of the Mind—One: Thinking.* III/17.

25 Sárközy Endre igazi vérbíró volt a legsötétebb ötvenes években. (Ld: Gyarmathy Lívia – Böszörményi Géza: *„…hol zsarnokság van…"* [Dokumentumfilm.] 1989. Kubinyi Ferenc: *„…és nem vállaltam a statáriumot!"* (Interjú.) M & B Kft., Bp., 1990.) Halálos ítéleteket osztogatott, és több kivégzésnek is szemtanúja, sőt tulajdonképpen részese volt. De egyszerre csak elindult benne valami, s egyre inkább úgy érezte, hogy sem mentség, sem magyarázat nincsen arra, amiben tevőlegesen közreműködik. (Legalábbis így mesélte a filmben és a könyvben.) Különösképpen az egyik elítélt bitófa alatti rimánkodása, majd egy elkapkodott halálos ítélete rendítette meg. (A könyörgő Szűcs Sándor válogatott futballista volt, akit a kivégzésben közreműködő Sárközy jól ismert a futballpályáról, a halálra ítélt pedig egy disszidálni próbáló határőr, akinek aztán másodfokon – ítélő és elítélt szerencséjére egyaránt – megkegyelmeztek.) Aztán érlelődni kezdett benne a döntés, amit azonban – ez az én föltevésem – elodázott, hogy váratlanul hátravezényelték a büntetőbíráskodás

frontvonalából az Igazságügyi Minisztériumba. Végül elérkezett az '56. november 4-e utáni megtorlás, és az akkor már miniszterhelyettessé avanzsált Sárközynek kellett volna aláírnia a forradalmárok kivégzését futószalagon lehetővé tevő rendeletet. (A miniszter, Molnár Erik, még a forradalom napjaiban megpucolt, és csak jóval később került újra elő.) Ő azonban rövid megfontolás után nemet mondott, pedig tudta, hogy valaki más majd úgyis szignózza a jogszabályt, ő pedig a legsúlyosabb retorziókra számíthat. (Végül elég könnyen megúszta. Egy rövid ideig segédmunkás volt, aztán nem akadályozták meg, hogy jogtanácsosként helyezkedjen el.)

Hogy pálfordulása után miképpen vélekedett az egykori bíró jóról és rosszról, azt nemcsak a tárgyszerűbb és inkább a történelmi eseményekre fókuszáló könyvből, hanem a jóval személyesebb filmből sem tudjuk meg. Nem akart új Haynau lenni, elvi ellenzőjévé vált mindenféle halálbüntetésnek, és elszámolt a lelkiismeretével – ennyit mond, s ha valóban csak ennyi változást eredményezett a fordulata, akkor alapos okkal állíthatjuk, hogy új etikája passzív (hiszen csak valamitől való tartózkodásra szólít föl), személyközi (Sárközy nem lett a gyilkosságokat elkövető politikai rendszer tevőleges ellenzékévé) és morális (hiszen szembeszegült a halálbüntetést bizonyos keretek között helyesnek tartó és a hatalommal való együttműködést elfogadó közerkölccsel).

26 A legjobb példák a különböző állampolgári engedetlenségi és passzív ellenállási mozgalmak lennének, hiszen ezek a jogban tükröződő közerkölccsel szemben a morálra hivatkoznak, társadalmi szintű kérdésekkel foglalkoznak, és (amint az a megnevezésükben is benne foglaltatik) legalább abban az értelemben passzívak, hogy nem fordulnak tevőlegesen szembe a hatalommal. Mahatma Gandhi vagy Martin Luther King mozgalmáról azonban ennek ellenére sem mondanám, hogy passzívak voltak, hiszen alapvető társadalmi-politikai változásokért küzdöttek. (Ugyanez érvényes a Deák-féle passzív rezisztenciára is, pedig az ellentétben az előbbiekkel nem nyúlt a demonstratív jogsértés eszközéhez.) Talán Thoreau és Tolsztoj tarthatók a megfelelő példáknak, mert ők tényleg csak nemcselekvésre és együttnemműködésre bíztattak. A kérdést alaposan körüljárja *A polgári engedetlenség helye az alkotmányos demokráciában* című konferenciakötet. Szerk. Lenkei Júlia. T-Twins, Budapest, 1991.

27 Talán Petri György a legjobb példája ennek. Semmiféle korlátot vagy hatalmat sem ismert el, és párját ritkító öntörvényűséggel élte az életét, úgy, ahogyan ahhoz kedve volt. Ámde nem korlátozódott a privát szférára, hiszen életének egy hosszú időszakában aktívan politizált – vethetnék ellenem. Az ellenzéki-politikai tevékenysége azonban csak másodlagos volt – felelném: nem valamilyen társadalmi erkölcsi elkötelezettségből fakadt, hanem inkább a személyes ellenszenvből és egy sajátos erkölcsi-politikai higiénére való törekvésből. Amiképpen egyik versében mondja: „a feltolakodó undor okán". A költő személyiségéről alapos képet kaphatunk a vele készült interjúkból. Ld. Petri György: *Munkái III. Összegyűjtött interjúk.* Magvető, Bp. 2005. *Petri György különbözése.* Tasi József beszélget Petri Györggyel. Petőfi Irodalmi Múzeum – Kertész Imre Intézet – Közép- és Kelet-európai Történelem és Társadalom Kutatásáért Alapítvány, Bp., 2023. Az idézet az *Azt hiszik* című verséből való.

28 Ingmar Bergman más okból már szóba került filmje, a *Tükör által homályosan,* és annak egyik hőse, David, tökéletes paradigmája ennek. Az író voltaképpen csak a saját életét akarja élni a maga kedve szerint, ám amit tesz, az másokra is hatással van. És amikor mindenkit csak hideg szemmel megfigyel, analizál, majd belegyúr az írásaiba, súlyos bűnt vesz magára. (S tudja ezt ő is.) Még a legközelebbi és legjobban szeretett hozzátartozóit, a saját lányát és a fiát is eszközként kezeli, használja. A film egyik drámai csúcspontja, amikor Karin (David skizofréniában szenvedő

lánya) megtalálja apja naplóját, aki ezt írja: „Gyógyíthatatlan betegség, időnként világos szakaszokkal. Régóta sejtettem már, de a bizonyosság szinte elviselhetetlen. Borzadva tapasztalom kíváncsiságomat. Valami kényszerít rá, hogy figyeljem a betegség lefolyását, feljegyezzem bomlása fokozatait. Hogy kihasználjam." (A 34. perc körül.)

29 Ferdinand Lasalle a korai német munkásmozgalom legnagyobb formátumú, legmagasabbra jutó és legtöbb eredményt elérő személyisége. Ennek ellenére máig rávetül a gyanú árnyéka: talán semmi más nem érdekelte és motiválta, csakis önmaga. Gazdag zsidó családban született, sikeres író és ügyvéd volt, a legmagasabb körökben forgolódott, nagyvilági életet élt, a munkásosztállyal pedig kizárólag csak az elegáns irodáiban és azokon a népgyűléseken érintkezett, melyeken ő szónokolt. Minden jel szerint olyan mélységesen ambiciózus és hiú ember volt, aki hitte, hogy az általa megszervezett munkáspárttal a háta mögött bekerülhet a legmagasabb német politikába, sőt a világtörténelem alakítójává is válhat. Végül eljegyezte egy diplomata lányát, és az ebből fakadó bonyodalmak belesodorták egy olyan párbajba, mely a halálához vezetett. Hogy mi mozgatta valójában ezt az embert, nem tudhatjuk, de nem zárható ki, hogy tényleg csak az önmegvalósítása és a privát morálja érvényesítése érdekében használta fel az akkoriban útjára indult német munkásmozgalmat. Lasalle kalandos és tragikomikus életét két regény is földolgozta. Viszonylag részletes életrajza pedig megtalálható műveinek magyar nyelvű válogatásában is. Ld.: George Meredith: *The Tragic Comedians: A Study in a Well-known Story.* Stefan Heym: *Lasalle.* Valamint Balázs György: *Ferdinand Lasalle élete és munkássága.* In: Lasalle: *Beszédek és írások.* Gondolat–Kossuth, Bp., 1982.

30 Mivel Heller Ágnes kedvenc példáinak mindegyike – Napóleon, Goethe, Thomas Mann, Lukács György – besorolható ebbe a típusba, megkockáztatom, hogy egészen más irányból indulva újra a különbség kategóriája alatti egzisztenciális választás fogalmához érkeztünk meg. S innen közelítve talán azt is jobban megérthetjük, miért tekinti Heller a különös kategóriája alatti választást (személyiség)etikának, s hogy (másfelől) miért annyira meghökkentő ez az elnevezés. Talán azért, mert ezek a személyek valóban kijelölnek önmaguk számára bizonyos normákat és szabályokat, ám ezek a direktívák nagy eséllyel figyelmen kívül hagyják a másik ember vagy akár a teljes társadalom jogait és érdekeit, s még a legjobb esetben is csupán szerencsés véletlennek tekinthető, ha nem válnak ember- és társadalomellenes tettek kiindulópontjaivá.

31 Szabó Magda *Az ajtó* című regényének főszereplőjénél konstruálni sem lehetne jobb példát erre a típusra. Emerenc egész életében másokat szolgált, de mégis úgy viselkedett, mint egy fejedelem, és a környezete is annak tekintette. Azt őt körülvevő társadalomról és egyáltalán a világról lesújtó véleménye volt (egy-két évtizeddel vagyunk a 2. világháború után), a saját törvényeihez azonban következetesen ragaszkodott, és minden rászorulónak kész volt segíteni. A nagy erkölcsi és világproblémák viszont nemcsak hogy nem érdekelték, hanem meg is vetette azok hangoztatóit. Úgy tartotta, hogy aki nem a közvetlen közelében található rászorultaknak segít, hanem állítólagos nagy ügyekért küzd, valójában hazudik, és kibúvót keres a tevőleges karitász mindenkire érvényes, ám gyakran kényelmetlen kötelezettsége alól. „…ne a jótékonyoknak juttasson örökké, azok azt se tudják, hogy van Böőr Samunénak egy ellátatlan unokája, de maga most már nem fogja tudni letagadni, mert én elmondom mindennap" – vágja oda egy ízben a munkaadójának, az országos hírű írónőnek. (Szabó Magda: *Az ajtó.* Jaffa, Bp., 2016. 168.)

Nyehljudov – Tolsztoj *Feltámadás*ában – egészen más karakter, mint Emerenc, de végül mégis igen hasonló nézetekhez érkezik, mint a budai öregasszony. Az ifjú arisztokrata eleinte úgy élt,

mint akárki más a kasztjából. Katyusát, a szolgálólányt is ugyanúgy csábította el, ahogyan a rangjabéli ifjak között dívott. Ám amikor évekkel később egy bírósági tárgyaláson találkozott a lánnyal (ő esküdt volt, Katyusa pedig vádlott), feltámadt benne a lelkiismeret. (Pedig találhatott volna kibúvót, mert a nő is jócskán felelős volt szomorú sorsának alakulásáért.) Aztán elindult benne egy mind mélyebbre hatoló önvizsgálat, és fokozatosan megértette, hogy hiába nem volt rosszabb, mint mások, mégis bűnös életet élt, s hogy legalább Katyusán segítenie kell valahogyan. Végül maga mögött hagyta a nagyúri élet kínálta lehetőségeket, a büszkeséget, a társadalmi konvenciókat stb., és követte a lányt a szibériai száműzetésbe.

Később még majd szó esik Bienvenu püspökről Victor Hugo *Nyomorultak* című regényéből. Ő is egyértelműen ebbe a típusba tartozik.

32 A típus klasszikus példája Robespierre, de alighanem bőségesen találunk hozzá hasonló karaktereket az orosz, a kínai vagy a kambodzsai kommunisták között is. (Vagy fogalmazzunk pontosabban: az a Robespierre, akit Wajda filmjében, Romain Rolland drámáiban és – legfőképpen – Georg Büchner drámájában láthatunk, látunk. Ld. Büchner: *Danton halála.* Rolland: *Danton.* Uő.: *Robespierre*. Wajda: *Danton*.) Kevésbé feltűnő példányai ennek a karakternek azok a hétköznapi emberek, akik mindent valamilyen magasabb és totális morál szemszögéből mérlegelnek, és saját magukat tartják e morál letéteményeseinek. Személyes tapasztalatom szerint ez az egyik legkellemetlenebb emberfajta. Fensőbbséges, humortalan, szüntelenül a másik bűnét kémleli és megfellebbezhetetlen ítéleteket alkot. Az ilyen emberek közelében mindenki feszeng, és úgy érzi magát mintha egy olyan véget nem érő vizsgán venne részt, mely előbb vagy utóbb úgyis bukással végződik.

33 Mint például Nyehludovnak, akinek megtérése és új életmódja a rangjabéliek és a hétköznapi ész szemszögéből egyszerűen elmeháborodottságnak látszott. Vagy mint Huckleberry Finnek (ő is a gyerekkori kedvenceim egyike), akinek azt tanították, hogy a rabszolga a gazdája tulajdona, és aki a szökéséhez segítséget nyújt, az tolvaj. Ezért aztán hiába válnak a Mississippin együtt tutajozó és egymás életét több ízben megmentő Huck és Jim igazi kenyeres pajtásokká, a kamasz fiúban mégis ott munkál a szégyen egészen a regény végéig. „Nem mondom, nekem is reszketett a belsőm, és lázban is voltam nemegyszer, ha az jutott eszembe, hogy tényleg ilyen közel van a szabadsághoz, és ki az oka ennek? Csak én. Emiatt nem hagyott sehogyan se békén a lelkiismeretem. Annyira idegesített, hogy nem bírtam egy helyben maradni; eddig még nem mértem föl igazában, hogy mibe keveredtem. De most muszáj volt: és csak nem hagyott békén, és folyton-folyvást rágott. Próbáltam bebeszélni magamnak, hogy én nem vagyok az oka, mert nem én szöktettem el Jimet a jogos tulajdonosától; de ez se használt, a lelkiismeret csak furdalt, és azt hajtogatta: »De te tudtad, hogy szökésben van, kievezhettél volna, és megmondhattad volna valakinek.« Ez csakugyan így is volt – akárhogy csűrtem-csavartam is a dolgot. És ez nem hagyott nekem nyugtot. […] Olyan nyomorultul éreztem magam, hogy legszívesebben a föld alá süllyedtem volna." Vö. Mark Twain: *Huckleberry Finn kalandjai.* Ford. Koroknay István. 58. https://mek.oszk.hu/04200/04237/04237.pdf

34 Hasonlítsunk össze két szituációt. Az első: tél van, és a fagyos utcán valaki fekszik. Ha szó nélkül elmegyünk mellette, valószínűleg megfagy reggelre. Világos, hogy mit kell tennem, s ha csak egy icipici jóérzés van bennem, cselekszem is. És a második: tudom, hogy a város tele van hajléktalanokkal, többször láttam már őket a saját szememmel is, és arra sem lenne nehéz rájönnöm, hogy egy önkéntesekből álló csoport telente életeket menthetne meg. Most is világos,

hogy mit kellene tennem, de most sokkal kevésbé valószínű, hogy cselekedni fogok, mint az első szituációban.

35 Egy egyszerű és attól tartok, hogy szinte mindenki által személyesen is tapasztalt példa. Legtöbbször még a különféle kisebbségekről (cigányok, zsidók, vendégmunkások stb.) rendszeresen gyalázkodva és sztereotip előítéleteket harsogva beszélő emberek is betartják a mindennapi társas érintkezés szabályait, amikor szemtől szembe kerülnek előítéleteik hús-vér reprezentánsaival.

36 Victor Hugo *A nyomorultak* című regényének prológusa Bienvenu püspök és a börtönből éppen kiszabadult Jean Valjean találkozását meséli el. A püspök csodálatosan jó ember, szinte szent. A lehető legpuritánabb körülmények között él, és szüntelenül azt keresi, hogyan és hol tudna segíteni. Már-már mesehős vagy már-már félkegyelmű, annyira fittyet hány a társadalmi konvenciókra. Mégsem nevetik ki – még a háta mögött sem, s még a józan utilitaristák sem –, mert látszólagos balgaságát átitatja valami, ami mindenkit csodálatra késztet. és elrettent a röhögéstől: a sugárzó jóság.

Amikor a püspök szállást ad az emberi gonoszság minden változatát saját bőrén megtapasztalt és minden fogadóból elkergetett rabnak, az utóbbit inkább irritálja, mintsem hálára készteti ez a szokatlan jóság, s talán – ez az én sejtésem a regény semmi effélét nem állít – az ezüstnemű elrablására is azért szánja el magát, hogy provokálja ezt a nem eviláginak tetsző lelkületet. Majd, ha meglopom, ő is ki fogja mutatni a foga fehérjét – talán valami ilyesmi járt a fegyenc fejében, amikor egy vasrúddal a kezében – készen akár a gyilkosságra is – belopódzott az alvó püspök szobájába. Ott azonban valami meghökkentőt lát. „Jean Valjean megállt az ágy előtt, a felhő, mintha szántszándékkal tenné, szertefoszlott, és egy holdsugár tűzött be a keskeny ablakon, megvilágítva a püspök halvány arcát. A püspök békésen aludt. […] Arcán az elégedettség, a remény, az üdvösség sejtelmes kifejezése világlott. Több volt ez mosolynál, szinte már sugárzás. Homlokára valami láthatatlan fényforrás kimondhatatlan tündöklést vetített. Az igazak lelke az álomban egy titokzatos menyországot szemlél. Ennek a menyországnak a visszfénye ragyogta be a püspököt. […] Volt valami isteni ebben a tudtán kívül oly magasztos emberben. Jean Valjean mozdulatlanul állt a homályban, kezében a vas fáklyatartó, s megdöbbenve nézte a sugárzó aggyastyánt. Soha nem látott ehhez foghatót. Ez a nagy bizalom megijesztette. Homályosan, de ellenállhatatlanul érezte, hogy ebben az alvásban, ebben az elszigeteltségben, olyan valaki közvetlen közelében, mint ő, van valami fenséges. […] Valami riadt meglepődés látszott rajta. […] Egy bizonyos, meg volt rendülve és meg volt zavarodva."

Aztán a csendőrök elfogják, és a lopott ezüsttel együtt visszaviszik a püspök házába. Bienvenu azonban kimenti a tolvajt, és annak elképedésére még a gyertyatartókat is a kezébe nyomja. Majd miután a csendőrök távoznak, azzal bocsájtja útjára, hogy „Testvérem, Jean Valjean nem vagy többé a gonoszé, hanem a jóé. Megvásárolom tőled a lelkedet; elveszem a sötét gondolatoktól, a romlás szellemétől. Istennek adom át." (Victor Hugo: *Nyomorultak.* I. Ford. Lányi Viktor és Révay József. Európa, Bp., 1960. 94 sk. 99.)

Amint azt a történet folytatásából tudjuk, Bienvenue jó vásárt csinált. De a bátor gesztus mellett alighanem kellett ehhez az az élmény is, amit a fegyenc, az alvó püspökhöz belopódzva élt át, s amit Heller Ágnes nyomán nevezhetünk „morális esztétikainak", és magyarázhatunk úgy, mint a jóban rejlő különleges *szépség* hívásának való engedelmeskedést. (Vö. Heller: *Személyiségetika.* 88, 176 sk. 236, 267)

37 A Másik még egy állat is lehet. Gondoljunk csak a kéretlenül a küszöbünkre telepedő kóbor kutyára – különösen a szemére! –, és arra a „vadfelelősségre", amelyet egy ilyen találkozás azonnal a vállunkra rak; hiába mossuk kezeinket, és ismételgetjük, hogy nekünk ehhez az egészhez nincs semmi közünk, hiszen még a legközvetettebb módon sem járultunk hozzá a helyzet előálltához. Vö. Emmanuel Lévinas elemzéseivel az arc tapasztalatáról (szinte minden munkájában előkerül) és az erre épülő etikáról, valamint Tengelyi László ehhez kapcsolt reflexióival (Tengelyi: *Élettörténet és sorsesemény.* X/2, XIII/1–2. Atlantisz, Bp, 1998.), és Korniss Mihály *Napkönyv* című regényével, mely úgy is olvasható, mint egy változat erre a témára.

38 Hajlamosak vagyunk elfeledkezni azokról a teóriákról vagy hitvallásokról, melyek valamilyen etikát alapoznak meg. (Ahhoz hasonlóan, ahogyan ezt a világvallások különböző irányzatai vagy éppen Kant vagy John Stuart Mill tették.). Ezek a gondolatépítmények nem csupán késztethetnek bennünket a jó melletti elköteleződésre (egyfajta választásra), hanem olyan revelációt is kiválthatnak, melynek nem tudunk ellenállni. Egészen biztosan vannak olyan emberek, akiket a vallásuk vagy éppen egy etikai elmélet nem szelíd érvekkel győzött meg, hanem inkább – mondhatni – kényszerített a jóra. Természetesen nem keverendő össze ez az eset azzal, amikor valaki gondolattanul és meggyőződés nélkül követ valamilyen örökölt erkölcsi kódexet, vagy ha csak akkor ragaszkodik annak szelleméhez, amikor az érdekei úgy kívánják.

39 Mély ábrázolását és remek példáját adja ennek a jelenségnek T. S. Eliot *Gyilkosság a székesegyházban* című drámájának főszereplője, Thomas Becket püspök, aki így prédikál, mielőtt eléri a végzet: „A vértanúság sohasem az ember szándéka, mert az igazi vértanú az, aki Isten eszközévé lett, aki elveszítette akaratát Isten akaratában, azazhogy nem is elveszítette, hanem megtalálta, mert szabadságra lelt abban, hogy aláveti magát Istennek." (In: Eliot: *Versek – drámák – Macskák könyve.* Európa, Bp.,1986. 232. – Az idézett dráma Vas István fordítása.) S ezzel analóg Wagner *Parsifal*jának befejezése is. A címszereplő leborul a szent grál előtt, de szabad akaratából és a lehető legmélyebb belső átéléssel.

40 Ismét Hannah Arendt Szókratészére hivatkozhatunk. Mivel sohasem vagyunk egyedül, hanem mindig önmagunkkal vagyunk (kettők vagyunk az egyben), ezért egy kellemetlen, rossz ember társaságát kell szüntelenül elszenvednünk, ha kellemetlen, rossz emberré leszünk. Ezzel szemben a jóval lenni jó, s így hát jónak lenni is jó. – Arendt: *The Life of the Mind–One: Thinking.* III/18.

41 Mintha hozzá hasonlóan választotta volna a rosszat két másik Dosztojevszkij-hős is, Iván Karamazov (*A Karamazov-testvérek*ben) és Sztravrogin (az *Ördögök*ben), vagy Balzac Rastignacja a *Goriot apó*ban, s persze Shakespeare III. Richárdja. Csak mindegyik más megfontolásnak engedve: Iván az észnek, Sztravrogin a nihilizmusból fölfakadó abszurd mágikus erejének, Rastignac a sikernek, Richárd pedig ressentiment-nak.

42 III. Richárd, úgy döntött, hogy gazember lesz, és ennek következtében lett gazember. Púposságtudata és a hozzá való viszonya azonban nem jöhetett ugyanígy létre. Azért nem, mert púpos volt. És nem volt módja úgy tenni, mintha nem lenne púpos, mert tudta, hogy az. A szabadsága csak arra terjedt ki, hogy elutasítsa vagy tudomásul vegye a testtudatát, majd ezt követően kezdjen valamit az adottságával.

43 Vizsgáljuk meg egy kicsit részletesebben, hogy meddig tekinthető az igent mondás affirmációnak, és honnantól indokolt egyfajta egzisztenciális választásként interpretálni. Nietzsche szemlátomást abból indult ki, hogy a statikus igent mondás – a rendkívüli választás többi változatához hasonlóan – egy életprogram. Részint talán azért, mert úgy vélte, hogy az emberi létezés

alapvetően tragikus, sőt egyenesen rettenetes, s annak, aki mégis igent próbál rá mondani, ahhoz hasonló hosszas önépítésre kell rászánnia magát, mint amilyenről a sztoikusok vagy a buddhisták és más keleti bölcsek beszélnek. Részint pedig azért, mert egy olyan civilizációhoz intézte szavait, mely hajlamos az élet szörnyűségeit elhazudni, az evilágot pedig leértékelni. S ebből a pozícióból tekintve a statikus igent mondás is csak olyan *feladat*nak fogható föl, amelynek szükséges feltétele az emberi létezés megértése, az erre épülő elhatározás és a tett (ti. a nagy igen kimondása), majd az eltökélt kitartás és a halálunkig nem szűnő kihívásokkal való sikeres megbirkózás, más szóval: az affirmáció permanenciájának fenntartása.

S ha így fogjuk föl, akkor a statikus igent mondás is vitathatatlanul egyfajta rendkívüli választás. De talán fölfoghatjuk másképpen is. Talán a létezés minden tragikuma ellenére születnek olyan személyek, akiknek az élete csupa boldogság, s ezért meg sem fordul a fejükben, hogy ne mondjanak igen az életükre. Tehetségesek, sikeresek, egészségesek, jószerint semmiféle erőfeszítést sem kell tenniük semmiért, nincsenek életproblémáik, s mit mondhatunk még? Gazdagok és szépek. Szokás ilyennek elképzelni Goethét. De szinte (vagy tán egészen) maradéktalanul ráillik ez a kép Esterházy Péterre is. (Pontosabban arra, ahogyan ő a különféle médiumokon keresztül a nyilvánosságban megjelent, vagy ahogyan ott önmagát prezentálta.) Sőt még Nietzsche is fölskiccel egy ilyen karaktert *A morál genealógiájához* Első részében, amikor az úrmorált, és annak hordozóit, az archaikus társadalmak harcos arisztokratáit mutatja be nekünk. De talán nem is kell az élet szerencsés gyermekének lenni ahhoz, hogy valaki mindenféle tépelődés és filozófiai belátás nélkül, csak úgy spontánul is igent tudjon mondani. Eörsi István biológiai optimizmusnak nevezte a vidámságra és boldogságra való képesség legmagasabb, még szélsőséges élethelyzetekben is rendíthetetlenül működő fokát. (Eörsi: *Ebből nem tudok kimászni.* Litera 2005. október 17. https://litera.hu/magazin/interju/ebbol-nem-tudok-kimaszni.html) S mintha valóban lennének ilyen emberek. S számukra a kivételt nem ismerő és szüntelenül ismétlődő igent mondás nem egy sikeresen végrehajtott feladat (választás), hanem egyszerűen csak a kisebb-nagyobb affirmációk olyan komulációja, mely egy adott ponton a mennyiségből minőségbe csap át, és megtestesít egy sajátos embertípust.

44 Legyünk óvatosak. Abban igaza van Sartre-nak és a sztoikusoknak, hogy minden szituáció kínál választási lehetőséget, ebből azonban nem következik, hogy a világon minden választás tárgya. Gondoljunk ismét III. Richárdra, aki nem választotta a púposságot (egy magyar szófordulattal élve: *nem volt más választása, mint* púposként élni), de dönthetett és döntött is arról, hogy miként viszonyul ehhez az adottsághoz.

45 A *Sorstalanság* végén Köves Gyuri így sokkolja a két szomszédját és az olvasókat. „A két öreg meg ezalatt elmondta: »bizony, itthon sem volt könnyű«. […E]gy szó igen gyakori, már-már fárasztóan sűrű ismétlődését vettem a mondókájukban észre, mellyel minden újabb fordulót, változást, mozzanatot jelöltek: így például »jött« a csillagos ház, »jött« október tizenötödike, »jöttek« a nyilasok, »jött« a gettó, »jött« a Duna-part, »jött« a felszabadulás. […] Akkor meg viszont én kérdeztem tőlük: és ők meg vajon mit csináltak azokban a bizonyos »nehéz időkben«? – Hát… éltünk – töprengett el az egyik. – Megpróbáltuk túlélni – tette hozzá a másik. Azaz tehát: ők is mindig léptek egyet – jegyeztem meg én. Mit jelentsen ez, hogy »léptek«? – értetlenkedtek ők, s akkor nékik is elbeszéltem, hogyan s mint is ment ez például Auschwitzban. Egy szerelvényre – nem mondom, hogy mindig és föltétlenül, mivel ezt nem tudhatom –, de a mi esetünkben mindenesetre körülbelül háromezer személyt kell számítani. Vegyünk ebből férfiakból, mondjuk

ezret. A vizsgálatra számoljunk esetenként egy-két másodpercet, gyakrabban egyet, mint kettőt. A legelsőt és a legutolsót ne nézzük, mivel ez sosem számít. De a középen, ahol én is álltam, ilyenképpen tíz-húsz percet kell tehát adnunk várakozásra, míg addig a pontig érünk, ahol eldől: rögtön gáz-e, vagy egyelőre további esély? Ezenközben mármost a sor egyre mozog, egyre halad, s mindenki lép egy fokot, apróbbat, nagyobbat, a működési sebesség kívánalma szerint. […] A két öreg meg kérdezte: »hogyan jön ez ide és mit akarok mondani vele?« Azt feleltem, semmi különöset, de hát nem egész úgy volt csak, hogy »jött«: mi is mentünk. […] Mindenki lépett, amíg csak léphetett: én is megtettem a magam lépéseit, és nem csupán a birkenaui sorban, hanem már itthon." Lásd https://konyvtar.dia.hu/html/muvek/KERTESZ/kerteszoooo4_kv.html; Ezzel a gondolatmenettel analóg érvek szólnak amellett, hogy Hobbes első pillantásra mélységesen cinikus tézise, mely szerint az erőszak passzív elfogadása egyfajta szerződés, nem nélkülöz minden alapot.

46 Korábban már idéztem Marilyn Monroe bon mot-ját. Ha valóban az volt a színésznő legfontosabb életcélja, hogy csodálatos legyen, akkor föltehetően az okozta számára a legnagyobb boldogságot, és az adta neki a leggyakoribb elfoglaltságot, hogy önmagában gyönyörködött. Nem feltétlenül csak úgy, hogy a tükör előtt állt. Magunkat csodálni úgy is lehet, hogy cselekedeteinket vagy azok eredményeit szemléljük, vagy hogy abban gyönyörködünk, ahogyan bennünk gyönyörködnek.

47 Alighanem ez az eltérés is azt bizonyítja, hogy a jó emberek számottevő hányada nem választott, hanem valamilyen más úton vált becsületessé. Mert, ha választott volna, akkor tudna is róla (a korábban számba vett egészen kivételes eshetőségektől most eltekinthetünk), és büszke is lenne arra, amivé tette magát, vagy ahogyan kiállta a próbát. Valahogyan úgy, ahogyan ezt Sárközy Endre története is mutatja. Az exbíró azzal fejezi be a filmbeli gyónását, hogy ő most már jól alszik, ami engem első hallásra elképesztett, hiszen az ő közreműködésével meggyilkoltak egyike sem támadt föl. S most sem tudom másképpen értelmezni ezt a közlést, csak úgy, hogy Sárközy '56 utáni újjászületését feltételezem. A forradalom leverése után választott, jót tett, ellenált a gonosznak és vezekelt. Mindezzel tisztában volt, s ez ahhoz hasonló büszkeséggel töltötte el, mint a szenvedélybeteget az önerőből véghez vitt gyógyulása.

48 A privát etikák tekinthetők a legszűkebb kiterjedésnek. A második fokozat az lehet, amikor egy teljes amoralitásban élő személy egy-két barátjával vagy a legszűkebb családjával szemben – az Isten tudja miért – mégis tisztességes. Aztán tovább tágul a kör, amikor némelyek, úgy vélik, hogy a különféle földijeiknek (falubelijeiknek honfitársaiknak stb.) több jár, mint más embereknek: hogy velük rendesebben, segítőkészebben kell viselkedniük. (Alighanem annak az archaikus nemzetségi összetartozásnak az öntudatlan emléke mozgatja őket, melyben egybeesik a közösség és az erkölcs határa, s mely szerint azokkal szemben, akik a határon túl élnek már nem érvényesek a máskülönben rigorózusan betartott imperatívuszok, vagy csupán jóval enyhébb elvárásoknak kell velük érintkezve eleget tenni. Ismert vád, hogy a zsidó kereskedő csak a hitsorsosaival szemben tisztességes, másokat pedig minden lelkiismeret-furdalás nélkül kirabol; vagy hogy a cigánynak a „paraszttal" szemben akármi megengedett.) A kiterjedtség maximuma pedig az egyetemes, minden embertársunkra kiterjedő erkölcs – mondanám, de talán elhamarkodottan, hiszen egyre többet hallunk az állati jogokról vagy éppen a természettel szembeni felelősségünkről.

49 A modern európai ember hajlamos alábecsülni a normatív öntudat jelentőségét, annyit azonban talán még ma is megkockáztathatunk, hogy élnek közöttünk olyanok, akik legfőképpen az

önbecsülésükből merítik létezésük értelmét. Platón, Hobbes Hegel, Hannah Arendt vagy a nagy hatású kortársunk, Francis Fukuyama egyaránt amellett érveltek, hogy valami ahhoz hasonlónak, mint amit én öntudatnak neveztem (a thümosznak vagy az elismertségnek) meghatározó szerepe van az emberi életben. Vö. Platón: *Az állam.* 547c. Ford. Szabó Miklós – Steiger Kornél. Atlantisz, Bp., 2014. Hobbes: *Leviatán*. 10. fejezet. Hegel: *A szellem fenomenológiája.* IV, IV/1. Francis Fukuyama: *A történelem vége és az utolsó ember.* III. rész. Ford. Somogyi Pál László. Európa, Bp., 1994.

50 Agota Kristof egyik regényének hősét az a csakis magának ismételgetett, málló meggyőződés tartja életben, hogy belőle egyszer még író lesz, s akkor majd megszabadulhat az értelmetlen gyári robottól, s végre büszke lehet önmagára. Itt az öntudat alapja egy alig pislákoló remény, közege pedig az a magányosan mantrázott mondat, melyet a fiatal disszidens férfi soha nem mert még senkivel sem megosztani. Attól félt ugyanis – jó okkal –, hogy nemcsak megerősítő visszajelzést nem fog kapni, hanem olyan nevetés érkezik válaszul, mely a remény utolsó aprócska lángját is végleg ellobbantja. Agota Kristof: *Tegnap.* In: *Tegnap – A szörny*. Cartaphilus, Bp., 2012. 69.

51 Kern András meséli: „Van egy unokatestvérem, aki Bostonban él… Ő kérdezte meg egyszer, hogy én most mire vágyom. Én például arra, mondtam neki, hogy *Julia Roberts* legyek… hogy engem is nézzenek négymillióan esténként. – Hülye vagy, mondta. Éjjel nappal a színpadon vagy. Most éppen a *Játszd újra, Sam!*-ben ragyogsz. – Azt háromszázszor játszottuk tizenhat év alatt, mondtam, és ha ezt mind összeadjuk, akkor négyszázezer ember látott engem. Julia Robertset viszont esténként négymillió ember látja. Hogy ez miért érdekes? Nem tudom, de engem valamiért érdekel." Idézi: Hankiss Elemér: *A befejezetlen ember*. 123 sk.

52 A spektrum egyik szélső pontjának példája lehet a nemzeti öntudat és különösen a nemzeti sportsikerek által nagyra duzzadt honkebel. A különféle közösségeinkkel való azonosulás fontos és nemes érzés – nem vitatom, s talán még az sem baj, ha némi büszkeséget is érzünk a társadalmi csoportunkhoz (családunkhoz, szakmánkhoz, baráti körünkhöz, lakóközösségünkhöz, nemzetünkhöz stb.) tartozók sikerei nyomán. Abban azonban van valami visszás és komikus, amikor némelyek magukénak tudják mások tiszteletre méltó teljesítményeit és ezekre hivatkozva felértékelik önmagukat. Ennek a jelenségnek már-már parodisztikus megnyilvánulása az, amikor egy másik ember – történetesen egy személyesen nem is ismert honfitársam – teljesítménye erősíti az öntudatomat. Mintha én is ott lettem volna a páston, a kenuban vagy a szorítóban… Vagy mintha együtt értük volna el a világraszóló tudományos eredményeket a Nobel-díjasainkkal… Az ehhez hasonló esetekben az öntudat alapja mindig valami hozzánk képest külsőlegessel való felszínes *azonosulás*.

A másik szélső pontra példát keresve, olyan nevezetes személyek között kell körülnéznünk, akik mélyről érkezve, és lehetőleg csak maguknak köszönhetően lettek valakivé. Olyanok között, mint az alulról fölkapaszkodott tábornokok és uralkodók vagy a dél-amerikai gettókból világsztárrá lett futballisták, vagy mint Janus Pannonius, aki le merte írni, hogy: „Sokra becsülnek már, a hazám is büszke lehet rám, / Szellemem egyre dicsőbb, általa híres e föld!" (Ford.: Berczeli Anzelm Károly).

Az *azonosulás*tól egy kicsit távolodva helyezhetjük el az *önátadáson alapuló öntudat* különböző változatait. Paradoxnak tűnő, de igen sikeres életstratégia ez: alárendelem magamat valami vagy valaki másnak, de cserébe olyasmit merítek belőle, ami alapul szolgálhat az önbecsülésemhez és a méltóságomhoz. („Egy téglát én is letettem" – mondta önérzetesen a Kommunista Párt egyik

szürke epizodistája Csalog Zsoltnak. [Csalog Zsolt: *Egy téglát én is letettem.* Szépirodalmi, Bp., 1989.] „Horthy Miklós katonája vagyok" – énekelték a magyar bakák a második világháború első éveiben, s talán akadtak közöttük legalább néhányan, akiket ez tényleg büszkeséggel töltött el.)

Továbbhaladva, és az önfeladástól egyre messzebbre távolodva érkezünk el az *alkotás*ra alapuló öntudat különböző változataihoz. A korábban (ld. a *Valaminek választani magamat és önmagamat választani* című részt) tett megkülönböztetés most is releváns. Az *önmegvalósító-önkifejező* alkotások általában alkalmasabbak a normatív öntudat erősítésére, mint az *aszubjektívek,* mert az előbbiekben közvetlenül szemlélheti magát az alkotó, az utóbbiakban azonban csak úgy, mint a produktum létrehozóját.

53 Képzeljünk el egy egyszerű szituációt. Előadást tartok és egyszerre csak belép és leül valaki, akinek a megjelenése valami miatt megzavar. (Nem szeretem őt, félek tőle, valamiért szégyenkezem előtte stb.) De aztán gyorsan összeszedem magamat, hiszen az előadást folytatni kell. Úgy teszek mintha ott sem lenne, azaz úgy *viszonyulok* hozzá, mintha nem viszonyulnék hozzá. Erre talán képesek lehetünk, de ennél többre semmiképpen sem.

54 Két (esztétikai minőségét illetően semmiképpen sem azonos kategóriájú) film, Andrej Tarkovszkij *Solaris* és Anders Thomas Jensen *Ádám almái* című alkotása mintha egymásnak felelgetve alkotnának véleményt a fönt körvonalazott problémáról. Tarkovszkij „tudományos fantasztikus" filmjének hősei egy olyan bolygó fölötti űrbázison folytatnak kutatásokat, amely kommunikál a közelébe kerülő emberekkel (a tudományos-fantasztikus részletek nincsenek pontosan kidolgozva, vagy csak én nem értettem meg ezeket), s egyszerre csak úgy dönt vagy valami miatt csak úgy alakul (ez sem tiszta), hogy materializálja az emberek fejében lévő emlékképek némelyikét. Nem világos, hogy miért teszi ezt (talán ajándéknak szánja – mondja az egyik szereplő) –, és az sem, hogy hogyan választja ki a megtestesítésre kerülő emlékeket, de sejthetően minden esetben halott embereket kelt újra életre. A tudósok azonban csöppet sem örülnek a kéretlen, eltávolíthatatlan és megsemmisíthetetlen ajándékoknak. A főszereplő érkezése előtt hárman dolgoztak a bázison, az egyikük öngyilkos lett, a másik kettő pedig igyekszik mindent megtenni azért, hogy megszabaduljon testet öltött emlékektől. Nem tudjuk biztosan, de talán azért ennyire elutasítók, mert a rossz lelkiismeretük testesült meg, hasonlóan Kelvinhez, akinek az évekkel korábban öngyilkosságot elkövető felesége kelt újra életre. Először ő is megpróbálkozik a kéretlen ajándék megsemmisítésével, később azonban mintha belátná, hogy nemcsak fizikai, hanem erkölcsi értelemben is kénytelen együttélni az emlékfeleségével. Mert ő – annak ellenére, hogy a teste valamilyen más matériából épül föl, mint az emberi test, s mert a józan logika szerint nem is létezhetne – mégiscsak élő ember.

Jensen filmjének egyik főszereplője egy bolondnak látszó pap (Ivan), aki egészen egyszerűen nem hajlandó tudomást venni a valóságról. Olyan illúziókból épít maga köré világot, melyek a napnál is világosabb élethazugságok. A béna és beszédre képtelen fiáról azt állítja, hogy egészséges, a rehabilitációra hozzá küldött bűnözőkről, hogy jó útra tértek, s egyáltalán: hogy a világunk szinte tökéletes, csupán a Sátán próbál fáradhatatlanul bajt keverni benne, ám őt az eltökélt emberi akarat könnyedén legyőzheti. Adamot a börtönből szabadult neonácit eleinte csak idegesíti a pap képtelen életstratégiája, később azonban egyre inkább etikai-teológiai vitaként tekint kettejük gondolkodásának különbségére, és ismételten megpróbálja (több ízben szó szerint is) Ivan fejét beleverni a valóságba. A lelkész azonban rendíthetetlen, s még azt követően is megőrzi hitét, hogy kis híján meghal. (Józan számítások szerint nem is maradhatott volna életben.) A film utolsó

jelenetében Ivan asszisztenseként látjuk újra Adamot, amint éppen egy új rehabilitációra érkezőt fogadnak; a pap tehát győzött, a neonáci pedig önként alávetette magát az erősebb világnézetnek.

A két alkotás látszólag teljesen ellentmond egymásnak, hiszen az első azt állítja, hogy az emlékeinktől nem szabadulhatunk, a második meg azt, hogy a valóságot szinte kedvünk szerint alakíthatjuk, ha elég erős a hitünk. De egységben is lehetséges látni a két filmet. Mert azt Tarkovszkij sem állítja, hogy az emlékeink uralkodnak felettünk, hanem mintha inkább arra figyelmeztetne, hogy tisztázni kell a viszonyunkat a múltunkhoz, mert csak ezt követően élhetünk békében együtt vele. Jensen pedig nem azt mondja, hogy eliminálható a minket meghatározó múlt és a bennünket körülvevő valóság, hanem inkább azt, hogy mindig rendelkezésünkre áll a determinánsaink (át)interpretációjának lehetősége, s hogy ez a lehetőség szinte korlátlan, néha még a természet törvényein is képes felülkerekedni.

AZ EGYES FEJEZETEK KORÁBBAN PUBLIKÁLT VÁLTOZATAI

A cselédlány halála. Magyar Művészet, 2022/6.

Az amor fati *és az* amor dei. In: *Lábjegyzetek Platónhoz 22. A félelem.* Szerk. Daróczi Enikő – Laczkó Sándor. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, Szeged, 2025.

Az egzisztenciális választás = A jó ember, a nagy formátumú személyiség és a filozófus címmel. In: *Önéletrajz és filozófia.* Szerk. Kis-Jakab Dóra – Szűcs László Gergely. Budapest Főváros Levéltára, Bp., 2022.

Az én mint a viszonyhoz viszonyuló viszonyhoz viszonyuló viszony. In: *Az önazonosság alakzatai.* Szerk. Forczek Ákos – Schmal Dávid Flórian – Ullmann Tamás. L'Harmattan, Bp., 2025.

Dömdödöm Tanár Úr. Mozgó Világ, 2024/2–3.

Életrajz életre halálra. Mozgó Világ, 2024/10–11.

Elmélkedések a szabadságról és a rendről. Magyar Művészet, 2024/6.

Etika és önéletrajz = A jó ember, a nagy formátumú személyiség és a filozófus címmel. In: *Önéletrajz és filozófia.* Szerk. Kis-Jakab Dóra – Szűcs László Gergely. Budapest Főváros Levéltára, Bp., 2022.

Ismétlések és idők. In: *Lábjegyzetek Platónhoz 22. A félelem.* Szerk. Daróczi Enikő – Laczkó Sándor. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, Szeged, 2025.

Különféle választások. In: *Budapesti Iskola narratívák.* Szerk. Szűcs László Gergely – Szabados Bettina. Budapest Főváros Levéltára, Bp., 2025.

Lexi. Kortárs, 2022/5.

Mindenfélét tudni kell hozzá… Magyar Művészet, 2025/3.

Misu. Magyar Filozófiai Szemle, 2024/1.

Mit jelent választani? In: *Budapesti Iskola narratívák.* Szerk. Szűcs László Gergely – Szabados Bettina. Budapest Főváros Levéltára, Bp., 2025.

Sorsának királya. Kortárs, 2025/7–8.

Személytelen megjegyzések a személyességről. Magyar Filozófiai Szemle, 2024/1.

„…szinte megnyílik az ég…". In: *Az önazonossag alakzatai.* Szerk. Forczek Ákos – Schmal David Flórian – Ullmann Tamás. L'Harmattan, Bp., 2025.

Valaminek választani magamat és önmagamat választani. In: *Budapesti Iskola narratívák.* Szerk. Szűcs László Gergely – Szabados Bettina. Budapest Főváros Levéltára, Bp., 2025.

A korábbi változatok némelyikét jelentősen átdolgoztam.

A kötet három egymással összekapcsolódó problémakört tárgyal. Az első rész a filozófia és a humán tudományok személyességének elkerülhetetlensége és bizonyos mérvű szükségessége mellett érvel; majd következnek az észjárások föltérképezésére tett kísérletek; végül pedig a „választás” elemzései. Mindhárom szakasz gyújtópontjában a külvilág percepcióját átitató, a valóságot a maga képére formáló és ebben az értelemben bekebelező individuum áll, akinek kézenfekvő allegóriája a népmeséből ismert mindent fölfaló Kisgömböc. Nemcsak a tartalmi kapcsolatok kötik össze a fejezeteket, hanem azok az inspiráló hatások is, melyeknek forrása a Budapesti Iskola két jelese, Heller Ágnes és Vajda Mihály. Kár, hogy már nem tudom nekik megmutatni ezt a könyvet.

ELTE | EÖTVÖS KIADÓ
Az ELTE hivatalos könyvkiadója

ELTE | PPK
PEDAGÓGIAI ÉS PSZICHOLÓGIAI KAR

9 789634 899020