

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

A TEÓRIA ESÉLYEI

ESSZÉK, BÍRÁLATOK

**KRITERION KÖNYVKIADÓ
BUKAREST 1975**

**A BORÍTÓLAPON
CSEKE TAMÁS
GRAFIKÁJA (RÉSZLET)**

TARTALOM

I

A hihetetlen hadsereg	5
-----------------------------	---

II

Az archaikus művészet időszerűsége	15
Kísérlet rekonstrukcióra	23
Novalis filozófiai töredékei	29
Bergson a módszerről	37
Mi a tudat?	84

III

A kritika dilemmái	103
A szövegre merőlegesen	109
Kritika hétfőtől szombatig	118
Tua res agitur	127
Bretter György két könyve	138
A jóság imperatívusza	149
Jobbágyok panasza	164
A forradalom nyelvi technikája	168
Paul Valéry, avagy a klasszika mint kísérlet	176
Egyenes labirintus	181
Jegyzetek	197

I

A HIHETETLEN HADSEREG

1

Szélroham: Klorinda fürtjei a dombon, a fegyelmezetlenül és szenvedélyesen hajladozó cserjék között, Tankréd csattogó pajzsa a fémes égen, patetikus táj. De változik: a domb nem felejtheti, hogy egy puritán város szelíd és komoly kertje kavargó rajta, szőlőkarók, mint dzsidák, vad bozót, nyugtalanul kanyargó sövények. A fény: sűrű és békés, ősz van, a domboldalon uralkodik a csönd. Sajnos, egyre több a gyorsan növő, fölületes és haszontalan akác, diófát, tölgyet nem nagyon ültetnek, bokor is egyre kevesebb, két szilvafa árválkodik, a lista végére értünk. Kertek, házak, utca, a Fellegvár bizonytalabb tere, legelő, néha bárányok is: körülhatárolt, szerves és érthető. Minden apróbb egység azonban külön jelentést rejt, például a lakók és mivesek történetét, konfliktusokat, a szomszédság játékos és változó viszonyait, el lehet gondolkozni a házak stílusán, a kerítések színén, azon, hogy miért neveztek el erre felé minden utcát kuruc nagyokról, a titkos ösvényen, amely kerülő nélkül, a gerincen a Kányafőig vezet, megkerülve Szent Donátnak vagy kicsodának mafla és összefirkált barokk szobrát, amely teljesen váratlanul bukkan fel egy erdőcske közepén – mindez hallatlanul bonyolult, a dülőnevek rendszerének feltárása is megérne egy tudós esztendőt; kiderül, milyen bölcsék is azok a nagy elmék, kik azt mondják, minden jelekkel zsúfolt és jelentéssel teli világban élünk.

Nekünk, egyszerű halandóknak is meg kell ezt éreznünk, ha nincsenek is eszközeink, és meg kell elégednünk az egyszerű felismeréssel. „És mind az ajtók és

azoknak oldalfái négyszögűek valának az ablakkal együtt, és egyik ablak a másiknak átellenébe volt mind a három renden.” Ezt a Templomról írták, amelyről mindenki tudja, hogy minden köve valamit jelentett, minden oszlop lelke egy-egy szárnyas és rettentő Kérub volt – s íme ezt is így írják le, ahogy egy ács írná le, ahogy egy kőműves, egy pallér, szóval: egyszerűen és magyarázóan. Ellenben a Titkos Történet mindent betölt. A tudomány (az *európai* tudomány) eltekint a jelentések történetétől, a történettől általában, teleológiai módon, tehát a sarktételeiben kifejeződő célnak megfelelően kiválaszt egyet, és azt változatlan értelemben használja: invarianciát keres. A „természetes beállítottság” (Husserl), a „természetes világnézet” (Max Scheler) általában nem válogat, illetve csak annyira, amennyire esetlegessége és elfogultsága kényszeríti: az egyes tárgyakhoz nem társít egyforma mértékben jeleket, történetet – így minden egyes személyes tudatban a viszonyok következtlen és összegubancolódott szövevénye jön létre, amely tulajdonképpen a princípium individuui, ez különbözteti meg az egyiket a másiktól. A természetes világnézetnek a tudománnyal és a magasrendű művészettel szemben megvan az az előnye, hogy *gazdag*: minden ponton újabb történettel találkozhatunk, meglepetések érhetnek, röviden – *itt van* mindaz, ami a *mesét* táplálja. A természetes világnézet szintjén a váratlan, a kaland: szabály. Vegyük a domboldalt példának: domborzat, civilizáció, éghajlat egy élő egységet alakított ki, ez az egység bizonytalan és fluktuáló határokkal rendelkezik, hozzáképzélhetem a Virágosvölgyet, vagy elválaszthatom tőle, és az egészről talán csak én tudok: Palocsay Zsigmond egy másik ilyen környék, „táj” költészetét műveli, amelyet a Békás és Borháncs között sejtek, a Nagy Gábor-tanyától balra, hermetikus költészet ez, mert *zárt*, *bezárult* ez a fa-víz-út sokszög, rejtjelei csak önmaguk által fejthetők meg, mert csak *azt* jelentik – talán értelmetlenség ez a művészet, én a Borjúmálon már alig hallom a hangját; és azt, hogy így be lehet zár-

közni egy kis tájegységbe, talán csak mi, kolozsváriak értjük. Íme, a különbséget látjuk itt meghatározónak, az egyedekre való széthullást, az *individuációt*. Ezért a különbségért utazunk, ezért próbálunk újakat, ezért szökünk meg hazulról, saját partikularitásunkat más környezetbe kell ágyaznunk, hogy kipróbáljuk: változik-e, hogy megragadjuk saját lényegünket ebben az ingó, remegő tükörben, ami a Város, az Erdő, a Tenger, a Sivatag, a Sarkvidék: az egyes ember életében az invariancia egyértelmű a kalanddal.

Ami a tudományban egy technika alkalmazása jelenségekre, egy bizonyos cselekedetsorban, az „életünkben”: a kaland. Ez a kaland persze lehet egy kert megművelése, bevetése tarkababban, s tovább, bableves készítése és elfogyasztása füstölt oldalassal vagy anélkül, vagy lehet éppenséggel a tudomány maga.

2

Beesteledett, sötét fénypontok, gépkocsik bársonyos zúgása, homályos veszélyérzet, találkozások, zene, élesen megvilágított tornyok, virág- és dohányillat, közeledünk a város mítoszához, amely a filmben már bizonyos sztereotip és mindenki által ismert formát öltött, úgyhogy elég pár jelzéssel utalni rá, fényreklámok, csevegő társaság belép egy ragyogó vendéglőbe, vagy kilép belőle, a klisé készen áll, benne az elviselhetetlenül hagyományos tartalom, Gyilkosság, Szerelem és a többi, de az izgató persze a város maga, érthetetlen kisvilágainak fel-felvillanásával, San Francisco kínai negyede, kínai feliratok, kifürkészhetetlen arcok, köztük fut, botladozik, zihál és vérzik a Magányos, a Kitaszított, szállongó újságoldalak között: mindannyian ismerjük ezt, a mozi mítosza annyira közös, hogy egy író (Mándy Iván) nyersanyagának használhatta legendafüzéréhez, mely úgy kezeli a húsz-harminc éves filmjeit, mint a görög tragikusok a trójai mondakört, igen, Hollywood bizonyos értelemben a

hétkapus Théba, a *Dolce vita* a lótuszevők szigetét juttatja az ember eszébe...

A mozi mítosza embert is alakít, mint hajdan az eposz volt a görögök tanítója: szerte láthatni Charles Bronson kőkemény arckifejezését a *Machine Gun Kelly* című gengszterfilmből, ezek igazítják meg a kalapjukat, és bizalmatlanul hunyorognak hozzá, mint John Wayne. A „természetes világnézet” másik jellemzője: befolyások és korrespondenciák, melyek észrevétlenül és szabálytalanul érvényesítik hatásukat. Minden változhat, percről percre, ahogy a befolyások és mitológiák rejtelmes kertjében a termés beérik, a gyümölcs lehull, csak az analógiák virágoznak örökön örökké. Minden hasonlít, a hasonlóságok rendezése a történetekben és mesékben rejlő legfontosabb gyönyörűség, szimmetriák kikristályosodása, jelentős tekintetek, villanások, eszméletlenség, csalás, vallomás, búcsú kavargásából elősejlő ritmus, amely valahol messze törvényre utal (találgatjuk, hogy így van-e), ezekben mozog az úgynevezett ember.

Ismétlem, mindebből mindig ki lehet emelni valamilyen egyértelmű objektumot, amely, akaratunknak engedelmessé, csak egy jelentést visel, és mindvégig megtartja ezt a jelentést, vagy ki lehet emelni a személyt, amely a másokkal való konfrontációban *egy valakinek* bizonyult, megérthetjük a tudomány göggyével az elemet, a vágy göggyével a lelket (de a *thümoszt*, nem a *pneumát*). Az igazságról azonban nem tudunk meg semmit. A Város mítoszában zavarossága és megfejthetlensége nem küszöbölhető ki egyszerűen úgy, hogy a Falu mítoszával helyettesítjük, az sem egyszerűbb. (Ha szebb is.) A mitikusan fölfogott „élő-eleven ember”, „hús-vér ember” nevében gyakran bírálták humanisták a tudományt, a természetes világnézet *gazdagságából* kiindulva: elfelejtették, hogy ez az előny csak számunkra-való, nem magán- és magáért-való. A történetek és sokszínű értelmezések bősége helyett a tudomány a módszer, az okfejtés és az eredmények bőségét kínálja, megtanulható és alkalmazható rendben. „Az élet” nem megtanul-

ható, igaz: de ez még nem bizonyítja feltétlenül felsőbbrendűségét. A moralisták szeretetre méltó következetlensége és kapkodása virágzik fölöttünk, mint valami óriási napraforgó.

3

Roland Barthes, a nagy francia tudós, *Structure du fait divers* című élelméjű tanulmányában leírja azt a megfigyelését, miszerint ha Lyonban meggyilkolnak egy felcsert, az *fait divers**, ha pedig egy nagykövetet vagy minisztert puffantanak le, az *hír*. Pedig a két tény, amelyet a sajtó ilyenformán két külön csoportba sorolt, egynemű: megöltek egy embert. Csak a *hír* esetében az esemény a közvetlen jelentésén túl még sok mindent hordoz, egy nagyobb közösség érdekeit implicálja, és beláthatatlanul sokféleképpen interpretálható, míg a *fait divers* esetében a teljes immanenciával állunk szemben, ezt kifejezi a merev közhelytár, amivel a napilapok osztályozzák: „crime passionnel”, „dettes”, „forcené”. Barthes elemzésével továbbmegy, nekünk elegendő ennyi. Láttuk, hogy az „életvilágban” (*Lebenswelt*, Husserl kifejezése) két egynemű tény teljesen egyszerűen az értelmezésnek (sőt: az értelmezés lehetőségének) milyensége szerint értékelnek. Nyilvánvaló, hogy ha Warhol kiállít egy konzervdobozt, vagy Beckett egy 35 másodperces magnetofonszalagról reprodukál egy emberi lélegzetvételt (*Breath*), vagy egy happening alkalmával az utcasarokon elégetnek egy ócska háromlábú széket, az értelmezésnek ez a nyilvánvaló, pontos vagy elmosódott lehetősége teszi a magukban közömbös tárgyakat és cselekményeket ékesszóló jelképekké.

Mi ez az értelmezés? Nyilván a kialakult értékhierarchiáknak az egyes objektumra eső része, de ezzel még nem mondtunk sokat. Minden tény maga után

* Magyarul kb. „színes”, „vegyes”, „innen-onnan”, kishír (sajtókifejezés).

hurcolja az „életvilágban” a jelentés koloncát, amely a különböző fogalmak terjedelmi körének metszeteiből (*carrefour des structures*) áll össze, s amelytől a modern művészet hol az *action gratuite*-tel, a jelentés nélküli cselekvéssel, hol az abszurdal, a bevallott képtelennel és értelmezhetetlennel vélt menekülni, de mint látjuk, hiába, a kritika és a közvélemény hamarosan a legkülönfélébb interpretációk garmadáját termelte ki, sőt kifejlődött az ósrégi társadalmi szatíra új formája, az ál-abszurd (például Mrožeké és Róžewiczé), amely egyenesen értelmezésre hív fel. Ez nem is csoda, hiszen a művészet, ritka kivételektől eltekintve, nem lép ki az „életvilág”-ból.

Az értelmezésnek ez a kényszere talán nem más, mint amit az újplatonikusok léleknek neveztek: ez az értékjelző, ez a titkos folyadék hatol be mintegy a hajszálcsövesség törvényének engedve az „életvilág” minden erébe. A *fait divers* mint a teljes immanencia példája, egyszerűen deviáns eset, csak a hírlapok szövegének *immanens* elemzésében *immanens*: a törvényszéki szakértő, a pénzügyőrség, az elmeorvos, a szereplők családja, szűkebb környezete számára már nem az, éppen annyira nem, mint egy nagykövet meggyilkolása az újságírók és újságolvasók szemében. Természetesen bármilyen összefüggés (szöveg) analízise, egyre mélyebbre haladva, ilyen deviáns eseteket fog kimutatni. Az említett lyoni felcser meggyilkolásánál akadhat például tanú, akit a tv és a *série noire* még nem fertőzött meg annyira, hogy abban egy szigorúan egyedi tényt állapítson meg, amelyhez semmilyen pótlólagos interpretációnak nem kell járulnia. Alkalmassint meg lehetne állapítani, akár egészen egzakt módszerekkel, hogy a „természetes világnézet” egy szintjén (egy szövegben) hol jelentkezik szükségképpen olyan deviáns eset, mint a zurnalisztikában a *fait divers*. Ezekben a mondhatni kivételes esetekben mutatkozik halovány árnyéka annak, amit tudomásom szerint a XIX. század úgynevezett pozitívista természet-tudománya a *tény* fogalmán, pontosabban az *elemi tény* fogalmán értett. Egy tárgy, egy történés, egy je-

lentés (és ha nem tévedek: egyazon idő) – valahogy így fest a *historia* atomja. A természetes világnézet számára, mivel az „életvilág”-ban az interpretáció a megnevezés, a beszéd kritériuma, az elemi tény a sem-mivel egyenlő. Hogy ez esetleg nemcsak az életvilágban van így, nem ide tartozik. A nyelv történetileg színezett rendszere („allemand” és „boche” egyaránt azt jelenti, hogy „német”, de... micsoda különbség!), az állandóan rárakódó affektív rétegek lehetetlenné teszik számunkra, hogy elméleti és rendszerező erőfeszítés nélkül egyértelműen meghatározzunk valamit, ez elismerten a tudomány előjoga.

Az emberi cselekedetekkel foglalkozó gyakorlati-technikai tudomány, a jog, a „természetes világnézet-tel” összhangban az embereket egymás közti viszonyaik, kapcsolataik, konfliktusaik alapján ítéli meg. Az ember önmagában semleges lény. A magánzárkábüntetésről elmélkedve írja Eötvös József: „... magános ember egészen jó vagy egészen rossz nincsen, a társaság azzá teheti” (*Vélemény a fogházjavítás ügyében* című, 1837-es tanulmányában), és nagyon jól látja a magány és a téboly közötti összefüggést is. Az „életvilág”-ból, az értelmezés (értékelések, konfrontáció, önállítás, vélekedés, hagyomány, hajlamok, beidegződések, szokások, rokon- és ellenszenv) világából való kiszakadás – nem normális. Érthető, hogy a fogoly a magánzárkában megőrül, hiszen Énje elvesztésére kényszerítik: az interpretáció meg-megújuló árama közte és a többi ember, illetve a társadalom között folyt, a szerves falon megtörik. (Az persze Eötvös előtt sem titok, hogy a közös cella nem sokkal jobb megoldás.) Az immanencia megélése a *halállal* egyértelmű: a heroikus magányt senki sem önmagáért vállalja, az a bizonyos „önmegtagadás” önnön immanenciánk tagadása. Az áldozat, a magány áldozata is, akkor hősi áldozat, ha *értékért* vállalják. A bolondokról most ne essék szó. (Széchenyi például *nem* volt örült: Döblingben *vezekelt*, bolondsága, azaz magánya tehát hősiessé volt, tehát nem volt bolondság.)

Merleau-Ponty *Öt jegyzet Claude Simonról* című rövidke és szaggatott traktátusában két, számunkra nagyon fontos dolgot mond:

„Vízió

látni, ez annyit jelent: engedélyünk van rá, hogy ne gondoljuk el a dolgot, *hiszen látjuk*

Minden vízió, bármilyen színben jelenjék is meg, az a bizonyos gondolat-vetítívászon (amely más gondolatok sereglését teszi lehetővé) – (*Vorhabe*) (és réteges ülepedés)

érzéki vízió és látnoki vízió.”

Ez az egyik. A második:

„*meg aztán fel kell ébreszteni vagy felizgatni vagy megszólítani* (már nem tudom, melyik szót használta). Vagyis aki érez és él, az nem közvetlenül adott. Munkával fejt ki magát.”*

A két citátum nemcsak az idézés nem tagadható gyönyörűsége miatt került ide. Csapongó elmélkedéseinkben a „természetes világnézet” néhány jellemzőjét próbáltuk kikeresni. Most, hogy megalapozásáról, alapjairól töprenkedünk, nem kerülhettük el, hogy szemügyre vegyük azt az elemi és első-eredeti (tehát szó szerint *archaikus* helyzetet, amelyben a „természetes világnézet” újra meg újra megfogalmazódik: ez a *látás* pillanata, mikor szembenáll az érzéki-szellemi szubjektum a valamilyen objektummal. Merleau-Ponty nagyon helyesen véli, hogy ez pusztán negatívum, egyszerű mellérendelés, lehetőség, de mindenekelőtt *negatívum*, nem tett, nem hódítás, *semmi*: üres keret, *fehér* vetítívászon, amely „más gondolatok sereglését teszi lehetővé”, a teljes tartalmatlan általánosság evidenciája, a Nincs. Ez is a „természetes világnézetnek” egy olyan továbbértelmezhetetlen eleme, mint a „réteges ülepedés” más szintjén a fait divers volt, a látás (a vízió) meghatározatlan ellentétpár közötti jelentés nélküli oppozíció – ilyenekre épülnek

* Fáber András fordítása.

mint alapra az új humán tudományok vagy *embertudományok*, ahogy a *Korunkban* fordították. Pedig ez az alap maga további megalapozásra szorul.

Mondjunk egy példát. A saussure-i vétetésű hangtanban fonémának nevezik azt a legkisebb egységet, amely megváltoztathatja egy szó értelmét. A magyar nyelvben fonéma értékű például a magánhangzók hosszúsága (*por – pór*). Erre az elvre az egész fonetika és fonológia felépíthető. Csak azt nem határozták meg, mi a jelentés (a „szó értelme”). Rendszerezési okokból nyilván megadnak egy jelentés-definíciót, de azt kívülről viszik be, s amely implicitnek teszi fel a szemantika fogalom-apparátusának ismeretét: ez enyhén szólva jókora csorba az egzaktságon. Ha a *víziót* mint egyszerűt és üreset vesszük alapul, úgy járnánk el, mint az említett példában a tudomány, amely gyakorlati (módszertani, szisztematikai) okok miatt kényszerül erre. Tudniillik a vízió elvonás, absztrakció, amely a gazdag, tartalmas szubjektumot és a tárgyat, mint egy fénykép, egyetlen keretbe szorítja; de ez a fikció a továbblépésnél azonnal felbomlik. Az igazi általános messze van ettől, még szegényebb és kopárabb. A vízió egészen egyszerűen *nincsen*, ami nem zavarja abban, hogy „az élet” alkotóeleme legyen: a „természetes világnézettel” sincs ez máskülönben, amely egy furcsa Semmi öntudata. Ezt is mondja másodjára Merleau-Ponty: „Aki érez és él, az nem közvetlenül adott.” Ezt *nem hiszi* a „természetes világnézeten” megrekedt közgondolkodás: hogy egy lombos ág (vagy ha úgy tetszik, egy turbogenerátor) szemlélete *nem* valami adott, amit mindig fel lehet mutatni mint egyszerűt és mint kezdetet. (Vö. Hegel írásával: *Ki gondolkodik elvontan?*) Sajnos nem így van. Aki él, aki érez és él, a koordinátatengelyek találkozási pontján áll: de ezt a pontot *zérónak* hívják. Aki él, „munkával fejti ki magát”: már ez az egyszerű dolog, ez a zérus, hogy él, elkülönböződés, reflexió, „munka” eredménye. „*Fel kell ébreszteni vagy felizgatni vagy megszólítani*” – csak akkor kezd élni.

Mi láthatjuk a „természetes világnézetet”, de a „természetes világnézet” nem láthatja önmagát. Más-honnan kell néznünk, hogy lássuk. Nem segít a kaland (nem győznénk kitapasztalni), sem a tudomány invarianciája (az úgynevezett *igazságot* keressük). Ki kell szabadulnunk az értelmezések „életvilágának” bűvös köréből. *Nem értelmezünk, hanem magyarázunk.*

A bölcséleti hermeneutika (magyarázat, kifejtés, explicatio) lehetősége: az arkhimédészi pont lehetősége.

5

A szellem munkája mindig arra irányul, hogy az értelmezések köreit megbontsa, hogy a magyarázat behatoljon az „életvilágba”, áthassa, megszüntesse, valami másra vezesse vissza. E munkával hasonló irányba mutat a költészet jelképes-panteisztikus tárgyföl-fogása, amely mindig valami *mást* sejt a közvetlenül adott, a természet, egy érzelem, egy nosztalgia, egy felület mögött: és jól sejt. A nagy költészet varázsa éppen abban áll, hogy a túlsó bűvöletében rendezi a dolgokat, ezért koherensebb, és mélyebb rendet tár elénk, mint az „életvilág”. A magyarázatnak ezen a reveláción kívül mélyebb rend valóságát (is) kell nyújtania.

Íme: a dombon ismét ragyog az ősz, a tetőn, a Kígyó utcában új ház épült, ezt is számításba kell vennem ezentúl. A kerteket, a Kányafőtől a Kőmálig, páncélzörgés tölti be, kardok villannak, ámulva nézzük ezt a hihetetlen ármádiát, amint özönlik fölfelé, látom a sisakforgók színét, aztán eltűnik az egész, mint a füst.

II

AZ ARCHAIKUS MŰVÉSZET IDŐSZERŰSÉGE

Miért olvassuk Aiszküloszt?

Mit nyújthat egy szekularizált, a tradicionális közösség szentségeitől megfosztott kornak a korai görög tragédia, amely határozottan és egyértelműen csak azokhoz szólt, akik számára természetes és közvetlen módon reprezentatív és meghitt volt mind a mondavilág, mind a formanyelv, bármekkora is lett légyen az újítás – a választ nem olyan könnyű megadni. A görögöket például – a klasszikus korban – mindenestre hallatlanul meglepte volna a műfordítás ötlete: hiszen, mint azt mindenki tudja, a dráma és a színjáték számukra állami ténykedés volt, olyasvalami, aminek benső és lényegi köze volt éppen görögségükhöz, ennek akár pánhellén, akár városállami változatában. Első számú akadály tehát: a nyelv. A nyelv, amely azoké volt, akik játszották és akik nézték a színjátékot. Mi ezt a viszonylag könnyen leküzdhető akadályt sem kerülhetjük meg, hiszen magyarul olvassuk Aiszküloszt. A nyelv pedig számunkra korántsem olyan magától értetődő, mint volt az ókoriak számára. A nyomtatott szövegek, a normatív nyelvtanok, az iskola, a specializált nyelvhasználatok, a költészeti iskolák stílusai, a tömegkommunikációs eszközök, az idegen nyelvek tanulása, idegen idiómák nyelvtanának asszimilálása, a nyelvelsajátítás társadalmilag rétegezett folyamata – mind idegenek az archaikus-klasszikus görög világtól, legalábbis attól, amit a nyilván apologetikus szerepet is betöltő dráma ránk hagyott. Bachofen tanúsága szerint a görög dráma (különösen Aiszkülosz) egy igen bonyolult társadalmi változás, konfliktuális helyzet kifejezése (az anyajogú társadalomról az apajogú társadalomra való áttérés) – s ha

ezt ma már nem egészen így tudjuk, az mit sem változtat azon, hogy az ókori görög társadalom éppen olyan döntő válságokon ment és mehetett keresztül, mint a miénk, és ez nem közömbös az akkori konkrét-élő emberi közösséghez a mostaninál sokkal jobban kapcsolódó művészet esetében. Miért kockáztattuk meg itt a nagyon is általános „konkrét-élő” jelzőt? Egyszerű demográfiai tényről van szó. Athénban minden állami ténykedés – így a színház is, különösen eleinte – olyan közösséghez szólt, amelynek tagjai igen jelentős mértékben személyesen ismerhették egymást. Hogy a személyes ismeretség, az anonimitást tagadó kapcsolatok a jó állam kritériumaként szerepeltek, arra tanú Platón. Nekünk pedig egy *ilyen* közösség nyelvét kell a magunk modern szavaira lefordítanunk – s tudjuk, hogy nyelvünknek olyan használata is lehetséges, amely radikálisan eltér a miénktől, amelyet megtagadunk, amely számunkra el-lenséges. Aiszkhülosz idejében a köznapi megismerést jellemző állandó interpretációs tevékenység nem magára a műre irányult, hiszen a művek primér módon kielégítették éppen ezt a szükségletet azzal, hogy a többé-kevésbé közismert mítoszokat, mondákat értelmezték, tették használhatóvá – általánosan elfogadott nyelvhasználat mellett – a közösség, s ami itt ugyanaz: a közönség számára.

A második akadály – számunkra – éppen a mítoszok értelmezésében rejlik. Nem mintha nem rendelkeznenk a tudományos és érzelmi világgépünknek megfelelő mítoszfajtséggel – ilyen mítoszfajtségek léteznek, példa rá C. G. Jung és Kerényi Károly munkássága. Mi azonban nem hiszünk a mítoszokban. Tulajdoníthatunk ugyan nekik igen nagy jelentőséget, érezhetjük úgy, hogy kifejeznek valamit lényünkben, hogy allegóriái életünk bizonyos alapvető tényeinek, csodálhatjuk a meseszöveg leleményességét, a korrespondenciák és áttünések szépségét – ez kizárólag személyes eszmélkedésünk és műveltségünk mivoltáról mondhat jellegzeteset, mihelyt nem kötelező, nem egyeduralkodó, nem valamennyiünk számára döntően

fontos. Gondoljuk meg, hogy a görög mitológia végső soron alapítási mondákba és mitikus genealógiákba torkollik. Azzal, hogy ezek a mítoszok szemléletessé válnak a színpadon, a közösség mint olyan szembenézhet cselekedetekkel és konfliktusokkal, melyek jelenlegi sorsára relevánsak. Ez nem azonos a mai történelmi drámák áthallásaival! A mai történelmi dráma elénk állít valami idegent, s abban felfedezhetjük az – amúgy is becsempészett – ismerőst, a célzást a mostani állapotokra stb. A görög dráma ismerős helyzetet állított közönsége elé – olyan helyzetet, amelyet részben a kultusz, részben a szakrális vagy szakralizált hagyomány eleve fontos és tiszteletet érdemlő volta minősített. Ezek a helyzetek, ezek a történetek a közösség alapító aktusai voltak – és itt mitikus (*Leláncolt Prométheusz*) és történelmi (*Perzsák*) egybefonódik. Ezek az aktusok úgyszólván maguktól – a vallás erejénél fogva – szentek, az újabb és újabb értelmezésnek csak azt kell kiderítenie, hogy ez a szentség, amely a közösség tulajdonsága, még mindig szentség-e. Azt lehetne mondani, hogy itt szimbolikus próba alá vetették azt, ami az író szerint a közösség éppen aktuális lényege volt – hiszen különben *nem* bírta volna ki a kultikus-ünnepélyes formát és a zenét.

A zene – amelyből, a fiatal Nietzsche szerint, a tragédia született – a kórus stilizált dór tájsházájával együtt éppen az archaikus jelleg konzerválását szolgálta. Ha el is tekintünk attól, hogy a püthagoreus és orphikus hagyomány szerint a zene nem idegen a dolgok lényegétől, annyit vaksi modern szemünkkel is láthatunk, hogy a nem-artikulált, erejét önmagában megtaláló zene igazán csak olyan beszéddel fér meg, amellyel éppen annyira lehet azonosulni, mint a zenével. A zene, ez a legkötöttebb és legszabadabb művészet – és itt a megkötés nem, a szabadság azonban teljes mértékben *ránk* vonatkozik – minden szubjektumot magába olvaszt, és ebből a lélekmasszából csak akkor lehet organikus közösség, ha a szó próbáját is kiállja – ez a szó pedig nem lehet akármilyen. Nyúj-

tania kell a zene indifferens bensőségét, de nyújtania kell az elkülönböződés lehetőségét is; válaszolnia kell arra, amit a történelmi pillanat kérdez, de nem mondhat mást, mint a hagyomány; emberfölötti hősöket kell mozgatnia, és el kell buktatnia őket; be kell illeszteni a bukást a harmonikus világrendbe, és meg kell őriznie a megrendülést és a tragikus tanulságot; föl kell szabadítania a sötét erőket és a démonokat, és meg kell békítenie őket, de úgy, hogy ne csaljon, s ne legyen a démon eleve gyöngébb, különben *boszszút állhat* – s a közönség is füttyöl.

Tudjuk, hogy a görög dráma védőistene Dionüszosz. Dionüszosz az az isten, akit szokás – ugyancsak a nietzschei *Geburt der Tragödie* nyomán – Apollónnal szembeállítani. Ha jogosult is, miért nem releváns és termékeny számunkra ez a szembeállítás? Azért, mert a tragédiának ahhoz, hogy állami-közösségi művészet legyen, mindenki számára reprezentatívnak kellett lennie – a bakkhászok és az előkelő khoréoszok számára egyaránt. És – részben a feljebb megismert okok miatt – itt nem lehetett kompromisszumról, eklektikáról, ellentétek fölületes összebékítéséről szó. Ha a zene dionüszoszi: tehát orgiasztikus, vad, tagolatlan, érzéki – a mítosznak, a kiábrázolt, szent vagy megszentelt történetnek is annak kell lennie. Vagy egyiknek sem. (Vegyük közelebbről szemügyre Nietzsche kedvencének, Theognisznak költészetét. Ott sem fogjuk föllelni a dionüszoszinak minden jegyét – Theognisz hírhedt kegyetlensége, amoralitása a csöppet sem egyéni-önző, hanem apollóni-állami-katonai erkölcsietlenség; nem erkölcstelenség.) A közösség, amíg közösségnek érzi magát, és amíg az ebben rejlő differenciátlanság nem megalázó – nem az *egyén* nevelésével foglalkozik, mint arra nagyon helyesen mutatott rá Werner Jaeger a *Paideiában*. Az anonim eggyéolvadás tehát nem lesz számára veszélyes, hiszen a mítoszban olyan alakokat ismer fel, amelyek nevet adnak az anonimitásnak. Az ókori Görögországban az államnak mint olyannak még nincs ellenzéke, csak egyes államformáknak, egyes vezető csoportoknak, pártok-

nak és így tovább. Tehát minden misztikus egyesülés – Eleusziszban vagy a színházban – az államot szolgálja. Minden, amit a közösség magába fogad, szent, mert a közösség semmi olyat nem fogadhat magába, ami nem szent. A dráma hősei nem egyéniségük jogait képviselik – ez majd csak Euripidésznél fog bekövetkezni s ott sem világos módon (gondoljunk Héraklész szerepére az *Alkésztiszben*). Világrendek között kell választaniuk, és nyilván mindig úgy választanak, ahogy a közösség választott. Itt aztán két dramaturgiai út nyílik: vagy bemutatják, milyen szörnyű, ha a helytelen úton haladók győzedelmeskednek, milyen iszonyú a sors, az istenek büntetése; vagy a helyes út diadalmaskodik. Egyik esetben sem hiányoznak a szörnyűségek, de a közösség szankciója, jóváhagyása sem hiányzik. Bármi történhet, az isteni igazság érvényesül: Aiszkhülosznál még organikusán, Szophoklész-nál már gépiesen kissé (*Oidipusz!*) – s ezt nem Aiszkhülosz vagy Szophoklész egyéni szándéka akarja így, mint a korunkbéli rossz apologetikus művészetnél, hanem a színjáték maga: a kar, a Dionüszosznak bemutatott áldozat, a közösség, melynek megbízása itt nem szólam csupán. Van tragikus megoldás – de nincs barbár megoldás.

Ami nem hellén, az nem lehetséges. Ez nem azt jelenti, hogy a görögök szűklátókörűek és sovének voltak. Akaratuk politikai cselekvésben és művészetben ugyanarra irányult. Nem várták el, hogy igazságukat más is igazságnak tartsa. Ők magukat képviselték, közvetítés – és ezért meghasonlás, ingadozás, habozás, erkölcsi aggály, vívódás, töprengés – nélkül. Ezért foghatták föl a cselekményt, a racionálisan, tehát tradicionális függőségektől elszakadtan is vizsgálható szöveget úgy, mint a zenét, amelynél el kell fogadnunk eleve és vita nélkül a hangrendszert, amelyben íródott. Dionüszoszi és apollóni különbsége csak számunkra adott. Ahogy a közösség megszűnt evidenciának, egyetlen és szent lehetőségnek lenni, úgy válik csak kérdésessé, hogy miért éppen az adottságoknak megfelelően értelmezzük a mítoszt – hogy van-e

értelme a mítosznak. De itt már a filozófia munkája kezdődik – a művészetben felemás eredményekhez vezet, mint Euripidész máig vitatott drámáiban, ahol, mondja Nietzsche, ott a nagy szofista, Szókratész árnyéka. Euripidész változtatja a mitikus tárgyalást a logikus párbeszédekkel, erkölcsi-pszichikai eszmecserékkel – Szophoklésznál a logikus okfejtés a közönség által eleve ismert mitikus anyagot deríti fel; Oidipusz hibátlan (Hercule Poirot szempontjából is hibátlan) nyomozása csak a sors kerekeinek dörgését teszi hallhatóbbá, mert végül mivé törpül minden értelem a bűnnel szemben?! A mítosz és éppen aktuális értelmezése a drámában nem válik külön: hiszen a mindenkori mítosz a mindenkori közösség reprezentánsa, a közösségen kívül pedig nincsen semmi – vagy a barbárok, ami végső soron ugyanaz. A modern Európában még a nagy nemzeteknek sincsen ennyire önálló, csak önmagukra vonatkoztatott művészete: hiszen legalábbis a görögökhöz köze van. De ahogy Jahvé, egy törzsi isten – Istenné, az istenség princípiumává vált, az éppen adottat a mitológiában is vissza kellett vezetni valami másra. Aiszkhülosznál még nincsen külön felület és lényeg. Ezért szeretjük Aiszkhüloszt.

Persze a modern kultúrában több okból utasítják vissza a felület/lényeg hagyományos képét: egyrészt a filozófiai kritika elvetette, másrészt pedig a kultúrában sorra jelentőssé válik mindaz, ami korábban lényegtelennek tűnt, és ez arra készíti az embereket, hogy óvakodjanak bármit is pusztá visszfénynek, látzatnak tartani – inkább ironikus alázattal regisztrálják (alkotják újra, fejezik ki stb.) és nem a részletek iránt érzett naturalista szeretetből. *Ezért* az egyöntetűségért azonban már nem vállal garanciát a közösség, és a felület/lényeg megkülönböztetést elvető új művészetet is a „lényegre lecsupaszított, puritán, aszketikus” művészetnek vélik, ami természetes, mert mindenféle consensus gentium megszűnt, a szinkretizmusé is.

Aiszkhülosznál még a maga őseredeti egyszerűségében van együtt ez az egység – amihez a modern kul-

túra csak *Aufhebung*, megszüntetve-megőrzés révén jutott.

Ez lenne a művészet eszménye? Aiszkhülosz és a konkrét költészet, Arkhilokhosz és a nouveau roman? Bár az ilyen párhuzamok talán nem is egészen jogosulatlanok és haszontalanok, úgy véljük, hogy itt hiányzik az összehasonlítás alapja. Aiszkhülosz műve nem a magányos olvasónak szól. Vannak, akik úgy vélik, hogy századunkban a magányos olvasónak befellegzett. Ha valóban létrejön egy igazán univerzális és közösségi tv-kultúra, akkor az ismét elég lesz önmagának, mint a hellén művészet – Aiszkhüloszt akkor sem fogjuk érteni.

Így csupán mint magasztos, de üres eszmény áll előttünk Aiszkhülosz műve. Az ókortudomány eszközeivel kielégítően lehet magyarázni ezeket a drámákat, példa rá Eduard Fraenkel híres *Agamemnón*-kommentárja. Ez a megértés azonban (mondanunk sem kell) különbözik az amfiteátrumban zöld olajbogyót rágszáló athéni néző megértésétől. A mitikus sors tudaton és leszámazástudaton, „alkalmazott” istenvilágon alapuló lelki-politikai-művészi-vallási közösséget, a primér, organikus közösséget úgysem tudjuk újratementeni, korunk közösségi eszményei másak. Aiszkhülosz korában sem volt ez már problémátlan valóság: azért volt szükség a drámára, hogy mintegy kivetítve jelenítse meg a közösséget; az igazán szilárd közösség *némán* is az; de ilyen közösség nincsen. Említeni sem kell, hogy Aiszkhülosz művészete nem tiszta művészet. A modern drámához képest nagyon erősen kötődik az állami és a vallási intézményekhez. Ilyen fokú azonosulás és elkötelezettség modern körülmények között ájtatos és kincstári színjátékot eredményezett volna. Az ok: a modern korban uralkodó világnézetek, így a kereszténység, optimista jellegűek – az eszkatologikus jövőbe vetített megváltás perspektívájában semmi sem igazán tragikus, mikor mindig van egy magasabb elv, amely fölment vagy igazol. Egy politeista világkép ezt nem teszi lehetővé, sőt a klasszikus sorshithez közel álló ószövetségi mo-

noteizmus sem. *Itt* a föloldás sohasem biztos. Íme mit mond Apollón:

E házhoz itt közel sem illik jönnötök:
hol főt levág a törvény, hol szemet kiváj
és torkokat hasít, hol magvat vesztenek,
fiúk heréjét rontják, hol csonkítanak
s köveznek, s hol karóbahúzottak jajuk
ontják, csak arra menjetek! Halljátok-e,
mily ünnepeknek kedvelése az, miért
az istenek megvetnek?

Ez bizony nem a Jó Pásztor hangja. S az Erinnüszekhez szól így, kik a legmagasabb Törvényt képviselik – s Athéné Eumeniszekké is tudja változtatni őket, mert változott a szokás, s a házastársi kötelék van olyan erős, mint a vérrokonság. A törvény változtatja itt a Törvényt.

Ha olvassuk Aiszkhüloszt, rájövünk, mennyire másak vagyunk, mint a görögök – s ez rávezethet arra, hogy nemcsak az lehetséges, amit mi cselekszünk. Ez pedig félelmetes tudás: az ellenkezője annak, amit Aiszkhülosz tudott.

KÍSÉRLET REKONSTRUKCIÓRA

1. Az ἀγνοια. Richard Reitzenstein, a neves filológus megállapításával kezdjük: „Sein Prophet [ti. a görögé] stellt die Frage, ob die religiöse Unwissenheit, die ἀγνοια denn solche Sünde sei, dass sie die Menschen der Unsterblichkeit beraube. Der Gott antwortet, religiöses Wissen, νοῦς, und Unwissenheit, ἀγνοια, unterscheiden sich nicht graduell, sondern essentiell, sind absolute Gegensätze, die zwei Menschenklassen bezeichnen.”¹ Szókratész jámbor ember léte nem vette volna magára ezt a bűnt, Platón *Kharmidész* című dialógusában – úgy tűnik – mégis elköveti. Azt tudjuk, hogy saját „tudatlansága” csak heurisztikus fortély, amely mély tudást (νοῦς-t és νόησις-t) rejt: itt azonban a feltett kérdésre nem válaszol, beszélgető társai tudatlanságát nem oszlatja el. Vajon miért? Mi az oka annak, hogy a *Kharmidész* megelégszik csupa negatívummal? Nézzük meg, mi történik a dialógusban. Szókratész a csatából érkezik Taureasz tornacsarnokába, s érdeklődik, ki a legszebb ifjú Athénban. Mindannyian Kharmidészt dicsérik neki, maga is meggyőződik tündökletes szépségéről. Most azonban az ünnepelt ἀφροβος lelki szépségére is kíváncsi lesz, s ennek nevelője és gyámja, Kritiasz társaságában vallatóra fogja. Azt kérdezi tőle, mi a σωφροσύνη, mire Kharmidész azonnal definícióval szolgál. Pár kurta dialektikai erőfeszítés után rá kell jönniük, hogy a definíció fabatkát sem ér, mire Kharmidész újat javasol. Ez a meghatározás (amely különben Kritiasztól származik s a továbbiakban *vele* vitatkozik Szókratész) sem jár jobban s a harmadik sem. Ennyi a dialógus.

Δύλον γὰρ ἄτι, ἐσσοί παρέστιν σωφροσύνη, ἄχεις τι περὶ ἀτῆς δοξάζειν. Ἄνῳ γὰρ που ἄνουςαν ἀτήν, ἐπερ ἄνεστιν, ἀσῆσις τινα παρέχειν, ἄξ ἄς δόξα ἄν τις σοί περὶ ἀτῆς ἐπῆ, ἄ τι ἄστιν καὶ ἄποῶν τι ἄ σωφροσύνη. ἄ οὐκ ἄει; – Ἐγωγε, ἄφη, ἄμαι (158e–159a)².

„Világos ugyanis, hogy ha benned megvan a bölcs józanság, tudsz is valami véleményt adni róla. Mert ha valóban megvan benned, szükségképpen valahogy érzékelhető is. Ebből aztán valami vélemény alakult ki benned róla, hogy voltaképpen mi és milyenfajta dolog is az a bölcs józanság. Vagy nem így gondolod? – De igen, mondta.”³

A σοφροσύνη-t „bölcs józanság”-nak fordítani rész dolog, de még mindig jobb, mint Croiset megoldása, aki „sagesse”-nek mondja, s ezért össze lehet téveszteni a σοφία-val. Tény az, hogy itt egy olyan képzetrel van dolgunk, amely a köznapi élet szférájából származik, s amely egy viselkedésmódozatot ír le, olyan viselkedésmódozatot, amely valamilyen módon belsővé-vált, tehát valaki tulajdonságaként is értelmezhető, s ha ez a valaki tudatos lény, *tudhatja*, hogy mi is az. Természetesen itt csak vélekedés, δόξα határai között mozoghatunk, csak véleményt mondhatunk, δοξάζειν róla. Szókratész igyekszik ezt a véleményt megtisztítani s a józan észre támaszkodva egyszerű okfejtéssel kihámozni belőle valamit, ami tüzetesebb vizsgálat esetén is megáll. Kharmidész véleménye (ti. hogy „mindent rendesen és nyugodtan végzünk el, az utakon nyugodtan megyünk és beszélgetünk...” stb., és: „...véleményem szerint valami nyugodtság az...” – 159b) bájos naivságán túl azzal az értékkel rendelkezik, hogy érzékletesen körülírja a szférát, ahová a σοφροσύνη tartozik. (Ugyanez az érdeme egy másik „véleménynek”, amely a szemérmességet, az αἰδώς-t tartja a meghatározandó kifejezés igazi jelentésének.) Ez a szféra ontológiailag nem alapozható meg minden további nélkül, innen a *hiány*, amely annyira feltűnik a *Kharmidész*ben. Tudomásunk van egy Horneffer nevű ókortudós *Platon gegen Sokrates* című könyvéről (Lipcse, 1904), amelyben azt akarja bizonyítani, hogy a *Kharmidész*ben a γνῶσι σεαυτὸν („ismerd meg önmagad”) szókratészi elve ellen intéznek támadást. Ez az elv nem meríthető ki a vélekedés szintjén, és *itt* nem is mond sokat, esetleges pszichológiai jelentőségéről az ókoriaknak nem valószínű,

hogy sejtelmük lett volna. Úgyhogy Szókratész tudatlansága, mint mondtuk volt, tudást rejt. Miért nem adhatunk ontológiai megalapozást a köznapi vitaközvetésekben felmerülő képzeteknek? Tegyük fel, hogy képzetünk jelentésére vonatkozóan sikerült egy *consensus gentium*-ot létrehozunk, mindenki egyetért: képzetünk azt jelenti, hogy X. Nem biztosíték-e mindazoknak a léte, akik ezt vagy amazt értik az illető képzeten arra, hogy az csakugyan ezt vagy amazt jelenti? Nem tudni. Valószínűnek látszik azonban, hogy e mindenki csak annak a képzetnek a világos jelentéséért felelhet, amelynek tartalma ez a *mindenki*, egyébként pedig továbbra is megmarad az egyéni értelmezések végtelenjének lehetősége. Ahogy ezt Carnap híres tolerancia-elve (a *Logische Syntax der Sprache* című munkájában) is kimondja: bárki építhet bármilyen nyelvet, csak legyen koherens és független, valamint tartsa tiszteletben saját logikai-mondattani szabályait. Ha mindenki el is fogadja egy képzetnek egy bizonyos jelentését, az csupán egyéni akaratlagos aktusok parataktikus (mellérendelésből keletkezett) összessége marad – talán semmi köze egy bizonyos lényegi valóhoz. (Ilyen például a „sellő” képzelet, *eltekintve* itt esetleges jelképes értelmétől, mondjuk az Andersen-mesében.) Ez a parataktikus összesség pedig bármikor széteshet – természete szerint – különböző más consensusokra, hiszen csak az akarat tartja össze, az pedig a szubjektivitásnak, tehát a principium individuationisnak van alávetve. Hogyan elemezhetünk tehát egy ilyen képzetet? Ahogy Szókratész is teszi: más, a nyelvi környezettel összhangban álló képzetekkel hasonlítjuk össze. *Mindig* ki fog derülni, hogy meghatározásunk *hiányos*: a nyelvi környezet ugyanis végtelen. Ha a „bölcshőzanságot” a megfontoltságban, lassúságban látjuk, *kiderül*, hogy a gyorsaságnak és a hevességnek is vannak olyan attribútumai, amelyek miatt oda kell sorolnunk őket – és így tovább. A görögöknek és különösen Plátónnak igen nagy gondot okozott a logikailag világos – ontológiailag megalapozható fogalmak és a teljességgel

rendezetlen káosz között álló képzetek problémája, egészen „egzakt” tudományos kérdések kapcsán is. „Die Klassifikation der Irrationalitäten bei Euklid schliesst sich hier (*Elem.*, Buch X) unmittelbar an; sie ist sicher der letzte Reflex eines *ontologischen* Problems: die Stufen zwischen dem »Peras«, dem vollkommen Rationalen, und dem »Apeiron«, dem »ungeordneten Irrationalen« (ἄτακτοι ἄλογοι) zu bestimmen, die Mittelglieder ihrer »Zahl« nach festzulegen (gemäss *Phileb.* 16 d/e).”⁴

Itt tudatlanságra kényszerülünk, mert nincs *miről* tudunk. Ez az az ἄγνοια, amely talán nem is bűn. Ahogy sorra tagadtuk meghatározásainkat, ahogy tagadásról tagadásra mindinkább ráeszmélünk: mi *nem* az, annál közelebb kerültünk ahhoz, hogy megpillantsuk.

2. *A tudatlanság tudománya.* „Nosza hát; *valaminek* a tudománya ez a tudomány (ὅστι μὴ ἀπὸ τῆς ἀπιστίας τινός ἀπιστήμη) és olyan képessége van (δύναμις), hogy egy valamié legyen; így van? – Így” (168b).

Kritiasz és Szókratész megvizsgálja annak lehetőségét, hogy létezhet-e olyan tudomány, amelynek nincs tulajdonképpen tárgya, tehát sem orvoslással, sem kertészettel, sem csillagászáttal (stb.) nem foglalkozik, hanem mindezeknek a tudományoknak a tudománya. Mondanunk sem kell, hogy e kísérletünk kudarcot vall: negatív eredményeken át vezető utunkon, amely ijesztően emlékeztetett a Husserl-iskola *fenomenológiai redukciójára*, a semmihez jutottunk. Hogy fér össze ez azzal, amit Kerényi Károlytól tudunk meg, hogy Platón célja: „... vonatkozástalanul és viszonyítatlanul, abszolút előkelőségében mutatni meg mintául a létet: ez van még a »vanni« felett is, ez az a jóság, amelyből minden létezés származik, elsősorban az ideáké. A platonizmust sohasem fogja megérteni, akinek a »van«-ban foglaltatott rangról nincs sejtelme.”⁵ A „van” értéke elvitathatatlan Parmenidész óta. Lehet-e egy Platón-dialógus végeredménye a *semmi*?

Íme, így járunk a képzetekkel. Mi sem könnyebb, mint elgondolni, hogy a valóság egyes regnumaival a különböző tudományok és technék (τέχναι) foglalkoznak, ezeknek mintegy összefogására pedig rendelkezésre áll egyfajta bölcsesség, amelynek az egyes tudományok sajátos tárgyán kívül *semmi* tárgya nincs (így képzelte ezt Jean Piaget). De *mi* légyen ez a bölcsesség? A *semmiről* szóló tudomány? Ez lehetetlenség egy görög számára, s méltán. Ilyenek mind a köznapi képzetek: a lét szférájában semmi nem felel meg nekik. Ez ellen vethetné valaki, hogy végül is lehet és kell magyarázni a szavakat. Hogy megértsük egymást. *Kifejteni* a szavakból a lényeket – szép föladat. Miért ne lehetne ezt megtenni a köznapi képzetekkel is?

A szavak, melyek viselkedésünknek adnak formát, nem szolgálhatnak kezdetül. Hiszen már egy bonyolult és közvetített regnum, az ember származékai. Az ember nem kezdet. A magyarázatnak sem kell hát nála kezdődnie. A magyarázatnak e kezdeteket kell lefordítania az ember számára. Az emberit nem kell lefordítani. A végtelent kell a végesnek lefordítani. Ez a hermeneutika feladata. „*Boeckh* meint, der Terminus Hermeneutik sei auf Ἑρμηνεία zurückzuführen; dieses Wort hänge offenbar mit dem Namen des Gottes Hermes zusammen, von dem es zwar nicht abzuleiten sei, mit dem es jedoch ein gemeinsames Wurzel habe. Beide Annahmen sind irrig, doch ist es wichtig und charakteristisch für die Hermeneutik *Boeckh's*, dass er nicht von dem Wort Ἑρμηνεία allein ausgeht, das uns heute so ungemein wichtig geworden ist, sondern von allem von der Gottheit selbst. Er bringt die göttlichen Gedanken zur sinnlichen Erscheinung, zur Manifestation, er übersetzt das Unendliche ins Endliche. Deshalb bedeutet er das Prinzip der Scheidung, des Masses, der Besonderung. Deshalb wird ihm auch die Erfindung aller Dinge zugeschrieben, wenn sie zur Verständigung gehören, das ist: Ἑρμηνεία, insbesondere Sprache und denn durch sie nehmen die Gedanken des Menschen Gestalt an, an

ihm wird... das Unendliche in eine endliche Form gebracht, wird das Innere verständlich gemacht.”⁶

Így tehát előbb az emberről kellene tudnunk, hogy micsoda, mielőtt modusait és affekcióit vizsgálnánk. A szavak nem egyszerű, közvetlenül adott valóságok, rendszeres elemzés nem kezdődhet és nem állhat meg náluk. Ezt ismerte fel Platón, mikor nem engedte megtudnunk, hogy mi is a σοφροσύνη. Mi a tanulás? Kritiasz beíratja gyámfiát, Kharmidészt, Szókratész iskolájába, ahol megtanulhatja, hogy tudatlan. Kharmidész megfogadja (176b/c): Szókratészt „követni fogom és nem fogom elhagyni – hiszen csúful járnék el, ha nem engedelmeskedném neked, a gyámomnak, és nem tenném meg, amit kívánsz.”⁷

NOVALIS FILOZÓFIAI TÖREDÉKEI

Novalis, „a szellem mágikus erejének apostola és költője”, ahogy Babits nevezte, keveset élt. 1772-ben született, és 1801-ben már meg is halt – harmincesztendősen sem volt még, s ilyen fiatalon pedig nem szoktak jelentős filozófiát alkotni, ez érett férfiak kiváltsága. Amikor ma mégis Novalisszal, a filozófussal akarunk foglalkozni, nem azért tesszük, mintha ő lenne e szabály alól a kivétel: Novalis nem volt filozófus, töredékei – szándékosan töredéknek írt töredékei – azonban olyan kihívást tartalmaznak, amelyre válaszolni kell. A rendszer nem követel választ, vele szemben egy igazi föladat van: megtanulni. Ez a tanulás persze nem jelent föltétlenül oktató és tanítvány közötti viszonyt, sőt a bírálat formáját öltheti. Novalis töredékei azonban nem megtanulható rendben sorakoznak, nélkülözik az okfejtés, a levezetés következetes egyelvűségét és (jó értelemben vett) egyformaságát, nem is tantételek, amelyeket a szorgos és eszes olvasó kiegészíthet, bizonyíthat, folytathat. Novalis szövege magas és szigorú követelményeket támaszt: mintegy profetikus és zsarnoki bevezetés ez a filozófiába, parancsok, mágikus képek, ellentmondást nem tűrő gnómák, *mondások*, kinyilatkoztatások, jelszavak, és mindehhez a Daimónnal közvetlen kapcsolatban álló bölcs gúnyolódása és ironikus nagylelkűsége. Vannak „logikai filiszterek és logikai művészek” (35, a Hermann Friedemann-féle számozás szerint), s nem hagy kétséget afelől, hogy ő melyik csoportozhoz tartozik. Ez persze ugyanakkor felhívás arra, hogy mi magunk ne legyünk filiszterek a logikában: de hogy ennek mi a módja, az titok marad, jobban mondva rejtvény, amit nekünk kell megoldanunk. „Filozofálni annyit jelent, mint felrázni, élénkíteni” (41), írja Novalis – ennek a követelménynek megfelel. Ha ez így van, valóban filozofál és nem is akárhogy: a szellemet tartja ébren azzal, hogy provokál és nem éri be a

felülettel, mert a filozofálás „csak egy háromszoros vagy kettős éberség – ébrenlét – öntudat” (25). Ennek a maga tudatánál levő éber öntudatnak igen gyakorlatias funkciója van: ébren kell tartani az embert. „Az igazi filozófia valódi elvének gyógyító, szabad, derűs, fiatalos – hatalmassá, jóvá és bölcsé tevő – elvnek kell lennie” (30). Novalisról közismert, hogy ő a „kék virág”, az elvagyódás, a látható cél nélküli romantikus sóvárgás jelképének költője, világnézetét a szellemtörténeti kompendiumok „mágikus idealizmusnak” szokták nevezni. És mit mond a ködös és romantikus, sőt mi több, tudóveszes – helyesebben: sápkóros – Novalis? „Meg vagyok győződve arról, hogy a hideg technikai értelem és a nyugodt erkölcsi érzék hamarabb jut el az igazi kinyilatkoztatáshoz, mint a képzelet, amely inkább a kísértetek birodalmába, az igazi Menny ellentétéhez vezet” (314). Tehát szó sincs arról, hogy a *Hymnen an die Nacht* írója a fogalmat képzzel akarná helyettesíteni, csak azért, mert maga néha mágikus ihlet tárgya: nem óhajtja elhomályosítani a Logosz kristályosságát és tisztaságát, nem az orákulum kétértelműségét, nem a haruspex zagyválását, nem az augur semminek rohanó pátoszát kéri számon a filozófiától. Ellenkezőleg. „A filozófia lehetősége azon a lehetőségen alapszik, hogy gondolatokat szabályoknak megfelelően rendezzenek, hogy valóban együttesen gondolkozzanak (a symphilosophari művészete)” – írja Novalis (43). És: „Filozófián majd mindig az általában vett tudományosság potenciáját értették” (45). Ez a követelés a klasszikus német filozófia követelése, Descartes igényének újrafogalmazása. A romantikus filozófusok – Herder, Schlegel, Hamann, Baader, Solger, Görres, Jacobi, Schelling – valóban homályos és néha komolyan észellenes megnyilatkozásaitól eltérően, Novalis gnómái a tudomány és még valami *több* kritériumát alkalmazzák a filozófiára. Ami persze nem szaktudomány-szintézist jelent. „Nincsen filozófia *in concreto*. A filozófia olyan, mint a bölcsék köve, mint a kör négyszögesítése, a tudósok tiszta szükségszerű feladata, a tudomány eszménye

általában. [...] Konkrét tudomány csak kettő van, a matematika és a fizika. A filozófia az intelligencia maga; teljes filozófia a kiteljesült intelligencia megtestesülése” (46). Tárgyának különlegessége folytán nehéz a filozófia természetét megragadni. De szükséges. „A filozófiának nem a természetet kell magyaráznia, hanem saját magát” (36). Mit jelent ez? Ebben a gnomikus modorban a filozófia mint valami adott jelenik meg, amelynek nem kidolgozása, megteremtése a feladat, hanem meglevőként, már-létezőként való magyarázata. Így természetesen nem is lehet meghatározni. De Novalis éleselméjű, sőt furfangos gondolkodó: nem is próbálja. Csak fölszólít rá. Fölszólítja azokat, akiknek módjuk van rá. Mi is közelebbről a feladat? Mindenki tudja, hogy a filozófia az úgynevezett végső kérdésekkel foglalkozik, a mindenséggel, az általánossal, a léttel és így tovább. Válaszolni arra a kérdésre, hogy mi a filozófia, azt jelenti, hogy pontosan kell tudnunk mindannak az értelmét, ami a filozófia tárgya, hogy válaszolnunk kell minden kérdésre, ami a filozófia kérdése, és ez a minden – magasabb értelemben valóban *minden*. Következésképpen ahhoz, hogy valahova eljussunk, fokozatosan ki kell rekesztenünk mindazt, ami módszertanilag nélkülözhető, módszeres redukciót kell alkalmaznunk. Ezt Novalis is megerősíti: „A kiteljesült spekuláció visszavezet a természethez. A filozófia egész titka egy általánosított Bacon-szentenciában rejlik: *philosophia abducit et reducit*, az abdukció lévén a redukció miatt. A természet azonban sokkal több lesz, ha átjárta a filozófiai organon” (90). Világos: a természetkutatásban nem elmerült, önmaga által megvilágított gondolkodás, mely megtette a hosszú utat magától magáig, önmagán keresztül, meghasonlás és egység stációin át, szembe-sülhet a természettel, amely, ha elismerjük vele egyenértékű ellenpólus rangját, nyilván más, mint amilyennek egy diffúz tudat számára mutatkozhat. Az utat azonban megtettük: a további munka másokra vár. Kérdés azonban, hogy van-e erre idő és mód. Novalis kételkedése látszik ebben, talán azért véli úgy,

hogy „a filozófia önkényes, mint minden szintetikus tudomány, mint a matematika is” (49). A filozófia, az igazi filozófia, természetesen nem teljesen önkényes. A filozófiának, mivel nem axiomatikus, hanem éppen az axiómákat igyekszik megalapozni, abszolút értelemben véve nincs kezdete, előfeltévéstől mentesnek kell lennie. A filozófia önmagához s a valósághoz képest immanens, és az első szó kiejtésével már az egész lét involválódott, minden attributumával együtt, éppen ezért – bárhol próbálnánk is megfogni – nincs igazi első. Novalisnál is ezt olvashatjuk: „Minden valódi kezdet egy második momentum” (228). A gondolkodásnak önmagával való közvetítettsége persze nem adott, különösen nem a szemlélet számára – azzal, hogy azt mondjuk: *van*, ismét közvetítettséget állítottunk, mert a lét állítása a maga affekcióján stb. kívül minden szavunkat, így a „van” szót is önmagára irányuló reflexiója által adja. Sőt, a „*van*” közvetítettsége különösen fontos. „Socrates est homo” – mondja a logika tankönyv. A kalkulust a „Socrates” és a „homo” viszonya, logikai terjedelme érdekli, a filozófiát az „est”. Novalis is tudja ezt: „A logikus a predikátumból indul ki, a matematikus a szubjektumból, a filozófus a kopulából” (66). Nagyszerű mondat, s ha a logikust és a matematikust illetően talán csak metaforikusan érthetjük, amennyiben a filozófusra vonatkozik, tökéletesen igaz. Mi teszi lehetővé, hogy szubjektumot és predikátumot összekössünk? Ha a triviális magyarázatokról lemondunk – s miért ne tennők? –, rá kell jönnünk arra, hogy egy külsőleges definícióval semmit sem érünk. Láthattuk, a mondat megléte implikálta a létet, szubsztrátuma ez a lét, ha ez keveset mond is, annyira általános és természetes. Mondhatnánk úgy is, hogy a Logosznak tulajdonsága a lét – így már jóval sikamlósabb. Ez a kopulatív erő, amely folyékony szöveggé rántja össze a világ szanaszét heverő dolgait, amely valóságos szerkezetüknek, elvüknek megfelelően rendezi őket, s a szerkezet elemévé olvasztja az individuumot, mert olvashatóvá teszi előtte

s így teremti mozgó-mozdulatlan szabadságát, ez a kopulatív erő az, amelyen a filozófia – bátran mondhatjuk – örök szükséglete nyugszik. A lét átvilágítása, önnön lényegére való redukciója módszeres eljárás révén: ezt nem teheti meg más tudomány.

Minden, ami a létre mint olyanra irányul, filozofikus. „Az igazi filozófiai tett az öngyilkosság; ez minden filozófia valóságos kezdete... csak ez az aktus felel meg a transzcendens cselekvés minden viszonylatának és ismertetőjegyének” (39).^{*} Minden egyes cselekedetünk a létnek valamilyen meghatározott tartományát célozza, legyen az szűkebb vagy tágabb, az öngyilkosság azonban konfrontáció egész létünkkel: noha csak a sajátunkkal. Úgyhogy ez csak tökéletlen analógiája a valódi filozófiai cselekvésnek, amely a léttel annak egészében állna szembe. Ez a fokozatok kérdése. „A filozófiai test a lélek. Filozófiai élettan és érzékeléstan a pszichológia. A filozófiai lélek a szellem” (42). Eszerint kell megvizsgálni a filozófiai embertant is. Novalis szerint kortársai az elmúlt századok kozmogóniái és teogóniái helyett antropogóniákat (69) dolgoznak ki. Mitikus vagy szekularizált voltuktól függetlenül ezek az antropogóniák az egzisztenciális alapzatokból, *en état de Créateur absolu* (65) konstruálják a valóságot, jelesül az embert. Fichte, aki szavakkal, szóképekkel, kombinációkkal *benső csodákat* üz, a tudomány logikai sémáját tette meg az ember-konstrukció és a világ-konstrukció példájának (150). Ebből a perspektívából nyilván az emberi tapasztalat is egészen más jelentőségre tesz szert, érvényessége a módszeres megtisztítás (redukció) révén általánossá növekszik. Empirikus gazdagsága azonban elsilányul. Az Én és Nem-Én kombinációi adják a *közönséges* tapasztalat feldolgozásának rendszerét, a tiszta Én-azonosság rendszerét, a pusztán Nem-Én rendszerét, az Én és Nem-Én ellentmondás-

^{*} Azt természetesen senkinek sem szabad a suicidium dicsoúsítéseként fölfognia – a példa végtelensége a gondolat éles-ségét kívánja aláhúzni.

rendszerét (161). Novalis tudja, hogy a fichtei Én az ész (153), s azt is, hogy milyen magasra kell ezt helyezni. Így szól: „Én = Nem-Én: minden tudomány és művészet legmagasabb tétele” (168). Ez a létet gerjesztő ellentmondás ugyanilyen szembeállításokat nemz, a princípium individuacionisnak engedelmessé, mind többet. S ami az egyént illeti: „Az igazi individuum egyben az igazi dividuum” (180). A személy képzetének vizsgálatánál valóságos spirituális hillozoizmus tanúi vagyunk. „A személy igazi analízise csak személyeket fog felszínre hozni, a személy csak személyekké hullhat szét, darabolódhat föl vagy osztódhat” (181). És tovább: „A szabadság matéria, melynek jelenségei az individuumok” (189). Az individuáló, egyénítő képesség, amelyet az „Én = Nem-Én” tétel juttat kifejezésre, igen plasztikusan látszik meg a „szabadság” fogalmában. A szabadság – a klasszikus spinozai megfogalmazásban: fölismert szükségyszerűség – éber tudatokat kelt életre. Öntudat: azaz önmagunk választása, aktivitásunknak, lényünknek mint szellemnek a választása – s ezzel a megfogalmazással nemcsak modernebb bölcseletek híveinek akarunk örömet szerezni; csak szuggerálni szeretnénk volna, hogy ez az egyéni praktikus-mindennapi-erkölcsi szféra számára sem más. Választhatjuk ugyanis önmagunkat mint mást: mint tárgyat, mint külső-idegent. Ez kétféleképpen is lehetséges. Az egyik mód az, hogy tudatosan, a megismerés fegyelmének engedelmessé (mert „ahol lét van, ott megismerés is van”, 270) külsőként tételezzük magunkat, *hogy láthassuk*, hogy leírassuk. Ez lényegében önmagunknak mint megismerő alanyoknak és tárgyaknak a választása, tehát a más-mozzanat lelepleződik mint látszat. A másik mód az, hogy egy tőlünk idegen hatalom tárgyként kezel, s ezt elfogadtatja velünk, mindegy, hogyan: tehát az idegen hatalom látószögéből tekintjük magunkat mint külsőt-tárgyat. Ez pozitívum, amennyiben tudatában vagyunk annak, hogy középpontunk kívülre helyeződött. Különben: szolgaság. Az előbbi esetben, ha a tudatosság részleges: előítélet és

babona. A két mód pedig egybeesik a filozófiában. „Fichtének az egyidejű gondolkodásra, cselekvésre és megfigyelésre vonatkozó követelése a filozofálás eszménye” (151). Egybeesik, éspedig a maximális tudatosság szintjén. Ez a választás, amely létre kötelez bennünket, egyúttal beszédre is kötelez. Innen van az, hogy minden „tudomány szükségképpen fenomenológia, nyelvtan, szimboliztika” (363); beszédünk elemzése, amelynek el kell érnie a léthez. A lét legfontosabb, ha nem egyetlen bizonyítéka a szöveg (az érzéki tapasztalás is az lehet, de nagyon bonyolult és áttételesen, l. *Az érzetek elemzése*)*: szakadatlanul le kell bontani, hogy tiszta kopulához érjünk. A bontásnak ez a gesztusa jelképe lehetne minden tudományos kritikának.

„A filozófia alapvetően történetellenes” (52) – mondja Novalis. Herder és Hegel kortársától elég különös mondás. De *gnómák* és *mondások* szerzőjétől természetes. Az ő bontási gesztusa megmerevedett gesztus, mint egy szoboré: nem folytatja, csak ígéri, nekünk magunknak kell továbbgondolnunk. Mégis milyen érdekes az, amit a történelemlről mond. „Minden történeti tudomány matematikai próbál lenni. A matematikai erő a rendező erő. Minden matematikai tudomány újból filozofikus próbál lenni, átlelkesítettnek és racionalizáltnak lenni” (448). Ez a törekvés a *túlso* felé teljesen normális: a remény váltja ki, hogy onnan megpillanthatjuk az *innensőt*. A filozófiának nehéz dolga van a nyelv megragadásakor. „A szó olyan a filozófiában, mint a zenében avagy a festészetben, azaz az ábrázolás tökéletlen eszköze” (59), s ezen nincs miért csodálkozni. Ez a nehézség rákényszeríti az elméleti gondolkodást eszközeinek állandó vizsgálatára, s ez jó, mert eszköze, a nyelv újra és újra a léttel való foglalkozásra kényszeríti, a kopulán átcsillanó teljesség felé ösztökéli.

„A filozófia voltaképpen honvágy” (24) – mondja Novalis. Igen, honvágy: az elkülönöződés káoszából,

* *Analyse der Empfindungen*, Mach műve.

a különösség káoszából, a köznapi fogalomzavar, vélekedések és balítéletek birodalmából – haza.

„A filozófia voltaképpen honvágy” – mondja Novalis. Igen, honvágy: s ami furcsa, *otthon is* az. A tavalyi avar s ideai fű alatt illatozik a sokat szidott talaj, a föld, amelyet nem taposhatunk eleget, a föld, amelyet megközelíteni akarván, mind többet építünk kettőnk közé, s minél jobban megközelítjük, annál indokoltabb a vágyunk. El kell távolodnunk tőle, hogy megelégedhessünk. Csak az idegen, amit tudatunk nem lelkesített át: tudatunk expanzív – ez a honvágy egyik értelme. Tudatunk expanziója hasznos tettekhez vezet – ez a honvágy második értelme. Ez az expanzió magasabbrendűvé, meghatározottabbá teszi tárgyát, megemeli a létet – ez a honvágy harmadik értelme.

„A filozófia voltaképpen honvágy” – mondja Novalis. Igen, az: harci vágy bizonnyal, célja a lényeg: a munka, ahonnan kibomlik.

BERGSON A MÓDSZERRŐL

E dolgozat célja bemutatni egy teoretikusan nem túl jelentékeny, de történetileg bizonyos értelemben reprezentatív gondolkodó életművének vizsgálatán keresztül, az oeuvre egy bizonyos szálának elemzésével egy olyan gondolatsort, amely századunk közgondolkodásában néha centrális, de mindig fontos szerepet töltött be. Ezt a vizsgálatot természetesen a kultúrfilozófia eszközeivel is el lehetne végezni és pl. még eggyel szaporítani a „Bergson és Proust”, a „Bergson és Debussy”, „Bergson és Babits” típusú tanulmányok számát. Ezeknek a tanulmányoknak kétségtávol megvan a haszna, egyrészt mivel tagadhatatlan a kultúra kiemelkedően fontos szerepe a társadalom szervezetében, elemzése sokat mond a társadalomról magáról is (nyilván *helyes* elemzés esetén), másrészt mivel legtöbb esetben a recepció módja a kulturális kommunikáció, a kultúrán belüli mozgások mechanizmusának megértéséhez járulhat hozzá. Egy ilyenfajta analízis azonban, minden lehetséges vívmánya ellenére, többszörösen is veszélyes feladat. Mellőzve itt az effajta munka során óhatatlanul jelentkező (személyi, szubjektív stb.) imponderabiliákat, elsősorban a történetfilozófiai megalapozás nehézségeire kell gondolnunk. Ehhez egy olyan és akkora apparátus szükséges, amely némelyeknek soha, másoknak pedig csak kínoskeservesen adatik meg. Itt egyszerűen csak annak a hitünknek adhatunk kifejezést, hogy az alább következő elemzések relevánsak lehetnek kultúrfilozófiai és művelődéstörténeti szempontból is. Az eljárás korrektsége és érthetősége kedvéért azonban körvonaloznunk illik azt is, hogy mire alapozzuk ebbéli hitünket. Minden további nélkül feltételezhető, hogy amennyiben egy mű nagy hatást gyakorol kora szellemiségére, akkor az (értékétől függetlenül) kora által feltett kérdésekre válaszol. Nyilván problematikus maradhat azonban az, hogy ezt a hatást a kérdés *valamilyen* vagy a kérdés *adekvát* megválaszolásával

váltja-e ki. Továbbá problematikus az is, hogy mi ennek a fent említett adekvátságnak a mértéke, és ha ez megvan, melyek a hozzámérés eszközei. Már innen látható, hogy ingoványos talajon mozgunk. Ezt az ingatag, bizonytalan légkört még ködösebbé teszi az az empirikusan számtalanszor észlelhető tény, hogy egymással vitázó, egymásnak ellentmondó művek hatnak erőteljesen egy kor szellemiségére, még egyazon társadalmi csoport ideológiáján belül is. Az egyetlen – bár szintén nem veszélytelen – megoldás az marad, ha magunk igyekszünk ha nem is megválaszolni, de kifejtteni magánvalósága szerint a kor problematikájának kiválasztott (és világosan elhatárolt) részét, és ebben a munkában „kérdés” és „válasz” differenciálatlanul vegyülő anyagának kell felfognunk a művet (itt: Bergson művét), amely így filozófiai munkánk materiájává válik. Ebben a kifejtési módban nem egyértelműen elvetendő járulék az anakronizmus sem, és nem tilosak a történetírás szokott modorából jól ismert információk sem a szöveg „környékéről”.

Itt nem arról van szó, hogy ex cathedra kinyilvánítsunk bizonyos igényeket és azzal szembesítsük Bergson szövegét. Igényünk csupán annyi lehet, amit Bergson szövege is tartalmaz. Ezt a megszorítást szigorú következetességgel kell alkalmaznunk vizsgálatunk folyamán.

Ismeretes, hogy története folyamán a filozófiából sohasem hiányzott az önmagára-irányuló-reflexió. Mivel ez a reflexió a bölcsélet társadalmi státuszának (egyetemi oktatás, röpirat-irodalom, publicisztika, szak-sajtó, könyvkiadás „alanya”) megfelelően gyakran kritikai és polemikus volt, könnyen kelthette és keltette azt a látszatot, hogy itt hiábavaló spekulációk, részigazságok felnagyításai és szenvedélyek küzdenek egymással, és teljesen hívságos dolog lenne megadni e vitatott diszciplínának a tudomány rangját, hiszen még e tudomány fogalmában, terminológiájában és általános módszertanában sem állapodtak meg a filozófusok. Minden jelentékeny filozófiának meg kellett küzdenie ezzel a jelenséggel, és minden jelentékeny

filozófia megpróbálta – minden vitatkozáson túl – önmagát koherens és igaz elméletként állítani a világ elé. Az elégedetlenség azonban nem csökkent. És ennek az elégedetlenségnek nemcsak a filozófiákban valóban föllelhető hibák, nemcsak a történelem változásaiban fölbukkanó és eltűnő világnézeti igények voltak az okai, hanem a recepció módjában rejlő alapvető apória is. Miről van itt szó? A pozitív (vagy ha úgy tetszik: egzakt) tudományok, amellet, hogy közvetlen vagy közvetett gyakorlati hasznuk nyilvánvaló és vitathatatlan, a köznapi tudatból és a szemléletből merített vagy legalábbis annak megfelelő axiómákkal dolgoznak, amelyek apodiktikusak és kötelezőek, ezeket az illető tudomány apparátusával vizsgálható tények igazolhatják vagy cáfolhatják. A filozófiában megvan az a nehézség is, hogy kritikai és metakritikai funkciójánál fogva szakít a köznapi tudat konvencióival és verifikálása döntő módon csak logikai eszközökkel történik, ezeknek a logikai eszközöknek alapelvei azonban annak a világinterpretációnak is alapelvei, amelyet a filozófia állítólag elvégez.* Számtalanszor elhangzott, hogy ezt a világ-interpretációt kitűnően tudják megejteni a pozitív tudományok, s a filozófia munkája csak a „meós”, a végső logikai-nyelvi kontrollt végző fórum munkája. (Vagy még az sem.) A századfordulón ezek a problémák elméletileg a kanti örökség körüli diadokhosz-harcok, világnézeti-ideológiai szempontból pedig, Rickert elterjedt terminusával, életfilozófiának nevezett felfogások körül merültek fel, s ez a két vitaközpont néha egybeesett, így a II. Internacionálé kantizáló marxistái körében, másfelől pedig a Driesch-féle vitalizmus vagy a periféria-kantiánus Bolzanótól a besorolhatatlan Palágyin keresztül Klagesig vezető „megéletesedés” útján. Mindennek jó jellemzését adhatja az egyik koronatanú, Lukács György. *Az Eldologiasodás és a proletariátus*

* Kísérlet a szituációból való kiugrásra: *Egy kurucnak és egy labancnak egymással való beszélgetése* c. dialógusomban, in: *Szövegek és körülmények*, Kriterion, Bukarest, 1974.

tudata c. híres tanulmányában írja¹: „Világos, hogy a rendszerezés [...] elvének összeegyeztethetetlennek kell lennie egy olyan tartalom bármiféle »tényszerűségének« elismerésével, amely a formaadás elvéből – elvileg – levezethetetlen, és ezért csupán fakticitásként fogadható el. A klasszikus német filozófia nagyszerűsége, paradox volta és tragikuma tehát abban áll, hogy nem tüntet el többé – mint még Spinoza tette – minden adottságot mint nem-létezőt a racionális, az értelem által létrehozott formák monumentális architektúrája mögött, hanem éppen ellenkezőleg, megérti a fogalmi tartalom adottságának irracionális jellegét, kitart mellette, s mégis, ezen a megállapításon túllépve, azt meghaladva, a rendszer felépítésére törekszik. De már az eddig elmondottakból is kitűnik, mit jelentett a racionalizmus rendszere számára az adottság problémája: azt, hogy az adottságot nem lehet meghagyni a maga létezésében és ígylétében, mert így feloldhatatlanul »véletlenszerű« marad, hanem maradéktalanul bele kell építeni az értelmi fogalmak racionális rendszerébe. Az első pillanatban úgy látszik, hogy itt egészében véve megoldhatatlan dilemma áll elő. Mert vagy maradéktalanul feloldódik az »irracionális« tartalom a fogalmi rendszerben, vagyis ez utóbbit zártnak és mindenre alkalmazhatónak kell megkonstruálni, úgy, mintha nem létezne a tartalom, az adottság irracionálitása (legalábbis feladatként, a fentebb jelzett értelemben, nem létezne), akkor viszont a gondolkodás visszacsúszik a naiv-dogmatikus racionalizmus szintjére: az irracionális fogalmi tartalom pusztá fakticitását valamiféle módon nem-létezőnek tekinti. (Ez a metafizika azt a formát is felöltheti, hogy ez a tartalmiság a megismerés számára »irreleváns«.) Vagy arra kényszerül, hogy elismerje, miszerint az adottság, a tartalom, az anyag a formaadásba, a formák struktúrájába, a formák egymáshoz való viszonyába, *tehát magába a rendszer struktúrájába meghatározó erővel behatol*, így a rendszert – rendszer mivoltában – fel kell adni; a rendszer már csak a lehető legáttekinthetőbb regisztrálása,

a lehető legjobban elrendezett leírása olyan tényállásoknak, amelyek összefüggése már nem racionális, tehát nem rendszerezhető, még ha elemeik formái értelemjellegűen racionálisak is.” Nos, ha ez a leírás kissé túlbonyolítottnak is tűnhet, kitűnően jellemzi az adott helyzetet, és a tanulmány más helyein ennek társadalomkritikai értékelését is megkapjuk, amit itt nem részletezhetünk annál is inkább, mivelhogy Lukács, Horkheimer és Adorno, valamint Lucien Goldmann idevágó nézetei széles körben elterjedtek. Nyilván nem feledhetjük, hogy Lukács bírálata végső soron belülről jövő bírálat – persze *csak ebben* a kérdésben: „a tudomány eszménye általában” nevű absztrakció kérdésében. Mi a *belső* ebben a bírálatban? Az, hogy tartalmaz egy előföltevést az adottság és a „rendszeres” racionalitás összemérhetetlenségéről: ez az előföltevés – amely központi eleme a tízes évek vitáinak – pedig nyilván eleve értékítéletet foglal magában minden kísérletről, amely mégis értelmesen kifejezhető kapcsolatba akarná hozni a kettőt, mindenféle „rossz végtelen” kizárásával. Lukács minden esetre levonta a tanulságot ebből a circulus vitiosusból és az emberi aktivitás, nembeliség, praxis, illetve ennek elidegenedett formái elemzésével végrehajtotta azt a (valamilyen módon szintén) „kopernikuszi” fordulatot, amelyet ez a világkép lehetővé tett. Hogy ennek a világképnek igazi dimenzióit feltárjuk, a historizmus kérdésének vitájába kellene bocsátkoznunk – ez pedig nem fér bele vizsgálódásaink keretébe. Az említett és a tárgyalt korra annyira jellemző előföltevést a korban már többen bírálták. Ennek a bírálatnak jellemző alakjai: Mach, Peirce, Husserl. E kortársi bírálatnak még az utókorral szemben is előnye, hogy nem egy dogmatikus módon felvetett kontra-előföltevés nevében gyakorolták, hanem megpróbálkoztak immanens elemzéssel. Hogy ez a kritika miért nem volt történetileg termékeny, és hogy közvetlen hatásában miért termelte újra az egyszer már meghaladott apóriákat, az nyilván többek között e kritika nem eléggé radi-

kális voltában gyökerezett. (Feltűnő és tanulságos, hogy a látszólag legkisebb apparátussal dolgozó Peirce életműve volt a legmentebb a téves értelmezésektől, és hatása máiglan egyre növekszik.) Annyit azonban pusztán létezése is bizonyít, hogy a kor egyik legfontosabbá váló eszméje akkor sem volt végzettszerűen szükséges és egyedül lehetséges, leküzdésére megvoltak az adekvát filozófiai eszközök. Az elfogulatlan tudat a Kant óta elterjedt roppant széles körű és átfogó kritika nyomán egy különös oppozícióval találta szemben magát: egyik felől állt a pszichikai és morális valójában egyként ismeretlen Én, a másik felén a tisztázatlan ontológiai és természetfilozófiai állású Tény. Erről a két ködös valamiről mint világszemléletünk központjáról beszélt a filozófia. Mit tehetett ebben a helyzetben a józan ész? Meghagyta az oppozíciót és az „ismeretlen” jelzőt behelyettesítette valamilyen megnyugtatóbban hangzó szóval. Az elszánt és végletes kritika csömöre után nagy keletje volt az olyasféle *egyszerűségnek*, amely – Descartes-tal szemben – kijelentette: „én vagyok; illetlenség lenne kétségbevonni mások jogát arra, hogy hasonló kijelentéseket tegyenek; tehát minden van; a kérdés az, hogy hogy van és mit csinál; ezt pedig igyekszünk minél helyesebben leírni” – ezzel máris visszaérkeztünk Kant *elé*, azzal a modern kényelemmel felszerelve, amit az időközben bekövetkezett szekularizációs folyamat lehetővé tett, ti. hogy nem kellett törődni a tételes vallás bonyolult követelményeivel. Az más kérdés, hogy mindez nem zárta ki a tételes vallásnak egy allegorikus-általánosító értelmezéssel kiegészített és szükségképpen vulgarizált befogadását a „rendszerbe”, amint ez Bergsonnál meg is történt, a *Deux sources de la morale et de la religion* c. kései művében. A fenti gondolatmenet társadalmilag jogaiba helyezte a pozitív tudományt: ez még nem lett volna baj, sőt; azonban hirtelen filozófiának is kezdte képzelni magát, amint azt a legnagyobb és legnaivabb természetességgel fejtette ki Herbert Spencer. Bergson is saját bevallása szerint² Spencerből indult ki, de

csakhamar feszélyezni kezdte Spencer bárdolatlan filozófiai modora, és finomítani igyekezett Spencer eljárásait és a századvégi evolucionizmus, pozitivizmus, vulgáris materializmus közhelyeit, bár – mint Politzer mondja³ – maga is nyakig ült a pszichologizmusban, amelynek átértelmezését és módszeres kritikáját (legalábbis kezdetben) célul tűzte ki.

Althusser azt fejtegeti, hogy a definíciók és az „eleven élet” konceptualizálásának problémája mint hamis opposíció a II. Internacionálé legjelentősebb teoretikusainak többségénél is felmerül, s így megtörténik annak a módszertani vívmánynak a visszavétele, amely Marx egyik legnagyobb érdeme: hogy a „mouvant”, az „eleven” valóságnak – az ember önlétrehozó praxisának – úgy tulajdonított döntő genetikus-módszertani fontosságot, hogy az egyértelmű fogalomhasználat igényét nem utasította el⁴. Ez természetesen heurisztikai feszültségeket keltett a műben, de ez provokatívabb és érdekesebb volt, mint a Max Adler-féle egyértelműbb törekvések. Észre kell vennünk, hogy a kérdésfelvetés némi párhuzama áll fenn a marxi praxis-felfogás és Bergson egynemely koncepciója között: mindkettő például az addigi filozófiai eljárásmódok radikális megfordítását követeli. Bergsonnál ez a követelés még eredetében is érdekes és a Comte előtti antropologizmushoz nyúl vissza: a filozófia fogalmi apparátusával való elégedetlenség az ember személyi problémáival szemben. Bergson minden módszertani polémiáját ez motiválja – világnézeti, ideológiai jellegű kielégületlenség, amelynek persze nem ő az első és legkevésbé sem a legjelentősebb képviselője. Az emberre való vonatkoztatottságában felfogott idő, amely mindenütt döntő bizonyítékként szerepel, szintén ennek a par excellence naiv világnézeti fordulatnak is tartozéka. Persze Bergson sokkal színvonalasabb és lelkiismeretesebb teoretikus annál, hogysem ezt a naiv világnézeti jelleget meghagyná a maga kezdetlegességében, igyekszik azt kritikailag megtisztítani – amivel (alapállása adott lévén) sajnos csak növeli a zűrzavart. Politzer írja: „A híres berg-

soni cáfolatok, valamint Bergson »felfedezései«, pszichológiai »felfedezéseit« is beleértve, valójában *mítoszok*. Ez a filozófia csupa eljárásmód, előírás és műfogás.”⁵ Próbáljuk meg most – in medias res – ennek a bölcséletkritikának az alapmotívumait felmutatni, amelyet jól, csak persze pontatlanul jellemez Politzer kissé zsurnalisztikus fogalmazása. Ebből, valamint a már *alkalmazott* módszer elemzéséből kell elővillannia Bergson saját módszerének.

I. A *Bevezetés a metafizikába* c. híres tanulmányban olvassuk: „Vagy nem más a metafizika, mint ez az eszmejáték, vagy pedig, ha komoly szellemi foglalkozás, ha tudomány s nem egyszerűen tornagyakorlat, akkor túl kell haladnia a fogalmakat, hogy az intuícióig jusson. Az bizonyos, hogy a fogalmakat nem nélkülözheti, mert a többi tudomány közönségesen fogalmakon dolgozik s a metafizika nem boldogulhatna a többi tudományok nélkül. De tulajdonképpen önmagává csak akkor válik, mikor meghaladja a fogalmat, vagy legalábbis megszabadul a merev és kész fogalmaktól, hogy egész más fogalmakat teremtsen, mint azok, melyekkel rendesen bánunk, tudniillik hajlékony, mozgékony, majdnem folyékony ábrázolásokat, mindig készeket arra, hogy az intuíció illanó formáira ömöljenek.”⁶ Ez program, és mint ilyen nem is vitatható, csupán az a kérdés merül fel, hogy milyenek lesznek ezek az újfajta fogalmak és miféle (természetes vagy megkonstruált) nyelv fejezheti ki őket. Érdekes, hogy Bergson aggályai más természetűek. Azt írja: „De ha a metafizikának intuícióval kell dolgoznia, ha az intuíció tárgya a tartam mozgékonyasága, és ha a tartamosság lélektani lényegű, nem zárjuk-e be ezzel a filozófust önmagának kizárólagos szemléletébe? Nem abban fog-e állni a filozófia, hogy az ember egyszerűen nézze a saját életét, »mint a bóbiskoló pásztor nézi, hogyan foly a víz«?”⁷

II. A hibák, mondja Bergson, „onnan származnak, hogy a valóságosnak érdekmentes megismerésére alkalmazzuk azokat az eljárásokat, melyeket közönsé-

gesen gyakorlati hasznosság céljából veszünk igénybe... Más szóval *érthető, hogy gondolkodásunk rögzített fogalmakat vonhat ki a mozgó valóságból; de semmi mód sincs arra, hogy a fogalmak rögzítettségével a valóságosnak mozgékonyt újraalkossuk.* A dogmatizmus, mint rendszer-szerkesztő, mégis mindig próbálta ezt az újraalkotást.”⁸ Figyeljük meg itt az alapvető ellentmondást: tételezzük azt, hogy a valóság mozgékony stb. (Ennek bizonyítására másutt kerül sor.) Azután tételezzük azt, hogy a fogalmak – ezzel ellentétben – rögzítettek, ami nem több, mint metafora, és ráadásul megengedjük, hogy a fogalmaknak „újraalkotás” a feladatuk, tehát nem leképezés, nem ábrázolás, nem kifejezés, nem leírás, hanem reprezentatív-evokatív építkezés. Aztán pedig nem csekély csodálkozással vesszük észre, hogy az ellentétesként tételezett terminusok valóban ellentétesek. Viszont ezt a képet mi magunk is fogalmi egzaktsággal akartuk leírni (sikerrel vagy sikertelenül, itt mindegy), következésképpen nem világos, hogy ellenvetéseinket melyik nyelvi szintről fogalmazzuk meg. Ha ugyanis azt mondjuk a valóságról, hogy „mozgékony”, „változó”, „eleven”, ezzel végső soron definíciót próbálunk, amely nem kevésbé igyekszik kimeríteni önnön fogalmi jegyeit, mint a legszárazabb ráció jegyében létrejött hasonló konstrukció. Tehát a szembeállítás itt nem kétféle gondolkodásmód antinómiáját fejezi ki, csupán egy apodiktikusan helyesnek és egy apodiktikusan helytelennek állított tételt kapcsolunk össze. S bárki is próbálná ezt *igaz* teóriában egybefogni, ahogy ez állítólag megtörtént, „bele kellett buknia. Ezt a képtelenséget és csakis ezt a képtelenséget konstatálják a szkeptikus, idealista, kriticista tanítások, szóval mindazok, melyek elvitatják elménktől, hogy utolérheti az abszolútumot. De abból, hogy belebukunk az élő valóságnak merev és kész fogalmakból való összeszerkesztésébe, még nem következik, hogy valami más módon meg ne ragadhassuk. *A bizonyításokat, melyek megismerésünk relativitásáról adódtak, tehát eredendő bűn szeplősíti: mint a dogmatizmus, melyet*

támadnak, azt teszik fel, hogy minden megismerésnek szükségképpen megállapított körvonalú fogalmakból kell kiindulnia, hogy velük a folyó valóságot megszo-
ríthassa.”⁹ Tehát mind a pozitív, mind a negatív kísérletek csődöt mondanak Bergson szerint. Mi ennek az oka? A válasz egyik részét erre a *Le Possible et le réel* c. tanulmányban találjuk meg: „Szerintem a nagy metafizikai problémákat általában rosszul vetették fel, a problémafelvetés helyesbítésével ezek általában maguktól is megoldódnak; vagy a megfogalmazásuk csálóka kifejezések által történt, s a probléma megszűnik, ha közelebbről szemügyre vesszük a megfogalmazás kifejezéseit. A problémák tulajdonképpen abból születnek, hogy előállításba transzponáljuk azt, ami alkotás.”¹⁰ De hogyan lehetséges, hogy ezt a hibát számtalanszor megismétlik, mi ennek az eredete?

III. „A hiba ott kezdődik, amikor az értelem úgy akarja elgondolni az egyik mozzanatot, mint a másikat, s egy olyan munkában használná fel magát, amelyre nem szánták.”¹¹ A *La Pensée et le Mouvant* bevezetésében azt olvassuk: „A filozófiai rendszereket nem annak a valóságnak a mértékére szabták, amelyben élünk. Túl bőveket neki.”¹² Ezt úgy érti Bergson, hogy ti. a képtelenségek, az abszurdumok is beléjük férnek.

IV „A metafizikának alkalmazkodnia kellett a nyelv szokásaihoz, amelyeket magukat is a józan ész [sens commun] szabályoz.”¹³

V. „A metafizika azon a napon kezdődött, amikor az éleai Zénon jelezte a mozgásban és a változásban rejlő ama ellentmondásokat, amelyeket értelmünk képzel. Az ókori és modern filozófusok legfőbb erőfeszítése arra irányult, hogy mind kifinomultabb szellemi munkával eltávolítsák az útból a mozgás és változás értelmi képzetében foglalt nehézségeket. Ez vezette a metafizikát arra, hogy a dolgok valóságát az idő fölött keresse, mindazon túl, ami mozog és ami változik, azon kívül tehát, amit érzékeink és eszméletünk felfoghatnak. Ettől kezdve nem lehetett egyéb, mint fogalmak többé-kevésbé mesterséges elrendezése,

egy hipotetikus konstrukció. Azt állította, hogy túlhaladta a valóságot; de valójában nem tett mást, mint hogy a mozgó és telt, folytonos elmélyülésre hajlamos, revelációkban bővelkedő tapasztalást annak rögzített, kiszikkadt, üres kivonatával helyettesítette, egy olyan általános és elvont eszmékből álló rendszerrel, amelyet ugyanabból a tapasztalásból vagy inkább ennek legfelületibb rétegeiből vontak el.”¹⁴

VI. Egy ilyen száraz, szikkadt gondolkodásmód nyilván el fogja hanyagolni azt, ami a legelőbb. A metafizika ugyan megpróbálkozik a nagy kérdéseket legalábbis fölvetni, „de látjuk, hogy azokkal a problémákkal, melyek bennünket mint *emberi lényeket* mindenképp érdekelnének, melyek számunkra *az* életbevágó kérdések, azokkal nagyon ritkán néztek szemtől szembe”¹⁵. Ha pedig ez nem történt meg, nehezen vonható kétségbe, hogy valahol a módszer körül is bajok vannak, a metafizika tudományos státusa körül pedig még annál is inkább. Az *Élet és eszmélet* c. tanulmányában írja Bergson: „Vagy nagyon csalódom, vagy oly filozófiáé a jövő, mely e problémáknak vissza fogja adni jogos helyüket – az elsőt! –, mely önmagukban és egyenesen önmagukban fogja nézni őket; mely nem hoz e kérdésekre többé rendszeres elvekből elvont feleletet (saját szavaikkal »végleges« megoldást, amit mások megint más, éppoly véglegeséget igénylő megoldásokkal helyettesítenének), fokozatosan tökéletesíthető lesz, nyitva marad javításoknak, retouche-oknak és határtalan szélesítéseknek; oly filozófiáé, mely nem állítja többé, hogy matematikai bizonyosságú megoldáshoz jutott (mely matematikai bizonyosság ily esetben mindig csalóka lesz), hanem megelégszik (mint korunk nem egy tudománya) az elég magas fokú valószínűséggel, melyet mindig messzebb és messzebb lehet tolni, míg akkora nem lesz, hogy végre gyakorlatilag egyenértékűvé válik a bizonyossággal. Röviden, az a véleményem, hogy nincs abszolút bizonyos elv, melyből e kérdésekre a feleletet matematikai módon le lehet vezetni.”¹⁶

Próbáljuk meg kifejtetni ezeket az ellenvetéseket.

Tekintetbe kell vennünk, hogy a megismerés stb. fölötti reflexiót többnyire egy olyan szubjektum viszi véghez, aki már bizonyos tapasztalattal, következtetésekkel, előítéletekkel, érdekekkel, szenvedélyekkel rendelkezik, és munkájába kerül még a legegyszerűbb, legáltalánosabb kérdések felvetése is, hiszen ki kell küzdenie magát szubjektivitása esetlegességeiből. Természetesen a kor műveltsége is bizonyos fokig meghatározza azt, hogy miként fogja fölteni ezeket a kérdéseket. Ezeknél az egyszerű kérdéseknél azonban (és tekintettel dolgozatunk nem-történeti jellegére) bizvást eltekinthetünk a tudástól; csupán a teoretikus lehetőségekre szögezzük tekintetünket. Megállapodhatunk tehát abban, hogy már az elején az elméleti kérdésfelvetés redukciós munkát igényel. Nem rendelkezünk itt apparátussal arra, hogy a köznapi életet és az ebből a tiszta teória elé kerülő szubjektum tevékenységét értelmezzük és minősítsük, hiszen a többnyire kaotikusnak, véletlenszerűnek tekintett curriculum vitae a művészet (az epika) tanúságtétele szerint igenis lehet teleologikus folyamat, amely jól meghatározott stációkkal rendelkezhet, hogy a morális, esztétikai, vallási életvitelről s annak különböző fokú tudatosításairól ne is tegyünk említést. Ezt a köznapi életet ismeretlennek és anonímnak kell itt fölvennünk, mert bármennyire rendelkezünk is mindannyian ennek tapasztalatával, elemzése amúgy is csak társadalomlélektani és társadalomtörténeti szempontból lenne releváns, s ezt a relevanciát olyan fogalmi apparátussal lehetne csak a filozófia számára használhatóvá tennünk, amit még akkor sem tudnánk itt vázolni, ha rendelkeznénk vele. Mentségünkre legyen mondva, hogy ezzel Bergson sem rendelkezett. Ebben a helyzetben kellene eldöntenünk azt, hogy milyen interpretációt is kell adnunk a lényeknek. Itt már hallatlan mértékben dogmatikus álláspontot képviselünk, hiszen a legkevésbé radikális kritika is, Descartes óta, kérdéseket kell hogy intézzen az Én ontológiai státusához. Amikor a limine fölteszük azt, hogy – mint a közvetlen észrevevésben – az Én léte adott, ezzel nyilván állítottunk valamit a világban

föllelhető létezőkről is, mégpedig azt – ha, mint Bergsonnál, az Én közvetlenül konstituáló szerepéről nem lehet szó, ahhoz túl közel áll a naiv realizmushoz –, hogy pusztán fennállásukban nincs közöttük elvi különbség, és a gyermeki vagy serdülő elképzelésekhez képest valóban „tudományosnak” tűnhet az, hogy nem vesszünk fel kitüntetett létezőt. Akkor viszont, kérdezhetné valaki, miért indulunk ki pont szubjektivitásunkból, amelynek megfigyelése és tárgyilagos értékelése-értelmezése oly nehéz, még pozitív-tudományos formájában is – lásd a pszichológia antinómiáit, amelyek annyira izgatták a kedélyeket e korban és *elsősorban* Bergson – nehezen megközelíthető, mert természetesen hiányzik az a távolság, amely egy szubjektum és egy predikátum éles elkülönítéséhez elengedhetetlenül szükséges. Hogy kikerüljünk ugyanazt a hibát, amelyben sajnos némiképpen el kell marasztalnunk Bergson, meg kell mondanunk, hogy a *távolság* kifejezés itt nem metafora: egyszerűen azt jelzi, hogy két külön szubsztanciáról lehet szó. Az a feltevésünk pedig, miszerint az adekvát leírás csak az egyik szubsztanciából a másik-„ra” ránézésben lehetséges, azon a minimális értékű megállapításon alapszik, hogy egy kijelentéshez legalább egy valaki szükséges, aki azt kimondja – nyilván kétségbe lehet és kell vonni, hogy létezik a „világban” olyan tárgy, amelyről ez a kijelentés szólhat. De amennyiben valóban van, vagy lehet, vagy „kell” egy ilyen tárgy, akkor ez lehetőleg a szubjektumtól különböző, vagy legalábbis nem árt, ha az, mert másként elvész a minimális esélye annak, hogy legyen valaki vagy valami a „világban”, aki az illető kijelentés jelentését felfogja, hiszen hipotézisünk értelmében az Én mondja a mondatot és nem neki mondják. Az a feltevés, miszerint a szubjektum élete ilyen vagy amolyan a „világban”, nem előzheti meg ily módon azt a gesztust, amellyel egyáltalán konstituáltuk mindezek létezését, és persze még annyira sem állapíthatjuk meg belőle az említett szubjektum minőségét. A századforduló gondolkodása a „konkrét élet” nevű kísértet látán ezt elmulasztotta – legalábbis átlagában és töme-

gében elmulasztotta – megérteni, és egy módszer-
tanilag és ontológiailag sokadrangú valósággréteg elsőd-
legességét tételezte. Mi következhetett ebből? Termé-
szetesen az, hogy sokkal nagyobb hitelt adtak minden
olyan állításnak, amelyet lehetőleg az affektivitására és
biologikumára redukált szubjektum jelenléte fémjel-
zett, és könnyűszerrel tettek – például Bergson is –
olyan általános kijelentéseket, amelyeknek az égvilá-
gon semmivel sem volt inkább közük a konkréthoz,
mint az addigi metafizika tételeinek. Miért kellett hát
akkor az addigi metafizikától eltérő módszert keresni
és – részben – találni, miért nem volt elegendő a
világ-interpretáció megváltoztatása a régi nyelvi és
architektonikai eszközökkel? S ami még sokkal feltű-
nőbb: miért jelentkezett ez a szuverén megvetés, ez
a hangzatos és kíméletlen bírálólat a metafizikával
szemben? A szűken ideológiai indítékoktól eltekintve
– amelyekről azonban még fogunk a továbbiakban
szót ejteni – az ok, úgy tűnik, a következő.

A karteziánus és kanti kritika (és a Kant utáni klasz-
zikus német filozófiának mind a mai napig kellőkép-
pen ki nem aknázott kritikai vonatkozásai; s itt nem-
csak Fichtére kell gondolnunk, hanem Hegelre is, nem
beszélve a posztklasszikus Bolzano, Lotze, Immanuel
Hermann Fichte, Böhm ilyen irányú munkálatairól)
filozófiai aktivitásukat¹⁷ radikálisan megtisztított tere-
pen végezték, ez a megtisztítás pedig nemcsak egyszerű
heurisztikus körülhatárolásokból származott, hanem
magának az aktivitásnak a lényegéből következett. Az
az erőfeszítés ugyanis, amellyel meghatározták, mi is
az, ami a legközvetlenebbül elgondolható, s ilyen érte-
lemben szinte *az egész* modern filozófiatörténet előle-
gezi Husserl transzcendentális redukcióját, ez az erő-
feszítés tehát nem a képzelőerő lehetőségeinek a ki-
próbálását jelentette, hanem egyrészt azt, hogy biztos
intuitív alapot találjanak a legvégsőbb alapokat für-
késző kutatásnak, másrészt, hogy a kutatás eredmé-
nyeinek előadását ne kinyilatkoztatásszerűen, hanem
a szükségszerűség alakjában mondhassák el, nem
azért, hogy ennek nagyobb tekintélyt biztosítsanak,

hanem hogy alávethető legyen a tudományos kontrollnak, amit régebben nyilván tágabban, nem neopozitivistá szigorral értelmeztek. Itt az elméleti demokratizmusról is szó van: minden tudomány megad művelőinek és tanulóinak egy olyan szemléletileg közvetlenül megragadható intuitív bázist, amely valamennyiük számára közös lehet, és csak akkor követi el a szemlélettől való elszakadás botrányát, ha az már múlhatatlanul szükséges (mint a Bolyai- vagy a Riemann-féle geometriák esetében, a relativitáselméletben stb. történt). A filozófia esetében ez az alapvető szemléleti keret a – tágan értelmezett – logika. Ennek hegei vitája is, mint ismeretes, abból indul ki, hogy módszertani követelményeit megtartja, csak reálisnak ítélt eredményei láttán lépi túl – olyan eredmények láttán, amelyek a hagyományos logika alapján végzett kutatásokból adódtak. Ez aztán retrospektíve a heurisztikát is módosíthatja, de a gondolatmenet nem a prófétai kebel dekrétuma alapján érthető és értelmezhető, hanem azt bárki megítélheti és ellenőrizheti. Ráadásul a filozófia ezen az egyezésen túl híveinek azt a tudományból hiányzó előnyt is megadja, hogy nem axiomatikus. Illetve axiomatikus lehet architektonikai szempontból (mint az gyönyörűen látható Spinozánál), de ezek az axiómák nem egyszerűen az intuitív szemlélet folyamányai, hanem elméleti igazolásuknak is lennie kell. Ugyanígy a konstrukciós szabályok is igazolandók. Hogy ez az alapokat célzó vizsgálat mennyiben érinti a pozitív tudományokat, az nem ide tartozik. Annyi megjegyezhető, hogy ezzel a teljesen elfogulatlan, maradéktalanul kritikai tudomány eszménye a filozófiában teljesülne ki – ha ez a filozófia sikeres lenne, amit ugyan Bergson cáfol. Ha a pozitív válaszra nem is vállalkozhatunk, talán Bergson érvelésének hibái is utat mutathatnak efelé. Az *életfilozófia* mindezekre nem keres megoldást, tudniillik abból a magában nem elítélhető tételből indul ki, hogy nem ismer kitüntetett létezőket, hanem – emlékezzünk Lukács helyzetképére – dolgokat, dologságokat, fakticitást. Ez a tétel azonban csak a

posteriori volna elfogadható, a priori már sokkal kevésbé: ha a tényeket filozófiailag lényegében egyenműeknek stb. ismertük meg, akkor a dolognak semmi akadálya – a priori viszont megvan az a hátránya, hogy mivel válogatni mégis kell, a „józan ész” jegyében felbukkan közvetlen érdekeink elsőbbségének doktrínája, amit feljebb láthattunk is Bergsonnál, ez a doktrína pedig távolról sem magától értetődő. Legalábbis abban az esetben, ha elméletünknek széles körű érvényt akarunk biztosítani. Mármost, ha nincs kitüntetett létező, az (empirikusan) közvetlenül adódó pedig mindaz, amit észlelünk, az első nyilván észleleteink vizsgálata – meg kell jegyeznünk, hogy ez filozófiai szigorral is megtörtént.¹⁸ A pszichológia adatainak nem-pszichológiai interpretációja pedig a *metabaszisz eisz to allo genosz* veszedelmes hibáját implikálhatja – és implikálja is Bergsonnál. (Ennek mechanizmusát később fogjuk látni az ún. pszichofizikai paralogizmus érintésekor.) Mire tanítanak bennünket az ilyen módon felfogott adottságok, „tények”? Azt fogják sugallni, hogy a közvetlen intuitív evidenciához, az Énhez hasonlóan, az Én által észlelt adottsághalmaz is, bármennyire tövel-heggyel lett légyen is összehordva, kezdetül szolgálhat és a tapasztalás egyedi módja mintája lehet mindenfajta okoskodásnak. Azon a triviális ellenérven túl, hogy akkor ahány tapasztalás, annyi elmélet-modell, meg kell állapítanunk, hogy itt további nehézségek merülnek fel. Az empirikusan felfogott szubjektum tudatát nyilván számtalan nyelvi, történeti, társadalmi, kulturális stb. tényállás preformálja. Ezek a tényállások pedig az életfilozófiák számára sem egyszerű valóságok, az pedig nem tagadható, hogy a közvetlenül jelentkező tényállások észlelése ezeknek a preformációknak a keretében megy végbe. Ezt többnyire el is ismerik – és levonják belőle a konklúziót, miszerint minden metafizikai megismerés a konkrétan adott preformációktól, egyéb körülményektől relativizált, bizonytalan megismerés és így tovább. Mintha nem mutatott volna a pozitív tudomány számtalan példát arra, hogyan lehet egzakt

megismeréshez, pragmatikusan is tökéletesen beváló ismerethez jutni elméletileg-kritikailag megtisztított alaptényekből kiindulva – ugyanakkor persze az empiria létsíkjának pontos meghatározásával. Evidens, hogy a különböző emberi-társadalmi preformációk, a hegeli „objektív szellem” különböző aspektusainak metszéspontjában álló, színes és gazdag esetlegességtől meghatározott szubjektum egyrészt nem tud lemondani erről az elméletileg talmi csillogásról, másrészt pedig képtelen lesz arra, hogy valódi dimenzióiban tudjon felfogni egy tiszta elméletet, amelyet szinte kénytelen – a mindenütt hasonló módon preformálnak felfogott emberi valóság képzetét általánosítva – önkényesnek és legjobb esetben *csak* az alkotó szubjektumot illetőleg relevánsnak tartani. Ebből következik, hogy hajlani fog a tipológiára, a relativizmusra, a naiv historizmusra, a szubjektivizmusra, a voluntarizmusra, a szkepticizmusra stb. A tapasztalatra pedig távolról sem abszolútumként hivatkozik az életfilozófia, hiszen az empiriáról kimondott állítások már távolról sem empirikus állítások, s aki ezt állítaná, tévedne – hiszen egy olyan kijelentés, mely azt mondja: „az empiria ilyen vagy olyan”, „az empiriának ezek és ezek a funkciói, így és így hat tudatomra”, az ilyen mondat először is fölteszi azt, hogy vagyok én, hogy van valami, ami engem közvetlenül afficiál, mégpedig összefüggésben azzal a nyelvvel, mellyel önreflexiómat is végzem, hogy ez az affekció nem csalódás vagy tévedés, hanem a szubjektumtól jól és határozottan elkülöníthető fönnállása van, továbbá ennek a fönnállásnak az ontológiai rangja nem különbözik elvben az én létemtől és mégis csak elsuhanó, bizonytalan, titokteli mivoltában ragadható meg, tehát a saját létében éppen olyan preformációs hatásoknak van kitéve, mint én. Föl kell tételeznünk aztán, hogy a transzcenzus nem ütközik akadályokba, hogy elve azonos kifejtésünk nyelvének princípiumával, és ezért nem szorul külön magyarázatra.

Innen talán érthetőek Bergson kifogásai a metafizikával szemben. Az I. pontban azt láttuk, hogy a fogalmak immár nem elegendők, újfajta – „hajlékony, mozgékony, majdnem folyékony” – fogalmakra van szükség. Rekonstruáljuk a gondolatmenetet. 1. A fogalom valami, bizonyos tulajdonságokkal. 2. Az ilyen (ergo valamilyen) fogalmat túl kell haladni. 3. Valami másra van szükség, újfajta 4. fogalomra, azaz valamilyen-és-non-valamilyen valamire. 5. De a második esetben a „fogalom” nyilván nem „fogalmat” jelent, hanem 6. valamit. Mit? Olyasvalamit, ami a „nem nélkülözhető” fogalom új inkarnációja, s amely „ráömlik az intuíció illanó formáira”. De 8. miért nevezzük akkor az 1. alpontban valamilyennek megismert fogalmat nélkülözhetetlennek? Nyilván azért, mert valami azért valami, mert mások mások, s különösen akkor, ha mindkettőnek pajzán módon 9. ugyanaz a neve. Érdekes, hogy az ugyanott fölemlített bergsoni aggályok egyfajta érzelmi-pszichikai szolipszizmustól óvnak, amit egyrészt az interszubjektivitás kérdésének ignorálása indokol, másrészt azonban következtelen, hiszen az új metafizikai módszer tematikus központjának megállapításával (tartam stb.) visszaveszi a transzcenzus-probléma fölfüggesztését is, ha újra kitüntetett létezőt posztulál – legalábbis ezt kell hinnünk akkor, amikor önmagunkba fordulástól óv.

A II. pontban ismertetett ellenvetés a következő szerkezetet mutatja¹⁹: a „rögzített” fogalmak *kivonhatók* a „mozgó valóságból”. A mozgó valóság azonban ezekkel nem alkotható újra.²⁰ A dogmatizmus és a kritikizmus is e „rögzített fogalmakkal” akarja a „folyó valóságot megszorítani”. De ez nem helyes, holott Bergson egy pillanatig sem állítja, hogy a „száraz” metafizika szintén „újraalkotni” kívánná a valóságot – és ha e fogalmak valóban használhatatlanok, akkor hogy van az, hogy mégis a valóságból „vonták ki” őket? Az egész kép remegő és bizonytalan, *hinnünk* kell Bergsonnak, másképp nem volna okunk arra, hogy mindezt elfogadjuk. Ez viszont már személyes meggyőződés kérdése. Ezek után sajnos kevés

hitelre találhat a (kanti) antinómiákra való hivatkozás – amely itt mint *rossz fogalmazás* jelentkezik –, nyilván nincs kizárva, hogy itt csakugyan tévesen feltett kérdésekről legyen szó, de bizonyítást nemigen kapunk. A baj valóban az lenne, hogy „előállításba [fabrication] transzponáljuk azt, ami alkotás”? Hiszen itt sincs többről szó, mint a spontán és a mesterkéltséggel agyonnyúzott szembeállításáról. Feltételezzük, hogy a valóságban, természetesen, simán, „valóságosan” mennek végbe a dolgok, folyamatok, megismerésünk azonban rendszerező szükségletének engedelmességgel csak „fabrikálni” tudja ugyanazt – jusqu’à Bergson. Ez azonban nem az a bizonyos „újraalkotás”?

Ha az egész addigi metafizika rossz, akkor nyilván bárhol nyúljon is a valósághoz, hatásköri túllépéseket fog elkövetni. (III. pont.)

A IV. pontban idézett ellenvetés az egyik legérdekesebb. Kijelenti, hogy a (rossz) metafizikának alkalmazkodnia kellett a nyelv szokásaihoz (les habitudes du langage). A nyelv őshibája az, hogy öntudatlanul is absztrahál. Persze mi is absztrahálunk, de ezt nem vagyunk hajlandók elismerni. Fölrójuk a metafizikának, hogy elszakad az élő-eleven szemlélettől, de azt sem írjuk javára, hogy a „sens commun”-tól irányítja magát. Helytelenítjük azt, hogy a metafizika engedelmességgel a nyelvnek, de ezt – ha nem csalódik a kritika – szintén ugyanazon a nyelven fogalmazzuk. De gondoljuk csak meg: ha nem is fogadunk el valaminő ontológiai vagy ismeretelméleti dogmát a nyelvről, azt a triviális megállapítást megkockáztathatjuk, hogy az emberek közötti érintkezésben a nyelv arra szolgálhat, hogy a dolgok – episztemológiai állásuktól függetlenül – valamilyen intelligibilis formában ennek az érintkezésnek tárgyaivá váljanak – ezzel, és ezt hangsúlyozni szeretnénk, semmit nem mondhatunk e dolgok létéről. Természetesen meg lehet és meg kell ejteni a nyelvnek valamilyen kritikáját, és ennek a wittgensteini imperatívusznak a modern nyelvfilozófia hatalmas erőfeszítésekkel igyekszik megfelelni. A nyelv kritikája része annak az általános

kritikai aktivitásnak, amelyet a tudomány és az annak általánosságában felfogott eszményét kifejező filozófia mindig is kifejtett, s amely mindig is polemikus, kritikai élel vizsgálta fölül a köznapi képzetek, vélekedések (doxa) világát, és kimutatta, hogy az, ami a naiv tudat számára közvetlenül adottnak tűnik, annak – Merleau-Ponty egy szép kifejezését parafrázálva – még munkával kell kifejtenie magát. Következésképpen nehezen állítható az, hogy a nyelv s azon keresztül a „sens commun” determinálná a metafizikai módszert, s amennyiben létezne is egy ilyen determináció – ami vitatható –, akkor is ez a metafizika kritikai funkciójának adna teret, és korántsem a módszer és a „tanfoglalom” (Lehrbegriff, „doktrína”) pozitív előadásának.

Ha pedig a (pejoratív jelentésű) értelmi kritikát megvetően kirekesztjük a filozófiához mint üdv- és bölcsességtanhoz illő megfontolások köréből, és a priméren jelentkező tények, így a nyelv „külső” realitását minden diszkusszió nélkül elfogadni vagyunk kénytelenek, akkor a legkevésbé sem áltathatjuk magunkat azzal, hogy meghaladtunk egy, a nyelvi mechanizmusoknak kiszolgáltatott tudományos-filozófiai módszert. Sőt: ha a saját gondolkodásunkat determináló preformációkról nem veszünk tudomást, illetve azokat a psziché vagy a szubjektum örök, szükség-szerű stb. tulajdonságaivá stilizáljuk, akkor igen kevésbé formálhatunk jogot arra, hogy a nyelvet kiemeljük ezek köréből és mint világképünket torzító, hibákhoz vezető valamit elítéljük – különösen akkor nem, amikor az empirikusan felfogott szubjektum egyes tartozékait, mint a szabálytalanságot, a tartam emberi-szubjektív viszonylagosságát a helyes filozófiai módszer kezeseinek tartjuk. Arról nem is beszélve, mennyire ellene mondunk a mesterkéeltség, műnyelv, fogalmi apparátus ellen felhozott érveinknek.

Az V. pontban ismertetett ellenvetés szerint a Zénon-féle apóriák jelentik a metafizika kezdetét. Nehéz igaz értékén megbecsülni ezt a mondást, hiszen ismerjük az olyanfajta kijelentéseket, hogy „a filozófia

ott kezdődött, ahol Thalész a tengert fürkészve elmélázott” vagy „a kémia Lavoisier lefejezésével kezdődött”, vagy „a modern fizika azzal kezdődött, hogy az alma Newton kobakjára hullott” stb. Itt azonban – legalábbis Bergson szerint – komolyan kell ezt vennünk. A filozófiának az volt az őshibája, hogy az idő és a mozgás elvében apóriát vélt felfedezni, ezáltal kikerülte azt, hogy szembenézzen a mozgás, a változás és hordozójuk: az idő általános-konstitutív jellegével, központi helyzetével a létben – innen az örök elvek, igazságok és rendszerek igénye. Ami örök, az pedig nyilván elsiklik a változó fölött, ez pedig életünknek úgyszólván matériája – tehát az ezzel kapcsolatos, a szó szoros értelmében *életbevágó* problémákat is kikerüli. A „mozgó és telt, folytonos elmélyülésre hajlamos, revelációkban bővelkedő”²¹, a tapasztalás számára adott valósággal szemben örök, elvont és általános elveket ad meg a filozófia, ami helytelen. De a „mozgó és telt” stb. valóságkép éppen olyan általános, mint a bírált filozófiáké, és ahhoz, hogy e filozófiákat mindenestül elveszük, feltételeznünk kell, hogy a valóság *mindig* változó, mindig nem-örök, amivel szintén egyfajta fogalmi sémába „szorítottuk” az *élő* világot, és ez a kép, ha tartalmazza és igenli is a mozgást, maga nem mozgó, ahogy a „konkrét, hús-vér ember” ismert frázisa is frázis, nem pedig élő, hús-vér valami – ahogy egy csillagászatban is nem az égboltot tartalmazza, hanem pár font papirost. Azonkívül: az az állítás, miszerint a filozófia „rögzített, kiszikkadt, üres kivonat”, csak érzelmi jellegű ellenzést fogalmaz meg, nem mondja ki, hogy ez a kivonat nem reprezentatív, nem adekvát. De tekintsünk csak el ezektől az ellentmondásoktól, tételezzük fel, hogy úgysem haladhatók meg a rendelkezésünkre álló eszközökkel, fogadjuk el, hogy a – minden vitától függetlenül létező – noumenon természete gyökeresen más, mint a róla adott leírás, legalábbis ahogy ez a metafizikában olvasható. Tételezzük fel azt is, hogy ez az eltérés ab ovo rossz. Mi a teendő? Világos: leírásunkat egyeztetnünk kell a

noumenonnal. De hogyan? Ehhez nyilván már rendelkezünk kell valamiféle tudással a noumenont illetően, ti. hogy megmondhassuk: milyen is az, és ahhoz igazítsuk a leírást. Tehát mindenképpen léteznie kell egy A leírásnak, amihez a B leírást mérjük – de mi garantálja ennek az A leírásnak a helyességét? De tegyük föl, hogy ezeket a kérdéseket is megoldottuk. Vegyünk föl egy M és egy N leírást, nevezzük ki M-et a noumenonnak *nem* megfelelő és az N-t a noumenonnak megfelelő leírásnak. Kérdezzük meg, hogy mit ír le az M? Ha a leírás módja helytelen – végső soron nyilván semmit. Akkor azonban mi a közös a kettőben, hogy mindkettőt „leírás”-nak nevezzük?

És hogyan ítéljük meg mindeme tapasztalatok birtokában azt a tételt, hogy „a gondolat és a nyelv öszszemérhetetlen marad”²²? Ennél ködösebbet akarattal is nehezen mondhatni. Ugyanis ha a nyelv a gondolat inadekvát kifejezése, akkor nincs másra szükség, mint bizonyos elméleti munkára, amely a gondolat meglevő vívmányait megfelelő műnyelvvvel kifejezni képes. Elvileg kijelenteni azonban ezt a radikális *khorizmoszt* egyenértékű azzal a kijelentéssel, hogy rendelkezünk a gondolat tartalmának, legbenső lényegének ismeretével – egy ilyen ismeret léte pedig ellentmond annak, amit a változóról stb. mondtunk, úgyszintén a mindennapok szubjektív-eltűnő-mozgó-sejtelmes munkájával szembeállított filozófiai műfogások bírálatának. Ugyanakkor teljesen tisztázatlan marad az, hogy mennyiben különböző a gondolat és a nyelv viszonya tárgyához – és az is, hogy mindezt honnan tudjuk.

A VI. pontnál megismert kijelentések egészen más területre vezetnek át bennünket: a gyakorlati ész területére, hogy kissé régies terminust használjunk. Itt a filozófiát olyan konkrét életszükségletekkel, az emberi nem olyan sürgetően fontos érdekeivel szembe-sítik, amelyek nyilván nem elégíthetők ki a pusztá teória által. Ezt az ellenvetést annál inkább is érdemes megvizsgálni, mivel ez később is – pl. Camus-nál – fölbukkant, a következő, érdekes módon a bergsoni probléma-látásnál sokkal kevésbé radikális módon. A

filozófia mint teoretikus építmény, mint módszer és előadás a maga módján nagyon helyes és igaz lehet: de a kultúrában betöltött szintetizáló, központi szerepéről le kell köszönnie, mert nem válaszol arra a kérdésre, hogy miért és hogyan élünk, miért és hogyan éljünk, mit válasszunk a kínálkozó lehetőségek között és így tovább. Itt nem vonják kétségbe a filozófia módszerei egyikének létjogosultságát sem, csupán megállapítják, hogy a filozófiára ennek hagyományos, rendszeres formájában sok szükség nincs – legalábbis az egyetemeken és az akadémiákon kívül. S emlékezünk arra, hogy más, a tudomány és a tudományos episztemológia oldaláról érkező ellenvetések radikálisan megkérdőjelezzik mindazt, amit az életfilozófia még meghagyott mint érdektelen *caput mortuum* a metafizika vegyefolyamataiból. Korántsem a mi dolgunk ezeknek az igen fontos kérdéseknek az eldöntése. Itt csak az első típusú, „életfilozófiai” megfontolásokat próbáljuk meg magyarázni. Ezeknek történelmi-társadalmi hátterét Lukács György próbálta meg felderíteni *Az ész trónfosztásában*²³, természetesen vitatott és vitatható módon – egy polemikus műnek nem is feladata, hogy szociológiai szempontból releváns legyen. A mi számunkra mindebből elegendő annyi, hogy a bölcsélet revíziója megindult az „élet” felől. Mit mondhatunk erről? Hogy a triviális megjegyzéseket se kerüljük ki, elmondhatjuk, hogy ennek a kritikának, ha már ilyen irányú követeléseket fogalmazott meg, meg kellett volna oldania a „van” és a „legyen” közötti korreláció kérdését is. Amennyiben pedig elveti egy ilyen korreláció lehetőségét, akkor két út nyílik számára: 1. vagy a pillanatnyi és filozófiai eszközökkel nem ellenőrizhető intuíciót teszi meg a cselekvés forrásává (amint ez meg is történt a Camus-féle vulgáris egzisztencializmusban), és ebben az esetben a filozófia által leírt létről nem lehet semmilyen mondanivalója, nem kifogásolhatja ennek módszerét, lévén hogy nincs *honnán* kifogásolnia, és egyszerűen elveti mint törekvései szempontjából érdektelent, vagy 2. megkísérli a filozófiának egy olyan értelmezését,

amely számára használhatóvá teszi az elméletet. Ha elhisszük Karl Korschnak²⁴, hogy a filozófia (már Hegelnél!) mindig több akart lenni, mint filozófia, azaz: bizonyos eszményeket akart volna megvalósítani a valóságban – Hegelnél a „Versöhnung mit der Wirklichkeit” paradoxális alakjában, Marxnál a 11. Feuerbach-tézis ismert „... sie zu verändern” kifejezésében, akkor kaphatunk egy ilyesfajta megoldást. Ez a Dilthey értelmezéseire²⁵ élénken emlékeztető fölfogás azt rejti magában, hogy a filozófia valóban a valóság eszményi (érzelmi nyelvre lefordítva: kívánatos) modelljét adja – azaz a filozófia itt releváns lehet a cselekvés számára, elvei irányíthatják azt; ehhez persze át kellene alakítani a filozófiát. Bergson egy olyan filozófiát szeretne, mely ne rendszeres elvekből hozzon feleletet az *embert* izgató kérdésekre, hanem amely e kérdések fölvetődésével párhuzamosan változik, alakul. Végre, hogy a „filozófia” nevezetnek még valami értelme maradjon az új diszciplína számára is, reményét fejezi ki, hogy az abban némi valószínűséggel megformulázott állítások – halmozódásukkal – majd haladnak a szükségszerű bizonyosság felé. Ez az első látszatra szerény, valójában pedig roppant ambiciózus program az emberiség kitanítását helyezi kilátásba, kárpótlásul azonban meghív mindenkit a koncepció tökéletesítésének férfimunkájára. Itt az a látszat keletkezhet, hogy az effajta tevékenység a tudomány analogonja lehet, hiszen az is tökéletesíthető stb. A különbség csupán annyi, hogy ott az igazságról, emitt pedig a cselekvés különös formáiról van szó, amelyek tisztán elméleti analízise – az eddigiekből következően – tilos. Ha pedig ezt nem lehet vagy nem szabad elvégezni, akkor hogyan mérhetők össze ezek a formák, és hogyan szabható meg a „létkérdésekre” adott válaszok érvényességi köre?

Bergson már egy ifjúkori, az École Normale-ban írott dolgozatában mondja: „En s’adressant au public, l’auteur visera toujours au général, et par conséquent au vrai. Pour que le public applaudisse à une oeuvre, il faut qu’il s’y reconnaisse; et, pour qu’il s’y recon-

naisse, il faut qu'il trouve, non pas une vérité d'expection, mais une vérité humaine."²⁶ (A stílus iskolás „szépségét” később is megtartotta Bergson – „franciás”, lágy pontatlanságát szintén. De hasonlítunk össze a nem kevésbé „franciás” Pascallal.) Az általános, az igaz valahol még összemosódik, a távolban – de a *tapsot* ki kell érdemelni. Ugyanott olvashatjuk, hogy a *Kaméliás hölgy*-szerű szomorújátékokon többet könnyezett a publikum, mint Corneille összes tragiédiáin – tehát...

Láttuk – nagyjából és vázlatosan –, hogyan bírálja a metafizikát Henri Bergson. Most természetesen következne, hogy bemutassuk megoldási javaslatait, pozitív elképzeléseit. Előbb azonban hasznos lenne megvizsgálni a bergsoni koncepcióban kulcsszerepet játszó idő- és tartam-fogalmat és annak változásait – tudniillik mind a bírálat, mind az új módszer innen szökött elő. Ez a vizsgálat sem ontológiai, sem természetfilozófiai, sem antropológiai nem lesz – ezt elvégezték a hagyományos Bergson-értelmezés képviselői²⁷; itt kizárólag a módszer szempontjából vesszük szemügyre Bergson nézeteit.

Bergson megállapítja: az időről alkotott felfogásunk hibás, mert a térképzetek extrapolációja. Általában: eszméink, képzeleteink körül valami baj van. „Ha a lehető legszűkebbre szorítjuk az általános ideák körüli lélektani nehézségeket, oda jutunk, hogy bezárhatjuk őket ebbe a körbe: ahhoz, hogy általánosítsunk, előbb elvonatkoztatnunk kell, de ahhoz, hogy elvonatkoztassunk, előbb tudnunk kell általánosítani.”²⁸ Ennek a circulusnak a sémájára egészen jól rá lehet húzni az alább felsorolandó, kritikai és pozitív észrevételeket az időről és az időfogalomban rejlő inherens nehézségekről.

I. „Tartam-fogalmunk ugyanis közvetlen tapasztalat terméke volt. Bár szükségképpen nem vont maga után az egyetemes idő hipotézisét, mégis nagyon természetes összhangban volt ezzel a hiedelemmel.”²⁹

II. „Szükségképpen szavakkal fejezzük ki magunkat és legtöbbször a térben gondolkodunk. Más szóval a

beszéd azt kívánja, hogy eszméink között is olyan tiszta és pontos megkülönböztetéseket, ugyanoly szakadásosságot állapítsunk meg, mint az anyagi tárgyak között.”³⁰ Látjuk tehát tiszta formájában az előfölté-
vést: a diszkontinuitást állító minden tétel a nyelv csapdája.

„Csak kerülgetjük a nehézségeket, ha szokás sze-
rint kétfajta mennyiséget különböztetünk meg, egyik kiterjedésbeli (extenzív) és mérhető, a másik erőbeli (intenzív) és nem tűri a mérést, de mégis mondható róla, hogy nagyobb vagy kisebb, mint egy másik erő-
ség. Mert ezzel elismerjük, hogy a nagyság e két for-
májában van valami közös, hisz mindeniket nagyság-
nak hívjuk és egyformán képesnek állítjuk növésre és
csökkenésre. De miféle közösség lehet nagyság szem-
pontjából az extenzív és az intenzív között? Ha az első
esetben azt hívjuk nagyobb mennyiségnek, amelyik
a másikat tartalmazza, mire való még mindig meny-
nyiségről és nagyságról beszélni, mikor már nincs sem
tartalmazó, sem tartalmazott?”³¹ Az erősséghez kap-
csolódó képzetek, mondja Bergson, a komprimált tér
képzetéből keletkeztek – és a fentiekben rejlő ellent-
mondás meghaladására azt találták ki, hogy az érzetek
erősségének tárgyi (*id est*: mérhető) okai nagyságával
és számával folytatják ugyanazt. Mérhetőnek és tudom-
mányos bizonyossággal meghatározhatónak tartunk im-
ponderábilákat, megfoghatatlan, „que sais-je?” jel-
legű létezőket. Itt radikális *khoriszmoszt* tételez Berg-
son. „Ez a mozgékony szimpátia, mely mindig azon a
ponton van, hogy odaadja magát, ez a felsőbbrendű
báj lényege. Így az esztétikai érzelem növő erősségei
itt megannyi különféle érzelemmé oldódnak, melyek
előzőiktől sorra bejelentve abban láthatóvá válnak s
azután végképp eloszlanak. Ezt a minőséges haladást
értelmezzük nagyságváltozásnak, mert szeretjük az
egyszerű dolgokat, és mert nyelvünk rosszul van meg-
alkotva arra, hogy visszaadja a lélektani elemzés fi-
nomságait.”³² Egyrészt tehát eszményül állítjuk a világ
elé a közvetlen adottságokat – a nyelvet és mindent,
ami spontán vagy annak látszik; másrészt pedig rossz-

nak, a kifejezés számára alkalmatlannak találjuk mindezt. Kifogásoljuk a természetes-naiv előadásmódot, de kifogásoljuk a műnyelvet és a fogalmiságot is. Ugyanakkor eredményeinket folyton a kettő szembeállításából búvészkedjük elő. Figyeljük csak meg a következő passzust: „... Mert lehetséges ugyan, hogy az érzet erőssége szervezetünkben végbement kisebb vagy nagyobb munkáról tanúskodik, de az eszmélet nekünk az érzetet s nem ezt a mechanikai munkát mutatja. Sőt éppen az érzet erősségéről ítéljük meg a végzett munka kisebb-nagyobb mennyiségét; az erősség tehát, legalábbis látszólagosan, az érzet tulajdonsága marad. És mindig ugyanaz a kérdés merül fel: miért mondjuk egy magasabb erőfokról, hogy nagyobb? Miért gondolunk nagyobb mennyiségre vagy nagyobb térre?”³³ A kérdésben benne van a válasz.

Lássuk, hogy néz ki ezzel szemben a *minőségi* elemzés.

III. „Így ledől a korlát, melyet a tér és az idő tettek [a művész] eszmélete és eszméletünk közé: és eszmékben minél gazdagabb, érzelmektől és megindulásoktól minél terheesebb lesz az az érzés, melynek keretébe vitt bennünket, annál nagyobb a kifejezett szépség mélysége vagy emelkedettsége. Az esztétikai érzés egymást követő erőfokai tehát bennünk végbemenő állapotváltozásoknak, a mélységi fokok pedig azon elemi lelki tények kisebb-nagyobb számának felelnek meg, melyeket homályosan fedezünk fel az alapvető megindulásban.”³⁴ Hogyan lehet azonban mindezt logikai konzisztenciával vagy legalább ennek valamiféle pótlékával egybefogni? „Fechner megértette, hogy nem lehet a mérést a lélektanba bevezetni anélkül, hogy ott meg ne legyen előbb határozva két egyszerű állapotnak, pl. két érzetnek egyenlősége és összeadása. Másrészt az ember eleinte nem látja, hogyan lehet két érzet egyenlő, hacsak nem azonosak. Igaz, hogy a fizikai világban az egyenlőség általában nem egy jelentésű az azonossággal. De ez azért van, mert ott minden tünemény, minden tárgy két oldalról mutatkozik, egyik a minősége, másik a terjeszkedése; sem-

mi sem áll útjába annak, hogy az elsőtől elvonatkozunk, s akkor nem marad más, mint oly tagok, melyek közvetlenül vagy közvetve egymásra helyezhetők, tehát azonosulhatnak. Márpedig ez a minőséges elem, melynek kiküszöbölésével kezdjük, mikor a külső dolgok mérését akarjuk lehetővé tenni, éppen az, amit a pszichofizika megtart és állítólag megméri.³⁵ Innen következik az alapvető apória: „Röviden, eredete maga ítél minden pszichofizikát logikai körbenforgásra, mert az az elméleti posztulátum, melyen alapul, kísérleti igazolásra utasítja, és kísérletileg csak akkor igazolható, ha előbb elfogadjuk posztulátumát.”³⁶ Mi a magyarázata ennek az apóriának? „Mert nincs érintkező pont a ki nem terjedt s a ki terjedt, a minőség és a mennyiség között. Lehet egyiket a másikkal értelmezni, egyiket a másik egyenértékének megtenni; de előbb-utóbb kezdetül vagy befejezésül, el kell ismerni ennek az azonosításnak konvenció természetét.”³⁷ El kell fogadnunk, hogy a valóságról szerzett ismereteink maguk is aporetikus természetűek? Bergson szerint igen, de ez az apória távolról sem a kanti kérdésfelvetésből adódóval azonos. Itt már a reflexióval magával is baj van, mely a kétségeket megfogalmazná. Bergson azt írja: „Igazában a pszichofizika nem tesz egyebet, mint pontosan formulázza és következményeiben a végletekig viszi a józan észnek egy ismeretes fogalmát. Minthogy inkább beszélünk, mint gondolkodunk, minthogy egyszermind a külső tárgyakkal, melyek a közös világból valók, több fontosságuk van ránk nézve, mint azoknak az alanyi állapotoknak, melyeken átmegyünk, érdekünkben áll ezeket az állapotokat tárgyiasítani, a lehető legnagyobb mértékben beléjük vive külső okoknak képzetét. És minél jobban gyarapodnak ismereteink, minél jobban észre vesszük az extenzívum az intenzívum mögött, a mennyiséget a minőség mögött, annál hajlandóbbak vagyunk az első tagot a másikba tenni, s érzeteinkkel mint nagyságokkal bánni. A fizika, melynek éppen az a szerepe, hogy belső állapotaink külső okát számításoknak vesse alá, a lehető legkevésbé tö-

rődik magukkal ezekkel az állapotokkal: szüntelenül összezavarja őket okaikkal. Tehát ebben a pontban bátorítja, sőt túlozza a józan ész illúzióját. Végzetserően be kellett következni annak a pillanatnak, mikor a minőségnek és mennyiségnek, az érzetnek s az ingernek ehhez az összezavarásához szokott tudomány megpróbálta mérni az egyiket, amint mérte a másikat: ez volt a pszichofizika tárgya. Erre a vakmerő kísérletre Fechnert maguk az ellenfelei bátorították, azok a filozófusok, akik intenzív nagyságokról beszélnek, bár kijelentik, hogy a pszichikai állapotok mérésre alkalmatlanok... Mert mihelyt valamiről el van ismerve, hogy nagyobbodni és kisebbedni képes, természetesen látszik azt keresni, mennyivel fogy, mennyivel nő. És abból, hogy az effajta mérés közvetlenül nem látszik lehetségesnek, nem következik, hogy a tudomány valamilyen közvetett módszerrel ne arathasson benne sikert, akár végtelen kis elemek integrálásával³⁸, mint ezt Fechner tanácsolja, akár valami más kerülő úton. Vagy tiszta minőség az érzet, vagy, ha nagyság, meg kell próbálkozni a mérésével.”³⁹ És tovább: „Mert ha a minőség és mennyiség összezavarása az elszigetelten vett eszméleti tényekre szorítkoznék, amint láttuk, inkább homályosságot teremtene, mint problémákat. De mikor előnti lélektani állapotaink sorát, mikor beviszi a teret tartam-fogalmunkba, akkor magánál a forrásnál rontja meg a külső változásról, a belső változásról, a mozgásról és a szabadságról szóló képzeleteinket. Innen az éleai iskola szofizmái, innen a szabad döntés problémája. Mi inkább a második pontnál fogunk időzni; és ahelyett, hogy megoldani próbálnók e kérdést, meg fogjuk mutatni azoknak illúzióját, akik felteszik.”⁴⁰

Nyelvünk ránk kényszeríti az elhatárolt, különálló dolgok képzetét. Tudományunkat erre a képzetre alapoztuk: ha meg tudjuk számolni vagy számszerű összefüggésben meg tudjuk adni e különálló dolgok elvét, sőt: az e dolgok közötti kapcsolatok elvét is, akkor eleget tettünk a tudományunk eszményéből sugárzó követelménynek. Eredményeink akkor helyesek

és koherensek, ha betartjuk a diszkontinuus világ e képének íratlan tilalmait és szabályait. Tudományunk teljhatalomra tör, a leginkább megközelíthetetlen, imponderábilis dolgok – mint a lelki élet, az idő – megragadását is célul tűzi ki. Az imponderábiliák azonban ellenállnak; ekkor alapvető (és talán illuzórius) képzetünk keretébe kényszerítjük. Így látványos eredményekhez jutunk – a tulajdonképpeni matéria kisiklik kezünkől. Ezért képzeljük egyenes vonalban az időt⁴¹, ami alapvető hiba. Ennek eredetét is kimutatni próbálja (véli) Bergson.

IV. „... Igaz, lehetséges az időben és csak az időben venni tudomásul egy puszta és egyszerű egymásutánt, de nem összeadást, vagyis oly egymásutánt, amely összeggel fejeződik be. Mert bár az összeget úgy nyerjük, hogy különböző tagokat veszünk sorra egymás után, még az is kell hozzá, hogy mindegyik tag ott maradjon, mikor a következőre átmegyünk, és úgyszólván várja, hogy a többihez adjuk. Hogyan várhatna, ha csupán a tartam egy pillanata volna? És hol várna, ha nem helyeznők a térbe? Minden megszámlált pillanatot akaratlanul a térbe rögzítünk és csak ezzel a föltétellel alkothatnak az elvont egységek összeget.”⁴² Ezek a hibák a tér képzetének extrapolációjából adódnak. „Az áthatatlanságot azért hiszik a leggyakrabban az anyag tulajdonságának, mert a szám képzetét függetlennek tekintik a tér képzetétől. Azt hiszik tehát, hogy két vagy több tárgy képzetéhez hozzáadnak valamit azzal a mondással, hogy nem foglalhatják el ugyanazt a helyet; mintha még az elvont 2-es számnak képzete is nem volna, mint megmutattuk, két különböző térbeli helyzet képzete!”⁴³ Másutt meg ezt olvassuk: „A mély eszméleti állapotoknak magukban véve semmi közük sincsen a mennyiséghez, tiszta minőségek; úgy keverednek, hogy nem lehet megmondani, egyek-e vagy többek, sőt vizsgálni sem lehet őket ebből a szempontból anélkül, hogy azonnal meg ne hamisítanék. A tartam, melyet így teremtenek, oly tartam, melynek pillanatai nem alkotnak számbeli sokszorosságot...”⁴⁴ Vagy: „... A homogén tér

szemlélete már a társas élet felé vezet. Az állat érzetein kívül valószínűleg nem képzel, mint mi, egy tőle jól elkülönített külső világot, mely minden eszmélő lény közös birtoka. Az a hajlam, melynek erejéből tisztán képzeljük a dolgok e külsőlegességét és közegüknek e homogén voltát, ugyanaz, ami a közös életre s a beszédre vezet.”⁴⁵ „S ezek a nehézségek annál jobban szaporodnak, minél nagyobb igyekezetet fejt ki megoldásukra, mert minden igyekezete csak jobban és jobban kidomborítja majd annak az alapvető hipotézisnek képtelenségét, mellyel az időt a térben gördítette le s az egymásutánt egyenesen az egyidejűség ölébe tette. Látni fogjuk, hogy az okság, a szabadság, egyszóval a személyiség-probléma belső el-
lentmondásainak nincs más eredete, mint ez, s elhárításukra elég, ha a valóságos ént, a konkrét ént tesszük szimbolikus ábrázolatának helyébe.”⁴⁶ „Tételezni azt, hogy egy esemény t idő alatt fog bekövetkezni, annyit jelent, mint kimondani, hogy meg kell számolni egy bizonyos t számú egyidejűséget. Az egyidejűségek között bármi történhet. Az idő hatalmasan vagy akár végtelenül felgyorsulhat: semmi sem változna a matematikus, a fizikus, a csillagász számára.”⁴⁷

Bergson ellenében meg kell állapítanunk, hogy a hagyományos időfelfogás – a *módszertani* szempontból hagyományos eljárásról van szó, természettudományi ismereteink fejlődésétől eltekintve – azzal az előnnyel rendelkezik, hogy nem mond ellent a világ tárgyairól alkotott eddigi tapasztalatunknak. Azt Bergson sem vonja kétségbe, hogy ez a tapasztalat nagyrészt helyes – tehát itt egy új időelméletnek nagyon nyomós okokra kell támaszkodnia, ha meg akarja kérdőjelezni eddigi ismereteinket. Amit eddig Bergson érveiből láttunk – s ezekkel nem fukarkodunk, vállalva a helyenkénti unalmat és egyhangú citatolóiát –, az nem sokat bizonyít. Annyit ugyanis, hogy az idő a közvetlen, introspektív szemlélet számára *másnak* tűnik, mint ahogy a tudat számára – a tudomány által bemutatott alakban – jelentkezett. Ha valóban illúziók áldozatai lettünk – hiszen a gondol-

kodás története ismer extrapolációkat, jogosulatlan általánosításokat –, akkor annál gondosabban kell megvizsgálnunk az újszerű pozitív javaslatokat. Ezeknek egyrészt teljesen új tudományos módszeren kell alapulniuk, amely a gondolkodás és az általánosítás-absztrakció elvében rejlő állítólagos apóriákat kikerüli, azonkívül olyan idő-képet sugallnak, mely összhangba hozható egy általános világ-interpretáció princípiumaival. Ez az újfajta idő-kép Bergson filozófiájának központja, részletesen ki kell térnünk rá.

V. „A tartamnak... két lehetséges fogalma van, egyik tiszta minden keveredéstől, a másikba alattomban belép a tér eszméje. Az egészen tiszta tartam az a forma, melyet akkor ölt eszméleti állapotaink egymásutánja, mikor énünk elhagyja magát, mikor tartózkodik attól, hogy a jelen állapotot az előttevalóktól elválassza.”⁴⁸ Tehát az új idő-fogalom főként ott működik, ahol szinte polémiát folytat a régi idő-fogalommal, azaz az Én bizonyos állapotaiban – ezzel az abszolutizálás veszélyét elkerülte. Tehát – néha így is...

„... A tartamban megfordítható sornak, sőt egyszerűen egy bizonyos időbeli egymásután *rendjének* eszméje már magával hozza a tér képzetét és nem használható arra, hogy ezt vele definiáljuk.”⁴⁹ Természetesen, így is megmarad „a lehetőség, hogy számbeli sokszorosság formájában terítsük ki a térben azt, amit minőséges sokszorosságnak nevezünk, és az egyiket a másik egyenértékének tekintjük. [...] Mindenekfölött a mozgás közvetítésével történik, hogy a tartam homogén közeg formáját ölti s az idő a térbe vetődik.”⁵⁰ Mi ilyesformán a különbség?

„Egyszóval énünk a maga felületével érinti a külső világot; egymást követő érzeteink bár egymásba olvadnak, megőriznek valamit abból a kölcsönös külsőlegességből, mely okaikat tárgyilag jellemzi; és ezért gördül felületes lélektani életünk homogén közegben anélkül, hogy ez az elképzelésmód nagyobb erőfeszítésünkbe kerülne. De ennek az elképzelésnek szimbolikus jellege mind felötlőbb lesz, amint jobban-jobban

behatolunk az eszmélet mélységeibe; a belső én, aki érez és lelkesül, aki törekszik és határoz, oly erő, melynek állapotai és módosulásai bensőleg átjárják egymást és mély változásokat szenvednek, mihelyt elválasztjuk, hogy a térben gördítsük le őket. De mint-hogy ez a mélyebb én a felületi énnel egy és ugyanaz a személy, úgy látszik, szükségképpen egyformán tartanak. És amint egy ismétlődő azonos tárgyi tünemény állandó elképzelése egymáson kívül eső részekre vágja felületes pszichikai életünket, viszont az így meghatározott pillanatok személyesebb eszméleti állapotaink osztatlan dinamikus haladásában határoznak meg különálló szeleteket. Így verődik tova s így terjed az eszmélet mélyéig az a kölcsönös külsőlegesség, melyet az anyagi tárgyaknak homogén térben való egymás mellé rakódásuk biztosít; érzeteink apránként elszakadnak egymástól, mint a külső okok, melyek létrehozták őket, az érzelmek és gondolatok pedig úgy, mint az érzetek, melyekkel egykorúak.”⁵¹ „Mikor a sorokat írom, a szomszéd toronyban üt az óra: de szó-rakozott fülem csak akkor vesz róla tudomást, mikor már több ütés elhangzott; tehát nem számláltam meg őket. S mindazonáltal elég egy visszapillantó figyelmi erő kifejtés, hogy a már elütött négy kongás összegét vegyem és hozzáadjam azokhoz, melyeket hallok. Ha magamba térve most gondosan kikérdezem magamat arról, hogy mi történt bennem, rájövök, hogy az első négy hang megütötte fületem, sőt meg is indította eszméletemet, de az érzetek, melyeket sorban okoztak, ahelyett, hogy egymás mellé rakódtak volna, egymásba olvadtak úgy, hogy együttesük sajátos színezettel ruházódott fel és olyasmi lett belőle, mint egy zenei frázis... Röviden, az elütött órák száma mint minőség és ezen mint mennyiség vevődött észre; így mutatkozik a tartam a közvetlen eszméletben s ezt a formát mindaddig megtartja, míg helyét a kiterjedésből származtatott szimbolikus ábrázolásnak át nem engedi.”⁵² Tehát az érző, lelkesülő, akaró szubjektum más-képpen fogja fel a külvilág behatásait, mint azt képzeltek. Az óra ütéseit figyelem-összpontosítás nélkül

hallgatva valami meghatározatlant észlelek; visszapillantva meg tudom számlálni őket: azt jelentené ez, hogy *közvetlenül* minőséget észleltem? S ez a primér közvetlenség *csak akkor* válna megfoghatatlanná, amikor a tudományos, „szimbolikus” szemlélettel elriasztjuk a tartamosság szellemét? Itt minden azon áll vagy bukik, hogy elfogadjuk: vannak egymástól nem elkülönült, egymást átjáró állapotok. Senki sem tagadhatja, hogy egy személy lelkében egyidejűleg több heterogén valami is lehet – ez azonban az illető személy pszichikumáról mond valamit, amely ezeket a „lelki folyamatokat” mintegy tartalmazza, az képes ilyen állapotokra, lévén hogy bonyolult együttese éppen azoknak. Ezzel azonban semmit sem tudunk meg az állapotokról magukról, hiszen ha csak nem fogadjuk el kritikátlanul a lélek egyszerűségének dogmáját, akkor nem állíthatjuk nyugodt lelkiismerettel, hogy mind ezeknek az állapotoknak ugyanaz a szubsztanciájuk – és amennyiben valóban nem határolhatók el megnyugtató módon ezek az állapotok, akkor inkább az illető psziché dinamikus *állapotát* volna érdemes leírni, hiszen így az a gyanú merülhet fel, hogy azért nevezünk – nyelvünk diszkontinuus szokásainak engedelmeskedve – *valaminek* valamit, hogy aztán kideríthessük a benne rejlő ellentmondást és diadallal kiáltassunk fel: a valami non-valami.

Kissé ingatag alapok. Mi épül rájuk?

„Különböztessük meg tehát eredményképpen a sokszorosságnak két formáját, a tartamnak két nagyon különböző megbecsülését, az eszméleti életnek két arculatát. Az igazi tartam kiterjeszkedett szimbóluma, a homogén tartam, mögött egy figyelmes lélektan oly tartamot lát kibontakozni, melynek heterogén pillanatai átjárják egymást; az eszméleti állapotok számbeli sokszorossága mögött minőségbeli sokszorosságot; a határozott állapotú én mögött olyan ént, melyben az egymásután összeolvadást és szerveződést jelent. De leggyakrabban megelégszünk az elsővel, vagyis az ennek a homogén térbe vetett árnyékával. A megkülönböztetés telhetetlen vágyától gyötört eszmélet a szim-

bólumot a valóság helyébe teszi vagy legalábbis a valóságot csak a szimbólumon át veszi tudomásul. Mint-hogy a sugaraiban így megtört és ezzel felosztott én végtelenül jobban illeszkedik általában a társasélet és különösen a beszéd követelményeihez, az eszmélet jobban szereti s az alapvető ént mindjobban szem elől téveszti.”⁵³

VI. „Míg a lefolyt idő sem nyereség, sem veszteség egy konzervatívnak feltételezett rendszerben, bizonyára nyereség az élő, és elvitázhatatlanul az az eszmélő lénynek. E körülmények között nem lehetne-e valószínűséget előlegezni egy az idő hatásának alávetett, a tartamot beraktározó s éppen emiatt az energia-megmaradás törvénye alól kisikló eszméleti erő vagy szabad akarat feltevésének?”⁵⁴ „Kétségtelen, hogy kezdetben az idő teljesen összeolvad számunkra belső életünk folytonosságával. Mi ez a folytonosság? Lefolyás vagy átvonulás folytonossága, de oly lefolyás, oly átvonulás, mely elég önmagának; a lefolyás nem tartalmaz dolgot, amely folya, s az átvonulás nem követel meg állapotokat, melyeken átvonulnánk; a *dolog* s az *állapot* csak az átmenetről vett mesterséges pillanatfölvételek; és ez az átmenet az egyetlen természetszerűen tapasztalt dolog, a tartam maga. Emlékezet, de nem személyes emlékezet, mely kívül maradna azon, amit megtart, különválnék a múlttól, melynek megmaradását biztosítja; hanem magának a változásnak belsejében levő emlékezet, az ezelőttöt az ezutánba nyújtó emlékezet, mely nem engedi ezeket az ezelőttöket és ezutánokat a szakadatlanul újraszülető jelenben feltűnő és eltűnő pusztá pillanatfölvételekké válni.”⁵⁵

VII. „Hogyan térünk át a belső időről a dolgok idejére? Észrevesszük az anyagi világot és ez az észrevetés, akár igazunk van, akár nincs, de úgy tűnik fel nekünk, hogy egyszerre van bennünk is, kívülünk is: egyfelől eszméleti állapot; másfelől az anyagnak felületi hámja, hol az érző és az érzett összeesnék. Belső életünk minden pillanatának megfelel így testünknek s az egész környező anyagnak egy vele »egyidejű« pil-

lanata: ez az anyag tehát, úgy látszik, részesedik eszméleti tartamunkban. Fokozatosan terjesztjük ki e tartamot az egész anyagi világra, mert semmi okot sem találunk rá, hogy testünk közvetlen szomszédságára határoljuk; a világegyetem, úgy látjuk, egyetlen egészet alkot; és ha a körülöttünk levő része oly módon tartós, mint magunk, ugyanígy kell lenni, gondoljuk, mindazzal, ami ezt a részt körülveszi – és így tovább, határtalanul. Így születik a világegyetem, vagyis egy személytelen eszmélet, tartamának ideája.”⁵⁶

VIII. „Különben, akár meghagyjuk magunkban, akár kihelyezzük önmagunkon kívül, az idő, mely tart, nem mérhető. Ugyanis minden, nem tisztán konvencionális mérés osztással és egymásra fektetéssel jár. Márpedig egymást követő tartamokat nem lehet egymásra fektetni, hogy igazoljuk, vajon egyenlők-e vagy sem... Másrészt, ha a valóságos tartam, mint látni fogjuk, az őt jelképező vonallal való szolidaritása révén oszthatóvá is válik, e tartam maga osztatlan és mindent magával sodró haladás. Hallgassuk a dallamot lehunyt szemmel, semmi másra nem gondolva, képzelt papirosra vagy billentyűzetre a hangokat sorba nem rakva, őket így egymásnak meg nem tartva, mert így vállalnák az egyidejűséget, lemondanának időbeli folytonosságukról és folyékonyságukról s összefagynának a térben: akkor megtaláljuk osztatlanul és oszthatatlanul a tiszta tartamba visszahelyezett dallamot vagy dallamrészletet. Márpedig belső tartamunk eszméleti életünk első pillanatától olyasmi, mint ez a melódia. Figyelmünk elfordulhat tőle s így oszthatatlanságától is; de mikor megpróbáljuk elvágni, mintha késpengét csapnánk át a lángon: csak a teret osztjuk, amit betölt.”⁵⁷ „De ha tudományunk keze nem is ér tovább a térnél, mégis könnyű belátni, miért hívjuk továbbra is időnek azt a térdimenziót, mely az időt helyettesíti. Mert ott van az eszméletünk. Visszaleheli az élő tartamot a térre száradt időbe. Gondolkodásunk, mikor a matematikai időt értelmezi, fordítva újra megjárja az utat, amelyet befutott, hogy megszerezze.

A belső tartamról egy bizonyos, vele szoros kapcsolatban álló, osztatlan mozgásba ment át, mely ezáltal az Időt származtató vagy számláló minta-mozgássá vált; abból, ami ebben a mozgásban tiszta mozgalmasság, kötőjel a mozgás és a tartam között, átlépett a mozgás pályájára, ami tiszta tér; aztán a pályát egyenlő részekre osztotta s e pálya osztópontjairól áttért bármely más mozgás pályájának megfelelő, azaz »egyidejű« osztópontjaira; e mozgások tartama így megvan mérve; van egy bizonyos meghatározott számú egyidejűségünk; ez lesz az idő mértéke; ez lesz ezentúl maga az idő. De csak azért idő, mert hivatkozhatunk arra, amit elkövettünk. A mozgás folytonosságát végigcövekkelő egyidejűségekből mindig készek vagyunk ismét magukhoz a mozgásokhoz s általuk a velük egykorú belső tartamhoz visszamenni s így egy sorozat pillanatnyi egyidejűség helyébe, amit számlálunk, de ami már nem idő, betenni az áramlások egyidejűségét, mely a belső tartamhoz, a valóságos tartamhoz vezet vissza.»⁵⁸

IX. „Így az élőlény lényege szerint tart: tart éppen azért, mert szüntelenül újat dolgoz ki – és mert nincs kidolgozás kutatás nélkül, és kutatás keresés nélkül. Az idő éppenséggel ez a habozás – vagy semmi” (*Le Possible et le réel*).⁵⁹

Ez a hosszú idézetsor is bizonyítja, ha erre még egyáltalán szükség volt, hogy itt más mód nincs, hinnünk kell Bergsonnak: amit mond, kisiklik minden módszeres vizsgálódás teréből, és helyet foglal a wittgensteini értelemben vett „misztikum”-ban. Világos, hogy itt egy irodalmi jellegű tehetség működik, az akarja a szubjektív megérzéseiből alakult világképet általánosítani és egy világ-interpretáció elvévé tenni. Olyan világban vagyunk itt, ahol Akhilleusz halad – mondja Merleau-Ponty (*Bergson se faisant*).⁶⁰ Akhilleusz – az „éleai szofizmák” hőse – minden filozófiai megfontolás ellenére: halad. Lét és nemlét csöppet sem problematikus Bergson számára.

Még csak azt kell szemügyre vennünk, hogyan is néz ki pozitív alakjában ez a paradoxális módszertan.

Bergsonnál éppen az a sajátos vonás, hogy explicit formában megadja a módszertelenség módszertanát. Ennek az irodalmias filozófiának voltaképpen nem kellene ezzel bajmódnia: hiszen megsúgja azt az intuíció, hogy hogyan kell eljárni. Hogyan jutunk el egy-egy olyan elvhez, mint az „élan vital”?⁶¹ Valószínűleg úgy, hogy a kritikailag rendezett tapasztalattól való fokozatos elzárkózás lassan-lassan csak a személyes meggyőződést hagyja meg relevánsnak, és az egész filozófia egy monumentálisan kitérített naplóból válik, ahol az ontológia helyét a személyiséget meghatározó élmények foglalják el, az ismeretelméletét a szerelem, a logikáét a vallási rítus és lelkigyakorlat. A napló azonban azáltal, hogy a legnagyobb mértékben és programszerűen személyes jellegű, csak a napló írójának világképét adja mint világinterpretációt. Aztán lehet csatlakozni vagy nem csatlakozni ehhez. Bergson azonban érthető és belátható módon akarja előadni e napló eseményeit – filozófiája elveit. Ehhez ki kell fejtenie: hogyan írja a naplót. A szeszély fenomenológiája igen érdekes is lehet. Hiszen természetesen a filozófiát is emberi egyén alkotja: eddig azonban elsősorban arról volt szó, amit az egyén által alkotott filozófia mondott, Bergsonnál azonban megfigyelhetjük, hogy mi történik egy olyan emberrel, aki az emberi tudás és civilizáció által kidolgozott eszköztárat félretelva, maga áll szembe a világgal, kétségek nélkül, feltétlen bizalommal a világ és benső képességei iránt. Nem tagadhatjuk, hogy van varázsa ennek a sztoikus pátosznak. A filozofáló szubjektum, akit körülményei és erkölce kívül helyeztek a mindennapok legszűkebb érdekein, magán és világán elmélkedik. Közben a legheterogénebb impulzusok érik – árfolyamcsökkenések és Stradella D-dúr szimfóniája első tételének trombitaszólója. Hagyja magán átfolylni mindezt, és ezt az egyszerű – szerény misztikus módjára – a világrenddel hozza összefüggésbe, mert rendelkezik a belső bizonyossággal, hogy itt igenis összefüggés áll fenn. A tengerparti főny, a zápor után illatozó kaszáló éppen olyan fontossággal bír eb-

ben a felfogásban, akár a külvilág létére vonatkozó legfontosabb argumentum. Sőt: talán még nagyobb. Annak a módja, ahogy a világ átfolyik eszméletünkön, nyilván e dolgokat karakterizáló adaléknak fog tűnni; ennek leírását célul is tűzte ki Bergson. A IX. pont alatt közölt megjegyzés az időről mint *habozásról* igen épületes ebben a tekintetben. A naplót író filozófus természetesen a maga eszméletét véli majd fölfedezni abban, ami evidens módon külsőnek tűnik számára – mert ha csak az autentikus élmény számít neki és a megfigyelt-leírt objektumnak is méltó helyet akar világgképében biztosítani, csak úgy teheti, ha azt is közvetlen észleletnek tartja. Innen eredeztethető az az ötlet is (V. pont), hogy az időbeli egymásután eszméje *mint rend* magával hozza a tér képzetét – a tér itt egyrészt az a realitás, amelynek mintájára a naiv tudat alakítja az időt, de a számunkra priméren adott idő egyik aspektusa az, amely térképzetet hoz létre. Így – az idő közvetítésével – az egyetlen evidencia, az empirikus szubjektum válik a természeti formák végső forrásává is, ha nem is konstitutív módon; de értelmezésükhöz benne kell keresni az elveket. Azzal, hogy a teret így „ontikusan” másodlagosnak fogtuk fel, azt is mondtuk, hogy mindaz a szakadásosság, ami Bergson szerint csakis a tér tulajdonsága – ennek lesz következménye, tehát létrendi ugrást követnénk el, ha ezt „ontikusan” magasabban álló kategóriákra is kiterjesztenénk – így válik illuzóriussá a *mennyiségi* összefüggések erőltetése a lélektanban és általában a tudatos életre vonatkozó diszciplínákban. Mindez az idő „ontikus” elsőbbsége esetében érvényes. Bergson azzal magyarázza ennek a gyakran előforduló létrendi ugrásnak az eredetét, hogy a homogén tér képzete kapóra jön az emberi közösségnek (IV. pont). A közösségnek olyan külső-objektív, homogén, érték- és érzelmi szempontból közömbös *teret* kell képzelnie, „mely minden eszmélő lény közös birtoka”. Az „ontikusan” magasabbrendű idő-kategória, amely az empirikusan (tehát: *nem* karteziánus módon) felvett szubjektum revelációja, nem alkalmas erre a cél-

ra. Tudniillik a közösség által megkövetelt, mégoly empirikus interszubsztívitás is valami közös szubsztívátumot igényel, olyat, mely legalábbis potenciálisan, egyenletesen hozzáférhető létet tud az egyes szubsztívumok fennállásához rendelni. Ebben a perspektívában a nyelv is ezt az érdeket látszik szolgálni azzal, hogy a szófajok elkülönítésével differenciálni látszik mozgás és állandó objektum között – ily módon imaginárius teret alkot, amelynek tulajdonságai az „ontikusan »első«” tulajdonságainak látszanak, holott nem azok.

Azonban ezek a létrendi differenciálások oda vezetnek, hogy egyre több megkülönböztetést kell eszközölnünk a pszichikus matériában is. Bergson eleinte folyton a szubsztívumra apellált, utóbb pedig kénytelen volt megkülönböztetni „mélyebb és felületi ént”. Ez a megkülönböztetés azonban éppen az okfejtés centrumát vágja ketté, oda is bevezetve azokat a nehézségeket, amelyek a filozófus szerint az általa bírált gondolatmenetet jellemezték, s amelyekről mentnek kellett volna lennie „minőséges” elemzésnek. Ilyen körülmények között nehéz hitelt adni annak a hipotézisnek (VI. pont), mely kivételt javasol az energia-megmaradás törvénye alól. Annál is inkább, ha feltételezzük, hogy *dolog* és *állapot* „csak az átmenetről vett mesterséges pillanatfölvételek”, tehát nehéz volna megmondani, *mi* is az, ami a természettörvények „alól kisiklik”.

Mit látunk? Valamit, ami egyrészt tudatunkban van, hiszen látjuk – és ugyanakkor tőlünk független léte is adott, „kint”. Eddig úgy tekintették, hogy tudatunk az ilyen koincideneciák sorával ismeri meg a világot, úgy, hogy sorra újabb és újabb tárgyakon időzik. Bergson megfordítja ezt a különben sem túl épületes és kritikai képet, és úgy véli, hogy az anyag „részesedik” tudatunkban, amelynek alapvető tartalmát kiterjesztjük a világra: így tűnik számunkra a világ kozmosznak, összetartozó, harmonizáló egységnek. Így a világinterpretáció is a tartam elemzésére lyukad ki. Amelyről már tudtuk, hogy egészen különleges módszert

igényel: csak most derült ki viszont, hogy ha kerülő úton is, de ez a világ-interpretáció szempontjából is releváns. Innen kell visszajutnunk a valódi, élő tartamhoz, vagyis: az emberhez.

Íme a bergsoni gondolat útja.

Ehhez már csak szinte pótlólagosan járulhat a módszerrel szóló explicit kijelentések ismertetése. Eddigi eljárásunkhoz híven, itt is föl fogunk sorolni néhány jellegzeteset ezek közül. A viszonylag terjengősebb puszta ismertetésnek itt két oka van: az egyik, hogy Bergson gondolatvilága szinte teljesen feledésbe merült, a másik, hogy az érzékeny, csillámló és könnyen változó szöveg híven mutatja azt a vívódó, töprengő, a racionalitáshoz küzdelmesen vissza-visszataláló meditációt, amely végül alig tudott ellentállni a szentség kísértésének, azaz végbement volna a hite szerint lényegről valló Én teljes összeolvadása a tannal és az abból fakadó parancsolatokkal – ez alighanem a műtől magától is megfosztott volna bennünket, hogy a racionális értelemben vett megértésről ne is szóljunk. Bár nem illendő túlhajtani egy hasonlatot, emlékeztessünk arra, hogy itt naplót olvasunk, és nem is akármilyen. Írója szerint ez a napló, ha jól olvassuk, a lényeg beszéde lehet. Hogy miért nem egyenértékű ez a kép a kinyilatkoztatással? Mert valamennyien írhatunk ilyen naplót – Bergson módszertana arra tanít, *hogyan*.

I. „Ha van rá mód, hogy egy valóságot abszolúte birtokoljunk, ahelyett hogy relatíve ismernők, belehelyezkedjünk, ahelyett hogy nézőpontokat fogadnánk el rá vonatkozólag, intuíciónk legyen róla, ahelyett hogy elemeznők, szóval megragadjuk őt minden kifejezéstől, fordítástól, szimbolikus ábrázolástól menten, akkor éppen ez a metafizika. *A metafizika tehát az a tudomány, mely szimbólumok nélkül akar boldogulni.*”⁶² Ezt olvashatjuk a *Bevezetés a metafizikába* c. híres tanulmányban. A követelés: közvetlen együttlét a tárggyal. „Van legalább egy valóság, melyet mindnyájan belülről, intuícióval, nem pedig elemzéssel ragadunk meg. Az saját személyünk az időn át

való folyásában. Ez énünk, mely tart.”⁶³ Hogy ez miért releváns, azt feljebb láttuk. Megjegyzendő, hogy „az intuíció... ha egyáltalán lehetséges, akkor egyszerű aktus”⁶⁴.

II. „Egész másként van, ha intuitív erő kifejtés révén egyszerre betelepítjük a tartam konkrét tovaömlésébe. Persze nem találunk semmiféle logikai okot arra, hogy sokszoros és különféle tartamokat tétélez-zünk fel. Szigorúan véve megeshetnék, hogy ne is legyen más tartamosság, mint a miénk, éppúgy, mint megeshetnék, hogy nem volna a világon más szín, mint a narancs. [...] Tartamunk intuíciója korántsem függeszt fel bennünket az ürességbe, mint a tiszta elemzés tenné, hanem érintkezésbe hoz tartamok egész folytonosságával, melyeket meg kell próbálnunk követni akár lefelé, akár felfelé; mindkét esetben határtalanul kiterjeszkedhetünk egy mind erőszakosabb erő kifejtés révén, mindkét esetben túlszállunk önmagunkon.”⁶⁵

III. „*Van külső és elménknek mégis közvetlenül adott valóság.* A józan észnek itt igaza van a filozófusok idealizmusával és realizmusával szemben.”⁶⁶

IV. „Ez a valóság mozgékony. Nincsenek kész dolgok, hanem csak készülők, nincsenek fennmaradó állapotok, hanem csak változó állapotok. A nyugalom mindig csupán látszólagos vagy inkább viszonylagos. Saját személyünkről való eszmélésünk folytonos tovaömlésével oly valóság belsejébe vezet, melynek mintájára kell a többit is elképzelnünk. *Minden valóság tehát hajlandóság, ha hajlandóságnak nevezünk egy születőben levő irányváltást.*”⁶⁷ „De az igazság az, hogy értelmünk követheti a fordított utat is. Megtelepedhet a mozgékony valóságban, felveheti annak szüntelenül változó irányát, szóval megragadhatja azon *szellemi szimpátia* segítségével, melyet intuíciónak hívnak. Ez rendkívül nehéz. Az elmének erőszakot kell tennie magán, meg kell fordítania a művelet irányát, mellyel szokás szerint gondolkodik, hogy szüntelenül visszázza vagy inkább újraöntse minden kategóriáját.”⁶⁸

V. „Mondjuk tehát, miután előre enyhítettünk azon, ami a formulában túlságos szerény és túlságos nagyralátó, hogy a *metafizika célja minőséges differenciálások és integrálásokat végezni.*”⁶⁹

VI. „Ennek az intuíciónak elfeledéséből ered mindaz, amit a filozófusok és maguk a tudósok a tudományos megismerés relativitásáról mondtak. *Relatív az előre megvolt fogalmakkal való szimbolikus megismerés, mely a rögzítettől a mozgó felé megy, de nem az intuitív megismerés, mely a mozgóba telepszik s magáévá teszi a dolgok életét.* Ez az intuíció eléri az abszolútót.”⁷⁰

VII. „... Ebben az értelemben a metafizika semmi közösségben sincs a tapasztalat általánosításával, s mégis úgy lehetne meghatározni, hogy *ő a teljes, a mindent felölelő tapasztalás.*”⁷¹

VIII. „Szálljunk alá tehát saját bensőnkbe; minél mélyebb pontot érintettünk, annál erősebb lökés fog újból a felületre taszítani. A filozófiai intuíció ez az érintkezés, a filozófia ez a lendület. E mélyről származó lökés hatására a szabadba jutva, mind jobban csatlakozunk a tudományhoz, amint gondolatunk szétszóródva kitérül. [...] Mert a filozófus nem úgy érkezett az egységhez, hanem belőle indult ki. Az a munka, amivel a filozófia látszólag magába olvasztja a pozitív tudomány eredményeit, valamint az a művelet is, melynek folyamán valamely filozófia előző filozófiák töredékeit látszik magába gyűjteni, nem szintézis, hanem analízis.”⁷²

IX. „A tudomány szabálya az, amit Bacon állított fel: engedelmeskedni, hogy parancsolhassunk. A filozófus nem engedelmeskedik, nem is parancsol: szimpatizálni próbál.”⁷³ „... A filozofálás egyszerű aktus.”⁷⁴ „... Az elme, ha visszavisszük a valóságos tartamosságba, már intuitív életet él, s a dolgokról való ismeret már filozófia”⁷⁵ (*A filozófiai intuíció*).

X. A racionalizmus ellen: „... Claude Bernard egész műve a jelenségek és törvények ilyen felfogása ellen tiltakozik. Ő meglátta és felmérte a távolságot az ember és a természet logikája között, már jó-

val mielőtt a filozófusok rámutattak volna arra, ami konvencionális és szimbolikus az emberi tudományban. Szerinte sose lehetünk eléggé óvatosak egy hipotézis ellenőrzésénél, és soha elég bátrak a felállításánál. Ami a mi szemünkben képtelenség, nem szükségszerűen az a természet számára. [...] De emlékezünk meg arról is, hogy akármilyen rugalmassá is tettük, egy fogalom soha nem lesz olyan rugalmas, mint maguk a dolgok.”⁷⁶ „A filozófiának nem kell rendszeresnek lennie: ez paradoxon volt abban az időben, amikor Claude Bernard írt”⁷⁷, de ma egyre inkább elfogadják (*La Philosophie de Claude Bernard*).

XI. „De ahogy intuitíve megragadtuk az igazat, értelmünk újraéled, kijavítja magát, hibáját értelmesen fogalmazza meg. Megadatott neki a sugallat; szállítja a kontrollt.”⁷⁸

XII. „Az ókor zárt, megállapodott, bevégzett világot képzelt; ez hipotézis, mely megfelel eszünk bizonyos követelményeinek. A modernek inkább valami végtelenre gondolnak: másik hipotézis, mely eszünknek más szükségleteit elégíti ki. Abból a nézőpontból, ahova James helyezkedik, a tiszta tapasztalás vagy »radikális empirizmus« nézőpontjából, a valóság többé sem határoltnak, sem határtalannak, hanem egyszerűen határozatlannak látszik. Folyik anélkül, hogy meg tudnók mondani, vajon egyetlen irányban foly-e, sőt még azt sem tudjuk, hogy mindig egy és ugyanaz a patak foly-e.”⁷⁹ „... A tapasztalást egészben kell elfogadnunk s érzéseink ugyanoly címen alkotó részei, mint észrevevéseink, következőleg ugyanoly címen, mint a »dolgok«. William James szemében az ember számít”⁸⁰ (*Igazság és valóság. William James filozófiája*).

Az I. pontban Bergson a következőket hozza egy szintre: relatív ismeret, nézőpontok elfogadása, elemzés – kifejezés, fordítás, szimbólum. Ezek a nem-intuitív eljárás kevésbé engedékenyen megfogalmazott ismérvei. Mindez, mert alacsonyrendű, elutasítatik. Saját magam pszichológiai tapasztalása azonban enélkül is érvényes: már csak ezért is kiindulópont. Ha

az empirikusan felfogott Ént helyezik a középpontba, akkor az széljárta nyitottságával lehetővé teszi, hogy a tények tetszőleges birodalmával lépjek kapcsolatba. Ez az az „egyszerű aktus”, amely az alapokat rögzíti. Ebben az örök nyitottságban (II. pont) nincs is szükség semmilyen konstituáló gesztusra; hiszen az Én empirikus, antikarteziánus tételezésével a létre irányuló kérdést automatikusan felfüggesztettük. Bármilyen létezés: a tetszőleges tények és lelki folyamatok áramlatában azt tapasztalom, ami tetszik: viszont nagyon érdekessé válik az, hogy konkrétan mit is tapasztalok. Az azonban egy pillanatig sem kérdéses, hogy valamit (III. pont, a vulgáris materialista szemlélet naiv realizmusának summázata).

Tapasztalataim a maguk teljes differenciálatlanságában kifeszítik a tartamot, amely így azonossá válik Énem mindenkori tartalmával – semmilyen elkülönböződés nem töri meg ezt az uniformitást, hiszen az rögtön alkalmazkodna hozzá: ha egyszer nem különböznek. Így ugyan nem lehet megkülönböztetni, mi történik, én vagy a jelenségvilág (IV. pont), de ez nem is érdekes, ahol meg ezek az Én-univerzumok sem metszhetik egymást, hiszen puhán egymásba hatolnak, lévén minden valakinek a tapasztalata, s ami nem az, azzá válhat, ha teljesség (Én) érintkezik teljességgel („világ”). Lankadatlanul tapasztalom a „világ” fennállását. Ahhoz, hogy e fennállás működjék, nekem állandóan tapasztalnom kell – nem azért, mintha különben nem volna „világ”, hanem hogy alkalmat adjak a tartamnak, ami lényegem, hogy elfogyassza a világot és saját magává, vagyis saját magammá tegye. Így a „világ” is aktív, nemcsak én – s nyugodtan lehet elvének nevezni a változást. (IV. pont.) „Megtelepszünk” a *mozgékony* valóságban: ez bennünket és a valóságot egyszerre minősít. Az emberek megtehetik azt, amit a természet nem tehetett meg értük: kinyitották a „világot”.⁸¹ Minden megnyílik, ha megszokjuk, hogy végső soron minden zár csak konvenció. *Minden* nyitott: ez a teljes felszabadultságot, az abszolútumot jelentené (VI.

pont). Valóban azt jelenti-e? Valami, ami együtt mozog minden mozgóval, együtt változik minden változóval, felfog és felfogják mindenek – az minden. Csak ebben a nagy oldódásban és szétáramlásban hol maradt valami tisztán önmagával azonos, amely egyedül (paradoxális módon) menthetne meg bennünket az abszolút tautológiától? (Vö. a VII. ponttal is: „mindent felölelő tapasztalás.”) Ebben az általános és korlátlan sodródásban nem a biztos elvet hiányoljuk – hisz ilyen lehetne a sodródás maga –, csupán azt szeretnők tudni, hogy ha minden átfolyik rajtunk, és ennek az áramlásnak mi szabjuk meg irányát, akkor ki kinek mondja mindezt az áramlásról és a kvázi-univerzális Énről. Ez nem triviális kérdés: ugyanis e filozófiában találkozunk egy igencsak körülhatárolt személyiséggel, a filozófussal magával, aki el tudja különíteni a helyes és nem helyes, a metafizikai és nem-metafizikai módszereket. Ez megtöri az idő áramát, és a tudomány reduktív tevékenysége úgyszintén. Hacsak nem sikerülne valahogy integrálnunk a tudományt is... Erre persze történetek kísérletek. (VIII. pont.) Félre téve mindezt, megállapíthatjuk, hogy az itt kifejtésre kerülő filozófia kommunikálhatatlan. Hogy miért? Ha tilos elkülönítenünk, akkor nem tudjuk elkülöníteni azt a személyt, akihez beszélünk. De tegyük fel, hogy lehet beszélni diffúz személyhez is – a differenciálatlan tapasztalat racionalista erőszak nélkül nem húzható a nyelv sémájára, különben is: gondolkodás és nyelv összemérhetetlen, tanítja Bergson. Föl kell tennünk tehát a kommunikáció egy különleges módját: az intuíciót. Ezzel azonban visszamerültünk a nagy sodrásba, hiszen ha partnerünk sem látszik, nyelvünk is bizonytalan, s nem tudjuk, az általunk ismeretlen nyelvet beszélők és köztünk mi a különbség,⁸² ahogy a *Matière et mémoire* egy helyén olvassuk, akkor: jobb, ha hallgatunk, és meghatározatlan életünkre bízunk, hogy kapcsolatot teremtsen köztünk és más létezők között. Anélkül persze, hogy ezt értenénk, hogy ezt valaki érthetné vagy értelmes lehetne egy potenciális szemlélő számára.

Ha a konklúzió a hallgatás, miért nem hallgat ez a filozófia? Azért, mert örökké csak útban van a csönd felé, és nincs bátorsága levonni önnön elveiből a végső tanulságokat.

A „*p*, de mégis, hátha non-*p*” struktúrájú okoskodásokat pedig nem tudjuk követni.

A bergsoni filozófia felépíthető annak a *regressus ad infinitum*nak mintájára, amelyről Szentkuthy Miklós *Prae c.* nagyszerű regénye tudósít. Ott a regény hőse, Leville-Touqué, megpróbálja egy nőismerősét megkonstruálni piperecikkekből, ruhadarabokból, szépitőszerekből stb. Az író nem is mondja ki a borzongató felismerést, hogy a felsorolt tárgyakat éppen így meg lehet konstruálni és így tovább a végtelenségig. Bergson megpróbálja megkonstruálni a „világot” a személyiség imponderábiláiából, ezt az időből, ezt a tapasztalás folyamatából, a tapasztalást ismét az időből... Nem is annyira logikai képtelenségei döntötték el értékét, hanem az, hogy mindent meghagyott ingatagnak, de lekészt a tagadásról.⁸³

MI A TUDAT?

Über unsre Sprache sind nicht mehr Skrupel gerechtfertigt, als ein Schachspieler über das Schachspiel hat, nämlich keine.

Wittgenstein¹

A következőkben gondolkísérlet tanúi leszünk. A kísérlet célja az, hogy egy meglehetősen fontos fogalmat megpróbáljon használni, hogy kipróbálja használatának feltételeit. Ezért extrém hipotézisekhez folyamodik. Ez az eljárás nem szokatlan a tudományokban – ami viszont nem menti az alább következő szöveget, tekintve, hogy az csöppet sem tudományos. Szerencsés esetben arra is lehet majd belőle következtetni, hogy miért nem az.

A pontosság kedvéért a következőkben szeretnék futólag néhány kérdést érinteni, ezek megtárgyalása nélkül ugyanis kísérletünk abszurd marad anélkül, hogy legalább ilyen formában hasznot hajtott volna.

I

Tagadhatatlan, hogy az olyan rendkívül általános kérdések fölvetésénél, mint a címben szereplő kérdés is, annak, aki a kérdés kibontására, sőt netán megválaszolására is vállalkoznék, két eljárás között kell döntenie. Az egyik esetben fölvesz egy absztrakt szubjektumot és követi primitívre egyszerűsített első lépéseit a világ, azaz a természet, a társadalom és önmaga gyakorlati és kognitív elsajátításában. Másik esetben tekintetbe veheti a szubjektum idegfiziológiai állapotát, történelmi meghatározottságait. Az első esetet nem támasztja alá kielégítően a tapasztalat, hiszen valamennyi empirikus szubjektum az emberi species sajátosságait, esetlegességeit stb. viseli magán, a második esetben viszont a kutató a szubjektum meghatározottságainak gazdag kibontásával már ismertnek tételezi föl azt a „világot”, amit a vizsgált szubjektum

még nem ismert. Ezeket a kellemetlen eshetőségeket századunkban többnyire úgy próbálták megkerülni, hogy az általános kérdésföltevések egy részét abszurdnak nyilvánították (többnyire joggal), másrészt pedig a rákérdezés módját kísérelték meg – sok ponton döntő sikerrel – logikai szempontból elemezni. Különösen termékenynek bizonyult itt a nyelv analízise. Teljesen értelmetlen volna itt ezekre az eredményekre kitérni. Mindenesetre megértük azt, hogy fontos ismeretelméleti kérdésekről olyan drasztikusan nyilatkoznak, mint Wittgenstein tette: „Az ugyan kétséges lehet, hogy az a test, amit látok, gömb-e vajon, de az, hogy innen nagyjából gömbnek tűnik, nem lehet kétséges.”² Erről van szó. Lehetséges, hogy valami (pl. a tudat) végső soron nem olyan, mint amilyennek látjuk, de ezt nem tudhatjuk, hiszen mi éppen azt tudjuk, amit (esetleg tévesen) tudunk, nem pedig egyebet. Ebből indult ki a klasszikus behaviorizmus is, amikor nagyjából így okoskodott: azt mi nem látjuk, hogy egy ember tudatában mi történik, mi csak azt látjuk, hogy X valamilyen információt kap, arra így és így reagál, így vagy úgy viselkedik. John B. Watson ezt írja: „A pszichológiai értelemben vett tudat nélkülözhető. Felfogásunk szerint a »tudatállapotok« önálló megfigyelése semmivel sem inkább feladata a pszichológusnak, mint a fizikusnak. Úgy is mondhatnánk, hogy visszatérünk a tudat nem-reflektív – nem önmagára eszmélő, naiv használatához. Ebben az értelemben a tudat olyan eszköznek vagy szerszámnak tekinthető, amellyel minden természettudós dolgozik.”³ Itt eltűnik a tudat „lényegének” filozófiai szempontból amúgy is gyanús képzete. A behaviorizmus kezdeti radikalizmusát természetesen túlhaladták. Karl S. Lashley kiváló kritikai tanulmányában a következő minimális eredményeket tudja fölmutatni, amelyek egy jövőző definíció elemeiül szolgálhatnak: 1. a tudatosság – írja – a szubjektív evidencia szerint valaminek valami máshoz való viszonya, a tudattartalom jegyei ennek következtében jönnek létre; 2. a tudat egysége: a dolgok (vagyis a tudattartalom elemei) koegzisztál-

nak, meghatározatlan módon, mindenesetre kizárnak más dolgokat; 3. a szenzoros kvalitás nem egyéb, mint valaminek (a tudattartalom elemeinek) oszthatatlansága valami mással (az introspekcióval) kapcsolatban; 4. *a tudattartalom ön-transzcendenciája: két elem úgy kombinálódhat, hogy együttesen föltételévé válik egy harmadik megjelenésének*; 5. szekvenciák, azaz időtéri egymásutánosság; 6. idői és téri transzcendencia (*hibás dedukció*); 7. én-tudat; 8. a tudattartalom rendezettsége; 9. a tudat teremtő tevékenysége.⁴ Mindezeket az elemeket Lashley egyszerűen a szubjektív evidenciához sorolja. Lashleynek sikerül a továbbiakban olyan gépet szerkesztenie (természetesen gondolatban), amelyben egy atomnyi pszichikus anyag sincs, mégis az ingerekre adott reakciók sajátos szummációjával sikerül tudatos szubjektumot rekonstruálnia. De mindez természetesen csak a megközelítés módját illető munkahipotézis, amely nem merítheti ki annak a pszichikus aktivitásnak minden fontos aspektusát, amelynek szubsztrátuma az egyes adatok szerint⁵ 500 000 millió éves fejlődésen átment emberi agykéreg. Nyilvánvaló, hogy ilyen bonyolult valósággal szemben a leghatékonyabb magatartás az egyszerű kérdés. Tolman cikke, amely szerinte „egy behaviorista kétségbeesett kísérlete a tudat meghatározására”, egyszerű viselkedési sémával próbálkozik: „Ahhoz... hogy a viselkedés kognitív és posztuláló legyen, nem kell szükségképpen tudatosnak lennie. Jól rögzített és teljesen automatikusan végbemenő szokáscselekvés tudomásul veszi, feltételezi a környezetet, mégpedig nézetünk szerint abban az értelemben, hogy folyamatos kivitelezése az aktuálisan meghatározott környezet függvénye. Az ilyen szokáscselekvés azonban mindennek ellenére nem lehet tudatos. Fel kell tennünk eszerint a kérdést, mi a tudatosság további feltétele és oka. Válaszunk a következő: *valahányszor egy organizmus az ingerlés adott pillanatában viszonylag kevésbé differenciált válaszkészenlétről viszonylag differenciáltabb válaszkészenlétre vált át, tudatosság van jelen.*”⁶ Hasonlítsuk össze ezt a „szűk”, „szegényes”

választ Lashley szubjektív evidenciáinak bőségével. Világos, hogy itt a kutatás tárgyi eredményei mellett a filozófiai háttérrel is tekintetbe kell vennünk. Ebben a háttérben az a föltételezés rejlik, hogy *van* szubjektum. Természetesen semmi okunk sincsen azt föltételezni, hogy ez a föltevés nem helyes. Watson lemond az introspekcióról, Lashley a józanság jegyében megőriz belőle szubjektíve evidens elemeket (amelyek persze a tudatra jellemző introspekciót jellemzik elsősorban, nem a tudatot), Tolman pedig visszaveszi. A kérdésföltevés azonban mindig „naív”, soha nem érinti a transzcenzus problémáját, csak a tudaton belül beszél Lashley „ön-transzcendenciáról”. Az önmegismerés klasszikus illúziójának feladásával – amelynek fő vonása a differencia hiánya, a szubjektum–objektum azonosság, a paradoxális, misztikus ugrással helyreállított egység – a középpontban a *különbség* marad absztrakt „valami” és absztrakt „más” között. Ez a különbség határozza meg a jelentéseselemeket. Mászt kizáró, egymástól megkülönböztető „ön-transzcendenciájuk” határozza meg a tudatot is, csak egyetlen dolgot nehéz így meghatározni: hogy melyik tudattartalom melyik tudatba tartozik.

Vigotszkij joggal bírálja a behaviorizmust azért, mert nem hajlandó vagy képtelen minőségeket meghatározni.⁷ Természetesen föltehető a kérdés, hogy lehetséges-e vagy szükséges-e minőségeket feltárni. Ennek a bírálóknak igazi relevanciáját Vigotszkijnek az instrumentális pszichológiáról adott vázlata⁸ mutatja meg. „Lehet úgy tekinteni az ember viselkedését – írja –, mint természeti folyamatok bonyolult rendszerét, s azokat irányító törvények feltárására törekedni, ahogyan lehetséges bármely gép működtetését fizikai és kémiai folyamatok rendszerének tekinteni. És lehet az emberek viselkedését abból a szempontból is vizsgálni, ahogy felhasználják saját természetes pszichikus folyamataikat, valamint e felhasználás módjai szerint.”⁹ Vigotszkij a leghatározottabban szakít a naiv módszerrel – ez marxista létére természetes – és a *tertium comparationis* a társadalmiság-

ban, közelebbről ennek általánosságában, a nyelvben találja meg.¹⁰ És hogy ez csakugyan *tertium comparationis*, azt olyan magukban elég banális, de éppen ezért roppant fontos vizsgálati eredmények is igazolják, mint Jean Berko szabály-tanulás kísérletei és Osgood szemantikus differenciálja.¹¹ A legjelentékenyebb összefüggésre – amihez a továbbiakban tartani szeretném magam – ismét csak Vigotszkij utal, amikor kijelenti: „A gondolkodás és beszéd egységének... a legegyszerűbb formában való tükröződését a szó *jelentésében* találjuk meg. A szó jelentése [...] a két folyamat olyan tovább már felbonthatatlan egységet képezi, amelyről már nem tudjuk megmondani, hogy vajon a beszéd vagy a gondolkodás jelensége-e. A jelentésétől megfosztott szó nem szó, csupán üres hang. Tehát a jelentés a szónak szükségszerű alkotó ismérve. Ez maga a szó, ha belső oldalát tekintjük. Így jogosan, kellő megalapozással tekinthetjük a beszéd jelenségének. De ha a szó jelentését pszichológiai oldalról tekintjük, [...] az nem egyéb, mint általánosítás vagy fogalom. Az általánosítás és a szójelentés: szinonimák. Ugyanakkor bármely általánosítás, bármely fogalomalkotás a legsajátságosabb, legigazibb, legnyilvánvalóbb gondolati aktus. Következésképpen jogosan tekinthetjük a szó jelentését a gondolkodás jelenségének.”¹² Itt még csak egy megkülönböztetést kell megemlíteni, amiről George Herbert Mead szól: „a »tudat« kifejezést egyrészt bizonyos tartalmak megközelíthetőségének jelölésére használják, másrészt maguknak bizonyos tartalmaknak a szinonimájaként alkalmazzák. [...] Szeretném most megkülönböztetni a »tudat« kifejezés ezen használatát, azt tehát, hogy az ember hozzáférhetővé, illetve hozzáférhetetlenné válik bizonyos területek számára, maguktól a tartalmaktól, amelyeket az egyén tapasztalása határoz meg. Azt kívánjuk, hogy foglalkozhassunk az olyan tapasztalattal, amely a különböző egyéneknek megfelelően változó, foglalkozhassunk a különböző tartalmakkal, amelyek bizonyos értelemben ugyanazt az objektumot képviselik. Azt kívánjuk, hogy elkülöníthessük azokat a tar-

talmakat, amelyek változnak, azoktól, amelyek bizonyos értelemben valamennyiünk esetében közösek.”¹³ Amennyiben ugyanis elfogadjuk Vigotszkij tételét és a jelentést relevánsnak fogjuk föl a legtágabb értelemben vett gondolkodásra nézve, akkor – ha ezt lebontjuk a „tudat” kérdésére – disztingválunk kell Mead két variánsa között. A *másodikat* választjuk, ugyanakkor idealiter számunkra is kívánatos volna az egyazon objektumot „képviselő” tartalmak vizsgálata.

Körülbelül ezek volnának azok a problémák, amelyek játékunk határait in abstracto megvonják. Mint látható volt, sehol sem vetettük föl filozófiai szemszögből azt, hogy jogosult-e a tudat-világ szembeállítás, hanem megmaradtunk ennek a pszichológusok legtöbbszörénél és a hagyományos filozófiában szokásos fölfogásánál – anélkül, hogy erről bármiféle vélekedést erőltetnénk. Ezt a tételt azonban éppen a hagyomány, közelebbről az európai filozófia s a körülötte kialakult ideologikus aura jellegzetes, tipikus vonásának tartom, és rendkívül absztrakt módon keresem a jelentését, így ennek a cikknek elsősorban kritikai a célzata. A „tudat” jelentését egészen abban a szellemben keresném, ahogy Wittgenstein, csak sokkalta elvontabban, a konkrét nyelvhasználatot „kimerítve”. „Mi is tehát az »öt« szó jelentése? – Ilyesmiről nem is volt szó, csak arról, hogy szokás az »öt« szót használni.”¹⁴ Nem hinném, hogy itt elvi különbség volna a normális nyelv beszédmódja és a tudat tudományos fogalma között. „... Mert a filozófiai problémák akkor keletkeznek, mikor a nyelv *ünnepe*. És *itt* könnyen azt képzelhetjük, hogy a megnevezés valami lelki aktus, kb. egy tárgy keresztelője.”¹⁵

II

Gottlob Frege *Der Gedanke* c. ismert tanulmányában a tudattartalmakat (képzetek, Vorstellungen) megkülönbözteti a gondolattól, amely se nem képzet, sem pedig a külvilág tárgya – számára harmadik tarto-

mányra van szükség. A megkülönböztetést a képzetek következő fő tulajdonságai indokolják: 1. a képzeteket nem lehet látni, tapintani, szagolni, ízlelni vagy hallani; 2. a képzetek mindig valaki tulajdonai [*Vorstellungen werden gehabt*]; az embernek észleletei, érzései, hangulatai, vágyai, kívánságai vannak – valaki képzete *tudata tartalmához tartozik*; 3. a képzeteknek hordozóra van szükségük; 4. minden képzetnek csak egy hordozója van – két embernek nincs azonos képzete. Ha azonban meggondoljuk, hogy értelmesen aligha állítható: a Püthagorasz-tétel csak számomra igaz, N. N. számára már nem, vagy másképpen az, akkor nem mondhatjuk, hogy a gondolat képzet.¹⁶ Ugyanerről az *Über Sinn und Bedeutung*ban is említést tesz.¹⁷ Ez a megkülönböztetés az itt vitatott tudatfogalomra is áll. A benne foglalt képzetek igazsága itt nem érdekes. Egyik posztumusz írásában (a hagyaték rendezői a *17 Kernsätze zur Logik* címet adták neki) Frege leszögezi: „A képzetek összekapcsolásai se nem igazak, se nem hamisak.”¹⁸

Tegyük most föl, hogy a megfigyelő számára adott „világ” (ezen itt a teljes *látványt* értem) uniform és akadálytalanul adott, ami azt jelenti, hogy kívánatos mértékben kérdezhető, automatikus módon képzete a megfigyelő tudatának, hiszen a „világ” itt a képzetek valaminő univerzumát jelenti. Jelentés tekintetében tehát nem kell különösebb nehézségekkel számolnunk. Ugyanakkor a képzet/„világ” oppozíció teljesen formálissá válik a fentiek értelmében. Strawson figyelmeztet¹⁹, hogy a jelentés Wittgenstein-féle *használat*-értelmezése kétértelmű, ugyanis gyakran a használat, és pedig a helyes használat kritériumait lehet érteni rajta. Itt ez az utóbbi lehetséges korlátozás ki van zárva. A képzetek ugyanis magukkal hordozzák jelentésüket.

Azonban ezek speciális képzetek: jelölésükre nem használunk tulajdonneveket. Arra a kérdésre, hogy „mit látsz? mit tapintasz? stb. stb.,” a válasz ilyenforma lehet: „ez itt piros, kocka alakú, 20 C° hőmérsékletű stb. stb.,” e hipotézisben – belátható, hogy

nem túl ökonomikus – soha nem jövünk zavarba attól, hogy „ennek” nincs neve, hiszen tulajdonságai mint képzetek egyben tudatunk tartalmai.

Mit jelent az ilyen helyzet a megfigyelő számára? Azt mondhatjuk, hogy tudata abszolút módon aktuális, azaz gyakorlatilag nem is egyéb, mint a „világ” kifejezése, tartalma az itt magánvalóan nem vizsgálendő dolgok tulajdonságainak kombinált összessége. Miért tehetek említést Frege fönti megkülönböztetése ellenére dolgokról? Maga mondja: „a gondolkodásban tulajdonképpen nem képzeteket, hanem dolgokat, tulajdonságokat, fogalmakat, viszonyokat kapcsolnak össze”²⁰. Ebből az általánosságból vesszük ki a tudatot és képzeteit, amelyek „dolgokat” képviselnek, de persze nemcsak egyszerűen különféle szubsztanciákat (vö. Strawson), hanem bármit. Mi mindebben a föltűnő? Úgy gondolom, hogy a következő: hihetetlen és extrém hipotézisünkből oly tudat-képig jutottunk el, amit jóval engedékenyebb hipotézisek esetén szokás helyesnek tartani. Pedig ez így a tulajdonneveket használó „világra” nem illik.

Tegyük föl ezúttal, hogy a „világ” egyszerre áttekinthetetlen, de végső soron „bejárható” terület, tehát a megfigyelő két lépésben közelítheti meg. Így a lehetséges tárgyakat máris két osztályba soroltuk: az egyikbe tartozna az, amit a kérdéses pillanatban a megfigyelő már ismer, a másikba pedig az, amit csak ezután kell szemügyre vennie. (A képzetek ugyanis valamiféle „dolgok” tulajdonságaira vonatkozó megismerést közvetítenek, ezt mondta első hipotézisünk is, a képzetek e tulajdonságok megismerését jelentik, tekintve, hogy a tulajdonnév *csak név* is lehet, azaz hiányos ismeretet főd el. Épp e lehetséges tökéletlenség miatt lehet második hipotézisünk olyan, amilyen.) Ha most azt is föltesszük, hogy a tárgyak megismerése nem akadálytalan, tehát fokozatai vannak, akkor ismét két osztály adódik: az egyikben lennének a fölleltározott, de hiányosan megismert tárgyak (tulajdonnevek), a másikban pedig a teljesen megismert tárgyak (az első hipotézis értelmében vett *teljes* képze-

tek). Így tehát – kombinálva a kétféle fölosztást – 4 osztályt nyertünk. Kézenfekvő, hogy a tudat ezt a négyféle dolgot tartalmazza. De hogyan? Különböző mértékben? Ha igen, akkor maga sem egységes; ha nem, akkor *hogyan* tesz különbséget?

Ha axiómaként elfogadjuk, hogy a „világ” rétegzett, akkor különféle alternatíváink vannak. A följebb ismertetett lehetőségéről könnyű szívvel lemondhatunk. Egy másik ilyen lehetőség egy ismeretlen inherens „világ”-rend léte. De ha ismeretlen, akkor honnan tudjuk, hogy fönnáll? Egy harmadik megoldás: a fönti osztályozás első és második osztályának a harmadikkal és negyedikkel való metszeteit tilosnak nyilvánítjuk. Mi következik ebből? *Két* tudatot kapunk, ahol az egyik tudatra egy „időbeli”, a másik tudatra „minőségi” differencia lesz jellemző. Persze ez a kettőség csupán fiktív; azt kell hinnünk, hogy működésében itt egyazon dologról van szó. Ha el is tekintünk attól, hogy így semmiféle értékes tudást nem szerezhettünk róla, akkor is megállapíthatjuk, hogy mindegyik specifikus kritériuma is ideiglenes, hiszen – ha működik a tudat –, e differenciák megszűnnek.

A fentiekből, úgy hiszem, kitűnt, hogy az osztályozásról célszerű lenne lemondani. Inkább vegyük szemügyre a következő helyzetet: a megfigyelő szemléli a „világot”. Fönti két hipotézisünktől (a tudat „rögtön” aktuális, avagy két lépésben hajtja végre a „világ” kognitív elsajátítását) eltérően ezt a kéttagú viszonyt problémátlannak tekintjük. Tekintve, hogy kérdésünk a tudatra vonatkozik, nem kerülhetjük ki a klasszikus apória e nagyon egyszerűsített megfogalmazását: amennyiben valaminek a megismerése abban áll, hogy x valamilyen (itt közelebbről meg nem határozható) módon kognitívan elsajátít egy y tárgyat, tehát ehhez az aktushoz legalább 2 entitás szükséges, akkor miképpen ismételhető ez meg *csak* x esetében? A tudatból nem ismerhetjük meg a tudatot, ahogyan a szemünket sem látjuk – *csak a tükörben*: igaz, hogy ott fordítva.

Nyilvánvaló, hogy arkhimédészi pontra volna szükségünk. Mivel azonban a rá való hivatkozás (legalábbis egyelőre) a teljes önkényre vezetne, ezt nem vehetjük tekintetbe.

A helyzetünk – ha még emlékeznek – az volt, hogy a megfigyelő szemléli a „világot”. Tudatának tartalma tehát a „világ” (hogy miképpen, azt most figyelmen kívül hagyjuk). Honnan tudjuk ezt a megfigyelőről? Onnan, hogy kimondja: beszél. Megnevezi a „világ” elemeit, a tárgyakat. Ha most megkockáztatjuk a föltevést, hogy tehát a nyelv vizsgálatával valamilyen (bár részleges) választ adhatunk kérdésünkre, természetesen le kellene küzdenünk néhány ellenvetést.

Vizsgáljuk hát meg az első hipotézisünk esetében lehetséges beszédet. Ez a beszéd (a *beszéd* terminust aggálytalanul használom a *nyelv* terminussal föl-váltva) tulajdonnevek nélkül is boldogul. Ha kijelentem, hogy „ez piros, kocka alakú, 20 C° hőmérsékletű stb.”, akkor – azonkívül, hogy alighanem egy sokak szívének kedves protokoll-tételt mondtam ki – nyilvánvaló, hogy képes voltam egy tárgy tulajdonságai kombinációjának segítségével, ha nem is leírni, de mondjuk „kifejezni”. Mit jelent ez? Nem többet, mint azt, hogy e képzetek (tulajdonságok) (s ezek grammatikai leképezései: jelzős szerkezetek stb. stb.) tudatom számára a tárgy szimbólumai. – Itt érvényesnek ismerem el Saussure megkülönböztetését jel és szimbólum között. – S mik ezek a tulajdonságok? A tárgy különféle megközelítéseinek végtermékei. Azt mondhatom tehát, hogy számomra (a tudatban) a tárgy (legalábbis a hipotézis keretei között) megfigyelésem aktusának szimbóluma. A tudat pedig így módon – aktuálisan – nem más, mint egy beszédmód, amely a tárgyszimbólumok folyamatos jelenlétét teszi lehetővé – és így azok univerzális szimbólumának tekinthető.

Hadd világítsuk meg kissé ezt a némileg homályosnak tűnő megfogalmazást. Szimbólumon itt és a következőkben (a kifejezés szótári jelentésével megegye-

zően) olyan – tágan fölfogott – nyelvi formát értek, amely, bár maga más, valamit másutt képviselni tud. – Gondoljuk meg, hogy a tudat (a *megfigyelő* tudata, itt másról nem beszélünk, de reménykedünk benne, hogy számos más típus redukálható erre) e leszűkített alakja csak önnön tartalmaival azonos, tehát – meghatározásunk értelmében – csak addig az, ami, amíg a tárgyszimbólumok folyamatosan *jelen vannak*. Ha pedig ez a jelenlét egyrészt e „tudat” nevű *keretben* van és ez a szimbolizációra kijelölt „hely” is (más nincs!) – akkor természetes, sőt triviális az, hogy azoknak univerzális szimbóluma, így hát szimbólumok szimbóluma: *actu*. Ennek a formulának az az előnye, hogy a tudat fogalmát aktivitásra korlátozza, másrészt pedig az, hogy a transzcenzus-probléma szempontjából semleges és a tapasztalat immanens fölfogásának módszertani érvényességét perspektivikusan sem csökkenti.

Tudat-képünk (*beszédmód, amely a tárgyszimbólumok folyamatos jelenlétét teszi lehetővé – és azok univerzális szimbóluma*) nyilván változni fog, ha a második hipotézis feltételei között kell megállnia. A második hipotézis ál-episztemológiai szituációja két lehetőséget enged meg (mint följebb már körvonalaztuk). Az előző lehetőség, egy egységes tudat esetében kiismerhetetlen, ugyanis egy olyan tudat, amely a minőségileg és időbelileg differenciált ismeret-osztályokat s azok metszeteit tartalmazná, per definitionem képtelenség. Azt pedig, hogy az imént említett *két tudat* simán egyesüljön önellentmondó alosztályaival, az önnön megszűnése felé tartó rendszert hozna létre. Ezzel azonban nem kell törődni, hiszen a megismerés teljes vagy viszonylagos *befejezésének* kérdése e cikk tárgyalásmódjában abszurd. Tehát a tudat itt kettő. Az érdekesebb a második hipotézis első esete, ahol a *már* megismert és a *még nem* megismert tulajdonságok foglalnának helyet. Itt ugyanis ez utóbbi osztály üres. Potenciálisan azonban – és ez több, mint paradoxon – ennek az üres osztálynak az elemei átkerülnek az előbbi osztály elemei közé (a megismerés, megfigyelés

előrehaladtával). Ha „actu” vizsgáljuk a dolgot, akkor a II, 1 eset (a második hipotézis első esete, nevezzük röviden így): beszédmód, amely a tárgyszimbólumok jelenlétét és hiányát teszi lehetővé – és ezek univerzális és nem-univerzális szimbóluma. Ez pedig ellentmondás. Tekintve, hogy a II, 1 helyzet emlékeztet leginkább a „valódi” helyzetek főbb típusaira, itt meg kell állni.

III

Mielőtt folytatnám ezt a hipotetikus gondolatmenetet, próbáljunk rákérdezni a II, 1 esetre, próbáljuk meg tisztázni, mit is jelent ez. Itt megint Wittgenstein ún. átmeneti korszakának egyik kijelentésére szeretnék utalni: „különbséget kell tenni az olyan nyelvtani szabályok között, amelyek a »nyelv és a valóság közti kapcsolatot« ábrázolják, és az olyanok között, amelyek nem erre vonatkoznak. Az előbbi fajtába tartozó szabály: »ezt a színt „vörös”-nek hívják«, – s egy szabály a második fajtából: »~ ~ p=p«. Ezt a különbséget tévesen szokás megítélni; a nyelv nem olyasvalami, hogy struktúráját adományozzanak neki s azt a valósághoz szabják.”²¹ Hipotézisünkben itt nem disztinkválunk, játékszabályainkat ettől függetlenül adtuk meg, amit éppen a hipotetikus (ha úgy tetszik, nyelvjátszma-)jelleg indokol. Ugyanis végig Fregei értelemben vett képzetekkel dolgoztunk. Röviden: a második fajtából való nyelvtani szabályokat alkalmaztuk az első fajtából való nyelvtani szabályokra. Ha azonban ezt a kétfajta szabályt homogenizáljuk, akkor egy újfajta Zénón-apóriához jutunk el: ahogy a megismerés előrehalad, a II, 1:2 osztály imaginárius tárgyai (a még nem ismert tárgyak) átkerülnek a II, 1:1 osztályba (a már ismert tárgyak osztályába). De a tudatban – definíciónk értelmében s a józan ész szerint is – csak olyan tárgyszimbólumok foglalhatnak helyet, amelyeket már ismerünk, hiszen tudatunkat az aktuálisan éppen benne foglaltatott tárgyszimbólumok

konstituálják. Ha elfogadjuk a megismerés előrehaladásának – különben plauzibilis és még jelen dolgozatunknak is affektív alapot adó – hipotézisét, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy minden újabb dolog megismerésével újabb tudat konstituálódik, és le kell tennünk a szubjektum bármiféle önazonosságának reményéről. Így tehát van előrehaladó megismerés, csak éppen nincsen, aki megismerjen. Ha most némi teret engedünk a józan belátásnak, akkor el kell ismernünk: ez képtelenség, hiszen a tapasztalatnak ehhez semmi köze. A legvalószínűbb az, hogy a tudatnak az a definíciója, mely szerint az – itt mindegy, miképpen – önnön tartalmainak, képzeteknek, tárgyszimbólumoknak, bármiféle ismereteknek a foglalata: egyszerűen téves, használhatatlan. Mivel azonban – dolgozatom kritikai céljainak megfelelően – ezt a hagyományos képet bontottam ki, még tovább is kell bizonyítanom az innen következő paradoxonokat. Itt az sem segít; hogy különféle nyelv-játzmákat játszom végig. „Az, amit oly nehéz belátni, a következőképpen mondható el: *amíg* az igaz–hamis játékok területén maradunk, a grammatika változása csak az *egyik* ilyen játéktól a másikig vezet, de igaztól hamishoz nem. Ha viszont kilépünk a játékok területéről, akkor mindezt nem nevezzük többé »nyelvnek« és grammatikának, s a valósággal sem jutunk ellentmondásba.”²² Természetesen az sem segítene rajtunk, ha pl. most nekilátnánk a tudat funkcionális elmélete kidolgozásának, amely figyelembe venné annak társadalmi genezisést stb. stb. Ugyanis ez nem szól témánkhoz. Mert „az a mondat: »nem tudnám elgondolni, hogy valami vörös, ha nem létezne vörös« csakugyan valami vörös képzetét jelenti [meint]. avagy valamilyen vörös mintának létezését, amely *nyelvünk része*. De természetesen nem lehet azt állítani, hogy nyelvünkben kell lennie ilyen mintának. Ha nincs benne, akkor maga is más. De lehet mondani és hangsúlyozni, hogy van benne ilyen.”²³

Így hát egyszerűen csak konstatalom, hogy a II, 1 eset antinómiához vezetett, ami – hipotézisről lévén

szó – nem végzetes, hiszen könnyen lemondhatunk a II, 1:2 osztályról. Addig is azonban nézzük meg: a tárgyszimbólumok helye egyedül a tudat. A tárgyak maguk háborítatlanul léteznek: a „lét” kérdése nem tartozik ide. A tárgyszimbólumok mind a tudatban vannak. Nyugodtan képtelennek nyilváníthatnánk a II, 1 szituációt, hiszen a II, 1:2 osztály olyan „tárgyszimbólumokat” tartalmaz, amelyeket a tudat még nem ismer, tehát amelyek nincsenek a tudatban – de akkor képtelenek leszünk a *tulajdonnevek* problémájának megértésére. A második (II) hipotézisre azért volt szükség, hogy megvilágosodjék: ha tulajdonnevekkel írjuk le a „világot”, akkor ezzel csak megnevezük (legalábbis most ez a helyzet), de a tárgy tulajdonságairól nem szereztünk tudomást. Ezzel a megismerést máris tagoltuk – az mindegy, hogy az áttekinthetőség kedvéért ezt hogyan rendszerezzük. S mivel a tudati aktus intencionális, csak arra irányulhat, ami a számára van, ezért meg kell kockáztatnunk annak kijelentését, hogy hipotézisünk reálisan abszurd és a „világ” fokozati képe elvetendő – *ha* a tudat olyan, amilyennek a hagyományból megismertük.

A tulajdonnév a fregei *Gedanke* területén a mi képzet-tudatunk tárgyszimbólumaival egyenértékű. A két terület azonban független egymástól. Így a „világ” mindig teljes, az éppen aktuális beszédhelyzet pedig a szimbolizálás „eszköze”. (A helyzet azonban szigorúan ideális.)

Nyilván kényelmetlen volna mindig *első* hipotézisünk módján (tulajdonnevek nélkül) beszélni. Nem is így beszélünk. Beszédmódunk a tág értelemben vett kognitív elsajátítás szolgálatában áll – s ebben a megfigyelő attitűdjén kívül egyéb (pl. érzelmek, akarat) is található. Ez a beszédmód az első és második hipotézis szituációját egyszerre, megkülönböztetés nélkül realizálja, s ezért a szimbolizálásban való részvétele nem folyamatos, nem teszi lehetővé a meghatározásunkban említett folyamatos jelenlétet; ezért ezt az aspektusát, amely e jelenlétből kimarad, *tudattalannak* fogom nevezni (természetesen nem pszicho-

analitikus értelemben, hiszen ott a tudattalan is a vizsgált entitás – az én – része). A tudattalan beszéd lényegében a II, 1:2 osztály tárgyairól, tárgyszimbólumairól alkotott konjektúra (*conjecture*: hipotetikus kiegészítés); változása a tárgyszimbólumok jelenlétével a tudat „fennállását” szaggatottá teszi az „életvilágban”, a köznapi egzisztenciában.

A tudatot tehát egy gyöngített antinómia (szaggatottság stb.) alakjában őrizzük meg, s ez távolról sem sugall egyöntetű és biztos helyzetet, pedig erre – nézetem szerint – érdemes törekedni. Nem hinném, hogy ez a szaggatottság, amit a tudattalan szerepe idéz elő, olyan mozgást indukálna, amely bármit is megmagyaráz, legalábbis pozitív értelemben nem. Ezt egész egyszerűen hátránynak kell tekinteni. A hátrány úgy volna részben felszámolható, hogy – mintegy kontrasztként – kísérletet teszünk a tudattalannak, ennek a heurisztikai szükségletből keletkezett fogalomnak a magyarázatára. A tulajdonnév nem biztos, hogy minden tulajdonságot tartalmaz, ez még hátra van – itt az „időbelileg” és „minőségileg” differenciált tudatok között nincs különbség! –, honnan szerzett hát tudomást a megfigyelő arról, hogy „fönnáll”? Lehetséges, hogy a tárgyszimbólumok analógiájáról van szó. *De mikor?* – kérdezheti az olvasó –, hiszen folyamatos jelenlétről van szó!... El kell fogadnunk, hogy van olyan beszéd, ami nem a tudat (az előbbi tehát szélesebb körű fogalom, mint az utóbbi), s így a legtriviálisabb, de reális beszédaktusokban (ha az érzelmi viszonytól, akarattól stb. el is tekintünk) van nem-kognitív elem. A II, 1:2 üres osztály nem tárgyai szimbólumával, hanem úgyszólván osztály-szimbólummal volna jelen. Ez is egyetlen ismerve. Csak az egyedi szimbólumok reális tárgyszimbólumok – s a tudat mint ezek univerzális szimbóluma, egyedek szimbóluma, és csakis az. (Tekintettel arra, hogy a tárgyszimbólumok a megfigyelés aktusának „tárgy-intencionális” szimbólumai, világos, hogy a megfigyelés individuális – a megfigyelő tudata is az.)

IV

Annak a kijelentésnek, hogy a tudat *egyedek* szimbóluma, számos következménye lehet. A legegyszerűbb és – talán – a legfontosabb az, hogy a limine leszögezhető: a tudattartalmak közti hierarchia (legalábbis a hagyományosan értelmezett tudat szempontjából) nem lehet reális. Ha pedig ennek a hagyományos fölfogásnak a reformját szeretnénk, akkor – még ha részleges reform is – szembe kell néznie mindazzal, ami a hierarchia föladásából következik. Például teljesen önkényessé válik valamelyik tárgyszimbólum (id est tudati aktus) kiválasztása, eleve tilos lesz, hogy bármelyiket bármilyen szempontból reprezentatívnek tekintsék. Illetve csupán a kiválasztás tényére lesz jellemző, ez azonban a tudatról nem mond semmit. Következésképpen a leírás plauzibilis módjára vonatkozó kérdést, a tudati individualitás (a tudat egyed-szimbólum jellege) kérdését kellene értelmesen fölteni. Ez a jelleg, mondanom sem kell, a tudat szempontjából nem engedi meg, hogy szűkebb és tágabb körű fogalmakat, „általánosabb” és „konkrétabb” képzeteket stb. stb. különböztessünk meg. Mivel itt nem monászokról van szó – tulajdonnév nélküli világban vagyunk –, hanem tárgyszimbólumokról, a „monászok monásza”-szerű ötlet föl sem merülhet. Tekintve, hogy az osztályszimbólumok kizárattak, és az „elvontabb” fogalmak konstrukciója nem más, mint a II, 1:2 osztályra vonatkozó föltevés (conjecture), a megfigyelő tudata számára ezek nem entitások, szorosabb értelemben: non-entia. Ily módon abszurdum az a remény, hogy a tudat önmagát gondolja, lehetetlen tehát az *ön-tudat*. Leszűkített, körülhatárolt vizsgálatunk számára ez nem jelentene különösebb problémát, de egy részletkérdésben mégis gondot okoz. Tudniillik amennyiben a tudat nem gondolja önmagát, akkor hogyan határolható körül, hol válik el pl. más tudatoktól (bízást föltelezhetjük, hogy ilyenek vannak)? A válasz a következő lehet: mivel a tudat beszédmód, amely tárgyszimbólumok folyamatos jelen-

létét teszi lehetővé, e folyamatos jelenlét metszete lenne az, ami t pillanatban a tudat (vagyis azok univerzális szimbóluma) – ha nem volna meg az az evidensen belátható lehetőség, hogy ugyanazon tulajdonság-... érzet- stb.) kombinációkat 2 megfigyelő is észlelheti, akár egyszerre. Tehát a különbséget a tárgyszimbólumok *száma* jelölheti ki. Mert ha tudomásunk van arról, hogy egyazon t pillanatban 2 „ez piros, kocka alakú, 20 C° hőmérsékletű...” van jelen, akkor 2 megfigyelő tudatról is értesültünk – hogy melyik észlelet melyiküké, az teljesen mindegy. Persze sok és egyenlőtlen számú észlelet esetében a helyzet bonyolódhat, de a kérdés végtére is annyira hipotetikus, hogy nemigen érdemes rágódni rajta. Nem valószínű, hogy bárki is az észleletek statisztikus eloszlása alapján különböztetne meg egyes tudatokat, akkor is, ha végső soron csak így volna szabatos.

Meghatározásunk szerint a beszéd szélesebb körű fogalom, mint a tudat. Úgy tűnik, hogy a konstrukciók, elvonatkoztatások stb. helyét is ott kell keresni.

A tudat individuális jellege visszamenőleges hatállyal igazolja a szimbolizálásról elmondottak célszerűségét. A tudat a tárgyszimbólumok univerzális szimbóluma, s az eddigiekből nyilvánvaló, hogy ez a szimbólum-jelleg semmi más, csupán n számú tárgyszimbólum jelenlétének állítása, nem pedig valami más minőség – beszédmódról van szó. (Ennyiben megfeleltünk az „entia non sunt multiplicanda” szabálynak.) Következésképpen a tudat mibenlétére vonatkozó kérdés megválaszolása nem ún. reális meghatározás, csupán szótári definíció. Természetesen itt nem az értelmező szótárak módszerével dolgoztunk, de a munka hasonló volt.

Gyöngített antinómiának neveztük a tudat ismeretett helyzetét. Ez az antinómia a hipotéziseink által támasztott feszültség következménye, s ennyiben korlátozott jelentőségű; hipotéziseink felállítása azonban nem volt teljesen önkényes: a tudat megközelítésének két egyszerű alaphelyzetét mutatta be. Amikor vizsgálatunk kezdetén úgyszólván semmit sem mondhat-

tunk a tudatról, nem lett volna helyes különböző szintű és értékű információkat okfejtésünk körébe vonni. Természetesen, a sokoldalúan meghatározott, az „objektív szellem” különféle tartományainak metszéspontjában álló ember nem kezdeti, őseredeti, „archaikus” lény, hanem úton és *útban* van: tudata nyilván bonyolult, töredezett stb. De ez sem ide tartozik.

„»Tudom« – mondom a másoknak; ebben igazolás van. De nem az én hitem számára.”²⁴ Itt a circulus vitiosus egészen könnyen észrevehető. A mások tudatáról mindig nyerhetek bizonyosságot a nyelv révén. Nem véletlenül idéztem a cikk elején a behavioristák tudat-vitáit. A behaviorista megközelítés a följebb elemzett hagyományra való egyoldalú válasz. Vagy elfogadjuk a nyelv abszolút relevanciáját, vagy teljesen kiiktatjuk a nyelvet. Ez látszott az alternatívának, s lehet, hogy csakugyan az. A behavioristák álláspontja elméletükön belül apóriákhoz vezetett, és – mint láthattuk – a marxista kritika (Vigotszkij) is csak a nyelvben találta meg az ellenszert. Lehetséges, hogy ez csakugyan ellenszert, hiszen a nyelv *konkrét* analízise (éppen Vigotszkij műveiben és részben követőinél is) termékenynek bizonyult.²⁵ Viszont az is lehetséges, hogy a tudatnak mint olyannak egészen más értelmezést kell adni. Itt kell megemlíteni okfejtésünk még egy következményét, ez is az osztályszimbólumok kényszerű kizárásából származik és befolyása lehet a tudat-elmélet részleges reformjának kilátásaira (ha *ezt* a tudat-elméletet még érdemes reformálni). A II, 1:2 osztály tárgyairól alkotott konjektúrát, föltevést mint beszéd-aktust *tudattalannak* neveztem. Tekintve, hogy a cikk tárgyalásmódja következtében tudat és tudattalan között nincs kommunikáció, a tudattalanban per definitionem nem létezhet valamiféle megoldásra anyag; kérdés azonban, hogy a tudattalan „beszéd” visszavezethető-e valahogy az első hipotézis tulajdonnevek nélküli beszédmódjának valamelyik típusára. A tudattalan egyszerűen a megfigyelőnek a „világ” kognitív elsajátítására tett kísérleteiben az egyik választási lehetőség: az, amelyik

nem működik. Amennyiben a tapasztalatot, a pszichét stb. *nem* a tudat nyelvi szemlélete felől közelítjük, az első és második hipotézisünk alternatívája eltűnik. A tudattalan itt nem más, mint a megfigyelő szituációjának nyelvi szemléletéből, a tudatnak mint beszédmódnak vázolt alakjából eredő kudarc.²⁶

Ami ennek a kritikának a pozitívuma, az kb. az, hogy a megismerést az aszimptotikus közeledés közkeletű metaforájával jellemző naiv realista felfogás nem támaszkodhat joggal a tudat hagyományos szemléletére. Így el lehet talán érni e kérdés vonatkozásában azt, amit Wittgenstein így fejezett ki: átmenet a rejtett képtelenségről a nyilvánvaló képtelenségre.*

III

A KRITIKA DILEMMÁI

Véleményem szerint elérkezett az ideje annak, hogy ha vázlatosan is, de szemügyre vegyük, hogy mi a baj kritikánkkal.

A legkevésbé sem érzem magam följogosítva arra, hogy bármilyen piederstárlól ítélkezsem műbírálatunk közelmúltja és jelene fölött. Csupán néhány teljességgel gyakorlatias gondolatot fűznék mindahhoz, amit mostanában kritika címén olvasunk. Igyekszem elfogulatlanak lenni. Nincsenek nemzedéki előítéleteim – lehet, hogy lelki életem sokszínűsége ennek kárát vallja, de ez már így van.

Mi a kritika társadalmi státusza a hazai magyar sajtóban? Könyvrecenziót többnyire szerkesztőségek és kiadók belső munkatársai írnak, ehhez adódik néhány tanár, szabadúszó és egyetemi hallgató. Rendszeres, hétről hétre, hónapról hónapra vezetett sajtóirodalombírálati „krónikát” senki sem birtokol. Tehát azt, hogy ki *miről* írjon, elsősorban a rovatszerkesztő dönti el (a „hivatalból” írt recenzióhoz aztán persze hozzá lehet szólni): hazai magyar viszonylatban ezeket a személyiségeket fél kezünkön megszámlolhatjuk. Itt jelentkezik az első preszelekciós „megálló”. A második „megálló” az, hogy tudományos stb. energiák nagy százaléka a kritikában talál levezetési lehetőséget: nyelvészek, történészek, filozófusok, kultúrhistorikusok válnak kritikusokká, saját igényeikkel feszegetve a hírlapi és revükritika megszokott határait. A harmadik „megálló” az irodalom defenzív magatartása. A saját értékeinkben való titkolt és tagadott kételkedés okozza azt, hogy minden fesztelenebb vagy gúnyosabb kritikai hang

általános felháborodást vált ki. Emlékezzünk a közelmúlt visszhangosabb vitáira: a Székely János és Szilágyi Domokos – különben teljesen jámbor és észszerű – különvéleménye által kiváltott „Ady-revizíó”, a Kántor Lajos és Láng Gusztáv irodalomtörténeti vázolata körülötte diszkusszió zömének kicsinyessége („hát engem miért hagytak ki?”) és így tovább – nyilván nem volt véletlen. A negyedik „megálló” a tabuk bonyolult rendszere.

Ha mindettől eltekintünk – s ezzel együtt eltekintünk a beleérző-impreszionista kritika szívós hagyományától, a föl-fölparázsló népi-urbánus áldilemmától, az informáltság és az up-to-date szakmai tudás „beszerzésének” objektív nehézségeitől és még ezer dologtól – nos, hát akkor is roppant nehézségekbe ütközik (*hic et nunc*) a kritikairás.

Össze kell egyeztetni például a modern poétika vívmányainak felhasználását az olvasó – és minden lenéző hangsúly nélkül: az *átlagolvasó* – tisztességes orientálásának szükségletével. Az olvasó *ember* nem veszi kézbe lapjainkat előítéletek nélkül. Érdekei és a mindennapi élet megszokott magatartásnormái arra készítetik, hogy elsősorban az értékítéletet keresse. A leírás – az adekvát, pontos, hű leírás – sajna főleg a szakma ügye. Természetesen rá lehetne vezetni az olvasót arra, hogy a kritika, a minél egzaktabb eszközökkel és minél nagyobb fogalmi-elméleti szigorral művelt kritika köznap érdekei számára sem közömbös, hogy megóvhatja a differenciálatlan fogyasztásba, a kulturális mindenevésbe való lesüllyedéstől.

A beleérző kritika nagyon csekély értékű információt közöl: egy többé-kevésbé jó svádájú ember egyéni véleményét. Ilyesmit az olvasó maga is el tud érni. A *profi* kritikus feladata bizony mítoszrombolás, a műalkotás nyelvi-ideológiai premisszáinak könyörtelen és leplezetlen föltárása.

Az az érzésem, hogy a kritikátlan kritika, a szövegre merőleges kritika művelői időnként el is feled-

tek a közönséggel, hogy mire is való ez a műfaj. Szinte feledésbe merült az, hogy az írói szöveg és az olvasó közötti kommunikáció nem zavarmentes, feledésbe merült az is, hogy a hagyományos irodalmi szemlélet által hajszolt öntörvényű forma („a tökély”) kommunikálhatatlan, feledésbe merült a költői mű világinterpretációjának kiváltképpen kritikai funkciója, s ebben a hangulatban aztán elkezdődött a teljes poétikai-retorikai zűrzavar, amire csak egyetlen példát említenék. Irodalomkritikai közírásunk szívesen dobálózik az avantgarde fogalmával. Nos, ha ez a fogalom nem is teljesen precíz, nyújtható-tágítható (matematikus barátaim pletykálják, hogy a topológiában az elefánt bizonyos értelemben gömbnek tekinthető), akkor is a mai művészeti gyakorlat elegendő példát nyújt arra, hogy *milyen*. A legfontosabb jellegzetessége, legyen szó „új regény”-ről, popról és opról, konkrét költészetről, taktilizmusról vagy vilányversekről, az, hogy elutasítja az interpretációt és a szubjektum kinyilatkoztatását. Kritikánk számára hiába állítják ki a világ összes konzervdobozait és kólásüvegeit: beszélhet a művész... Avantgarde-nak neveznek teljesen hagyományos Én-lírárt, ha van benne némi tipográfiai fakszni, szójáték vagy rímtelenség. Az persze nem csoda, hogy a hazai magyar irodalomban nincs vagy csak alig-alig van avantgarde mű. Hiába búcsúznak költőink a trópusoktól, csakhamar „beszólítja” őket a kulturális közélet. Ennek a jelenségnek a szociológiai vizsgálata érdekes lehetne, ha volna rá apparátus és szakember. De nincs. Sejthető azonban, hogy nálunk a modern irodalom nem-avantgarde válfajai honosodnak meg. A szépírók technikája általában nem lép túl Faulkner és Joyce technikáján – a kritika technikája azonban valahol Toldy Ferenc előtt veszkődik a poétikai anyacsavarokkal és glészhabnikkal.

Ilyen körülmények között a fiatal kritikának rettenetesen nehéz megtennie az ugrást a mába. Erre az

ugrásra mindegyikünk másként tett kísérletet. Talán *egyetlen* érdemünk ez a kísérlet. Kétkedem benne, hogy munkánknak kezdettől fogva lett volna erkölcsi meghatározottsága. Erre a meghatározottságra kényszerültünk. Esztétikai érdeklődésünk s az ebből fakadó elfogulatlanságunk a tabuk kínos tényébe ütközött. Egyáltalán: az elfogulatlan esztétikai szemlélet – ez nem zárja ki a szociológiát – mihez kezdhet olyan „érvekkel” szemben, hogy X. Y. író jó fiú, vagy érdemdús agg, vagy „lírai hitele van” neki...

A kritika minden körülmények között leszámolás a fikcióval.

A költői fikcióval is.

A költői fikcióval úgy számolunk le, hogy megmutatjuk: fikció. Kosztolányi írja egy híres szövegében: „Ne keverjük össze a dolgokat. Ez irodalom. Borzasztó volna, ha mindaz, amit írtam, megvalósulna. Egyszer azt írtam, hogy gázlámpa vagyok. Mégis élénken tiltakoznék az ellen, hogy valaki gázlámpává változtasson. Azt is említettem valahol, hogy mennyire szeretnék beleveszni a tengerbe. Mikor azonban az uszodában háromméteres vízben úszkállok, mindig eszembe jut, hogy ott nem tudnék leállni s bizonyos megkönnyebbulést érzek, mihelyt a sekély vízbe érek.”

Erről van szó.

A költészet a maga módján támadja a köznapi nyelvhasználatot. Rímel, szóképeket használ, bukfenecet hány: *másfelől* láttatja azt a nyelvet, amely mindennapi ideológiáink egyik legfőbb forrása, s ezzel, ha nem is mindig a kellő radikalitással, de rombolja, szétvágja, fölolvasztja a megkövesedett nyelvi formákat. Minden új metafora forradalmi tett – ezért gyűlölik az új metaforákat azok, akik a régit birtokolják. Nem kell a versnek arról szólnia, hogy el kell venni ezektől a birtokosoktól a (bármilyen természetű) vagyonyukat, mégis a *merény* letagadhatatlan. A kritika azzal, hogy állandóan és megalkuvás nélkül kiemeli ezt a *mást* (s ezt a feladatot teljesíti irigylésre méltó leleményességgel Ágoston Vilmos), tudatosítja azt a

permanens forradalmat, amit az igazi szellemi tett jelent.

A nyelvet tágabb értelemben véve, minden megmevedett, eredeti funkciójától rég elszakadt, „pozicionálisan szakralizált”, szentté vált jelentés a kritika tárgya – a kritikát a támadás, a „kritizálás” szellemében értem. Ennek jelentősége nyilvánvaló a társadalomtudományi művek kritikájában. Ezeknek ugyanis elodázhatatlan feladatuk e kritikát előzetesen megejteni és módszertanilag tisztázni, hogy milyen nyelvi szinten milyen fokú fogalmi szigorral folytatják vizsgálódásaikat. Bimbózdó társadalomtudományi irodalmunk egyelőre az esszé-műfaj kibúvóiba menekül – ehhez azonban ritkán van meg a stílusa.

Az ilyen kritika nem várja el, hogy szeressék. Megkövetelheti azonban, hogy felhasználják. Rögeszmésen kell ragaszkodnia ahhoz, hogy segítsen az olvasóközönségnek – igen! – mindennapi életében. Az álságok, a félszájjal-félszívvel bevezetett újítások, az irodalmi széljárástól függő stílusváltások leleplezése mintát nyújt és mintát kell hogy nyújtson arra, hogy miként leplezzük le mindennapjainkban mindazt, aminek léte csak a nyelv konzervatív természetében igazolódik, holott konzisztenciája nem ér fel a hámozott luftballonnal.

Ebben a munkában lehetségesek tévedések – erről kell, erről érdemes vitázni. Arról viszont nem (s ebben igaza van Szócsnek), hogy Ágoston Vilmos túl szigorú volt valamely regény olvasásakor. Persze előfordulhat, hogy túl szigorú volt. Ő saját szövegébe ágyazta a regény szövegét. Nem is igen mondott róla sokat. A döbbenetes összeférhetlenség, Ágoston igényeinek (*realizált* igényeinek) inkongruenciája az említett regénnyel csak a mi szemünkben olyan föltűnő. Ez Ágoston érdeme. Igényeiről már lehet beszélni. Az érdemi vita persze *nem itt* kezdődik. Kántor Lajos azt szeretné, hogy mindannyian békében megéljünk az irodalmi republikában. Ez nemes, emberbaráti nézet, tényleg, sokkal rosszabb is van ennél – volt rá példa,

hogy némelyek (irodalmi nézetkülönbségből kifolyólag) mások kenyerére törtek.

Legyen szabad emlékeztetnem itt Lukács György két megnyilatkozására. Az egyik a *Nyugattal* kapcsolatos. Lukács azt róttá fel Osvátnak, Schöpflinnek, Ignotusnak, Hatvanyanak és a lap többi spiritus rectorának, hogy nem hiszik és hirdetik magukról, hogy az általuk képviselt és magyarázott irodalom az *igazi*, hanem csak *helyet kérnek* az akkori hivatalos irodalom, a Szász Károlyok és Herczeg Ferencek irodalma mellett. A másik állásfoglalás Madách művéhez fűződik. Lukács írta azt a *Tragédia* bizánci színéről, hogy fölháborító: Tankréd csak legyint a *homouszion* és *homoiuszion* különbségére, mindenkit hív, hogy egysült erővel (*viribus unitis*) hódítsák vissza a Szent Sírt. Arról viszont nem esik szó, hogy *minek* a nevében kell azt visszahódítani. Nem – írta Lukács –, az igazi kérdés az a bizonyos lesajnált *i* betű. Ezt nem lehet holmi „reálpolitikával” megoldani. Választani kell: vagy – vagy.

Ezt a *magatartást* példamutatónak tartom.

A SZÖVEGRE MERŐLEGESEN

1

Kántor Lajos és Láng Gusztáv irodalomtörténete, amely a legutóbbi 26 esztendőöt beszéli el, természetesen vitát keltett. Minden vagy majdnem minden protagonistasz még életben van. Az eddigi bírálatok igyekeztek ugyan elkerülni azt, hogy saját irodalmi rokonszenveik, eszményük, csoportjuk igényeit nyíltan szegezzék szembe a könyvvel, de a diszkusszió tulajdonképpen izgalmát ez adta. Erre számítani lehetett. Azok a tekintélyes férfiak, kik ez ügyben idáig megszólaltak, mindannyian kialakult és megszilárdult világszemlélettel rendelkeznek, és elsőrendű törekvésük nyilván az, hogy ütközések, konfrontációk esetén is saját meggyőződésük mellett érveljenek. Jól is van így, hiszen legalább világos, hogy *hol* is van a különbség – a túl durva polémia, mint ismeretes, a támadók álláspontjáról is torz képet ad. Kántor Lajos és Láng Gusztáv könyve igen jó alkalom volt arra, hogy megismerkedjünk vezető műbírálóink irodalomfelfogásával. Ez a vallomás-sorozat nyilván folytatódni is fog: valamennyiünk számára nagyon tanulságos lesz és valószínűleg jelentősen meg fogja javítani az irodalmi légkört azzal, hogy a különböző nézetek lojális és remélhetőleg magas szintű szembesülése valóban életfontosságú tárgyon mehet végbe. És nyilván nem véletlen, hogy éppen *itt* indulhatott meg a vita: ez a könyv érdeme. Fontos eseményről van szó tehát.

2

Mielőtt megpróbálnánk a művet értékelni, föl kell tennünk néhány kérdést.

Először is: minek a történetét írta meg Kántor és Láng?

Mi az, hogy történet?

Történet-e az, amit Kántor és Láng írt?

Másodszor: tudatában volt-e ezeknek a nehézségeknek a két szerző? Azaz: mint *természetes* alkotást kell megítélnünk könyvüket vagy nem? (A terminusok magyarázata azonnal következik.)

Harmadszor: alkalmazhatunk-e más értékelési módot, mint a szerzők? Releváns lesz-e akkor kritikánk?

Negyedszer (de alapkérdés, úgyhogy az első előtt kell feltennünk): ki válaszol kérdéseinkre? Amennyiben mi magunk felelnék, saját (többé-kevésbé, de valószínűleg fölöttébb szubjektív) véleményünkhöz mérnénk az övékét, amiről egyáltalán nem biztos, hogy az igazi (a helyes, az objektív, a kellő... és így tovább) mérce. Amennyiben – és ha ez lehetséges lenne – a közfelfogást idéznénk, ez csak szociológiai szempontból volna helyes, és túl fárasztó empirikus kutatást igényelne. Amennyiben Kántor és Láng vélekedéseiből desztillálnánk egy választ, kritikánk egy jottányit sem térne el attól, amit ők mondanak, tehát nem kellene már megírni. Csak egy megoldás marad: *kifejteni* kérdéseinket, rátalálni – ha lehet – valódi közegükre, *alkalmazni* kérdéseinket (persze csak imaginárius és kísérleti módon) ebben a közegben. Tárnyunk itt mindössze azt a korlátozást adja, hogy ez a közeg nem lehet a Kántor–Láng-könyvön *kívül*. Kérdéseinket maga a könyv fogja feltenni.

Egy megszorítással: ha a könyv *természetes* alkotás lenne – azaz hiányoznék belőle a reflexió, az ön-maga-fölé-hajlás, a metanyelv –, nem jelentené azt, hogy tehát itt minden közvetítés nélkül magával az irodalommal van dolgunk. A *természetes* jelleg csupán a beállítás naivitását jelezné, tehát megszüntetné ugyan tudományos voltát, de a legkevésbé sem tenné autentikussá, mint ahogy a mindennapi életben sem minden további nélkül autentikus és releváns a *természetes beállítottság* (Husserl), mely a külvilág reaktiválására vonatkozik.

Tehát: *minek* a történetét írta meg Kántor és Láng? A felszabadulás utáni hazai magyar irodalomét. Mit jelentsen ez? Műveket? Embereket? Találkozásokat? Élményeket? Gondolatokat? Szándékokat? Ösztönös

cselekvést? Papirost? Nem tudni, és ők se mondják. Ha mindazt közelebbről megvizsgáljuk, amiről a szerzők egyáltalán említést tesznek, nagyon heterogén valósággal találkozunk. Egyes „tények” (azért idézőjelben, mert csupán konvencionális jelölés) politikailag determináltak, mások tágabb értelemben történelmileg, ismét mások immanensen csupán irodalmiak, avagy egészen egyszerűen egy-egy személyt jellemeznek. Mi teszi őket annyira egyneművé, hogy egy műben tárgyalatnak? A földrajzi-történelmi ok egymagában nem volna elegendő, hiszen az földrajzi vagy történelmi szakmunkák írására jogosít csak fel, a nyelvi úgyszintén, hiszen magyar nyelvű irodalom másutt is van stb. Mindez csupán külsőleg határolja el azt a területet – az irodalmat –, ahol a leírt (elemzett) „tények” egyneműsége hihetőleg kiviláglik. Ez az egyneműség azonban nem látható azonnal vagy esetleg soha. Mondjunk egy példát. A könyv szemlélete (szerzők és exegeták szerint) *műközpontú*. A műközpontúság azt jelenti, hogy a kritikus-esztéta az irodalmi mű sajátosságából, az úgynevezett esztétikumból indul ki, szövegelése* a műhöz képest immanens. Ehhez viszonyítva az az alapvető dimenzió, amely általában a történetírást jellemzi, *az idő*, külsőleges. A műközpontú szemlélet számára legfeljebb a műalkotás belső ideje létezik; a történelmi idő *nem*. A műközpontú irodalomtudomány neves képviselőinek – Staiger, Kayser, Beda Allemann vagy a hozzájuk kapcsolódó fenomenológusok, Ingarden vagy Käte Hamburger – egyike sem írt irodalomtörténetet, ami teljesen normális. A műközpontú irodalomtudomány leíró – a diakroniával szemben nem is szinkronikus; ez a dimenziója hiányzik. Kántor és Láng műközpontúság-felfogása tehát különbözik az általánosan elfogadottól – de hogy miben, azt nem mondják. Ez az interpretációs bizonytalanság annak a gyanúnak ad tápot, hogy a könyvben felsorolt-ismertetett „tények”

* *szövegelés*: ezt a tolvajnyelvi (magyarul argotikus) szót a *használt szöveg* szinonimájaként alkalmazzuk.

a két szerző által behatóbban ismert kulturális környezet elemei csupán, amelyek közvetlenül adottak voltak a szerzők számára, és amelyeket nem valamilyen teoretikus választás foglalt egy műbe, hanem – a szerzők tehetségében és érdeklődésében megnyilvánuló – véletlen. Az „egyneműség” meghatározó eleme rejtve maradt. Ez azonban átvezet bennünket első kérdésünk *második* pontjához: mi a történet? A „tényeket” szerzők az időbeli egymásutánosság, magyarul szukcesszió szerint sorolják fel és értékelik. Értékelésük azonban nagyjából független a szukcessziótól, szukcesszió kívüli szempontokat tartalmaz. Elítélik például az anekdotikus prózát. Joguk van hozzá. Elítélik a normatív esztétikát. Ez például így értelmetlenség: nincsen nem-normatív esztétika – éppen azzal, hogy teljesíti fő feladatát, megmondja, mi az esztétikum, mi a művészet, már normát állított fel, kizárta a kritériumainak nem megfelelő tevékenységet a művészet, a művészi köréből. Azt persze alulírott is tudja, hogy szerzők „normatív esztétikán” durva perzekutóri irodalomellenességet értenek: de miért nem azt mondják? Nagyon helyes, hogy nem akarnak gátakat állítani a költői újítás elébe, de a normák elvetésével minden dilettáns förmedvényt „irodalom”-nak kellene nevezniük. Mivel ezeket ők is mellőzték, arra kell gondolnunk, hogy a bemutatott szukcesszió nem egyszerű szukcesszió. Nem *bármilyen* következik *bármire*. A történet tehát – durván empirikus megközelítésben és *ebben az esetben* – axiológiai szempontok szerint rendezett egymásután. Ez rendben volna, sőt választ jelentene első kérdésünk *harmadik* pontjára: történet-e az, amit Kántor és Láng megírt? Lévén, hogy az axiológiai előfeltevést nem lehet letagadni, ezt kellene követnünk a könyvben. Ez az axiológiai előfeltevés azonban implicit, csak beleértett, nem kifejtett. Az olvasás során többnyire leírásokkal találkozunk. A válogatás implicit axiológiai elve nem azonos a kifejtett értékelés elvével: hiszen az ismeretett művek jelentős hányadát *szidják* a szerzők. Tehát nem minden „jó”, amit kiválogattak, hogy beszél-

jenek róla – van tehát egy reprezentatív „rossz” is, ami úgymond megérdemli az ismertetést vagy pláne vitát. De mi ennek a *reprezentatív* minősítésnek a kritériuma? Nem tudni. Hiszen olyan író is bekerült ebbe az irodalomtörténetbe, akinek az írásai „helyenként az irodalomkritika látszatát keltik” – ebből az következne, hogy olyan jelentékenyen kelti az irodalomkritika látszatát, hogy érdemes volt e szűk keretben ezzel a lényegtől megfosztott lidércnyomással nyomtatékosan foglalkozni? Avagy – ezek szerint – nemcsak a „rossz”, de a „látszat” is reprezentatív? Annak a jónak vagy rossznak megtévesztő és tartalmatlan fenoménja, megjelenése, amelynek feltételezhető intenzív jelenléte, tehát nem-látszatszerűsége adja axiológiai állagát? Ily módon a szerzők az axiológiailag válogatott szukcesszió közegét is feloldják, és a sugallt történet-képnek ellentmondóan szövegelnek.

Második kérdésünk: tudatában volt-e könyve megírásakor a két szerző az adódó heurisztikai-módszertani nehézségeknek? (Nyilván *tudhatták* mint magán-személyek: de ez nem tartozik ránk.) Az imént leszögeztük azt, hogy nemleges válasz esetén nem volna jogunk a művet az irodalomról szóló naiv-evidens ki nyilatkoztatásnak tartani. Ebben az esetben tehát egyszerűen *prekritikai* írásnak kellene neveznünk, avagy Szerb Antal hízelgőbb kifejezésével, „áhitatos pletykálkodásnak” (*mit* vagy *ohne* áhítat). Egyszerűen önkifejezésről van szó, az irodalom munkása összefoglalja tapasztalatait – hasznos dolog. Hiszen mindig érdekes megtudnunk, hogy érdekes emberek mit gondolnak erről-arról. De mi sem biztosít afelől bennünket, hogy itt valóban ilyen, azaz *természetes* beállítottságú alkotást olvasunk. Ha tudatosan írták, vagyis szövegelésük az irodalom szövegeihez képest a metanyelv régiójába tartozik, akkor ki kellene keresnünk azokat a pontokat, ahol ez a mű radikálisan elválk az ábrázolt valami miségétől (quidditas), egyszerűbben: ahol *más*. Ehhez persze először is azt kellene tudnunk, mi

és milyen az az ábrázolt valami (az irodalom), hogy a különbséget láthassuk. Találunk-e támpontokat ehhez Kántor és Láng könyvében? Nem nagyon. Ez mindenesetre arra látszik utalni, hogy a távolság nem túl nagy, mert hiszen ha a differencia élesen és világosan a szerzők előtt áll, mi sem akadályozhatná meg őket egy érthetőbb tárgyalásmód alkalmazásában, aminek előnyét nyilvánvalóan ők is átlátják. Egy pillanatra hadd képzeljük bele magunkat a szerzők helyzetébe. Tisztázatlan (részben implicit, részben *tisztázhatatlan*) elméleti szituációban, szemközt a szöveggel. Mi legyen a megoldás? Nyilván a frontális út: neki a szövegnek. A művészetpszichológia, az irodalmi retorika, a stilisztika, a magyar nyelvtan, az újkori történelem alapos ismeretével fölfegyverkezve valószínű, hogy nem lesz túl nehéz tájékozódni egy végső soron kis terjedelmű irodalomban. Ez – alulírott magánvéleménye szerint – meg is történt, csak *bizonyítatlan*. Ez első pillantásra nem is látszik olyan veszélyesnek. Csak össze kell gyűjteni néhány, az alulírottéhoz hasonlóan kedvező magánvéleményt, és előállott a consensus gentium, amely kielégítő biztonsággal garantálná a kritikai-irodalomtörténeti akció sikerét. Nem véletlen, hogy ez a consensus gentium nem jött és nem is jöhet létre. A szerzőkéhez hasonló erőteljes szubjektivitás, érzelmileg átfűtött benső meggyőződés ugyanis még számos akad, és ezek éppen azért olyanok, amilyenek, hogy a többi autonóm személyiségtől diktátumot el ne fogadjanak. A bizonyítatlanság veszélye, hogy – átvitt értelemben – végtelenné teszi a szöveget. Egy rendszer akkor zárt, ha (az axiómákra vonatkozó követelmények mellett) tételeit a meghatározásokból, sarktételekből, posztulátumokból és egymásból bizonyítják. Persze nem lehet minden egyes dolgozattól – pláne a humán tudományok területén – ezt a zárttságot elvárni. De a tételek, állítások bizonytalansága elvben – sajnos – lehetővé teszi bármely más tétel, állítás parataxisát (mellé-állítását).

akár az *ellenkező* állításét is, ekként változtatván abszolút gumiszerűvé a művet, mint mondtam, végtenné. Azon a lehangolóan egyszerű alapon, hogy *miért ne?* Tegyük fel azonban, hogy a szerzők teljesen tudatosan írták meg könyvüket. Ebben az esetben csodálnunk kell halálmegvető bátorságukat, hogy annyira bíztak módszerük hatékonyságában, hogy végig nem nevezték azt meg, hogy a szöveggel való frontális szembenállásukban, a szövegre merőleges szövegelésükben mindmegannyi alkalommal kitéve magukat a módszertani veszélyeknek, támaszkodtak és támaszkodhattak a *gesztus* biztonságára. Álljunk meg itt egy pillanatra. A *gesztus* biztonságáról *nem* lebecsülő értelemben beszélünk. Gondoljuk meg, hogy itt írásban, tanításban, szerkesztésben, irodalomszervezésben edzett értelmiségiekkel van dolgunk, akik nem lehetnek hályogkovácsok. Itt a *gesztus* biztonsága a módszer kipróbáltságára utal, arra, hogy a tapasztalat igazolta, tette evidenssé a szerzők számára mindazt, amit itt mi kérdéssé és kérdésessé teszünk. Persze ez a tapasztalatra való hivatkozás nem komoly érv, csak óvatos tanács, buzdítás bizalomra. E második feltevésünk-ből egy mellékhipotézis ágazik ki. Hátha Kántor Lajos és Láng Gusztáv – mindeme nehézségek tudatában – egyszerűen és fiatalosan fittyet hányt a módszertanra, és jól megmondta a véleményét. Ebben az esetben indíttatást érezhetnénk arra, hogy mi is jól megmondjuk a véleményünket. De ezt nincs különösebb okunk föltételezni.

Harmadik kérdésünk: alkalmazhatunk-e más értékelési módot, mint a szerzők? Releváns lesz-e akkor kritikánk? Persze itt az a kérdés, hogy *milyen* értékelési módot alkalmaznak a szerzők. Általában közvetlent, úgyhogy kissé túl hamar kiderülnek preferenciáik, ezt aknázza ki a rosszindulat. Preferenciáik úgynevezett modern preferenciák, jobban szeretik a nyugtalanságot a begyepesedett önelégültségnél, az újítást a maradiságnál, a borzas stílust a jólfésültnél,

a meghasonlottságot a bornírtságnál, az európaiságot a vidékiségnél, a műveltséget a sznobizmusnál, az internacionalizmust a sovinizmusnál, a kihívást a tekintélytiszteletnél, a kísérletet az epigonizmusnál, a zárkózottságot a demagógiánál, a fiatalot az öregnél, a barátot az ellenségnél. Preferenciáink lehetnek hasonlóak: értékelésünk módja különbözhet, mert nem ismeretes. Hiszen ehhez a „közvetlen” értékeléshez sokféleképpen eljuthatunk: jobban szerethetem mondjuk Kassákot Füst Milánnál, mert a) azt mondta édesapám, hogy jobb, b) nekem valahogy jobban tetszik, c) strukturális elemzéssel összehasonlítottam őket, és Kassáknak sokszínűbb, szokatlanabb asszociációi vannak stb., d) elvből csak a palócos kiejtéssel beszélő költőket kedvelem. Ha mi most másképpen fogunk értékelni – valahogy kimunkált értékhierarchia, preferencia-rendszer alapján – végső soron szintén csak osztályzatokat adhatunk, amire nem is vagyunk illetékesek, s amire nincs is mód. Az értékelésről tehát lemondunk. Ezzel aztán radikálisan másképpen értékelünk, mint a szerzők, akik az értékelést nagyra értékelik – azzal, hogy mi ezt a lehetőleg értékmentes leírást részesítettük előnyben, más, noha teljességgel negatív értékelési módot fogadtunk el, amely a szerzők értékelésének értékelésére csak részben releváns. Azaz: csupán azt állapíthatná meg, hogy következetes volt-e a szerzőpár minősítéseiben. Ez pedig nagyon unalmas nézőpont. Bármilyen unalmas legyen is, azt elmondhatjuk, hogy az említett *közvetlenség* lehetlenné teszi különben is, hogy következetességről akár beszélni is lehessen. De ez már nem Kántor Lajos és Láng Gusztáv hibája.

Ők csak osztoznak irodalomtörténetírásunk általános vonásaiban. Ennek pedig a közvetlen közelében folyó esztétikai és irodalomtudományi kutatások ellenére is hiányzik a pozitivizmust-szellemtörténetet, a szociológizáló historizmust vagy az impresszionista napi kri-

tikát meghaladó alapvetése. Ezek a művek főleg filológiai és stiláris szempontból különböznek egymástól, ami persze nem kevés, de nem is elég.

3

Majd mindenki megírta már erről a könyvről, hogy ez csak a kezdet. De ki mondja meg, hogy milyen legyen a folytatás?

KRITIKA HÉTFŐTŐL SZOMBATIG

Negyvenkét évvel ezelőtt a következőket írta Spectator: „Bizonyos, hogy korunkban az öncélú és tisztalvú bírálat erősen lehanyaglott. [...] A kritikának... tudnia kell, amiként a kisebbségi életben minden, az irodalom is még csak barakk és nem palota, tehát a kisebbségi bírálatnak is a végső elvek elárulása nélkül a megcsökkent standard szerint kell viselkednie. [...] Lépten-nyomon olvassuk, hogy az erdélyi írók tulajdonképp látható és láthatatlan céheket alkotnak, ezért a bírálat a céhbe tartozók részéről nem más, mint baráti szolgálat, a céhen kívül állók oldaláról pedig ellenkező érdekből történő gátlás. Csak olykor hasít át a romlott levegőn komoly istenkézi származéknak látszó villám. [...] Egyszóval kötelességünk, amit Kazinczy szavával kéreg-kritikának neveznek, de belehozva mindent a modern széptani és bírálati elvek közül, aminek az erdélyi talajon jövője van.”¹ Láthatjuk, milyen alacsonyra szállították a mércét, milyen engedményekre és elméletellenes eklekticizmusra kényszerültek azok, akik a két világháború között próbáltak nálunk kritikát művelni – Spectator diagnózisát ugyanis nagyjából helyesnek kell találnunk. Ilyen felemás anyagból válogatott a most megjelenő kritikai antológia két szerkesztője*. Mi sem lenne könnyebb és triviálisabb, mint a válogatást elmarasztalni. Csupán a teljesség kedvéért jegyezzük meg, hogy nem szerepelnek benne a következő, korukban hatékony és befolyásos szerzők: Kós Károly, Berde Mária, Makkai Sándor, Tamási Áron, Áprily Lajos, Kovács László, Spectator, Tavaszgy Sándor. Nyilván nem lehetett benne mindenki – különösen egy olyan antológia esetében, amely a huszadik századi magyar

* *Irodalomkritikai antológia, IV. Romániai magyar kritika 1919–1944.* Bevezette Csehi Gyula, válogatta és a jegyzeteket írta Dávid Gyula. Tanulók Könyvtára, Dácia Kiadó, Kolozsvár, 1972.

kritika bemutatásánál... mellőzni volt kénytelen például a szellemtörténetet, Németh Lászlót stb. stb. Nem állíthatjuk azonban, hogy az említett írók szerepeltetésével más kép alakult volna ki bennünk a hazai magyar kritikáról, mint amelyet Spectator fenti sorai-
ból nyerhettünk. Ebben a kis terjedelemben ember legyen a talpán, aki hiánytalan és minden igényt kielégítő szelekciót tud végezni. Erről azonban a lényegest már elmondta Fekete Sándor az *Irodalomtörténeti Közleményekben*, nincs miért visszatérnünk rá.

A kis kötetben a következő szerzők műveit olvashatjuk: Gaál Gábor (12 cikk), Szentimrei Jenő (6), Kuncz Aladár (5), Korvin Sándor, Méliusz József, Molter Károly (4–4), Balogh Edgár, Kacsó Sándor (3–3), Bányai László, Osvát Kálmán, Szemplér Ferenc, Szabédi László (2–2), Nagy István, Salamon László és Jancsó Béla (1–1).

Mit kapunk ebben a könyvben?

Elsősorban szépírók reflexióit az irodalomról; az egyetlen teoretikus, aki szóhoz jut, Gaál Gábor. Ezek a reflexiók nem közelítenek a kritikától általában elvárt távolságból a művekhez és irodalmi problémákhoz, irányzatokhoz – az irodalom művelői, az irodalmi (és társadalmi) harcok résztvevői szólnak, elfogultan, a közvetlen és *közvetítetten* tapasztalat mámorával, a lényegét lélekben megtapasztaló ember pártoszával, a kritikus: „Isten katonája” (Belinszkij) igazhitével. Mit várhatunk ezektől a vallomásoktól és pamfletektől, esszéktől és recenzióktól, tanulmányoktól és hírfejejtől?

Megismeréshez nem nagyon juthatunk általuk, élményhez talán. Ez az élmény azonban nem mentes bizonyos kétségektől és bizonytalanságoktól. Hiszen a magát közvetlenül kinyilatkoztató szubjektivitás a szellemről szólva óhatatlanul a maga képére fog formálni mindent – akkor viszont kérdezhetnék, miért szól *másról*? Hiszen így abba a veszélybe kerülhetünk, hogy megtagadtatik tőlünk a műélvezet „ártatlansága”, hogy a kritikus önmaga közbeiktatásával megvonja tőlünk azt, amit magának szuverén mód megenged –

a reflektálatlan szemlélet örömét. Ezt a veszedelmet persze könnyedén elháríthatja a kritikus irodalmi tehetsége azzal, hogy eredetében másodlagos, hatásában azonban esztétikailag közvetlen, primér megéléshez juttat bennünket, amely a közegként (vagy tárgyként?) funkcionáló műalkotás *mellé* rakódik le tudatunkban, annak képét nem zavarja, művészi autonómiája és zártsága menti. Ez azonban (átvitt értelemben persze) antidemokratikus megoldás. Irodalmi tehetség ugyanis nem mindenkinek adatott. A műalkotásnak, mint bármi másnak, a tudományos, elméleti megközelítése elvben mindenki által megtanulható kellene hogy legyen. Az esztétika mint tudomány: tanítható és megtanulható. „Technikai” alkalmazása, a kritikai *techné* (ars, művesség) is pontosan kimunkált módszerek és eljárások céltudatosan rendezett összességét kínálhatná így a tudatosan olvasó embernek. A „kritikai líra” alanyi, a szövegre merőleges sugarú nézőpont; esélye a radikális, lebontó kérdésfölvetésre legjobb esetben is csak egy az egyhez. Erre pedig nem bízhatjuk magunkat.

Ha alanyi és nem-reflektált kritikánk megértésénél *mégis* bizonyos módszertani szempontokat kell felvetnünk, az nem jelenti azt, mintha ignorálnánk vagy lebecsülnénk a kritika más természetű erényeit, az írók költői és részben gondolkodói értékét. Ez az viszont, ami jobbra közismert, tehát nem érdemes rá: sok szót vesztegetni. Egy írónak adott szférában elkövetett kevésbé szerencsés „tettei” még nem minősítik az életművet, amelynek részei. Különösen ha, mint esetünkben, ezeknek az írónak a kritika csak mintegy mellékfoglalkozásuk volt, talán még Gaál Gábor esetében is, akit elsősorban esszéíróként, Bálint György nagyságrendű publicistaként becsülök, nem is beszélve marxista teoretikusként és politikai íróként kifejtett munkásságáról.

A kötetben található írások zöme besorolható ama hírhedt fogalom alá, amelyet Szilasi Vilmos, a neves magyar–német filozófus egy fiatalkori esszéjében „dogmatikus kritikának” nevezett. Mit is értett ezen

Szilasi? „Ez a dogmatikus kritika egy bizonyos irodalmi művet emel ki faji fogalommá a többi egyenrangú mű fölé és tekinti értékesebbnek. Így tekintette Arisztotelész a *Poétika* ránk maradt fejezeteiben értékesnek a görög dráma bizonyos termékeit, az így tetszőlegesen kiválasztott drámáknak megállapította közös tulajdonságait, és ezeket a tulajdonságokat tekintette a drámai értékeknek, a jó dráma kötelező-tulajdonságainak. Ha megkérdezték volna Arisztotelészt, miért tartotta a kiválasztott drámákat értékeseknek, csak azt felelhette volna: mert megvannak bennük azok a tulajdonságok, amelyek a jó dráma tulajdonságai. És melyek a jó dráma tulajdonságai? Azok, amelyek a kiválasztott drámai művekben megvannak. Ez azonban circulus [viciosus] lenne, mely a valóságban nem áll fönn. Arisztotelész azokat a drámákat tekintette értékeseknek, melyeket az athéni publikum olyanoknak tekintett. Mihelyt az athéni publikumot más publikum váltotta föl, melynek más darabok tetszettek, más darabok voltak értékesek, az értékek is egészen megváltoztak.”²

Egy pár példát fogunk most nyújtani – azért, hogy az olvasónak, ha megmagyarázni nem is tudjuk egészen, de legalább felmutassuk a „dogmatikus kritika” hazai magyar válfajában munkáló mechanizmusokat. Példáinkat a legkülönbözőbb színvonalú szövegekből vettük. Kommentárunk helyenkénti gunyorossága csupán a logikai-módszertani kritériumokkal való szembesítés abszurdumát hangsúlyozza. Ez a szembesítés azonban elengedhetetlen, a komikum árán is. Próbáljunk komolyan venni néhány – lehetőleg reprezentatív – szöveget.

„Egy szorongó, elszoruló szív tiszta dalai ezek a versek, az alól a nyomás alól, melyet a költő a magyar dunántúli tájban azok között érez, akiktől elszakadt, de akikhez egyre visszajár, most talán kissé programszerűen is, vagy legalábbis úgy válogatva meg verseit, mintha világát kizárólag ez adná.

Viszont természetes és patakzatos ez a hang, s mögötte a szív őszintén dobog, bár bizonyos távolság

mindig megállapítható. Illyés a szálló egek alól szól valami mindent felemelő, tündériesítő realizmus csillogásában, és sohasem például az egész vaskos, valószínű tájban” (Gaál Gábor, 62).

Hogy mi minden keveredik itt, azt nehéz is lenne felsorolni. Egyrészt kissé művészi jellegű összefoglalása pár tartalmi elemnek. Utána attitűdmeghatározást próbálgat a kritikus, némi közhellyel a költő szívével kapcsolatban. A harmadik mondatban már a költői mű bizonyos sajátosságára érez rá (s az idézetünkben nem szereplő részben ki is teljesíti) – bár ez szintén hallatlanul általános, hiszen miféle tájleíró költészet adja a tájat úgy, amint van? Már a fogalmazás ténye sem egynemű a csernozjom tényével. Amit alább olvasunk – hogy az adott távolság Illyés úgymond epikus alkatának köszönhetően jön létre, nem túl meggyőző: hiszen ez a távolság minimális. Olyan „természetes” költőnél is, mint Balassi, a táj kulturálisan átszellemített és sokkal inkább egy petrarkizáló-neoplatonikus művi életérzés kifejezése, mint valódi élményé, pedig abban az útonálló Balassinak lehetett része elég. „Természetes” bája nem élményeiből, hanem népies nyelvéből származik. Az epikus elemek jelentkezése a lírában pedig nem feltétlenül növeli az átlényegítettség kvantumát, sőt. Az idézett leírásban a poétikai szakkifejezések (realizmus) konkrét-evokatív környezetben, konkrét-evokatív jelzőkkel lépnek fel (tündériesítő, csillogás), ami csak nehezíti a megértést.

Újabb példa. „Az ember tragédiájának három főalakja, Ádám, Éva és Lucifer kezdettől fogva három nagy életerőt képvisel: Ádám az uralkodásra teremtett férfit, aki az intelligencián kívül a jellem nagy tartalékjaira: az eszményre s az érzelemre támaszkodik. Éva a zavartalan természeti ösztönt s Lucifer a tiszta ész. Az ember tragédiája ott kezdődik, amikor a férfi az ösztönélet paradicsomából öntudatra ébred. A nő ezzel a paradicsommal mindig titkos összeköttetésben marad. A férfi azonban sokszor csupán az öntudat szolgálatába szegődik. Soha nem lesz tiszta ész,

s azért kell ennek az erőnek Luciferben megszemélyesítőt keresni, és sohasem lesz tiszta ösztön, mert ez a nő sajátja. A férfi a kettő között áll, ha küzdeni kell, az ész szavára hallgat, s ha a küzdelemben kifárad, az ösztön titokzatos forrásaiból merít új erőt. Ezek az elvont fogalmak Madách művében életté elevenednek” (Kuncz Aladár, 196). A *Tragédia* olvasói megfigyelhették, hogy mennyire önkényes interpretáció ez. Jól tudjuk, hogy Madách számára a paradicsom nem valamiféle ösztönélet mélylélektani édenét jelentette, hanem azt a hegei őseredeti egységet, ahol a meghatározatlan általánosban minden együtt van még a látszólag gazdag, mert lehetőségekkel telt tartalmatlanságban. Csak az elkülönböződés, meghasonlás, megkettőződés, ellentétekre hasadás ad önálló jelentést annak, ami a „paradicsomban” még kontúr nélkül egybefolyt – *innen* Lucifer igaza az első szín lázadásáiban. Ha bizonyos őselvek drámai-költői megjelenítését tipológiai harccá silányítom, olyan önkénynek nyitok teret, ami mélységesen távol áll Madách radikális, végletes gondolkodásmódjától – ezt a filológia többszörösen kimutatta, például a *Férj és nő*, valamint *A civilizátor* szövegén, sőt más művekben is. A pszichologizmus vagy antropologizmus, amit Kuncz itt a madáchi szövegbe magyaráz, a sajátja. Rekonstruálja, átépíti a művet, a szerző előföltevései helyébe a sajátjait csempészi, s mindezt a művész gyanútlan és elfogulatlan alkotókedvével. Ebben az sem zavarja, hogy Éva „különleges kapcsolataira” a paradicsommal a legcsekélyebb utalás sem található a vizsgált textusban – annál inkább dr. Ferenczi Sándornál. Dr. Freud és dr. Ferenczi Madách idején azonban még nem voltak föltalálva. Az más lenne, ha Kuncz az említett doktorok módszerével vizsgálná Madáchot – ha nem is tetszene nekünk, elvben nem lehetne ellene kifogás. Ám ha e doktorok világnézetét kvázi-mitologikus formában Madáchnak tulajdonítom, az nem magyarázat... Ebből le is vonja Kuncz a konklúziót: *Az ember tragédiájának tanulsága* „azonos mindazokkal az erkölcsi szintézisekkel, amelyekhez művészetben s böl-

cselemben a természettudományos gondolkodásmód ellenzői: Nietzsche, Bergson, Tolsztoj, Dosztojevszkij és Romain Rolland [?!] eljutottak”. A mindent összemósó relativizmus nyilvánul meg itt.

A leírás pár kísérletére nyújtottunk itt példát, azért kiragadott (de hitünk szerint jellemző) idézetek alapján, hogy az olvasó lehetőleg láthassa az impresszionisztikus bele- és félremagyarázás működését a gyakorlatban. Hadd nyújtsunk most fogódzót az értékelési szempontok és újraértékelések, értékteremtések, átértékelések megismerésére, mert ez ideologikus beállítottságú kritikánkban nagy szerepet játszik.

Ezt olvassuk: „a problémák egész erdejét felvonultatja az író és nem ad megoldást. Mert a pesszimizmus – a szép célok vakvágányra futását szemléltető történet elénk állítása – magában még nem mutat rá a megoldásra. Csak sejtet valamit az utolsó mondatokban, nagyon messziről és nagyon halványan, de annyi teret hagy a tapogatózásnak, hogy nem merek rátapintani: melyik hát az ajánlott gyógyír voltaképpen? Félek, hogy félreérteném, s nyilván így lesz ezzel a többi olvasó is. Fönn a havasban, a libánfalviakkal való találkozásban keresem a megoldást, ahol Béni szemei előtt ködös perspektívában feldereng az erdélyi egymásrautaltság érzése, melyet egymás iránti belátásig fokoz az utolsó jelenet? Mondom, nem akarok magyarázni, nehogy belemagyarázzak. Igényemet fenntartom egy jobban kihangsúlyozott megoldás irányában, melyet legalábbis olyan határozottan kellett volna kimondani, mint a kritikát, hogy félreértés nélkül el tudjuk fogadni” (Szentimrei, 335). Az értékelés szempontjai, alapzatai hiányzanak. Miért nem mutat rá a pesszimizmus a megoldásra? Tőlünk ugyan vígan nem mutathat rá, de *miért?* Miért kell egyáltalán egy regénynek gyógyírt nyújtania? Ha már az elnyűtt képeknél tartunk: sebészkes miért nem jó? Miért jó, miért megoldás az, ami Béni ködös szemei előtt feldereng? Hogyan és miért lehet vagy kell jobban vagy kevésbé jobban kihangsúlyozott megoldást igényelni? Csupán a kritikus keble oltárán lelhető föl

az a szentségtartó, mely mindeme tudást tartalmazza. Számunkra csak elfogadás és elutasítás adatott. Gondolkozás? Az nem.

Sokan töprengtek már azon, hogy a hazai magyar kultúrában miért nem sikerült az elméletnek felnőnie a szépirodalom s különösen a lírai költészet szintjére. Valószínű, hogy igazuk van azoknak – így Lukács Györgynek –, akik ezt a sajátos kelet-európai viszonyokkal magyarázzák. A folytonos történelmi zivatar azonnali, direkt választ, rögtöni megoldást, hirtelen reagálást követelt – elméletnek és reflexiónak *időre* van szüksége. Ezt a szusszanásnyi szünetet, ezt a kis *otiumot* történelmi sorsunk két katasztrófája között ritkán adta meg az itteni népeknek Historia anyánk.

Láthattuk hiszen, hogy a „normális” körülmények között elvárható igényekkel való szembesítés – egyszerűen humoros. Humoros és igazságtalan. Nyilván egyetlen olvasónk előtt sem titok, hogy a fönti példálózás alapján véve erkölcsileg méltatlan kis irodalmunk helytállásához – még vétkeihez is. Miben rejlik azonban – érzésem szerint – ennek a komikai seregszemlének hihetőleg katartikus mozzanata? Abban, hogy esetleg ráeszméltet bennünket arra, hogy a rá-érző-beleérző-megérző-megélő esszé, amelynek a tárgyalt kötetben számos szép példáját láthattuk volna (*ezek erényeiről szándékosan és tendenciózusan hallgattam*) – nem vállalhatja azt a feladatot, amelyet a kritikának minden körülmények között vállalnia kell. Ez a feladat: *világosan átlátható kritériumok szerint diszkurzív és elméleti-tudományos ellenőrzésnek alávethető szöveget nyújtani*. Ezek a kritériumok pedig csak úgy lehetnek értékesek, ha világosan és precízen elkülönülnek a szövegtől, melyre alkalmazták őket. Ha nem egy szélesebb és más szférából merítik ezeket a kritériumokat, megfosztottak bennünket a magyarázattól, becsületszóra el kell hinnünk minden állítást. Legyen ez a szféra a nyelv, a psziché, a társadalom, az elvontan felfogott esztétikum vagy bármi más – az érthető és ellenőrizhető diszkusszió csak a rá való apelláláskor kezdődhet. Wittgenstein mondja *Tracta-*

tusának 3. 13. tételében: „A mondatban benne foglaltatik értelmének formája, de nem ennek tartalma.” Ez utóbbit más adja: a nyelv mint egész, mint konstitutív tényező, a nyelvi univerzálék – számunkra ez itt közböns. A fontos az, hogy megérthetjük: a látáshoz távolság kell. És ez a szenvedélymentes distanciát is jelenti, a hűvösség és tárgyilagosság distanciáját.

A kritikának csak akkor lehet társadalmi haszna, ha a művek megértésének és ebből fakadó értelmezésének organonja tud lenni. Ezt hibájukon kívül az irodalmi élet kis körébe zárt, alapítói gondokkal küszködő elődeink nem teheték meg, kritikai műveiket a szubjektivitásnak kijáró gyanúval és tisztelettel kellene megközelíteni. Ez a cikk nem közeledhetett az illő tisztelettel hozzájuk, mert határozottan kellett fölmutatnia égető gondot és sürgető föladatot. Persze ez is a tisztelgés egy fajtája: az élőknek dukáló türelmetlenséggel és történetietlenséggel nyúlni szövegekhez, amelyek – íme – élnek. A kritika organon-szerepének igénye csupán annak a reménynek kevéssé puhán kifejezett alakja, hogy meg lehet magyarázni irodalmunkat, igaz fogalmi alakjára lehet hozni – és annak a hitnek, hogy érdemes.

Az elméleti tisztaság követelményének szigorú érvényesítését pedig nem lehet halogatni. Aki ezt tenné – enyhén szólva –, hibázna. *Mert az elmélet bárki által elérhető.* A szigorú elmélet a legdemokratikusabb szellemi forma. A kinyilatkoztatás pedig – emlékezzünk csak – nem az.

TUA RES AGITUR

Nehéz feladat Gaál Gáborról írni az *Utunkban*, amelyet ő alapított; nehéz feladat Gaál Gáborról írni mai és itteni művelődésünk környezetében, ahol annyi minden viseli keze nyomát; mindenki tudja, hogy Kolozsvárott nagy híré irodalmi kör és belvárosi mellékutca viseli nevét, harcostársak és tanítványok egymással versengve tartják előtérben emlékét, magasztalják művét és személyét, verset írnak róla, jelszó, mítosz és szobor lett belőle – és sokak számára még mindig aktuális indíttatás. Lukács György *A Hétnak* adott interjújában alighanem irodalomtörténeti érvennyel jelölte ki Gaál Gábor helyét Bálint György mellett, a népfrontos marxista kritika és esszé élvonalában. Gaál Gábor azok közé a hivatásos forradalmár értelmiségiek közé tartozott, akik számára a forradalom nem ért véget a fegyveres harccal, a közvetlen politikai konfrontációval, hanem folytatódott a bonae litterae területén is. Lukács, Gramsci, Lunacsarszkij, Politzer, Johannes R. Becher, Aragon – hogy csak néhányat említsünk a legnagyobbak közül – mindig és mindenütt forradalmárok voltak: e különös század kódében *ők* látták előre, *ők* ismerték a jövőt; és fölismervén, *készítették*. Közülük való Gaál Gábor is, akinek műve (hírneves és kitűnő harcos folyóirata, a *Korunk* és írásai) segítette életre hívni, amit ma élünk. Vannak Gaál Gábor cikkeinek olyan passzusai, melyeket mintha ma írtak volna. Az ő műhelyében is készült jelenünk terve: ezért fontos, hasznos és időszerű műveit behatóbban tanulmányoznunk. Hogy sorsunkat előre nézhessük, vigyázó szemünket *rá is* vessük.

I

A Kriterion Könyvkiadónál jelent meg Gaál Gábor *Válogatott írásainak* III. kötete (*Publicisztikai írások és filozófiai jegyzetek*, 1946–1952).^{*} Ez a vaskos (500

^{*} Bukarest, 1971.

oldal) könyv tartalmazza a szerző híres „irodalmi napiparancsait”, pár irodalmi tanulmányát, köztük a dokumentumértékű *Író és irodalom a népi demokráciában* címűt, továbbá a 40-es évek végén tartott egyetemi kollégiumainak szövegét, Tóth Sándor egyetemi docens gondozásában. A kollégiumokat eddig csak (igen rosszul) litografált jegyzetektől ismerhettük, a Bolyai Demokrata Diákszövetség kiadásában, most váltak először hozzáférhetővé Tóth Sándor évtizedes munkája nyomán, aki a romlott szövegrészeket nagy invencióval állította helyre, és az egész textust bőséges, lényegretörő és szellemes jegyzetekkel magyarázta. Kiadói munkája és tanulmányai (*Egy szemináriumi dolgozat tanúsága*¹; *A filozófus Gaál Gábor*²; és G.G.-monográfiája) a legfontosabb adalékok a teoretikus Gaál Gábor életművének bírálatához – olyan munka ez, amelynek fontosságát ma még alig lehet felmérni.

Az „irodalmi napiparancsok” – műfajuknál fogva – félreérthetetlen fogalmazásúak, a recenzensnek alig marad rajtuk elemezni valója. Ezért csak néhány jellemző idézet: „... Minden irodalmi bírálat valóban csak akkor bírálat, ha annak az életanyagnak a bírálata, melyből a műalkotások tartalmát tevő emberi típusok és sorshelyzetek felmerülnek...” (10) „Tanítsa végre az iskola a politikai, szerelmi, természeti, elbeszélő és lírai költészetében egységes, magánügyeiben a közügyekkel azonosult, nemzetiségében patrióta s patriotizmusában a szabadságért küzdő népekkel szolidáris demokrata költőt: napjaink eszményi költőjét. Tanítsa az igazi Petőfit” (12). „Az urnák előtt erkölcsileg nincs kibúvó, és erkölcsileg nem áll az, hogy az egyes emberen nem múlik a világ sora. Épp erkölcsileg kötelező az urnák elé állás, s épp erkölcsileg kötelező a döntés a szorongások nélküli élet, a demokrácia megvalósítása mellett” (15). „Mindenütt, minálunk is az újjáépülés a napok központi munkaköre. Ez az újjáépülés az a sugárzás, amely mindenre kihat. Tudomá-

nyainknak is ehhez a központi sugárzáshoz kell hozzátestvériesülniük” (23). Ehhez nincs mit hozzátennünk.

Megkockáztatva, hogy az olvasó üres citatológiaiának tekintheti ismertetésünket, történeti és ideológiatörténeti tudásához nélkülözhetetlen ez a hosszabb idézet az *Író és irodalom a népi demokráciában* című, már említett nagyobb tanulmányból: „De az olvasóközönségen túl, ha a magyar író és irodalma élni tud vele, egyebet is adott a népi demokrácia számunkra. Megadta a valóban idevaló *autochton* irodalom lehetőségét. Beszélhetünk magunkról, amikor a felülepítmény természetű irodalom számára olyan alapépítményt nyújt, amelyből *eredeti* irodalom sarjadhat, ha írói bírják alakító, innen sarjadó erővel. Két világháború közti haladó irodalmi törekvéseink – egyéb gátló tényezőkön kívül – azért is csonkák, mert nem beszélhettünk nyíltan akkori valóságunkról. Nem beszélhettünk a dolgozóról és a dolgozónak. De elakadt ez a haladó irodalmi törekvés azért is, mert az író nem érintkezhetett közönségével, nem teremthetett igaz kapcsolatot vele. Az igazi irodalom teremtő forrása: a társadalom szabad és közvetlen ismerete volt lehetetlen! A polgári irodalmak és írók irodalmi szalonjai és irodalmi kávéházai igen jellemzőek a polgári irodalom által kívánatos és megengedett társadalomismeretre. A népi demokrácia megszünteti az írónak ezt a valóságtól való elzárását. A népi demokrácia idevonatkozó következtetése világos: tégy le magányba szigetelt, oktalan fölényedről. Menj hőseid, alakjaid, az egész valóság világába, és úgy ülj íróasztalodhoz... Nem kell formaproblémákba, kifejezőskultúrába, szépmákonyságokba, ihletsűrítésekbe és idegen igézetekbe menekülni! Itt az egész széles emberi-társadalmi valóság – az Egész, a Teljes – minden nagy művészet első nagy lehetősége! –, merülj el benne és ítéld! Lásd és alakítsd a részleteket az egészben, mindig az összes összefüggésekben! Mindent megnézhetsz, de nézz is meg mindent, a látszatot is, meg a lényegét. Csak bíráld bátran a valóságot, a lényeges az, hogy ezt a ha-

adás vagy a reakció oldalán teszed-e. Teljesen indokolatlan, hogy valamely nyugati import-irodalom áramlatában bújkálj” (51). Ide sem kívánkozik kommentár.

Meg kell említenünk itt két érdekes irodalomtörténeti perspektívát nyújtó tanulmányt, *A gyászos Adyt* és a *Gogol és Arany Jánost*. A Négyesy László szemináriumában irodalomtörténésznek készült Gaál Gábor komoly historikusérzékről tesz tanúságot, de a sebtében készült cikk fésületlensége azért megérzik az írásokon. A szerkesztői, oktatói, szervezői feladatok már nem adtak módot Gaál Gábornak arra (akár az 50-es évek másik legtehetségesebb és legtekintélyesebb kritikusának, Szabédi Lászlónak), hogy elmélyedjen a komolyabb irodalomtudományi-irodalomtörténeti kutatásokban.

II

Annál inkább kibontakozott az addig katedrához nem jutott Gaál Gábor minden kiváló tanári képessége. A hazai magyar filozófiai, szociológiai, esztétikai írók legtöbbje az ő tanítványa – a fiatalabbak pedig tanítványainak tanítványai. Hatása, amely *nem egy professzor* hatása, hanem egy nagy forradalmár és kutató egyéniségé: óriási volt. Kelet-Európában az elsők között adott elő egyetemen *marxista* filozófiát. Nem állt rendelkezésére nemzedékek tapasztalata, mint bármely más tantárgy tanítójának. Amellett a marxizmus gyakorlati-forradalmi-antidogmatikus jellege nem is könnyítette meg a dolgát. Ez a *praxis-elmélet* jelleg még inkább kidomborodott a 40-es évek végének lázázongó szellemi légkörében. Az előadó nem egy megállapodott, leszűrt, „kihűlt” tant fejtett ki, hanem a harc hevében nyújtotta egy lelkes és elkötelezett nemzedéknek harci gyakorlatához a szélesebb alapot. *A fiatal Marx* című kollégiuma első részének bevezetőjé-

ben mondja: „*Miért foglalkozunk a tárggyal?* Mert a jelen történelmi időpontban a marxizmus az egyetlen világnézet, mely minden fontos kérdésünkre időszerű és gyakorlatilag is értékesíthető feleletet ad. Mert úgy véljük, hogy a marxizmus demokratizálódásunk legszélesebb elméleti alapja, és szükségesnek tartjuk, hogy ezzel megismerkedjen... az értelmiség” (251). Természetesen: ez a sürgősen elvégzendő munka nem találta Gaál Gábort készületlenül: a két világháború közötti időszak leghatékonyabb magyar marxista kritikusa és publicistája komoly elméleti felkészültség birtokában folytatta írói tevékenységét. A korai Marx-írások egyik legjobb ismerője volt nálunk már a harmincas évek derekán: ő volt az első magyar fordítójuk is! Természetesen nem végzett egy szaktudós számára szükséges beható tanulmányokat: éles esze, kitűnő analitikus tehetsége azonban a *birtokolt* tudásanyagának ragyogó feldolgozását tudta adni. *A bölcsellettörténet rövid vázolata* című kollégium így egyetlen kitartó polémia a hagyományos nyugati tudományosság nálunkfelé népszerűbb válfajaival, a pozitivistákkal, a szellemtörténeti és az úgynevezett „problématörténeti” felfogásokkal. Gaál Gábor igen nagyra becsülte Diltheyt: annak útját a pozitivizmus geometrizáló mérévségétől a *külsőleg* determinált történetiség vállalásáig maga is követte – csak a *determináns* kifürkészésében radikálisabb, azaz marxi módszert követett. „... A létezését nem áll módunkban megválasztani” (117) – írja Gaál Gábor: létezésünket adottként kell felvennünk. *Primum vivere, deinde philosophari* – a régi közmondás itt (banalitásán túl) különös pregnanciát nyer, hatására sok minden kérdésessé válik a szerző felfogásában. Harald Höffding négy alapkérdése (1. tudat, 2. ismeret, 3. lét, 4. érték), Nicolai Hartmann problémátörténete, Pauler Ákos „kritikai bölcsellettörténete”, Schütz Antal, Kecskés Pál *philosophia perennis*-felfogása mind hibásnak bizonyul Gaál Gábor szemében, mert a filozófia micsodaságának (*quidditas*) kérdésére nem ad választ. A válasz pedig a lét elem-

zésében van. „A mai divatos egzisztencializmus tulajdonképpen konszcientizmus. A lényeges kérdés: mi van előbb: az egzisztencia-e vagy az esszencia. Sartre azt mondja, hogy az egzisztencia, de lényeges problémája mégis a tudat. Az igazi egzisztencializmus a marxizmus, mert gondolkodásának egyetlen tárgya a valóságos létezés” (156). Ha Sartre-ot kissé röviden intézi is el, a létezésre, a „valóságos létre” való koncentráció nagyon fontos egy marxista bölcselettörténet kimunkálásánál: hiszen ez és nem más fő mondanivalója. „... Márpedig az osztályművelődésekben azonos eredetűek és azonos elhelyezkedésűek a művelődés formái, általában azonos a formák világának, a szellemi felépítménynek az anyagi alépítménnyel való viszonya. [...] Ez a viszony a bölcselet meghatározó tényezőiben és termékeiben általában azonos” (191). Következésképpen a filozófia eszméinek magyarázata történeti kell hogy maradjon. A történet alapfelépítmény vázú felfogása biztosítja a marxista filozófiatörténész számára, hogy az immanens, a mű fogalomvilágán belül maradó vizsgálat mellett „transzcendens”, azaz társadalmi bírálatot nyújtson (például az apologetikus funkció leleplezésével). Így írhat Gaál Gábor ilyen, első pillanatra furcsa dolgot: „Kant, hogy úgy mondjuk, antropológiailag és nem történetileg értette önmagát” (159). Mit jelent ez? Nyilván nem tételezhető fel, hogy a tudatosság legmagasabb fokán meditáló filozófia és filozófus *ne értené* önmagát. Gaál Gábor kijelentése csak annyit mond, hogy a fogalmi konstrukció tartalmi-formai tökéletességéből szükségszerűen következik a történeti és mulandó jelleg tudatának hiánya. Kantban az emberi *genus* mint *genus* emelkedett öntudatára: de benne ez nem is másképp, mint általánosság jelentkezett, mint egyetemes logikai consensus, ennek az univerzális logikai „egyetértésnek” hordozói azonban – az emberek – a maguk konkrétságában kimaradtak. A „természetes beállítottság” kritikája, melyet később Husserl vitt tükélyre, ezért jelentkezik ilyen nagy élességgel

Kantnál, az emberi esetleges-történetitől való elválása tette aztán számára lehetővé a közkeletű képzetek nagyszerű kritikáját. Ez a kritika általános-antropológiai képet sugallt számára, amely – nyilván – ahistorikus. Gaál Gábor számos ilyen ötletét lehetne még bővebben kifejteni, de mivel ezt a szerző maga nem tette (nem tehetette) meg, bármennyire is óhajtjuk követni intencióit, mégsem *ille dixit*. Persze nem állíthatnánk, hogy minden kollégiumában csak úgy hemzsegnek a jó ötletek. *A görög bölcsélet története* kimondottan felületes munka, noha elég jól adatolt; inkább a XX. századi aktualitások (Nietzsche, Dilthey) visszhangja és reakciója, bírálata, mintsem a hellénség fölötti közvetlen reflexió. Ilyen vulgarizálások találhatók benne: „Az ismerd meg önmagadat elv ugyanis lényegében mit jelent? Ha döntés elé kerültél – mondja az elv –, ha két élesen elváló felfogás jelentkezik előtted, akkor ne foglalj állást, hanem foglalkozz magaddal, nyilvánvalóan azért, hogy megfelelő időpontban ezután az ellentétek valamelyik oldalára helyezkedj” (212).

III

Annál közelebb áll szerzőnk gondolatvilágához a fiatal Marxról szóló két előadássorozat. Sajnos, kezét itt is megkötik az oktatás követelményei. Az itt taglalt írások java része ugyanis ebben az időben hozzáférhetetlen, a Landshut–Mayer-féle *Frühschriften* pár példányát sem tudják mind elolvasni a németül nem értő hallgatók. Ezért kivonatossan ismertetni kénytelen a fiatal Marx írásait, ami persze szintén hallatlanul jelentős kultúrtörténeti tény. A MEGA első kötetei akkoriban korántsem számítottak közkinccsnek, először a Marx–Engels: *Művészet, irodalom* című kiadványban jelentek meg belőlük részletek (a kötet előszavát Lukács György írta, Szikra, Bp., 1948). Gaál Gábor egykori diákjainak ezek szerint nem a 60-as évek ele-

jén kellett felfedezniük a korai Marxot. Igazi tett volt ezenkívül a Marx-írások fejlődéstörténete, kritikai elemzése a későbbi filológiai fölfedezések híján. Egy- pár Mehring- és Rjazanov-írás és maga a szöveg – mindössze ennyi állt Gaál Gábor rendelkezésére. No és a *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Lukács világhírű műve, amely azonban távolról sem szövegmagyarázat. Korschot és Gramscit a jelek szerint nem ismerte Gaál.

A marxizmus minden eddigőtől élesen és határozottan különböző filozófia – ezt határozottan és világosan tudja Gaál Gábor. Humanista indíttatása, kezdeti általános-emberbaráti, majd szabatosan-tudományos antropocentrizmusa már módszertanilag is azonnal elkülöníti a klasszikus metafizikától. A marxizmus lényegének körülírásakor is ennek az éles disztinkciónak a tudata munkál Gaál Gábor tudatában. „A marxizmus alapvető tárgya az a minket körülvevő valóság, amibe beleszülettünk, amiben élünk. Marx központi művének, *A tőkének* a tárgya a tőkés termelési folyamat, a polgári világ bírálata. Ez a polgári-kapitalista világ Marx számára – egyebek közt – mint sajtóságosan észellenes, ész nélküli valóság jelentkezik. Mint emberi világ, ez a világ emberellenes, emberi értelemben kifordított, megfordított világ. Kevéssel a hegeli jogbölcselet kéziratban maradt bírálata után egy... levelében írja Marx, hogy... [a német filozófusokban – T. G. M.] megvan... a szemtelenség, hogy az embert emberré akarják tenni” (314).

Az ember. Műve antropológiai szakaszának lezárásával, 1846-ban írja Marx Annyenkovnak: „nem szükséges hozzátennem, hogy az emberek nem szabadon választják termelőerőiket (ne sont pas libres arbitres de leurs forces productives) – melyek egész történelmük alapját képezik –, mivel minden termelőerő megszerzett erő (force acquise), egy előző tevékenység terméke. [...] Szükségszerű következmény: az emberek társadalomtörténete soha nem csak egyéni fejlődésük története, akár tudatában vannak ennek,

akár nem.”³ Ennek a szigorú meghatározottságnak nem kellett hirtelen Minervaként előpattannia Marx fejéből: már előző munkáiban is ott volt, kiegészítve az ember emancipációjának igényével. „Ez az a követelés – írja Gaál Gábor –, ami ebben... a legnagyobb horderejű... Az embert mint emberi lényt kell újratemteni szociális kvalitásában, miután filiszterré, embertelenné züllött” (323).

Marx tehát először is meg akarja változtatni az embert és az emberi szituációt, *azt* az embert, akit (mint a közismert definíció mondja) termelési viszonyai határoznak meg – meg akarja változtatni tehát a termelési viszonyokat, erre irányul *kritikája*. Az állam hegeli fogalma az észellenes (mert „személytelen, embertelen, elvont”, 324) állam mint „itt és most” konkrétum hívságos racionalizálása tűnik fel: a forradalmi hév szétfeszíti a definíciók kereteit. Ezért ellenese Marx (és nyomán Gaál Gábor) emberfogalma mindenfajta dogmatikus merevségnek, minden apologetikának, minden etatista elvontságnak.

Ez a filozófia a forradalmi praxis elmélete, nem a lét metafizikai kutatása. Hogy mi a viszonya a klasszikus filozófiához? Válaszoljon erre egy nagy marxista kritikus. „Gondolatvilágunk egén mint távoli csillagkép ragyog a klasszikus filozófia, amely sugarainak fényével meg tudja örvendeztetni vagy el tudja várítani szemünket, de vérünket nem tudja átmelegíteni, sem izmainkat erősíteni. Törekvéseinket csak a munka napja érleli, s a legkisebb proletár, aki egész erejét osztályának gazdasági és politikai harcának szenteli, biztosan halad az emberi szabadságnak ama útján, melyet klasszikus filozófiánk nagy gondolkodói a sűrű ködben tapogatózva csak kerestek s végül is nem tudtak megtalálni.”⁴ Láthatjuk: itt a gondolatnak nem a tudós analízise előtt, hanem a *theatrum mundi* színpadán kell helytállania.

„... A marxizmus minden megelőző filozófiától már a jellegében különbözik. A marxizmus dialektikus materializmusának nem olyan a jellege, hogy a *filozófia* elnevezést alkalmazhassuk rá. Nem azt és nem olyasmit tartalmaz, mint az eddigi filozófia” (351). Ezért a *Bevezetés a filozófiába* című Gaál Gábor-kollégium elsősorban a különbség exponálása. Vannak, akik azt tartják, hogy a filozófia lényegének vizsgálata az egyik legfontosabb filozófiai kérdés. Gaál Gábor dekadenciának minősíti az effajta kérdésfeltevést, amely saját kezdete után kutat. Ezzel szemben áll a marxizmus elkötelezett és redukcionista tudománya. „Marx egész elmélete nem egyéb, mint a fejlődés elméletének a mai kapitalizmusra való legkövetkezetesebb, legteljesebb, legátgondoltabb és tartalomra leggazdagabb formában való alkalmazása.”⁵

Gaál Gábor kimutatja (359–364), hogy 1. a filozófiának *mint* filozófiának jogosulatlanságát, 2. a merev metafizikai rendszerek megszűnését véglegesen bebizonyította, illetőleg *véghezvitte* a marxizmus, és hogy 3. helyébe *pozitív* tudományt állít. „Ez a tudomány: a dialektika” (361).

Itt persze némileg visszajött az ablakon az, amit kihajítottunk az ajtón (lásd erről Tőkei Ferenc *Engels és a filozófia jövője* című kitűnő előadását⁶). Megvizsgálendő most ennek az új pozitív és paradoxális módon mégis bölcséleti jellegű dialektikának vonatkozása a *többi* pozitív (egzakt) tudományhoz. A dialektika elvei, mondja Gaál Gábor, nem előföltevések (mint szerinte a klasszikus metafizika elvei), hanem a természet- és történettudományokból elvont eredmények általánosításai. Itt persze az absztrakció lehetősége és módja – előföltevés.

Kétségekívül ezek az írások a hazai magyar nyelvű marxista örökség legfontosabb dokumentumai. Forradalmi kornak nyújtottak olyan ideológiát, amilyent az igényelt. És nem neofita buzgósággal írta meg őket a

szerző, hanem a sorkatona (vagy partizán) rég vállalt (nem besúlykolt) fegyelmével.

„A bölcséletben is: *tua res agitur* – a te ügyedről van szó, az emberéről” (160). Akárhogy is van: abban a bölcséletben, amelyet Gaál Gábor adott elő – az emberről volt szó, és a küzdő, tévelygő, diadalmas ember nem-akadémiai, nem-metafizikai hangján művelődésünk egyik legizgalmasabb, legrejtélyesebb, leg-sokarcúbb alakja szólt hozzánk: a totális elmélet és gyakorlat vallója, Gaál Gábor.

BRETTER GYÖRGY KÉT KÖNYVE

(I) VÁGYAK, EMBEREK, ISTENEK

„Kötelességét teljesítette, s szemében fájdalom, hogy így teljesítette” – írja Bretter György Laokoónról; vele is valahogy így állhat a dolog: könyve* beköszön-tőjében olvassuk: „az esszéíró tudja, hogy milyen keveset képes megmutatni ebből az örömből és szenvedésből, ...ma talán többet tudna felmutatni belőle... elnézést kér következetlenségeiért olvasójától meg saját lelkiismeretétől is”.

Bretter György meglehetősen hálátlan feladatot vállalt magára, amikor a hazai magyar közönség előtt szinte egymaga vállalta el a filozófia képviselőjét, s feliratkozott abba a fényes névsorba, amelyet Apáczai nyitott volt meg. Neki is, mint e sorban mindenkinek, többféle szerepet kellett betöltenie; ez könyvének tagolásában is világosan megnyilvánul: az első részben a tanáré a szó, a másodikban az esszéíróé, a harmadikban a bírálóé és interpretátoré. Ez a kényszer különös módon nyomja rá bélyegét az első részben (*Személyiség és humanizmus*) összegyűjtött tanulmányokra, amelyek pozitívan és explicit fogalmi kifejtésben tárgyalják a tudományos közvéleményt foglalkoztató kérdéseket. Bretter kénytelen saját, legtöbbször eredeti és újszerű mondandóját hosszú propedeutikus fejtegetésekkel bevezetni, amelyekkel legalább futólag leírja a vizsgált problémakör mibenlétét s a hozzá fűződő szokásos véleményt, s csak aztán kerít sort önálló munkája eredményeinek bemutatására, de ennek terjedelmét és szabadságát is korlátozza folyóirataink arcéle – néha az érthetőség rovására. Bretter tanulmányai pedig a hazai magyar folyóiratokban jelennek meg. A másik akadály, amit a Bretter-tanulmányoknak le kell küzdeniük, inkább *belső*, a dolog természetéből következik. A századunkban legbefolyásosabb

* Kriterion, Bukarest, 1970.

filozófiai irányok, a marxista társadalom-ontológia, a fenomenológia és az analitikus iskola (esetleg ide számíthatjuk a strukturalizmust is), a döntő tartalmi különbségeken túl, egyvalamiben igen hasonlítanak egymásra: mindenik inkább viseli magán a *techné*, mint az *episztémé*, *matheszi* vagy *dianoészi* jegyeit – a marxi *praxis*, a husserli fenomenológia *epochéja*, a Roland Barthes-féle „*activité structuraliste*”, a nyelv kritikája stb. mind valamiféle tevékenységre utal, és pedig kritikai tevékenységre. A marxistákat a társadalmi formák, in specie az elidegenedés bírálata rávezette arra, hogy a kritika fegyverét fölcseréljék a fegyverek kritikájával: a forradalom igenlésével, az utolsó Feuerbach-tézist követő világváltoztató cselekvéssel. Husserl a tudomány, a strukturalisták a különböző nyelvek (az etnológiai formák, a mitológiai formák, a glosszematisztikus formák, irodalmi és zenei formák) bírálatát végezte (végzi) el, az értelmes alakzatok végtelenjére terjesztve ki a Kanttól megkezdett vizsgálatot. Azonban Bretter Györgyöt – a látszat ellenére – alkata és a legjobb értelemben vett becsvégya nem valamiféle kritikai *techné* („mívesség”) felé vonzza, hanem a *matheszi*, a tudomány, a *metafizikai* tudomány teljessége az, amire többé-kevésbé bevallottan törekszik, előföltevései és nézetei viszont a gyakorlathoz, a gyakorlat spekulációjához kötik, ezért ingadoznia kell az elméleti szigor és a történelem artikulációihoz és hajlataihoz simuló sokértelműség között; az írásainak meghatározó stiláris jegyét adó nosztalgia az előbbit, a kritikai vizsgálódás az utóbbit állítja. Ez természetesen feszültséget teremt, néhol bizonytalansághoz vezet, s ez a feszültség egy olyan minőségű intellektussal, mint a Bretteré, nyilván fölismertette, hogy hol van a tartomány, ahol tárgya található: ez az ember, az emberi szférája. „Ha filozófiára szükség van – írja Bretter –, akkor éppen emberi mivoltunk követeli, hogy tisztábban lássuk magunkat és emberségben haladjuk meg eddigi magunkat. A filozófia mint embertan – alkotástan... A filozófia sajátos kényszer a világ és tetteink követ-

kezetes végiggondolására... Minden filozófia így vagy úgy hordoz magában valami távolit, ami maga a tisztaság, a féligazságok felett a teljes és végleges igazság. A földtől való elszakadás vigasztalóan simogató, de tragikus veszélyét a mi filozófiánk az utópizmus leküzdésével óhajtja elkerülni. [...] És ha ilyenek vagyunk, akkor emberi mivoltunkhoz hozzátartozik a filozófia is, létünknek ez a meghosszabbítása és felemelése.”

A filozófiának ilyen felfogása önmagában relativizmust és szubjektív emberközpontúságot involválna, de a kötetnek sorrendben második tanulmánya már foglalkozik az értékelés problémájával, a tény és a viszony megítélésével Marx munkásságában. Ebből adódik Bretter számára a szükségszerűség–szabadság, illetve szükségszerűség–elidegenedés (!) ellentétpár mint a társadalom szerkezetének reprezentatív mozzanata: ez érdekes szempont. Ha jól értjük, az első a szükségszerűség a szubjektumon belül mint belsővé vált, a második a szükségszerűség a szubjektumon kívül mint abszolút és idegen. Ez a második, a Rossz, leküzdhető – Bretter 1970-es álláspontja szerint – a „társadalmisult egyén és az individualizált társadalom” világában, egy olyan világban, „amelyben a szükségszerűség tartalma a szabadságnak, de a szabadság is, szükségszerűséggé válva, képes magát újratermelni”. Bretter gondolkozásának dinamizmusára, rugalmasságára jellemző az a merész, de tartalmas megállapítása „Marx marxizmusáról”, hogy annak „lényege: hatása”. Dinamizmusra és rugalmasságra vall az is, ahogy Bretter a szerkesztett viszonyok vizsgálatába itt bevezeti a 60-as évek Kelet-Európájában oly nagy karriert befutott *modell* fogalmát. Ennek segítségével sikerül aztán lebontania a szabadságot az egyén szintjére, és társadalomfelfogásának általánosságából levezetnie a személyiség meghatározását. Ennek legérdekesebb eleme a társadalmi mező sajátos brettei elmélete – kár, hogy a kifejtés túlságosan is tömör. Egyén és társadalom kapcsolata ezen a közegen keresztül valósul meg: a szabadság kritériuma, hogy

ez ne torzítson. A társadalmi mező a társadalmi csoportban válik önálló minőséggé, ennek Bretter nagy fontosságot tulajdonít. Az elidegenedés által dominált társadalmi mezőben a kiváltságos társadalmi csoportok „eldugaszolják a társadalmi egész és az egyén közötti közlekedő csatornákat”, az egyén „a maga egyediségébe merevül”, ennek következménye a *rombolás*.

Igen jelentős és gondolatébresztő mindaz, amit Bretter György a strukturalista áramlatokról, az elidegenedésnek freudi paradigmán marxi módszerrel végzett kutatásáról, a filozófiai antropológiáról, a világegyetem hőhaláláról s a hozzá fűződő erkölcsi problémákról ír, mindebben megnyilvánul századunk marxizmusának az az erőssége, hogy az embert mint nemet (Gattung) tekinti, s a metafizikai szövegek totalitást vagy Ént vizsgáló eltökéltségével szemben megtartja a különöst fajunk életében. „Bolygónk egyetlen esélye a fennmaradásra: kultúrává, alkotássá változtatni önmagát” – írja Bretter, s maga is követőjévé szegődik ennek a programnak; a passzív leíró-értékelő írások után gondolkozása tevőleges-teremtő oldalával találkozunk (*Parabolák*).

Bretter György könyvének legizgalmasabb vonása az, hogy közvetlenül követhető benne a gondolat tevékenysége, vissza-visszatérése kiindulásához, a föl-sorolás pátozából elővillanó lényegi elem, a szó és a fogalom találkozása, a csúsztatás, amely néha a továbbhaladásnak nem megvetendő eszköze, az oszló homály, a leírás irányítottságából elősejlő értékelési szempont, sőt az élőbeszéd meglepetéseinek és spontán szónoki fogásainak serkentő hatása a gondolatra – és nem elhanyagolandó itt a körmondat, a periódus gondolat meghatározta tagolása. Ezeket az esszéket igen szép magyar nyelven írták, de nemcsak ebben áll az, amit stílusuknak (*kitűnő* stílusuknak) nevezhetünk. A gondolat műveleteinek ez az áttetszősége, a töprengés és a vívódás komolysága Bretter esszéinek *stílusa*. (Goethe: „Az egyszerű utánzás a nyugodt létezésen és bizonyos nyájjas jelenlétén alapszik; a *modor* könnyed, tehetséges kedéllyel ragad meg egy-egy jelenséget; a

stílus az ismeret legmélyebb sarkkövén nyugszik, a dolgok lényegén...”)

Nehéz kommentárt fűzni ezekhez az írásokhoz: a nehézség abban rejlik, hogy Bretter az egyes mitológémákat nem fejtí föl, nem *magyaráz* egyértelmű és mindenki által ismert szövegeket (itt: mondákat). Mind a négy esszé (*parabola*, mondja róluk a szerző) egy-egy mitológiai alak – pl. Kronosz – köré csoportosítja mondanivalóját, így, ezen az indirekt módon közli bölcseleti, jobbára etikai nézeteit. Ismétlem, Bretter nem magyarázza a mítoszt, tevékenysége nem *hermeneia*, kifejtés, magyarázat, de nem is *müthologiein*, mítosz-mondás, elbeszélés. Bretter követi alakjainak imaginárius történetét (gyakran a konkrét görög mesével nem is törődve), és ezekhez a történetekhez különböző kijelentéseket rendel: minden imaginárius cselekményhez imaginárius mondat társul, sőt néha a „mondatok” sora elszakad a „cselekvés” (*imaginárius*, még a mítosz „valóságán” belül is *imaginárius* cselekvés) sorától, és ebben a benső transzfinit űrben folytatódik. Nincs tehát *mihez* mérnünk Bretter György okfejtésének igazságát vagy nem-igazságát: a történet akart-akaratlan önkénye, amelyet a mítosz „szabad”, nem-hermeneutikai kezelése is fokoz, arra késztet, hogy *higgyünk* az írónak, hogy arra menjünk, amerre vezet; egyedüli támpontunk az, hogy a gondolat mozgásáról nekünk is van tapasztalatunk; az írások azt kéri számon tölünk, hogy eszméletünk belső történelmét ahhoz idomítsuk, amit azok feltárnak előttünk, ezzel *beavatnak* bennünket, azonnali és ünnepeles lényegszemléletet nyújtanak. A megértés – hit kérdése. Aki végighalad a *müstagogosz* Bretter Györggyel ezen az úton, *müsztész* lett, beavatták. A mitológéma önmagában nem jelent semmit, bármikor alakítható, kibővíthető, interpolálható és extrapolálható.¹ Azáltal lesz szakrális vagy profán, egyszeri vagy jelképesen örökkévaló, ahogyan értelmezik: Bretter azonban nem mindig értelmez, sőt: ellentétes értelmezéseket is megenged, mint pl. a *Laokoón, a néma* c. esszé esetében, ahol nem lehet pontosan tudni, va-

jon sorsa ismeretében vagy nem-ismeretében cselekedett-e Laokoón úgy, ahogyan cselekedett. Meg kell értenünk azonban, hogy a szerző számára a *gondolat* a fontos: szabadjára engedi, s az búvópatakként hol felbukkan, hol eltűnik ámuló szemünk előtt, de sodra igazságot is gyakran hordoz.

A *Kronosz*-esszé elemei: az ősi apa-isten két tulajdonsága (megcsonkított istenkirály – Idő), a *Sein* és *Dasein* Bretternél váratlan megkülönböztetése, a mitológéma történeti-mesei-epikus jellegének a gondolat mozgatására való igénybevétele, a hordozó és a hordozott dialektikájának áttűnő-játszi kibontása... – sok! De kétségkívül mindez *jelentéssel* terhes. Értethető, hogy ebben a sokszínűségben és változatosságban a megszemélyesített fogalmak és az idealizált-fogalmivá tett alakok játékból élénk és érdekes szövegek születnek; így tűnik fel pl. a sors: „lét, amelyben a tehetetlenség maga előtt görgeti a számára elérhetetlen aktivitást”. Ez a kontextus megkönnyíti az idő (és ebben az emberi nemre koncentrált gondolatkörben: a társadalmi idő) vizsgálatát, ebben Bretter leleményről és szubtilitásról tesz tanúságot: múlt, jelen és jövő viszonyáról, viszonylagosságuk egybefonódásáról annyit tudunk meg, amennyit nem is reméltünk volna ezektől a szegényesnek hitt fogalmaktól.

A Bretter-parabolákban látható az ontológiai és az erkölcsi szempontok – *pour ainsi dire* – szimultaneitása, ami az esszék minden mondatának több dimenziót biztosít. Bretter kiemeli a *tudatosság* kritériumát mint az erkölcsi választás értékmérőjét!

Ezeknek az írásoknak a lényege – azt hiszem – nem egyéb, mint a megalkuvás nélküli, vereségekkel is tarkított küzdelem a racionalitásért. Ez a racionalitás nemcsak egy bizonyos kolozsvári filozófus módszertani magánügye: ezt a nehéz és néha reménytelennek látszó küzdelmet kell megvívnia érte mindenkinek, aki magányosan végzi dolgát ebben a században. A sémákból, miegyéből oly nehezen kiszabadult gondolat néha csak a legextrémebb formákban érzi jól magát, s ez a sok furcsaság nem másnak, csak annak

a roppant banális ténynek a következménye, hogy ő maga környezetében nem számít normálisnak. A statisztika és a köznapi tapasztalat Bretter gondolkodásmódja ellen szól: ez hátrány, értsük meg jól, a szerző kétségbeesetten törekszik az érthetőségre, normalitásra. Minden racionalizált hadállása azonban végérvényesen meghódított pozíció, ahonnan már nem verheti ki a vulgáris bambaság.

Az esszéforma pedig szintén harci eszköz. Bretter visszautasítja azt – metafizikai hajlamai ellenére –, hogy a világhállapotot racionális sémába foglalja, ha az nem mutatkozik racionálisnak. Neki – és mindenkinek, aki nem hunyja be a szemét – csak saját álláspontjának százszázalékos racionalizálása marad: a radikalizmus. Ebben azonban nincs okunk engedményt ismerni.*

(II) PÁRBESZÉD A JELENNEL**

„Dsi Lu szólt:

– We hercege várja a Mestert, hogy a kormányzást átvegye.

Mi lesz az első, amit a Mester tenni fog?

A Mester így szólt:

– A szavak helyes használata.”

Konfuciusz beszélt így, eléggé régen. Ma filozófusok és nem-filozófusok (hiszen az gondolkozik, akinek ez nem szakmája) valamiképpen mind helyre akarják tenni a szavakat, és ez nem csoda. Számos tudós és okos elemzés mutatta ki, hogy totális diktatúrák erőszakot követtek el a nyelven – a könyvégetéseket a szótan és a mondattan fölgyújtása, az embernek tárgyiságára való „visszametszését” az emfatikus képzelet kísérte. Adorno és Carnap azonos pátosszal mutatta ki Heidegger munkáinak nyelvi-logikai és filozófiai lehetetlenségeit, holott különben filozófiai állás-

* S hogy B. Gy. nem ismer ilyen engedményt, azt új kötete bizonyítja, l. alább.

** Kriterion, 1973.

pontjuk nem kifejezetten rokon. Ez a kritika ma lan-
kadatlan hévvel folyik tovább, csak alaphangját a
modern marxizmusnak az ideológiai előföltevéseket
leleplező, gazdaság- és társadalomelméleti bázisra
építő analízisei adják meg. Ha csak futólag is, de utal-
nunk kell arra, hogy a marxizmusban ez a bírálóat
önbírálóat is, hiszen a gondolkodóknak időnként saját
hitük árán kellett a tollbamondott transzcendenciáktól
megszabadulniuk – hogy *gondolataikat* menthessék.

Bretter György pályája a kolozsvári Bolyai Egye-
temen kezdődött, ahol az 50-es évek közepe táján
szerzett filozófia szakos tanári oklevelet. Első publi-
kációi a még nagyjából mindannyiunk számára ismer-
ős nyelvi szituációban születtek, ezeknek kötetében
már nincs nyoma, talán csak a *Vágyak, emberek, is-
tenek* (Kriterion, 1970) első részének néhány tanulmá-
nyában. Bretter kiugrása ebből a nyelvi szituációból
nem volt egyszerű. Ha valaki még kedveli a tézis-
antitézis–szintézis és a spirális fejlődés sémáját, itt
öröme lelhet; a dolog ugyanis úgy történt, hogy Bret-
ter először látszólag teljesen abbahagyta a filozófiai
kérdések műnyelvi prózában való kifejtését, és miti-
kus parabolákat írt. Ezekben Bretter földi-eszkatologi-
kus reményeinek adhatott hangot, s ezzel implicite
elválasztotta az elméletet és az eszkatológiát. Ezek az
esszék bizonyos egyszerű helyzetek végtelen éles ex-
ponálását mondai hősökre bízták, mintegy rajtuk kí-
sérletezték ki a végső helyzetek szubjektív dimenzióit.
Nyilvánvaló, hogy az író ezzel semmit sem takarított
meg a saját hasznára, hiszen – mondanunk sem
kell – a kísérlet alanya Bretter György volt és senki
más. Elszoktunk attól a romantika óta, hogy a filozó-
fusok saját (esetleg *kísérleti*) alanyiségüket kínálják
fő a világnak. De ez a szokatlanság magában minden-
esetre nem hiba.

A saját magán végzett kísérlet, a problémáival pő-
rén kiálló szubjektivitás kísérlete, úgy látszik, fősza-
badító hatással lehetett Bretterre, mert noha szép, de
magányos és egzotikus műfaját az európai filozófiai
avantgarde nyelvezetéhez igazította, és számos érde-

kes tanulmányt írt égető, szinte kínosan égető kérdésekről. *Gondolatok a humanizmusról* c. írásában például, bár a záró passzusok tanúsága szerint még őriz illúziókat a témával kapcsolatban, szellemesen mutat rá arra, hogy a jövőre, tehát valami nemlétezőre irányuló törekvésben manipulatív tendenciák rejlenek. *A nyelv és az erkölcs* c. tanulmány radikalitásban tovább megy. Bretter feltételezi, hogy az erkölcsről azért nehéz beszélni (azért nincs az erkölcsnek „metakritikája”), mert az erkölcsi mozzanat inherens nyelvi mozzanat. „Ahol nincs nyelv, ott nincs »kell«” – írja. Létem közvetlen állítása is kellést tartalmaz – és teleológiát is. Magamnak mint valaminek a kiválasztása *kettősség*: társadalmat (elő-)föltételez. Az adottság, a fakticitás szerinte az erkölccsel egynemű nyelvi tény: nincs (erkölcsileg vagy másképp) „nemleges” fakticitás. A normák tagadása lehet az elvont kellés pozitívuma, de ez a pozitívítás is a nyelv (a kommunikáció?) függvénye. Így létem egyszerű állításával is norma ellen vagy norma mellett döntök, azzal, hogy 1. állítottam valamit és 2. vagyok. A Harmadik, a közvetítő, ismét csak a nyelv, az elvont társadalmiság. Bretter itt-ott nehezen követhető, mert szaggatott fejtegetéseit Pázmány Péter Kempis-fordításának egy helyén végzett elemzéssel támasztja alá, nagy invencióval. Kimutatja, hogy a metafora, egyirányúságával, a nyelv spontán erkölcsi szabályozó funkciójának leg súlyosabb példája. *Adalék egy hely- és egy időhatározó sajátosságaihoz* c. írásában az „itt és most” ideológiát kritizálja. Az írás csupa *verve*, gúny, ötlet. Gondolatmenetét nem volna érdemes itt kivonatolni, hiszen elveszne az a különös humor, ami – rendkívül tartalmas és megszívlelendő mondanivalóján kívül – az esszé vonzereje. Kitűnik belőle, hogy közvetíttelen létünk azonnali felruházása mindenfajta pozitívummal a legabszurdabb következményekhez vezet. Ez persze önmagában közhely, de a közhelyben kifejezett sejtés még semmiféle bizonyító erővel nem rendelkezik. Az esszé legfőbb eredménye, hogy igen részletesen bemutatja azt, hogy a tartalmatlan absztrakció, a tetsző-

leges tartalommal megtöltött formula („itt és most”) kettészakítja a közösséget. „A közösség erkölcsileg »kétnyelvűvé« válik: az egyik nyelv azoké, akik a szabályt betartják (ismétlik az ismétlést), a másik nyelvet a nem ismétlők beszélik.” (Az ismétlés itt: az *itt és most* parancsa norma, lefordítása konkrét erkölcsi parancsra ismét csak norma, azaz ismétlése az előbbinek.) Minden erkölcsös cselekedet mértékévé csak az ismétlés válik, vagyis az abszurd konformizmus, amit az ismeretlen mérvű ideológiai önkény irányít. Bretter így kénytelen az ITT és MÁST elvét bevezetni (ez különben a legjobb tanulmányait összefogó ciklus címe is).

Egy másik esszében (*Hipotézis a nemzedékek kettős nyelvéről*) Bretter a hatalmi szféra illúzióinak széles körű elterjedését illusztrálja. Az idősebb nemzedék mindig realizálja az eltérést stratégiája és taktikája között, s a fiatalok ezt mindig bűnnek tartják, s így banális módon ismétlődik ugyanaz: a kettős vereség, ahogy Bretter mondja. Tekintve, hogy a nemzedékek közti különbség nem tudatos aktus eredménye, külön „nyelvük” tartalmatlanul hullik ketté, nem-autentikus törést, szakadást, elválást tételez, végső soron pedig az individuumok elszigetelődését, az „intézményi nyelv”-nek kiszolgáltatott némaságát eredményezi. Az pedig – kimondatlan – hipotézise a szerzőnek, hogy a kis-közösségek, autonóm és autentikus embercsoportok nyelve valami pozitívan negatív (nem-merevet, nem-intézményesültet, játékosat stb. stb.) tartalmaz.

Bretter nyilván mégis előföltevések nevében hadakozik előföltevések ellen. A teljes kritikai radikalizmusra való törekvése azonban mindig ad az olvasónak esélyt arra, hogy az axiómák csonthéját feltörhesse, mert maga is mindig feszegeti. Bretter György mai álláspontja forrongó, önmaga ellen lázadó, mozgó álláspont, talán innen ered elég sok terminológiai bizonytalansága; *metafizikai* elmélet, mítosz és radikális kritika, mindez gyakran eléggé zavarba ejtően vegyül. Feltétlenül előnyére válik a szerzőnek, ha konkrét szöveggel szembesítik – többnyire maróan éles kritikái

cikkei fölbecsülhetetlen hasznot hajtanak szűkebb környezetében, mert ahogy magának sem bocsátja meg a langyos félmegoldásokkal, középutas vágyálmokkal kendőzött populáris filozofálgatást, úgy másnál sem túri. Az erdélyi provinciális önelégültséggel folytatott küzdelme az egyik legfontosabb záloga ma annak, hogy kultúránk létező valós értékei olyan környezetben érvényesülhessenek, ahol nem a „bűvszavak” számítanak, hanem a logika és az erkölcs.

Bretter György könyve persze távolról sem hibátlan. Bevezetőjében olyan életfilozófiai típusú elfogultságokat melegít föl, amelyekkel éppen a kötet legfontosabb tanulságai szerint nem békülhetünk. Ellentmondásait nem tudjuk mindig megmagyarázni.

„Hogyan történjék hát a magyarázat?” – kérdezi doktori disszertációjában Marx. – „Minden magyarázat megteszi. Csak a mítosz maradjon távol. Márpedig távol marad, ha a jelenségeket nyomon kísérve, belőlük következtetünk a láthatatlanra.”

A JÓSÁG IMPERATÍVUSZA

Ugyanis az olyan parancsolat, hogy valamit szívesen kell megtennünk, magának mond ellent. Mert ha már magunktól tudnánk azt, hogy mi a teendők és ha ezenfelül annak tudatában is volnánk, hogy azt szívesen tesszük meg, akkor erre vonatkozólag egészen fölösleges volna még egy parancsolat, avagy pedig ha nem szívesen ugyan, hanem csak a törvény iránti tiszteletből hajtjuk végre, akkor egészen a megparancsolt lelkület ellen hatna az olyan parancsolat, amely e tiszteletet maximánk hajtórugójává avatná.
Kant: A gyakorlati ész kritikája. I. 1, III.

A modern marxizmus, mint ismeretes, a teoretikus gondolkodás minden válfajában működik. Vannak olyan marxista gondolkodók (pl. Ernst Bloch), akik Marx művéből a kötöttségek ellen lázadó ember ethoszát választották ki maguknak, és az emberiség jövőjét fürkészik az erkölcsi meditáció hagyományos – szubjektív, lírai – eszközeivel; vannak, akik *A tőkében* megfogalmazott szigorú elmélet eszközeivel próbálnak kiépíteni egy határozottan filozófiátlan, a pozitív tudomány minden jegyével rendelkező társadalomfölfogást (pl. Louis Althusser); és végül vannak olyanok is, akik a marxi teória kritikai lehetőségeit akarják kiaknázni egy radikális filozófia kimunkálása érdekében (a Lukács-iskola). Természetes ezek szerint, hogy az első változat inkább Marx ifjúkori írásaiból merít, a második változat főleg *A tőkéből*, a harmadik pedig az egész Marxból. Itt nem arról van szó, hogy ezek a felfogások ellentmondának egymásnak: mindhárom más-más szinten veti fel a kérdéseket, és a bírálóknak tisztában kell lennie azzal, hogy egy kifejezetten ideológiai-világnézeti mű episztemológiai és logikai vizsgálata nem sok eredményre vezet, ahogy egy szigorúan teoretikus munkában hiába keressük az élet értelméről vagy a nemiség humanizáló funkciójáról szóló fejtegetéseket. Gáll Ernő könyve, *A huma-*

*nizmus viszontagságai** , annyiban nehezíti meg a kritika dolgát, hogy a marxista kutatások mindhárom változatához egyaránt nyúl ihletért és nem tudatosítja eléggé a módszertani különbségeket. Azt írja például: „Louis Althusser »elméleti antihumanizmus« tudománytalan jellegűnek minősíti és elutasítja az ember egyetemes lényegének fogalmát. Althussernek igaza lenne, ha csak hangsúlyozná a marxi felfogás és az emberi lényegről szóló idealista vagy metafizikus-materialista nézetek közötti radikális különbséget. Téved azonban, amikor – az egész marxi humanizmussal együtt – száműzni akarja tudományos világnézetünk-ből ezt a fogalmat – a marxi emberszemlélet egyik alapkategóriáját” (237). A furcsa az, hogy ebben a kérdésben Althussernek is, Gáll Ernőnek is igaza van. Nem lehet kétséges ugyanis, hogy egy historicista fölfogásban, amely ráadásul elsőrangú jelentőséget biztosít az osztályhovatartozásnak, vajmi kevés helye van bármiféle egyetemes emberi lényegnek, illetve az egyetlen „univerzálé”, ami itt megmarad, a mindenkori társadalmi meghatározottság – Althusser megállapításainak igazságához nem fér kétség. Az a tény, hogy Marx *A tőkében* éppúgy lebontja az absztrakciókat (áru, pénz, tőke stb.) az élő emberi aktivitásra, mint azt a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* tette az elidegenedett emberi lényeggel, az nem változtat a két mű közötti minőségi különbségen: bár konklúzióik egybehangzanak, az utóbbi esetben érzelmi indítékoktól nem ment általános-antropológiai gondolatmenetről van szó, amelyet indukciós munka nem támaszt alá, az előbbiben pedig tudományos igényű munkáról – bár ebben az esetben a munkahipotézisek természetesen az előző humanitárius korszak termékei. Ha tehát Gáll Ernő szintén egy ilyen általános-humanitárius gondolatmenetet akar rekonstruálni – ami helyes, jogosult és hasznos –, nem szükséges (és nem lehetséges) mindig összhangban lennie a szabatosan tudományos okfejtéssel: az Althusserre vonatkozó *bi-*

* Politikai Könyvkiadó, Bukarest, 1972.

rálata tehát nem talál célba. Althusser maga elismeri és ezt Gáll Ernő is idézi –, hogy a marxista humanizmusnak is van helye, de *nem a szigorúan vett tudományban*: bárha számunkra ez fölöttébb rokonszenves ideológia. Ez utóbbi a *kellésre* vonatkozik: a Van pedig nem helyettesíthető minden további nélkül a *Legyennel*. Gáll Ernő azzal is vádolja Althussert, hogy pontatlanul használja az „ideológia” fogalmát, azaz – egyértelműen. Az igazság (sajnos) az, hogy a fogalmat Gáll Ernő használja következtlenül, mert a szó Marxnál fellelhető kettős jelentéséből elméleti következtetéseket von le. Senki sem mondhatja azt, hogy egy társadalmi csoportnak a saját helyzetéről és a világról alkotott tudata nem felelhet meg a tudományos igazságnak: de ez csak egybeesés – másképp jutott az igazsághoz a tudomány és megint másképp a köznapi tudat. A világnézet tudományos jellegére vonatkozó felfogás elég régi: a Comte-féle *Catéchisme positiviste*, a Haeckel-féle „Welträtsel”-evolucionizmus, Ostwald monista prédikációi szintén a tudomány tiszteletének jegyében alkottak ideológiát: de episztemológiai vizsgálatnál az éppúgy nem állta volna ki a próbát, mint kortársuk, Madame Blavackaja teozófiája. A következőkben lesz alkalmunk látni a Gáll Ernő humanizmusában rejlő értékeket. De hogy ezeket világosan láthassuk, tisztáznunk kellett már előljáróban – a tisztázandókat.

Gáll Ernő szellemi pályáját két történelmi kataklizma határozta meg: a második világháború szörnyűségei – és a forradalom. Az első ellen egész lényét tiltakozásba lendítették eszméi. A második, a szocialista átalakulás a harcosok között találta: a forradalomban lelt közösségre és otthonra. Mint igazi értelmiséginek és mint erkölcsös embernek, akkor azon kellett töprengenie, hogy azt az otthont, amelyet ő egy kultúrában (a hazai magyar művelődésben) és egy társadalmi-eszmei sodrásban (a kommunista mozgalomban) megtalált, hogyan lehetne kinyitni *minden* ember előtt. Itt találkozik Gáll Ernő mondanivalója a marxi mű alaphangját adó pátosszal. Láthatta, hogy

azok az eszmék, amelyek minden eddiginél nagyobb radikálissal követelték a szabadságot az emberiség és szelleme számára, olyan dogmatikus etatizmusnak szolgálhatnak takaróul, amellyel nem érthetett egyet. Az egyetemes emberi felelősség tanával, amelyet könyvében meghirdet, választ ad mind a bűnökre, mind a mentségeknek. Gáll Ernő könyve teret óhajtana nyitni minden előtt, ami az embert a maga ember voltában szabaddá tudná tenni, megszabadítaná minden idegentől, ami elnyomórítja és önmaga karikatúrájává teszi. Gáll Ernő az az ember, aki tudott saját politikai érzelmeinek történetéből okulni: könyvének szelleme jótékonyan szabad, elfogulatlan. Mindenkitől hajlandó tanulni: minden érdekli, ami az emberi szabadsággal kapcsolatos. Kritikája egyként irányul *minden* szolgásgot védelmező, önámító vagy veszélyesen naiv felfogásra.

Ez a mindenoldalú nyitottság előnye is, hátránya is *A humanizmus viszontagságainak*. Előnye, mert mindig hallatlan erővel tudja sugallni a szabadság érzését – hátránya, mert a sok rokonszenves, de rivális forradalmi elmélet közül habozik kiválasztani az „igazit”, s ezzel felfogása elmosódott lesz, átütő ereje csökken. Pedig egy olyan mű esetében, ahol korunk legégetőbb kérdéseit vetik föl sorra, ahol fenyegetett civilizációnk esélyeit latolgatják, ember mivoltunkat védelmezik – nem ártanának az erősebb érvek, meggyőzőbb okfejtések. Nos, az érvekkel gyakran baj van. Nagy kár – bizonyára szakmai elferdülés folyamánya –, hogy Gáll Ernő erőlteti a filozófiai tárgyalásmódot, a klasszikus filozófiatörténetből vett párhuzamokat, amelyek nem mindig illenek gondolatmenetéhez, csak irigylésreméltó műveltségét bizonyítják. Egy példa: (Fichte) „számára a létezés azonos a cselekvéssel, az alkotással; központja pedig az *én*. E fichtei *én* az állandó önmeghaladás folyamatában, a szüntelen öntervezés dinamikájában nyilvánul meg. Nem szélsőséges individualizmust gerjeszt, hanem egy olyan emberi létnek a *primum movense*, amely sohasem

adottság, hanem mindig mozgás, kezdeményezés és tevékenység. Ebben az ember iránti bizalmat és optimizmust kifejező filozófiában nem nehéz felismerni a mai egzisztencializmus számos alapelvét. Idealista filozófia ez, ám az emberi autonómia, a gyakorlat és az ember társadalmi jellegének kiemelésével termékeny eszmei indítékokat adott a marxi humanizmusnak” (109). Gáll Ernő itt indokolatlanul pszichologizálja a fichteit *ént*. Nincs kizárva, hogy az eszme- és szellemtörténet eszközeivel kimutatható Fichte ontológiája és aktivista gyakorlati-populáris filozófiája közötti kapcsolat – Fichte lelkében, ebben a zaklatott, nyugtalan, forradalmi lélekben. De ez akkor sem lesz releváns a fichteit ontológia explicit tartalmára nézve. Az *én* nem az emberi létnek első mozgatója, hanem módszertani-heurisztikai kiindulópont, mint a karteziánus *cogito*, amelyet szintén pszichologizál és „társadalmasít” szerzőnk (68). Az az *én*, melyre Gáll Ernő gondol, az a Max Stirneré, az valóban nem teoretikus *én*.

Máskor meg abba a hibába esik, hogy metaforaként használ tudományos fogalmakat, így az *anómia* fogalmát, amelyet Durkheim vezetett be a szociológiába (167). Az *anómia* terminuson azoknak a magatartás- és cselekvésformáknak az összességét értik, amelyek elütnek az adott társadalom adott normáitól, megítélésük statisztikai alapon történik: ma Finnországban az emberevés anomikus cselekedet, tegnap Új-Guineában nem. A múlt századi Spanyolországban a válás anomikus volt, a mai Svédországban például nem az. S akkor ezt olvassuk Gáll Ernőnél: „... Durkheim felfogásához ragaszkodva, kevés olyan jelenséget találunk a mai termelés területén, amelyet ne kellene az anómiás megnyilvánulás közé sorolnunk” (168), ez pedig *contradictio in adiecto*, a kifejezés maga is mutatja (*nomosz*: törvény *alpha privativummal*).

Ne vesztegessük tovább az időt az előadás gyöngéjével, lássuk, miben is áll az a prométheuszi humanizmus, amely Gáll Ernő szerint a korunk számára szükséges világnézet. E világnézet fő jellegzetességeit ő

maga foglalja össze (28. skk.). Vegyük őket egyenként szemügyre.

1. A prométheuszi humanizmus *nem racionalista* – írja Gáll Ernő, bár, folytatja,

a) az ember fontos attribútuma a tudat; de eszményünk

b) nem az *életidegen* „észlény”. A marxizmus klaszszikusai kimutatták, hogy

c) az úgynevezett „észállam” csöppet sem racionális. Azonban a

d) tudományos ésszerűség eszményét nem támadja a marxizmus – sőt.

2. A marxi történeftölfogásnak semmi köze az aufklárista racionalizmushoz és naiv optimizmushoz. A szocialista humanizmus érzékenyen reagál az egyén életét beárnyékoló *szenvedélyekre*. „Az emberiség haladását igenlő felfogása nem zárja ki optikájából – többek között – a civilizációt fenyegető atomkatakizma felismerését. Nem akadályozhatja meg egy olyan etika kidolgozását, melyben az élet és halál, boldogság és tragikum a maga ellentétében és egységében lel értelmezésre” (i. h.). Olyan koncepcióról van itt szó, amely nem utasít el semmit csak azért, mert jó vagy rossz; hajlandó tudomásul venni – némi rezignációval – azt is, ami hitének ellentmond. Könnyű lenne itt persze rosszmájú megjegyzéseket tenni, olyasfélét pl., hogy akkor *minden* tény elméletünket fogja bizonyítani. Igenis, mondhatnánk viszont erre, azt is akarjuk, hogy minden tény bizonyítsa elméletünket, mert hiszen azt szeretnénk, hogy elméletünk minden tényre igaz legyen. De ha ezek ellentmondanak egymásnak? Nos, akkor magát az ellentmondást tesszük elképzelésünk alapjává: mert nem félünk a meghasonlástól.

3. Az ember *kivételes lény*, egyedülálló jelensége a természetnek. Az ember, ez a „hiánylény”, ahogy – tudtommal – Gehlen nyomán nevezi Gáll Ernő, ez a „biológiai eretnek” kiszolgáltatottságánál és védtelenségénél fogva kiválik a természetből és fölébe kerekedik.

4. Az embernek ebből az ellentmondásos, tragikus alkatából következik, hogy az új humanizmus nem táncsolhatja *sem a hübriszt, sem a büntudatot*.

5. „Etikánk egyik alapvető követelménye az erkölcsi felelősség maximális érvényesítését igényli” (i. h.) – és ez nem szólam a szerző eszmevilágában. Az értelmiség felelősségéről írott jelentékeny fejtegetések (214–226) bizonyítják, hogy a szerző nem a levegőbe beszél. Leszek Kolakowski lengyel filozófus maximáját idézi: felelősek vagyunk azért a viláért, amelyet mindaddig, *amíg benne önként élünk* – tudatos vagy félig tudatos beleegyezésünkkel – elfogadunk. Ezt a heroikus tételt Gáll professzor nem osztja teljes mértékben, de elmemozdítónak tartja. Pedig ebből a tételből nyilván az következik, hogy amennyiben a világ állapotát egyértelműen negatívnak, rossznak, borzalmasnak ítéljük, és vállaljuk erkölcsi felelősségünket, továbbá a cselekvést is lehetségesnek tartjuk – bizvást öngyilkosok lehetünk. Pedig az ilyen helyzet a történelemben sokszor fordult elő – az emberek mégis többnyire szerelmi bánat vagy kártyaadósságok miatt mellyesztették meg ennen magukat. Ha azonban a történelmi adottságra hagyatkozunk, ítéletnapig hiába várhatjuk az üdvös változást. Mi a teendő? Szerző szerint az igazság – mint annyiszor, most is – a középben van: ésszerűen korlátoznunk kell a felelősséget arra, ami csakugyan hatalmunkban áll. „Egyének és embercsoportok esetében a felelősség a *közösségben elfoglalt hely és szerep függvénye is*” – hogy lehet azonban pontosan meghatározni a felelősség szféráját? Nem tudni. Ha azonban erkölcsi maximáink formális feltételeit nem adjuk meg, a mottóinkban idézethez hasonló ellentmondáshoz jutunk. Nehéz az erkölcsi döntések *tartalmát* megszabni – a praktikus morál azonban erre törekszik. *A humanizmus viszontagságai* pedig a praktikus morál körébe tartozó könyv. Kolakowski tételének – kissé terrorisztikus jellege (*erkölcsi* terrorról van szó) ellenére – megvan az az előnye, hogy a világot nem minősíti, a *Rossz* kritériumait nem adja meg. „Karl Jaspers magára vállalta

azt a felelősséget, amely reá is hárul a hitlerizmus bűneiért, noha semmi része nem volt bennük” (220). tudniillik emigrált. Egy ilyen végletes gesztus mit mond az erkölcstelen világról és az erkölcsös vezeklőről? Hiszen ha az erkölcsös ember annyira benne él az erkölcstelen világban, hogy felelősséget kell vállalnia érte, akkor hol a határ a kettő között? Ki lehet bűntelen? Lehet-e egyáltalán valaki bűntelen? Persze lehet vezekelni a *mások* bűneiért is. Ez a világrend szempontjából talán helyrehozza a hübrisz hatását, de a bűnösök erkölcsi állapotán mit sem változtat. Kérdés azonban, hogy a valódi kiengesztelés megtörténhet-e így – hogy soha nem a valódi bűnösök törlesztenek. *Nincs erkölcsi felelősség az egyén morális autonómiája nélkül* – ez a kijelentés mintha megadná a formális feltételt, amelyre szükségünk volt. Heteronóm erkölcs esetében, ahol az erkölcsi princípium *másutt* van, nem az egyén körében – felelősség csak nagyon korlátozott formában lehet, hiszen a külső princípium irányítja az egyént, *az* tehát a felelős. Teljes morális autonómia esetén azonban *ki* az, aki valakit felelősségre vonhat? Hiszen akkor mindannyiunknak van erkölcsünk, amely a magunk vagy csoportunk más szemszögéből esetleg immorális cselekedeteit is szankcionálhatja (igazolhatja). Nehéz a „külső” vonatkoztatási rendszer és a belső orákulum között dönteni. Formális feltételnek azonban egyik sem elegendő – egyik sem minősítheti valamennyi erkölcsi cselekedetet.

6. Gáll Ernő – és az új humanizmus – elutasítja a *heteronóm* erkölcsöt.

7. Azonban ezt a kiküzdött autonómiát viszonylagosnak tartja és közösségi jelleget igyekszik adni neki.

A „prométheuszi humanizmus” praktikus morálja átóhajtana venni a vallás bizonyos funkcióit. Nem kell megijedni a szótól. Nem valamilyen egyházi dogmatika átvételéről van szó, csupán olyan, az emberi szubjektum szempontjából szükségesnek ítélt gondok átvállalásáról, amelyek az idők folyamán a vallás attribútumainak tűntek. „A szocialista humanizmus ateiz-

musa nem azonos a polgári klerikalizmusellenességgel” (36). Az új humanizmus úgy véli, hogy ezeket az értékeket át kell menteni egy szekularizált világképbe is. „Ez az ateizmus nem tévesztheti szem elől, hogy a vallásos *hit*ben nemegyszer jelen van az embertelen valósággal szemben kifejeződő *tiltakozás* is. Nem tagadható az sem, hogy az ótestamentumi hagyományokból is táplálkozó keresztény humanizmus elidegeníthetetlen eszmeértékekkel gazdagította az emberiség erkölcsi-szellemi aranyalapját” (uo.). Ne feledjük, hogy az e felfogás alapján kifejlődött dialógus legjelentékenyebb hazai képviselője Gáll Ernő: sokáig állandó rovata volt a *Korunkban A dialógus jegyében* címmel, s ugyancsak a *Korunk* hasábjain gyakran ismertetik a *Neues Forum*, az *Internationale Dialog-Zeitschrift* cikkeit. A témák, amelyeket a „prométheuszi humanizmus” is tárgyalni akar: a halál, a boldogság, az élet értelme, a Legfőbb Jó, a szexualitás – ezek a modern vallásos irodalomnak is témái. (Kár, hogy Gáll Ernőnek nem volt tere az ismét nagy hatású Martin Buber tanainak tárgyalására, Simone Weilnek is kevés hely jutott.) Azért, hogy ezeket a témákat a maguk egész gazdagságában kifejthesse, kerülő úton indul el.

A könyv első négy fejezetében fölfogásának előzményeit mondja el. Az ókor, a reneszánsz, a felvilágosodás és a marxizmus „prométheuszi humanista” elemeinek nemcsak taxatív felsorolását nyújtja itt, hanem számos új műértelmezést javasol. Az egész első rész (az említett 4 fejezet) az európai gondolkodás történetét igyekszik új módon megvilágítani. A könyv kis méretei magyarázzák, hogy itt nem a humanista felfogás interpretálja a kultúrtörténetét, hanem a kultúrtörténet nyújt adalékokat a humanista felfogás megértéséhez. A szerző nagyon ötletesen a Prométheusz-monda különféle változatait s a hozzá kapcsolódó reflexiókat elemzi (a román nyelvű változat címe: *Idealul prometeic*, A prométheuszi esz-

mény). Az evilági, illúziótlan, emberközpontú gondolkodás az, amelyet eszményként állít elénk: az érveket és vonzó képeket pedig a klasszikusok szolgáltatják. A második rész az ember erkölcsi autonómiájának különböző fázisait ábrázolja. A *Homo faber* című fejezetben a modern szociológiai és politikai irodalom alapos ismeretében a technikai civilizáció veszélyeivel foglalkozik. A következő fejezetben a konformizmus rajzát nyújtja. A sorrend logikus: hiszen a technika okozta bajokban nem a technika a hibás, hanem az ember (161), nem mindenki „soförtípus” (Kayserling), aki kocsit vezet. „Jaspers különbséget tesz az értelem két formája, a *Vernunft* (ész) és a *Verstand* (értelem) között. Az utóbbit, amely feltalál és »csinál«, mint túlhaladottat és alkalmatlant elutasítja, hogy az új gondolkodásmód hordozóját az előbbiben találja meg. Csak az ész (*Vernunft*) teszi szerinte lehetővé az új gondolkodásmód kialakításával az ember öneszmélését. Csak ez a fajta értelem ösztönöz eredeti önálló gondolkodásra. Kierkegaarddal együtt Jaspers elmarasztalja azokat, akik nem mernek szembenézni önmagukkal, akiknek nincs meg a bátorságuk ahhoz, hogy önmaguk legyenek. Enélkül pedig nincs felelősségtudat. Az emberiségnek viszont maximális felelősséget kell tanúsítania, ha el akarja háritani az atomkataklyzmát” (162). A „csináló” értelem teremtette a technikát és hipertrófiás változatait. A konformizmus vizsgálata érdekes tanulságokat kínál.

A konformizmus, az önfeladásig vitt alkalmazkodás és normáltság csak akkor válhat kórossá, ha maga a társadalom is beteg. Castiglione *Udvari embere*, a Balthasar Gracián *Kézikönyvecskéjét* forgató udvaronc vagy Antonio Goethe *Tassójában* még nem érzik patológikusnak az alkalmazkodást, sőt roppant sok elmeélt és buzgalmat pazarolnak annak *gentlemanlike* kivételére, csak a kivétel, a művész, a zseni lázad – és lázadása (Goethe beállításában és talán a valóságban)

csöppet sem szimpatikus. A modern Nyugat ipari társadalma azonban *tömegesen* menekül a konformizmustól – nyilván újabb konformizmusba. Nyilván mert a norma leértékelődött. Bekövetkezik erre az eszményinfláció, a divatőrület, a gépies és – ó jaj! – *tömeges* hóbort. Gáll Ernő így foglalja össze David Riesman diagnózisát (könyve, *A magányos tömeg*, megjelent magyarul, C. Wright Mills, Galbraith, Packard, Adorno, Walter Benjamin, Habermas és e fejezet többi forrásából is sok olvasható anyanyelvünkön): „A szabványos személyközi kapcsolatok hálójában, e relációkat hajszolva, a kívülről irányított ember [Riesman harmadik típusa a hagyomány által irányított és a belülről irányított ember mellett – T. G. M.] abban látja élete kiteljesedését, hogy bánni tud társaival. Foglalkozás és szabad idő csak annyiban képvisel értéket a szemében, amennyiben e célt szolgálja. Semmitől sem fél jobban, mint a magánytól – és mégis magányos. A mástól vezetett ember a tömeg között érzi magát elemében, ám ott sem lel védelemre, támaszra, igazi társakra. Magányos tömeg ez; sűrűjében egyedül érzi magát mindenki. Ezért menekül oly kétségbeesetten a modern ember a magárahagyatottságtól, ezért keresi-kutatja a kiutat az egyedüllétből” (202). Gramscira hivatkozva azonban a szerző a konformizmus konkrét típusainak megismerését szorgalmazza, és a tények láttán a konformitásnak is kénytelen az őt megillető társadalmi helyet biztosítani. Megoldása tehát kettős: a kritikai magatartásnak is híve, a konformitásnak is, az egyén jogainak is, de a közösség primátusának is – az elégedetlenségnek is, a nyugalomnak is. Nyilván a „konkrét típusok” konkrét (azaz: nagyon is absztrakt) megítélésétől kell a követendő cselekvést függővé tennünk – ezt azonban amúgy is tesszük. A *Homo moralis* című és a *Homo humanus* című – talán érezve a megoldás problematikus voltát – a lázadás hadállásait látogatja végig, elsősorban

Marcuse műveit. (A felelősség-témáról feljebb ejtünk szót.) Ugyanott található egy érdekes vita a strukturalizmussal és Althusserrel, de Gáll Ernő véleménye itt nem meggyőző. A marxisták, írja a szerző – *némely marxisták, írhatta volna, helyesebben, a szerző* – „csupán az ellen tiltakoznak a tudomány nevében, hogy abszolutizálják ezt a szakaszt, a szerkezeti elemzéseket és a struktúraelemzést tekintsék a megismerés egyetlen és kizárólagos módjának. *A struktúra elidegenült értelmezését utasítják el.* Ama irányzat ellen lépnek fel, amely kizárólag a struktúrákban látja az emberi-társadalmi valóság döntő elemét és mellőzne minden más mozzanatot [...] Képviselői találkoznak abban a törekvésükben, hogy tagadják a történetiséget, a történelmi átalakulást és ki akarják őket rekeszteni az emberi valóság kutatásából” (244). *A tudomány nevében* csak egyféleképpen lehet tiltakozni: érvekkel. Gáll Ernő nem hoz fel elegendő érvet verdiktje igazolására, sehonnan sem derül ki az, hogy valóban *nem* az egyetlen lehetséges (vagy a többit fölöslegessé tevő legjobb) módszer, ami ugyan lehetséges, de nem hisszük el becsületszóra. Gáll Ernő e könyve tanúsága szerint is nálam sokkal jobban tudja, hogy tudományos módszerek elítélése sosem jár pozitív eredménnyel. Hajlandók lennénk elírásnak, tollhibának betudni ezt a furcsaságot, de ismétlődik. „Az embert és a humanizmust elparentáló nézetek tényleg megfelelnek ama társadalomnak, amely tagjait manipulálható lényekké, passzív fogyasztókká degradálná” (247). Nem tudom, szolgálhatja-e az ezakt módszerekkel dolgozó társadalomtudomány a manipulációt. Bizonyára. Az einsteini relativitáselmélet is „szolgálta” Trumant és atombombáját – nyilván nem Einstein akaratából. Nos, lehet, hogy a strukturalista néprajz és műelemzés is felhasználható *retrográd* célokra – minden társadalom a maga jellegének megfelelően használja fel a

tudományt. Ami pedig a humanizmust illeti, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault, Derrida, Barthes, Kristeva (különben: csupa militáns baloldali személyiség!) azt nem a köznapi életből és az ideológiából akarta kiiktatni, hanem a tudományból. Lehet, hogy az említett tudósok részben vagy akár egészben tévednek. Ezt azonban be kell bizonyítani. Gáll Ernő híve a mindennapi életben és a politikai gyakorlatban igen hasznos és bölcs higgadtságra valló „egyrészt-másrészt”, „igen is meg nem is” *dialektikának*. Amíg a praktikus morál kérdéseiről van szó, ez nem is bántó. Annál furcsább azonban az, hogy rugalmassága védelmében Gáll Ernő elég merev tud lenni. „Nem nehéz kimutatni az összefüggést a reformizmus, illetve a revizionizmus ismert társadalmi-politikai orientációja és a dialektikát mellőző, illetve elutasító felfogása között” (317). Kétkedem abban, hogy Max Adler vagy Bogdanov azért lett volna dialektikaellenes, mert revizionista volt. Közismert, hogy a hétróbas oportunistá és „szociáláruló” Ferdinand Lasalle a dialektika és Hegel leglelkesebb híve volt, és hatalmas könyvet írt a dialektika védőszentjéről, Hérakleitoszról. Továbbá azt is le kell szögezni, hogy a marxisták táborában a legjelentősebb dialektikusok egy része is a szociáldemokráciából került ki: Plehanov, Szabó Ervin, Marcuse, Korsch, Ernst Fischer. Amit Gáll Ernő állít, az *szociologizálás*. Maga is írja később, hogy Korsch és Lukács dialektikus kísérleteit versengve támadta Kautsky és Zinovjev: a II., illetve a III. Internacionálé vezetője.

Az olvasó észrevehette, hogy ez a kritika kissé mozaikszerű. Azért (is) az, mert a könyv, amelyről szól, maga is ilyen. A szerkesztés külsőleges módja persze igen rendszeres: azonban a problematika sokrétűsége, mondhatnánk: kimeríthetlensége természetesen kissé szétesővé teszi, nem követhetjük valamennyi ágát-bogát. A harmadik részből azonban ki kell emelnünk A

„kisebbségi humánium” című fejezetet. Itt mutatja ki hatékonyságát a Gáll Ernő által hirdetett praktikus morál. A két világháború közötti hazai magyar etikai felfogásokat ismertette-bírálni, a nemzetiségi lét eddig legárnyaltabb megfogalmazását adja. Nem idézek belőle, mert ezt a fejezetet (amelynek első variánsa *Etnosz és ethosz* címmel megjelent a *Korunkban*) mindenkinél el kell olvasnia, aki a hazai magyarság létkérdéseit komolyan és felelősségteljesen át akarja gondolni. Nem is beszélve arról, hogy két világháború közötti művelődéstörténetünk milyen új perspektíváját nyitja meg elegáns és elmélyült Makkai- és Tavasz-értékelése. Gáll Ernő tette a legtöbb téglát eddig a nemzetiségi szociológia elméleti megalapozásához (lásd pl. legutóbb: *Az „erdélyi lélek” – mítosz és valóság, Utunk* 1972, 30.). A gyakorlati munkához sok minden kellene még, de itt olyan alapról van szó, amelyre nyugodtan lehet építeni. Ami pedig ennek a kérdés-komplexumnak az etikai oldalát illeti, megmutatkozott a szerző toleranciájának, igazi erdélyi szellemű toleranciájának és elfogulatlanságának minden előnye. Kétszörösen tudta kiparcellázni azt a minimumot, ahol a különböző világfelfogások valóban értékeset mondhatnak *egy bizonyos* kérdésben, s így – ha csak *post festa* is – a számunkra legérdekesebb példáját nyújtotta a dialógusnak.

„Az emberiség történelmének nincs ugyan immansens értelme (még kevésbé valamilyen természetfölötti hatalomtól meghatározott finalitása), a népek, osztályok, nemzetek sorsát azonban bizonyos – többé-kevésbé tudatosított – célok elérésére összpontosított cselekvés alakítja” (339). Ezeknek a céloknak tudatosításában segít – minden következtetlensége ellenére – Gáll Ernő könyve. Az első komoly kísérlet ez arra, hogy nemzetiségünk problémáit egy tágas keretben is megvizsgálhassuk, és a mi saját sorsunkról van szó erkölcsi és társadalmi-politikai meditációi során is.

Ezek pedig olyan kérdések, amelyek a tudomány hűvös szigora mellett a szenvedélyt is megkövetelik.

Nem titkolhatjuk azonban, hogy az itt uralkodó szenvedély a jóság, az az egyszerű és legértékesebb jóság, ahol minden magyarázat fölösleges. Elegendő a rokonszenv.

JOBBÁGYOK PANASZA

A Téka-sorozatban megjelent *Erdélyi jobbágyok panaszlevelei*, akárcsak az ugyanott kinyomtatott *Supplex Libellus Valachorum* mind történeti, mind politikai és szociológiai szempontból érdekes elemzést tesz lehetővé. Ami a történetet illeti, persze vigyáznunk kell, mert – ahogy erre Imreh István professzor már rámutatott – ezekben az írásokban közösségek védik érdekeiket, s ez nem mindig szül tárgyilagosságot, akkor sem, ha az érintett közösségeknek (ahogy mondani szokás) utóbb „igazat adott a történelem”. Nehéz volna innen gazdaságtörténeti vagy társadalomtörténeti következtetéseket levonnunk e szavak *tárgyi* értelmében: itt csupán ezek kihatásairól van szó, leképezésükről a mindennapi, diffúz tudat szintjén. Van azonban több dolog is, ami ezeket a könyörgő leveleket „megszerkeszti”, noha erre aligha vártunk, hiszen ha köznapi és diffúz, hát legyen úgy. Az egyik az, hogy az adott történelmi „tényállás” (amit nem véletlenül teszünk idézőjelbe) leképezése a nyelv közegében történik, a másik pedig az, hogy a leveleken keresztül megvalósuló közlés: 1. emfaticus, mert meggyőzni akar, 2. a tárgyalt konfliktus megoldása csak az egyik féltől függ, tehát a passzív fél akciójáról van szó az aktív fél irányában, 3. társadalmilag nyilvánosság-pótlék szerepét tölti be. Mit jelent ez?

Először is tisztában kell lennünk azzal, hogy a szóban forgó társadalmi konfliktusok (adókiivetés, tagosítás, robot stb.) nem nyelvi természetűek. Ez látszólag nevetséges truizmus, pedig valójában nem az. Gondoljuk meg, hogy bizonyos történeti és szellemi valóságok szóba öntéséhez évszázadok nem voltak elegendők. Egy írásbeliségtől és nyilvánosságtól megfosztott közösségnek nemigen lehetett módja arra, hogy fogalmakat vagy legalábbis képzeteket teremtsen az őt esetleg közvetlenül érintő realitásról. A középkorban például a *nyilvánosságot* a lovagság (krónikák, Arthus-

mondák) és az Egyház sajátította ki. XIV. Lajos korában az Udvar. Ez utóbbi esetében például érdekes tanúnk az emlékiró Saint-Simon herceg vagy Le Rochefoucauld: minden történeti tény csak az Udvar nyilvánosságának fényében megmerítve nyer náluk jelentést. Ez nem hiperlojalitásból történik így, csupán azért, mert csak az ilyen megvilágosodott ténynek lehetett arra esélye, hogy jelentékeny legyen és szóbeszéd tárgya – különben mindkét szerző igen rossznyelvű és tiszteletlen. Tehát az udvari világnak jelentős valóság számára olyan árnyalt nyelv áll rendelkezésre, amely aztán tökéletesen átalakíthatta a benne megkívánt viselkedést. Goethe színdarabjában, ahol a normáltság és a génusz küzdelméről van szó, a *Tassó*-ban is az történik, hogy a szabad individuum nyelve inkompatibilis, kibékíthetetlen az Udvari Ember szabályozott nyelvével. Hát legalább ennyire kibékíthetetlen a jobbágy és a nemesúr nyelve közötti különbség is. A nyelvnek a társadalmi konfliktusok megoldásához szükséges különféle cselvetései csak a nyilvánosság szférájában alakulhatnak ki. Hiszen nem lehet azt mondani a földesúrnak, hogy „miért nem engedsz rőzsét szedni, te aljas nyúzó!” – mert ezt a nyilvánosság adott formái nem szankcionálják, nem hagyják jóvá. Meg aztán persze meg is büntethetik érte az embert. Ezért kell azt mondanunk, hogy ezek a társadalmi konfliktusok nem nyelvi természetűek: mert csak a konfliktus *egyik* pólusán van nyelv. A másik felén csönd van. A most nyilvánosságra hozott jobbágyleveleket is jegyzők írták, a nemesi ideológiának megfelelő nyelven: a jobbágyok hangja nem hallatszik. Az egyetlen alkalom történelmünkben, hogy ez a hang hallatsszék, Dózsa ceglédi beszéde volt, ha ugyan hitelesen maradt ránk. De akkor Dózsa világtörténelmi személyiség volt, a nyilvánosság fókuszában, s amit mond, gyanúsán hasonlít Tacitus lázadó germán törzsfőnökeinek nagyon is római szónoklataihoz.

Ami a nyelvet illeti: nyelvfilozófia és szemantika immár elég régen próbálja tisztázni a nyelvi jel és a denotátum viszonyát. Nem tudom, mennyit haladtunk

ebben a kérdésben a *Kratülosz* óta. Mindenesetre el kell fogadnunk azt, hogy ebben az esetben a jog által szabályozott keretben bizonyos jelenségekre egyszerűen nem volt szó, mivel a jogszolgáltatás nyíltan a konfliktus *egyik* pólusát képviselte, nem lévén meg a különböző hatalmak Montesquieu által követelt s később is csak részben megvalósított szétválasztása. A nemzetet a nemesek alkották, a tételes jog alanyai és a jogforrás is ők voltak. A tiltakozásnak, vagy akár csak a fenntartásoknak is, nem volt neve, műszót sem kreált rá a törvény; az ellenállás joga csak a nemest illette meg. Az írásbeliséggel rendelkező európai társadalmakban pedig nincs a jog nyelvén kívül más nyelv a társadalmi konfliktusok leírására, csupán metanyelv, s az is az utóbbi időben s hatástalanul: a szociológia. Társbérlőm piszkálódásait leírhatom ugyan szociometriai alapon, de a bíróság előtt ez a nyelv értelmetlen: ott csupán társbérlőm törvényben lefektetett jogai és kötelességei számítanak, s ehhez képest születik a döntés. A jog nyelve a társadalmi konfliktusok szférájához képest immanens, a szociológiáé és jogbölcseleté transzcendens. Éppen így volt ez a jobbagylevelek keletkezésének idejében is. Ezek a levelek is a törvényhez, sőt a jogszokáshoz képest transzcendens, másnemű szférában mozognak, és az akkori nyilvánosság világából is csak egy nem jogi valamit tudtak megragadni: a földesúr jóindulatát. A jóindulat, tehát valami teljesen esetleges, szubjektív és törvényen kívüli kellett hogy rendezze a társadalmi bajokat. Aki ki van zárva a hatalomból és a nyilvánosság világából, *kérvényt* ír. A hatalom birtokosa pedig dönt. Döntése nem lehet az adott viszonyokat meghaladó döntés: holott minden kérvény ezt célozza. Nem lehet az, hiszen még a kérvényt is az adott ideológiának megfelelően fogalmazzák: sztereotípiáik az *atyai* fogalomkörében mozognak, ami a legelterjedtebb feudális közhely; minden hűbérúr vazallusának atyja, a király „valamennyiünk” atyja, az égi Atya és így tovább. A másik elterjedt sztereotípiáé ehhez csatlakozik: ez a *hűség*, szintén feudális erény, a *könyörüle-*

tesség meg keresztény erény – mind az uralkodó ideológia legsápadtabb közhelyei. A kérés csupán a hatalom birtokosának akcióját hívja ki; ő maga passzív, noha akciónak látszik. Itt van az emfázis forrása is.

A hatalom birtokosát meggyőzni, meghatni, felizgatni, áthangolni, becsapni, befolyásolni, megingatni, elérzékenyíteni, megnevetetni, elandalítani – íme a főadat. Csupa pótcselekvés, árnyék-cselekvés, a függőséget elismerő és (a *Women's Lib* megjelenéséig elterjedt értékrendet elfogadva) „nőies” cselekvés. A *kulcsok* más kezében vannak. Övék a nyelv is, melyen a kérvényeket írják (ez szó szerint így is van, a *Supplex Libellus* nyelve a *latin!*) – övék az értékrend és övék a jóindulat is, amely határoz. No és a rosszindulat is.

A társadalmi konfliktust csak azt transzcendálva, túlhaladva lehet megoldani. *Nem ott*. Nem abban a szférában. Ezért félelmetes minden „régirend” számára minden metanyelv, minden társadalomtudomány, minden kritikai elmélet. Amit meg lehet haladni elméletben, azt meg lehet haladni gyakorlatban is.

Az elmélet pedig minden adott meghaladására képes.

A FORRADALOM NYELVI TECHNIKÁJA

Bárkié is lett légyen, kitűnő ötlet volt megjelentetni a *Lenin stilusa* című könyvecskét*, amelynek anyaga a berlini Volk und Welt kiadó buzgalmából látott először könyvformában napvilágot a tavalyi Lenin-évforduló alkalmával. Victor Erlich és Tzvetan Todorov könyvei, a *Tel Quel*, a *Change* és a müncheni *Poetica* közleményei és forráskiadásai nyomán világszerte ismertté váltak az orosz formalisták úttörő vívmányai, melyek – mint ismeretes – a saussure-i nyelvészet mellett a döntő indítást adták századunk irodalomtudományának és közvetve a humán tudományok művelőinek (például Lévi-Straussnak) általában. Nálunk tudtommal ez a szöveggyűjtemény az első fecske – és szerencsés módon a modern történelem legégetőbb kérdéseiben mutathatja ki hatékonyságát az új tudomány: a forradalom nyelvi elemzése (a történeti, gazdasági, szociológiai stb. megközelítés mellett) igen érdekes tanulságokat kínál. A *Tel Quel* fiatal marxista nyelvészei, írói és grammatikusai (Philippe Sollers, Julia Kristeva, Jean Thibaudeau és mások) egy kiáltványban kifejezésre juttatták szándékukat, hogy a nyelvet magát forradalmasítsák, hogy a nyelvben magában leplezzék le a manipulációs-torzító tendenciákat, hogy a nyelvben fellépő rossz általánost úgy vezessék vissza az emberi praxisra, mint annak idején Marx tette volt az értéktöbblet redukcionista analízisével. Hogy ez a tudományos kísérlet mennyiben fog sikerülni, nem tudhatjuk. Viszont az orosz formalisták elemzéseit bemutatják az emfátiikus nyelvi általános leleplezésére és lerombolására tett empirikus-gyakorlati kísérletet: Lenin retorikáját.

* Viktor Sklovszkij, Borisz Eichenbaum, Lev Jakubinszkij, Jurij Tinyanov, Borisz Kazanszkij, Borisz Tomasevszkij tanulmányai B. Fejér Gizella, Juhász Tamás, Mikó Imre, Nagy Géza és Nagy Jenő fordításában, Csehi Gyula előszavával és az orosz formalistákról szóló rövid tájékoztató jegyzetekkel; Téka sorozat, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1971.

A klasszikus polgári szónoklat (gondoljunk Kossuthra) arra törekszik, hogy a közöny falát áttörve, a hallgatók egyéniségét felszámolva, individualitásuknak új irányt és minőséget kölcsönözve *szervezzén, meggyőzőn, vezessen*. Igyekszik a hallgatók nézetei kvintesszenciájának tűnni, egységüket szuggerálni, rávenni őket arra, hogy partikularitásukat feladva, mint tömeg, egy ügy hű szolgálóivá legyenek, hogy egyéni véleményeiket a közvélekedés szabja meg, amely – természetesen – a szónok meggyőzésével azonos. Egy szóval itt a hallgatóság (egyének anarchikus halmaza) valaminő társadalmosítását próbálják meg, *a választás* absztrakt lehetőségének meghagyásával, az értékpreferenciák egyoldalú és emfatikus megjelenítésével, nyelvilag is érzékeltetve a szónok világgépének egyértelmű hierarchia-központúságát, amely az éppen szóban forgó elemeket szigorú egymásutánban rendezi, és nem hagy kétséget afelől, hogy az embereknek *hol* a helye ebben a hierarchiában.

A huszadik századi forradalom (és különösen a *kat'exochen* modern forradalom, az Októberi) szükségszerűsége, elkerülhetetlensége, a változás végleges érvénye sokkal tudatosabb, mint bármely azelőtti történelmi sorsforduló esetében. *Lenin* a forradalmi mozgás által már rétegzett, politikailag tevékeny, az új aevum tudatában lélegző emberekkel áll szemben. Főadata az, hogy a (persze visszavonhatatlanul megdőlt) Régi Rend monolit egységének ellenkezőjét gerjessze, hogy polarizáljon, hogy az általánost mindig csak a társadalmi funkciójára utaló jelző kíséretében fogadja el. Idézzük:

„Kérdezzétek meg:

– Egyenlőség?

– De melyik nemnek melyik nemmel való egyenlősége?

– Melyik nemzetnek melyik nemzettel való egyenlősége?

– Melyik osztálynak melyik osztállyal való egyenlősége?

– Szabadság? De milyen igától, vagy melyik osztály igájától? Szabadság? De melyik osztály részére?”

Itt a fogalmak valóságos meggyanúsításával van dolgunk: Lenin itt nem törődik azzal, hogy imaginárius ellenlábasa esetleg hogyan fogalmazná, hogyan határozná meg az *egyenlőség* vagy a *szabadság* szó jelentését; csupán általános-konfliktusellenes csengése ellen kel ki. „Lenin a merev elnevezések ellen van; mindig új kapcsolatot létesít szó és tárgy között anélkül, hogy a dolgoknak nevet adna és az új kapcsolatot megrögzítené” (Sklovszkij, 14).

A fő elem a változás: semmit sem meghagyni régi kötelékeiben, fellazítani a szavak értelmét, támadásra indulni az elmélet (megállapodott, stabil, establishment-szagú, tehát) sima felülete ellen. A kommünárok „az eget ostromolták”, a bolsevikok a definiálható fogalmakon alapuló beszédet. No és a konvenciókat, az érzékenységeket, melyek a hagyományos, nem-forradalmi beszéd képviselőinek nyújtották a poliszémia mégiscsak kellemes burkát. „Mindent összevetve, Lenin stílusa úgyszólván három stílusréteg társítása: a Csernisevszkijig visszavezethető orosz értelmiségi-irodalmi nyelv, az orosz köznapi és vitázó nyelv és a latin szónoki stílusa (Cicero). [...] A második elem (a köznapi) bevezetésével az orosz értelmiségi nyelv hagyományait sérti meg és kicsinyli le. Stílusának egyik jellemző vonása a »hétköznapi« (»túlságosan vaskos«) szavak és kifejezések pátosza” (Eichenbaum, 41).

A klasszikus szónoki nyelv simaságát így jellemzi Tinjanov: „... akkor nevezhetünk egy szót simának, ha nyelvi területe olyan tág, hogy bármilyen konkrét esetben már nem a »saját« jelentésében fordul elő, hanem bizonyos mértékben már az egész nyelvi terület jelentését magában foglalja, távol van tőle a konkrét megjelölés, mégis bizonyos képzetársítások bonyolultan, szövevényesen érvényesülnek benne; minél elkopottabb egy ilyen szó, annál több emotív árnyalatot tud a jelentésén kívül kifejezni. [...] Az ilyen beszéd nagyon *meggyőző* lehet; ezt a szónoki

nyelv nagy hagyományokra visszatekintő fő típusának tekinthetjük” (82).

Nos, Lenin beszédeit (a „sima szavak” bizonyos mérvű hasznosítása, illetve új „sima szavak” lanszírozása mellett) a „simaság” elleni harc jellemzi. Ez a harc kihasználja a „sima” szó sokrétűségét, és az említett *gyanút* szemantikai síkjának kívánt része ellen fordítja. Mikor az absztrakciók a meghasonlott, konfliktusoktól szaggatott, polarizált világot egységbe fogják, maguk is egy (többnyire *ellenséges*) partikularitás burkolt érdekvédelmének fognak tűnni (lásd a feljebb idézett példát a *szabadság* és *egyenlőség* megkérdőjelezésével). Mikor a megosztó (Lenint „*a Megosztó*”-nak nevezték) maga is konszolidál, az absztrakciót nem fogja többé gyanúba (gondoljunk a *szabadság*, *béke*, *demokrácia* szavak általános és széles körű használatára a Népfront-korszak és a 40-es évek végének kommunistáinál!) – a konfliktus azonban a „konkrétára” tör. Persze a legkonkrétabb szó is a leghatározatlanabb lehet, „... a nyelvi színezetért is, amelyik igen jelentős és hatékony tényezője annak, hogy a beszéd egészen bizonyos nyelvi környezetbe kerüljön. A nyelvi környezet autoritása bármelyik szót függetlenítheti” (Tinyanov, 75).

A poliszémia leleplezése és kihasználása egyrészt, az „axiomatikus”-egyértelmű fogalomhasználat elvetése másrészt: a háttérben egy kritikai-redukcionista (persze implicit) módszertan húzódik meg. Ezt – egyes művészeti-nyelvi formák analízise kapcsán – a kiváló marxista esztéta, Walter Benjamin így formúlázza: „a maradandó szépség a tudás tárgya. S ha kérdéses is, hogy a maradandó szépség egyáltalában maradandónak nevezhető-e még – az mindenesetre biztos, hogy nincs szépség ott, ahol bensőleg semmi sincs, ami méltó volna a tudásra. Nem lenne helyes, ha a filozófia próbálná elvitatni, hogy újra fölébreszti a művek szépségét. »A tudomány éppúgy nem tud rávezetni a naiv műélvezetre, mint ahogy a botanikusok és a geológusok sem képesek felébreszteni a táj iránti érzéket« (J. Petersen: *Der Aufbau der Literatur-*

geschichte): ez a megállapítás éppoly hamis, mint amilyen hamis az őt leplezni hivatott hasonlat. Nagyon is képes erre a geológus is, a botanikus is. Hiszen a részlet életének a struktúrában történő legalábbis sejtő megragadása nélkül minden szépség iránti vonzalom csupán álmodozás marad. Szerkezet és részlet végső soron mindig történelmi töltetű. A filozófiai kritika feladata azt bizonyítani, hogy a művészi forma funkciója éppen ez: a minden jelentős mű alapjául szolgáló történelmi-ténybeli tartalmakat filozófiai igazságtartalmakká kell átalakítania.”¹ A marxizmusnak az elméletben is megnyilvánuló (a praxisra és a történetire irányuló) redukcionizmusa, amely – heroikusan – az eleven megőrzésére tesz kísérletet, különös pregnanciával lép föl Lenin politikai beszédeiben, amelyek – éles ellentétben a sztereotip frázisokat szinte szakrális értékkel felruházó, önismétlő, sulykoló bürokratikus-hivatalnoki „bonc” stílussal – mindig az „itt és most” igézetében támadnak. Lenin mindig mindent a pártállásokra való különös tekintettel bont le. Tinyanov idézi tőle ezt a jellemző passzust: „A *Gyelo Naroda* »a jakobinusok nyomdokaiiban« nagy szavakkal dobálózik. Félelmetes hang, hatásvadászó forradalmi kiáltások... »eleget tudunk«... »a FORRADALMUNK« »győzelmébe vetett hit«...” – az általános-híg FORRADALOM nem érdekli, minden általánosság *idézőjelbe* kerül, stratégiája – noha nem szűkkeblű pragmatista módon – mindig az éppen adott erők osztálytartalmának felmérésére, a *hatalom* empirikus közelben adott perspektívájának megismerésére tör, felhasználva az ironikus-forradalmi idézőjel hatalmát. Az említett implicit módszertan ottléte rögtön kiderül, ha szemügyre vesszük egy-egy lenini elméleti polémia retorikai elemeit. Vegyünk egy közismert példát: „s most, a filozófiai pártok szempontjából, vegyük szemügyre Machot, Avenariust és iskolájukat. Ó, ezek az urak *kérkednek pártonkivüliségükkel*, s ha egyáltalán van ellenlábasuk, úgy csak egy van: ez pedig kizárólag... *a materialista. Valamennyi machista valamennyi* írásán vörös fonal-

ként húzódik végig az a bárgyú igény, hogy ők »felül-emelkednek« a materializmuson és az idealizmuson, hogy ők túteszik magukat ezen az »elavult« ellen-tétén, a *valóságban* azonban ez az egész társaság *min-den percben* az idealizmus vizeire evez, szakadatlan és rendületlen harcot folytatva a materializmus ellen. Holmi Avenarius agyafűrt ismeretelméleti csúrés-csa-varása professzori kiagyalás marad, kísérlet arra, hogy megállapítsa a »saját« kis filozófiai szektáját, a *való-ságban* azonban a jelenkori társadalom eszméi és irányzatai harcában ezeknek az ismeretelméleti kör-mönfonságoknak *objektív* szerepe csakis és kizárólag ez: megtisztítani az utat az idealizmus és a fideizmus számára, hűségesen szolgálni őket.”² Az implicit mód-szertan itt a Marxé: a gondolkodó nem bízik a – bár-milyen őszintén deklarált – eszmék szavahihetőségé-ben, a *felépítmény* szavahihetőségében, melynek (Le-nin szerint) funkciója az alap konzerválása és védelme; ez az alap pedig – tág értelemben – a társadalom „életviszonyainak” lényegét jelenti. Lévi-Strauss az *Express*nek adott nyilatkozatában éppen ezt tartotta a maga etnológusi kutatómunkája számára jelentősnek a marxi életműből: az ideációs fölszínnek ezt a le-bontását praxisra és annak különböző aspektusaira. Lenin is ezt értékesítette. Láthattuk a fenti példában, hogy szövege mennyire redundáns, hogy mennyire a profetikus-szónoki gondolatrítmus törvényeinek enge-delmeskedik, mindez azonban a tudományban eladdig ismeretlen kritikai célt szolgál: az ideológiamentes ok-fejtés huszáros-vakmerő ideologizálását, megnyitását (egyetlen „kard”-vágással) a valósággal való – nem is kétséges kimenetelű – konfrontációra. Itt minden ismeretelméleti körmönfonságnak a távozás hímes mezejére kell lépni, mondja Lenin – de persze har-costársainak, Bogdanovnak és Lunacsarszkijnak mon-dja, akik elsősorban harcosok s csak másodsorban egye-bek.

Elvetné Lenin a fogalmakat, a kategóriákat mint ilyeneket? Szó sincs róla. Csak felfogása újszerű. „Az

ember előtt ott van a természeti jelenségek *hálója*. Az ösztönember, a vadember nem emelkedik ki a természetből. A tudatos ember kiemelkedik, a kategóriák a kiemelkedésnek, vagyis a világ megismerésének lépcsőfokai, a háló csomópontjai, amelyek segítik őt, hogy megismerje és hatalmába kerítse ezt a hálót.”³ A noetikus eljárások bármelyikéről legyen is szó, Lenin nem hajlandó függetleníteni azt a világhódító emberi gyakorlat széles alapjától, fundamentumától. S ezért folyton *emlékeztet* a kijózanító köznapiság igen-igen konkrét jelenlétére. Lenin „rendszerint egyenlővé tesz. azonos elbírálás alá von, ezért fordulnak elő olyan ritkán ezekben a hasonlatokban a különben gyakori »mint«, »mintha«, »mintegy«, »mint hogyha«, »akár« kötőszók. Általában valami konkrétábbra, kézzelfoghatóbbra utalnak, sokszor az eredeti tartalmat ismétlik élesebb, szemléltetőbb formában, hébe-hóba metaforák alkalmazásával. Az esetek többségében prózaiak és tényeket állítanak egymás mellé, olykor azonban már-már paradoxális szembeállításá alakulnak. Például: »A kicsi Lengyelország szabad katonai szövetsége a hatalmas Oroszországgal – valójában Lengyelország teljes katonai leigázása« (Kazanszkij, 143).

A *frázis* leleplezése csupán a hálásabbik és népszerűbbik oldala Lenin szövegeinek. A látszat, a következetes és *mégis* hazug elmélet, az emfázis lerombolása már nehezebb dió olvasói számára. Lenin nyíltan követi a nem-immanens kritika röggös útját. Ez magának az életnek a kritikája az elmélet fölött.

Egy múlt századi lázadó jól mondta: „ha valaki bennünk mást lát, mint embert, abban mi nem vagyunk hajlandók embert látni, csupán egy embertelen szörnyeteget”⁴. Lenin csak embereket látott, világképe és nyelve egyaránt *antropocentrikus*: a forradalom antropocentrizmusa ez.

A forradalom érdeke az, hogy a megmerevedett Régi Rendet megbontsa, hogy minden egységet sugalló tényezőt széthasítson, polarizáljon, hogy a konfliktust minél szélesebb térre vigye át, hogy felzaklassa a társadalom lelkiismeretét, hogy heves (és konfliktus)

tuális) érzelmeket keltsen, hogy elkötelezettségre kényszerítsen, kieroszakolja a választást a pártok között, de hogy egyben létrehozza a konszolidáció csíráit: destrukció és konstrukció, rombolás és építés a forradalom munkája. Ehhez fel kell használnia a kommunikációs irónia minden válfaját. Ha megosztani, sarkítani akarom közönségemben a véleményeket, látszólag ellentmondok az egyesítő-meggyőző klasszikus típusú szónok eljárásának. Egyénekhez szólok: „maga szemüveges ott az ötödik sorban” – de a közönség válasz-esélyei hasonlóak a klasszikus közönségéhez. A publikum kiálthat abcúgot, ő egy zárójelben kap helyet (*közbekiáltás: abcúg. Derültség, mozgás. Zaj.*), ha valóban ki akarok fejezni valamit ott, az ő érdekeit kell manifeszt módon képviselnem. Lenin – és a forradalom többi nagy szónoka – retorikájának fő érdeme, hogy csökkenteni igyekezett a műfajban rejlő manipulatív tendenciákat, a valamenynyünk számára közös mindennapokra apellálva, nem foglalva az ellentétes vagy különböző osztály- és csoportérdekeket egy illuzórikus közérdek fogalma alá. Eljárásának jó értelemben vett kritikai agresszivitása a mai politikai beszéd és írás számára is példaképpül szolgálhat. Csak a különbözőség éles exponálása építhet reális egységet, s adhat a praktikus általánosságoknak komolyságot és erőt.

PAUL VALÉRY, AVAGY A KLASSZIKA MINT KÍSÉRLET

Mindenki tudja, milyen nagy különbség van álom és ébrenlét között – a hasonlóságot elegen igyekeztek szuggerálni –: ha ébren, utcán jártomban, ügyes-bajos dolgom végzése közben gondolok X. ismerősömrre, vagy ha álomban jelenik meg X., félelmetes vagy groteszk alakban, az nem ugyanaz. Empirikus-lélektani és „nyelvi” szempontból azonban ugyanarról van szó: X. jelen volt tudatomban. Ebben a távlatban, amely szubjektivitásom tartalmát és minőségét „zárójelbe teszi”, csak *a tudat tényei* látszanak. Aki szkeptikus a szubjektummal szemben, gyanakszik rá, nem sokra becsüli, az kénytelen e tudati tényekkel beérni. Leírás és jellemzés helyett *megnevezéssel*.

A klasszikus művészet a valóság teljét kívánta adni: ez a valóság szubjektivitástól, sőt elfogultságtól színezett, kavargó; hagyományos, örökölt formák jámbor átvétele, rendi és regionális előítéletek mítosszá stilizálása, a személyi kötelékek modern mértékkel mérve hallatlan érvényesülése ellenére (Dante politikai ellenfelei a Pokolban, Goethe szerelmei a tankönyvekben és a klasszikus kánonban) univerzális művészet volt: a roppant különbségek dacára, az újkori művészet – különösen az irodalom – századunkig a személyiség aktivitásának egyetemes érvényét bizonyította, akár az egyénnek az ideális-ideatikus általánosban való mimelt vagy valódi fölolvadása révén, akár hatalmának „individualista” kinyilvánítása útján.

Az elfogultság és az előítélet *mint a valóság noetikuss forrása*: ez a mai szemmel megbotránkoztató elv, egy Tasso, egy Zrínyi, egy Kleist (*Hermannschlacht!*) irodalmi alapmeggyőződése a személyiség abszolút relevanciájának derék és ártalmatlan hitéből fakadt. Ez a hit látszólag a szürrealistáknál élt tovább: az *écriture automatique*, a személyiség pillanatnyi tartalmának (elvben) válogatás nélküli kiöntése ezt látszik il-

lusztrálni. De ezt az ömlesztett pszichikus matériát a szürrealisták *adatnak* szánták, adaléknak a lélek nagy forradalmi atlaszához. Semmilyen igazság-rangot nem óhajtottak hozzá társítani a szó hagyományos értelmében, sőt: heroikusan vállalták a fikció, a feltétlen, tébolyult fikció *más* igazságát.

„L'épouvantail de la mort, les cafés chantants de l'au-delà, le naufrage de la plus belle raison dans le sommeil... ces images trop saisissantes de la catastrophe humaine ne sont peut-être que des images” (André Breton: *Second manifeste du surréalisme*). A klasszikus művészetben az „álom” egyénítő színei nem magukért, hanem egy jóhiszeműen elfogadott *imago* valóságáért működnek, a leírást valószínűsítik. Az ébrenlét egyszerű *megnevezése* megszűnik az „álom” élénkebb, antropomorf valóságában.

Az avantgarde művészet az „álmot” *álomnak* tekintette: nem akarta képét az olvasóra (nézőre) rákényszeríteni.

Mit tehet ebben a helyzetben egy új költői módszer? Egy módszer, amely a klasszika úgynevezett teljességigényéről sem akar lemondani, de tisztában van azzal, hogy ez a „teljesség” enyhén szólva illuzórikus és – Valéry esetében ez különösen fontos – nem mérközhet a tudomány nyújtotta lehetőségekkel, sem az igazságot, sem a relevanciát, sem a kifejezést illetően (az axiomatikus-dedukciós egzakt tudományok formai szépségei, Bourbaki stb.). Az túlságosan olcsó megoldás lenne, hogy az igaz (sőt a *Vojtina* által lebecsült „... csak a valódi”) helyett az *autentikusat* keresse (à la Boris Vian), arra pedig nem érzi magát illetékesnek, hogy egy logikailag kevésbé ellenőrzött Semmi, Émelygés, Abszurd exponense legyen. Mi marad? Hát az Olümposz: Goethe nagy receptje, az alkalmi költészet. Köztudott, hogy Valéry szenvedélyesen írt mindenféle, kis és nagy alkalomra köszöntőt, beszédet, előszót (mint Dobossy László *Nagyvilág*beli tanulmányából megtudtam, még

Mécs László versei elé is), epitáfiumot és tudós előadást. Ahogy Descartes-ról írta: „Il était, sur ces bords industriels [Németalföldről van szó], tout environné d’occasions mathématiques, et sollicité à chaque instant d’une foule de petits problèmes qui, dans une tête si bien faite, risquaient fort de devenir grands” (*Le Retour de Hollande*). Egy ilyen jól kiképzett főben a kis problémák valóban nagyokká alakulnak: de nem a bolha–elefánt köznapi viszonynak megfelelően. A *micsodaság* kérdésének felfüggesztésével minden figyelmünket a *miség* kérdésének megválaszolására fordíthatjuk.

Ez a válasz pedig a szakadatlan *megnevezés*: így minden meglepőt kizárunk, hiszen szavaink adottak. „Nous considérons l’inconnu à venir comme une simple combinaison des choses déjà connues, le nouveau s’analysait en éléments non inédits.” De meddig tarthat ez így? Az idézett mondat igeideje is mutatja, hogy ez elmúlt: egyszer csak azon vesszük észre magunkat, folytatja Valéry, hogy a szabályosan és minden izgalma ellenére gépiesen folyó kártyapartiban a partner kezéből egyszerre új figurák, soha nem látott lapok hullanak az asztalra. Minden valószínűségszámítás csődöt mond, s a kártyát sem lehet a partner arcába vágni, mert egyre inkább magunkat ismerjük fel benne (*Notre destin et les lettres*).

A művészet *teremtő* oldala nyilatkozott itt meg.

Minden szkepszis dacára, lám, a költő naivitás és hit nélkül ugyanazt az utat követi, mint a klasszikusok: a világteremtés kínos útját. Fönt van, fönt van a hipotetikus Olümposzon. S mint a „valódi”, minden kétségtől ment Olümposz, ez sem túl derűs hely, de legalább a méltóság, az biztosítva van.

Ami a klasszikusoknál evidencia, az Valéry számára csak név. Ami a klasszikusoknál szent, társadalmi fontosságú és érvényű, földi vagy mennyei értelemben hasznos tevékenység, az Valéry számára csak kísérlet.

„Csak” kísérlet? De hiszen Valéry is *azt* csinálja,

amit a klasszikusok: csak más a véleménye róla. S látnunk kell, hogy ez a vélemény mennyire torzítja, mennyire kicsavarja ezt az „ugyanazt”. Ha a közvetlenül adott léte és státusa csupán feltevés, mi lehet az, *ahova* tőle elérünk? Mi biztosíthatja – az adott körülmények között – beszédünk egységét?

A forma. A szépség. Az elegancia.

Ne értsük félre: nem a poésie pure talmi apológiájáról van itt szó. Említettük azt az alkalmat-ürügyet a maga kicsinyességében alázatosan vállaló elkötelezett attitűdöt, amely Valéryt jellemezte. Nem: itt arról a szinte aszketikus felelősségtudatról beszélünk, amely a köznapi naiv hitet meghaladva, a szavak és a dolgok *mögé* akar nézni. A mostani Valéry-évforduló kapcsán is (melynek *alkalmából* ez a jegyzet íródott) elmondták, amit Valéryről mindig elmondanak: hogy húsz évig abbahagyta az irodalmat és egzakt tudományokkal foglalkozott. T. S. Eliot meg végig lelkiismeretes brit tisztviselő volt – mesélik mások. A kételkedés (állítólag karteziánus örökség) és a *kritika*: ez az, ami csak a formát hagyja meg explicit pozitívumként, és hagyja a „tartalmat”, a szöveget beszélni. A jó stílus általában nem az askézis jellemzője: itt azonban a *magva*.

A kísérletet, mondhatják, az eredmény igazolja. De ne feledjük, hogy itt költőről van szó. A költő – ha óvakodva is – teremt. Kísérletének bizonyossága a szépsége. Egyéb mondandójának ellenőrzésére vannak eszközeink. Valéry aszketikus módszere elfogadja és kihívja az ellenőrzést – mert átment a legszigorúbb önkontroll kemény próbáján.

Aszketikus és szkeptikus hajlama érzékennyé teszi a dolgok folyamatszerűsége iránt. Tudja, hogy a tárgy többnyire valaminek a tárgyasulása. „Après tout ce que j'ai dit on ne sera point étonné que je considère la France comme une forme, et qu'elle m'apparaisse comme une oeuvre” (*Images de la France*). Franciaország mint forma. Franciaország mint műalkotás

milyen franciás gondolat, mondhatják. Pedig a mi kultúránk, a *mi* „hazai tájunk” sem más, ha elég bennünk a tisztelet és az óvatosság.

A szkepszis és a kísérlet számára pedig csak a szkeptikus és kísérletező szubjektum idegen. Idegen, mert proteuszi, s eltűnik anyagában, mely fontosabb számára, mint önmaga. Hiába, a *munka* nem tűri a gógót.

EGYENES LABIRINTUS

PILINSZKY JÁNOS KÖLTÉSZETÉRŐL

„Auschwitz ma múzeum. Falai között a múlt – és bizonyos értelemben valamennyiünk múltja – azzal a véghetetlen súllyal és igénytelenséggel van jelen már, ami a valóság mindenkor legbensőbb sajátja, s attól, hogy lezárult, csak még valódibb, még érvényesebb. Legotthonosabb tárgyaink, hétköznapi civilizációnk szinte valamennyi eszköze – az utolsó elhányt bádogganálig – soha nem látott metamorfózison ment itt keresztül. Egyrészt pusztá funkciójára süllyedt, oda, ahová annak előtte csak a kínszerszámok, másrészt ugyanezek a tárgyak, beleértve az eredendően kínszása szánt eszközöket, lettek végül is a század legsajátosabb ereklyéi. Valmennyit egyazon jelentés elvéthetetlen jegyei borítják. Ütések és kopások, miknek kibetűzésére alig tettünk valamit. Pedig ezek a század betűi; ezek a kor betűformái.

A *passé* realitásába egyedül az áldozatok jutottak el. Ővük ma minden jelentés. A botránykeltők eleve megrekedtek valamiféle örökös *conditionnel*ben.

Mindaz, ami itt történt, botrány, amennyiben *meg-történhetett*, és kivétel nélkül szent, amennyiben *meg-történt*.”

Pilinszky János *Ars poetica helyett* című esszejéből idéztük e sorokat.¹ A „*teremtő képzelet*” *sorsa korunkban* című másik, döntően fontos szövegében, amely egy poigny-i konferencián hangzott el², így fogalmaz:

„Bukásunk a teremtés realitását a pusztá egzisztálás irrealitásává redukálta. *Azóta* a művészet a *képzelet morálja*, hozzájárulása, veritékes munkája a teremtés realitásának, inkarnációjának a beteljesítésére, helyreállítására.”

Ehhez nincs mit hozzátenni – egyrészt azért, mert amit Pilinszky János mond, az teljesen világos, másrészt meg azért, mert minden kommentár megszegyenül a megszenvedett, zárt és sebezhető-érinthetetlen

mondatok mellett. A költő interjúkban többször is célzott arra, hogy beteg, félig néma nagynénje mellett töltött gyermekkorra állandósította benne a nyelvvel, a beszéddel való küzdelmet. Valóban: Pilinszky nem „művés” költő, eszköztára viszonylag szegény és az, hogy – nézetem szerint – az európai költészet legnagyobbjai közül is kevesen mérhetők hozzá, csak azt bizonyítja, milyen kevésbé fontos ez, amennyiben a végleges dac és az ellenállhatatlan elhivatás széttör minden korlátot és a költő minimális műfogással és fagyhalálra szánt retorikával eléri, hogy közvetlenül *hozzánk* beszéljen. Kultúra, előítélet, másfajta világszemlélet, indulatok ellenére megvalósítani ezt a közvetlenséget – ezt az erkölcsi szférában szeretetnek hívják, a művészet szakszótárából a terminus hiányzik. Ez teszi érthetővé Pilinszky fiatalabbkori verseinek néha érthetetlenül érzelmes didakticizmusát, kissé ügyetlenül szépséget erőltető *Nyugat*-utánérzéseit, gyarló rímeit: a költő küzdelme céltudatos volt, és ductusa egyre javult, mondatai egyre feszesebbek, pontosabbak lettek, eladdig, hogy immár *semmi* nem homályosíthatja el azt, amit mondani akar.

FÉLÁLOMAKTÁK, TŰ ÉS CÉRNA

Ismétlem: meggyőződése, hogy a Pilinszky-vers tökéletesen átvilágítható. Ezt a véleményt azonban értelmesen igazán kevésbé lehet kommunikálni, mivel az értelmezési szintek száma gyakorlatilag végtelen és az asszociáció-sorokat úgy válogatták ki, hogy szintén korlátlan perspektívát sugalljanak, horizont nélküli sugárzást. Miért mondom hát mégis, hogy *nincsen* megértési nehézség – legalábbis alapjában –, és miért állítom, hogy a lehető legnagyobb közvetlenségről van itt szó? Az értelmezési problémák megfejtésében mindig jelen van a „rossz végtelen” mozzanata, és Pilinszky ezt a nagyon is helyénvaló feszengést használja ki arra, hogy közöljön. Állandóan tudatosítja, hogy a tapasztalási univerzumok szabálytalan

metszetei eltorzítják a szöveget, és maga is bemutat ilyen metszeteket, állandóan változtatja látószögét, és így sejteti, hogy ha érteni akarjuk, a *tekintete* mozgását kell követnünk. *Arra* kell néznünk, amerre és amire ő néz. Persze nem fogjuk ugyanazt látni, az említett nehézségek miatt.

De ugyanazt fogjuk tenni.

Közös cselekvésünk nem jelent költői terrort, mint például Adynál vagy Szabó Lőrincnél azt jelentené, hiszen a mással, mint a „szeretet” szóval nem jellemezhető művészi végletesség és föltétlen redukcionizmus befogad bennünket, még akkor is, ha mi magunk nem is vagyunk alázas szívűek. A szándék távoli rokona a kollektív alkotást erőltető avantgarde törekvéseknek – távoli, mert itt a formát nem lehet módosítani, nyilván nem lehet, hiszen hogyan lehet utólag megmásítani egy gesztust? A gesztus többértelműsége azonban szétfoszlik közös, együttes cselekvésünkben, „egyesült” szemléletünkben. Föl lehet tenni a kérdést: ki kezeskedik arról, hogy engedelmessé fogunk a hívásnak, és *arra* fogunk nézni? A válasz az olvasás tettében rejlik, a tett az, hogy olvasásra kiválasztottunk egy Pilinszky-verset – a többit megoldja a művészi „szeretet” parttalan interszubspektivitása, az *engagement immobile*, a mozdulatlan elkötelezettség, ahogy a költő maga nevezi álláspontját. Attól függetlenül, hogy a történelem szubtextusáról mi a véleményünk – és nem titok, hogy arról Pilinszky hogyan vélekedik –, az írást betűznünk kell. Idéztük, hogy melyek a kor betűformái, ama bizonyos ütések és kopások. Tapasztalatunkat végső soron egyeztetni tudjuk, ha van közös fundamentum, melyre visszavezethetjük. A második világháborúban bekövetkezett nec plus ultra, az emberi nem pervertálódása és hiánytalan gyalázata a kifejezés mélyebb értelmében is nec plus ultra: nincs tovább, ez az erkölcsi tapasztalat végső határa. Auschwitz után lehetetlen a költészet – mondja Adorno ismert maximája. Paradox és rettenetes módon Pilinszky költészete éppen Auschwitz

hatására lett olyan, amilyen lett. Ez az erkölcsi tapasztalat vége. Az áldozatoké „minden jelentés” – írja Pilinszky. Azt pedig ismerjük. S a lehető leghagyományosabb világszemlélet mezébe öltözött *abszolút* lázadás végtelen számú, de valamennyiünk által ismert *Unwert* ellen taraj lik föl, a vers azért tuckszik, aki van: „A Kreatúra, Az-Ami”³ – és nem: Akárki.

Több példát fogok felhozni arra, hogyan éri el Pilinszky azt, amit – talán nem túl szerencsésen – közvetlenségnek neveztem. Íme a *Van Gogh* című vers⁴ első szakasza:

Ők levetköztek a sötétben,
ölelkeztek és elaludtak,
miközben te a ragyogásban
sírtál és mérlegeltél.

Első pillanatra a rögtön nyilvánvaló oppozíciót akár banálisnak is lehetne tartani: a sötét és a szerelmi beteljesülés, a fény és a meghasonlott, szomorú reflexió mérsékelten merész társítása nem volna érdekes, ha nem volna – az egyszerű *lamento* torokelszorító hangján, tónusán kívül is – egy kötőszó. „Sírtál *ÉS* mérlegeltél” – itt több feszültség, inkompatibilitás is rejtezik, s ez sugárnyalábokat vetít az egész előző szövegre is. Az éles, differenciálatlan kétségbeesés összekapcsolása a mérlegeléssel – s ehhez az egyes szám második személy személyessége... *Te*: aki itt vagy jelen, hiszen másként nem mondhatnám Neked, hogy Te – hát Rólad tudom, hogy sírtál. A Te lényege a közvetlen jelenvalóság, a szónoki „Te” távol áll ettől a verstől. És mégis múlt idő. Bánat és higgadt megfontolás, szempillantás és konkrét, belső tudás: és ha még *amazokra* is gondolunk a szomszéd szobában?

Az *Ama kései* című vers ajánlása Németh Lászlónak szól⁵, s aki egy kevéssé ismeri a modern magyar irodalmat, a vers olvastán tudni fogja, hogy miért:

Ama kései, tékozló remény,
az utolsó, már nem a földet lakja,
mint viharokra emelt nyárderű,
felköltözik a halálos magasba.

Nincs félreértés, nincs alku: a magas – igenis – „halálos”. A remény – igen – „tékozló”. Van remény. Ilyen.

LAKATLAN KŐ

Bármennyire győzelem, bármennyire igazi diadal az, amit Pilinszky ily módon megvalósít, nem lehet és nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy ennek mi az ára. Kedvünkért a költő feladja a poétika és a közönség által könnyedén megszavazott előnyöket: a meggyőzés, a sejtetés, a szolidaritás érzéseit nem veszi igénybe, holott maga meggyőződött, sejtő és mindannyiunkkal szolidáris. Minél többet ír, annál kifosztottabb. Minél alázatosabban adja át nekünk tudását és tudatlanságát, annál merevebben kell néznie azt, éppen azt, amit látnia iszonyat. Együtt mozdul velünk, elfordul magától: de annyi öncsalótól eltérően bevallja és permanens viszolygásként átéli, hogy amit tesz, az nem ártatlan. Csak egy hajszályira van a teljes ártatlanságtól, lelke teljes felületével érinti: de átlépnie tilos. Már idézett esszéjében írja: „Mi is megtapasztaltuk a már elfelejtett szavak – mint éhség, szomjúság és hazátlanság – elemi jelentését, úgy, ahogy azokat az írás mindenkori aranykorának szerzői használták. Számunkra eleddig ismeretlen ellentmondásokat éltünk meg. Sose hitt kiszolgáltatottságot és maradéktalan védettséget. Látszat és valóság helyet cserélt. Kényes gesztusai mögött láttuk enni a jóllakottat, s a moslékot anyagtalan szubsztanciaként magához venni az éhezőt. Ideig-óráig mindannyian szegények lehettünk, részesei a szegénység pozicionális szakralitásának, képtelen terhének és passzívan teremtő bizonyosságának. Személy szerint ekkor ismertem meg-

először a békét. Nehéz helyzetemből mégis szabadulni kívántam, amikor pedig ez be is következett, nem véletlen, hogy úgy ért a szabadulás, mint az első gyerekkori bűnbeesés.”⁶

A szegénység pedig, mint minden priváció, megfosztottság – nem tartható fenn sokáig. S nem lehet az ideiglenesre állandóan számítani, ez természetes. De vállalni sem lehet azt, amit nem tartunk jónak. Maradna az örökös ambivalencia, az ingadozás, a kétely. Belátható azonban, hogy nem kételkedhetünk abban, amit biztosan tudunk: hogy a fennálló, még ha nem is rombol, *elvág* premisszáinktól. Szükségessé válik „minden fennálló kíméletlen kritikája” (Marx). Hogyan végezheti el ezt a költészet? Talán úgy, hogy tönkretett, elfecsérelt, elkótyavetyélt javainkat, azokat a premisszákat, melyekből létünk mondatai következnek, hiányuk érzékeltetésével, önkínzással és gyötrésünkkel élővé és hatékonyá teszi. Talán sikerülhet, ha elfogadja – mint a huszadik századi költészetben gyakran megtörténik –, hogy minden létező a maga módján releváns és a tárgy felmutatása, megfosztva értelmezésének lehetőségeitől, „*mindent*” elmond. Érzésem szerint ez történik annál az új költőnél, aki – anélkül, hogy közvetlenül tanítványa vagy követője lenne – a legkeményebben levonta a konzekvenciákat a Pilinszky-élményből, s ez Oravecz Imre. Róla még esik szó. Mindkét lehetőséget bátran és szuggesztíven próbálta ki Tandori Dezső. A hiánypátoszt szellemíti át Beney Zsuzsa. Náluk kétségkívül *nem* Pilinszkyről kell beszélni, ha okokat keresünk. Csak azt próbáljuk érzékeltetni – főként azok számára, akik verseiket olvassák –, hogy a Pilinszkynél lehetőségként még együtt élő tendenciák az „utódok” számára egyértelműen alternatívák. Hasonló csak az a nagymérvű következetesség és szigor, amellyel megoldásaikat próbálják ki.

Pilinszky János annyira kihangsúlyozza annak a végső erkölcsi élménynek az alapvető jellegét, hogy – mert *az* pusztulás – a Legfőbb Elvre vonatkozó közismert hipotézise nélkül művészetének halálkultuszba

kellene fulladnia. De így csak magát, a tökéletesen nélkülözhető parányt veti a mélységbe, nincs sokk, amit elkerülhetne, nincs émely, amit visszautasíthatna, nincs magány, amit szabad volna nem szeretnie. „Magad vagy a kataton alkonyatban” – olvassuk⁷. A sor *A szerelem sivataga* című költeményből való, amelynek alig kitapintható, tárgyaltan nosztalgiája éppúgy klasszikus, mint ama „April und Mai und Junius sind ferne / Ich bin nichts mehr, ich lebe nicht mehr gerne”. Kár, hogy nem idézhetem teljes egészében.

Nyár van és villámló meleg.
Állnak, s tudom, szárnyuk se rebben,
a szárnyasok, mint égő kerubok
a bedeszkázott, szálkás ketrecekben.

Emlékszel még? Először volt a szél;
aztán a föld; aztán a ketrec.
Tűz és ganaj. És néhanap
pár szárnycsapás, pár üres reflex.

És szomjúság. Én akkor inni kértem.
Hallom ma is a lázas kortyokat,
és tehetetlen tűröm, mint a kő,
és kioltom a káprázatokat.
Eszteendő múlnak, évek, s a remény –
mint szalma közt kidöntött pléhedény.

A szálka, – a ketrec deszkáinak s a keresztfának egyaránt vannak szálkái. És tudd a kortyokat, tudd, hogy nyeldekelsz. Az immanenciának nincsen pátosza, bárha tévedésbe esnénk, ha azt hinnők, hogy amit olvastunk, az leírás. Érezzük ugyan a tyúkketrecre tűző napfényt, és tudjuk, hogy mit jelent. „Tűz és ganaj.” Ez azért nem közérzet-líra. Pilinszky éppúgy fölleltározza a maga módján a világegyetemet, mint Lucretius tette volt. A fokozatok: szél, föld, ketrec kis híján valamely ókori kozmogónia elemei lehetnének, „tűz és ganaj” héraikleitoszi szó – de a folytatás... „Pár szárnycsapás, pár üres reflex.” Az egész korlá-

tozott létezés korlátai ellenére határtalan, *mert* transzcendálhatatlan. Ha egyszer a föloldást „tehetetlen túróm, mint a kő”.

És bizonynal hiába jön a föloldás, ha nem azért jön, mert ez a Rend. „Le plaisir est la récompense du mérite, il n'en est pas le principe. Lorsqu'on lui sacrifie tout, on n'égorge point de victime: on ne suit que le mouvement naturel: on ne recherche que son bonheur”⁸. Meglepetve tapasztaljuk, hogy a szomjúságra nem föltétlenül a legjobb válasz: az ital. De szerényeknek is kell lennünk, tisztelnünk kell az italt, mert tisztelnünk kell a szegénységet. Kővé kell válnunk. Mindegy, mivé. Az átváltozást nem lehet halasztani.

A SÍRÁS ÜNNEPE

Következő idézetem nem Pilinszky Jánostól való, hanem Oravecz Imrétől, *Héj* című verseskötetéből⁹:

Viaszos arc az arcokon,
ropog a tükörben a csont.

Kétségtelen, hogy ebben a versben van valami „pénible”, kínos, de ennek így kell lennie, ez a maximum, ameddig izgalomkeltésben elmehet. Arc és arc viszonya: viasz, a holtak arca viaszos. Arc az arcokon: furcsa. Nézzünk szembe vele: „ropog a tükörben a csont”. Pilinszkyről azt mondtam volt, hogy velünk együtt néz. De ez nem jár következmények nélkül. „Ropog a tükörben a csont.” A hozzáéréssel, a *látással* cselekedtünk, s a cselekvés olyan különös kivágásokat ejt a megértés felszínén, hogy csak. Oravecz Imre ezt is tudja, íme, mit mond *Lingua* című kétsorosában¹⁰:

Jelentés a szavak alján,
megkezdve, felzavarva, abbahagyva.

Ebből a kevésből is nyilvánvaló, hogy Oravecz Imre nem osztja Pilinszky alapvető hipotézisét, s a törté-

nelem szellemi szubtextusáról nincs olyan nagy véleményem. Ez csak látszólag radikálisabb álláspont persze, mert Pilinszky lírájában soha nem tűnik fel holmi deus ex machina, viszont tekintete s vele együtt néző tekintetünk, ha nem is egy irányba, de legalább *egy irányból* pillant. A poétikai csomópontokból, törésvonalakból és repedezett prizmákból összevissza tükröződő, egymást millió szögben metsző sugarakat nem látjuk ugyan egyformán, de mindannyian megnézzük. Amott viszont így szólnak hozzánk: íme, ezt látom. Higgyem-e? Igaz, hogy ezt kitűnően és kristálytisztán mondják. A mi teendőnk nem tisztázott. Előfordulhat, hogy kénytelenek leszünk visszatérni a hagyományos versolvasási technikához és a metaforák szépségét *élni*. Oravecz Imre azonban sokkal lényegesebbre tör.

Föltűnik Pilinszky János lírájában, hogy alapvető vízióit óvakodik kinyilvánítani. Azt hiszem, hogy azért, mert a *ketrec* evidenciájához képest a diszkurzív kifejtés banálisabb és „ketrec-immanens” értelmezéseket váltana ki, míg a nyitottság, az irányított tekintet, az *engagement immobile* szükségszerűen „ketrec-transzcendens”, mivelhogy a *ketrecet* látjuk, kívülről látjuk, s amíg kívülről figyelmesen nézzük, nyugodtak lehetünk afelől, hogy nem vagyunk benne. Az elhallgatásnak, a – minden bizonnyal – fájdalmas némaságnak ez a kitüntetett szerepe rokonítja Pilinszkyt a fiatalabbakkal. Nem mintha szégyellné és elhallgatná eszményeit – ellenkezőleg. De versben nem hivatkozik revelációval, minden kinyilatkoztatásnak az olvasó oldalán kell lennie. Úgy gondolom, hogy Pilinszky nem hisz nem-intersubjektív igazságokban, sőt nem-intersubjektív illúziókban sem.

SZÁLKÁK

Tekintetbe véve a fentieket, remélhetőleg nem fog tiszteletlennek hatni az a föltételezés, hogy a költő megújulásának, hirtelenül fakadt versíró kedvének,

váratlan termékenységének magyarázatát az olvasók nagy rokonszenvében, magyarán a sikerben (is) merem keresni. Ez olyan magasrendű intellektussal kapcsolatban, amilyennel itt foglalkozunk, nem kedvezőtlen megállapítás, sőt. Pilinszky „győzelme” vagy „veresége” nagyobb mértékben függ írásai fogadtatásától, mint bárkié. Ő ugyanis bárki másnál többet törődik azzal, hogy helyesen értsék, és a művészi megformálás tökélyében, végletes csiszoltságában, végső soron lecsupaszított egyszerűségében megmutatkozó szeretetet fölfogják és áldozatát ne értékeljék, de hasznosítsák. A mozdulatlan elkötelezettség is elkötelezettség, persze nem ajánlható mindenkinek, az író nem is ajánlja, viszont lehetővé teszi mások számára a mozgást. Nem kényszerít semmire. Hagyja, hogy kiválasszák. S ha kiválasztották, egyszerűen megfelel a hívásnak. *Szálkák* című új verseskötönyve¹¹ mindössze egy év termését foglalja magában – ekkora mennyiség régen nyolctíz esztendő emésztett volna föl. A versek oldottabbak, néhol egy-egy hanyag gesztus is található bennük, ami örvendetesen élénkíti ezt a különben olyan szigorú lírát. A görcsösen kipréselt nagy teljesítmény ritkább, mint az előző kötetekben, de a puhább rajz, a fakóbb színek tulajdonképpen bámulatos fejlődést jeleznek, egy szívszorítóan izgalmas kísérlet sikerét. Az alapvető, lényegi mondanivaló a kisebb arányokat, a vázlatosságot, a hangulatképeket is megbírja – s tudjuk, a hétköznapi próbája a legnehezebb. Persze mindezt Pilinszkyhez kell viszonyítani: itt szó sincs a kései Babits fáradt disszonanciáihoz hasonló barátságosan, emberbarátian unott attitűdről, a hasító, éles tragikum maradt, s a sebtében felskicceit, töredezett képek világában éppen úgy süvít a forró szél, mint azelőtt. „... Ott, ebben a / tűző ganajban, egyedül / itt lelhetjük meg, egyedül, / amit anyánk örökre elveszített”¹².

A Van Gogh-motívum is újra feltűnik – itt sem megnyugtatóbb. S e visszatérésekben, újrafogalmazásokban végképp kihál az allegória fenyegető veszélye,

s mind jobban közeledünk a teljes „szó szerint”-hez. Az *Intelem* első strófája¹³:

Ne a lélekzetvételt. A zihálást.
Ne a nászasztalt. A lehulló
maradékot, hideget, árnyakat.
Ne a mozdulatot. A kapkodást.
A kampó csöndjét, azt jegyezd.

A kommentár lehetősége szűkül. Ebben a kísérletben, ebben az önmagával ellenséges őszinteségben csak követhetjük a költőt.

Visszautasítja a teremtést. Visszautasítja az alkotást. Egy verseskötetben ez mindenképpen paradoxon. Nem az egyetlen. Hiszen az abszolút és kölcsönös kommunikálás is csak lehetőség: mi olvasunk verseket, de a költő nem ismer bennünket, s nagyon kell fülelnie, ha hallani akarja válaszunkat.

Ebben nincs is hiány.

Egyesül itt a szemlélő fölénye a szemlélt riadt alázatával, röstelkedésével. A meztelenség nagyon sokértelmű. Hasonlítsuk össze a Jancsó-filmek meztelen lányait a *Playboy* hasábjain látható hölgyekkel. Meg kell mondani, hogy Pilinszky-nél ez végül ugyanarra redukálódik. Hiszen miért volna kevésbé szájalomraméltó a hivalkodó parázna, mint a meggyalázott rab? Van közöttük különbség, de ugyanazzal a tekintettel nézünk rájuk – s vajon hogy látjuk őket?

Maurice Blanchot írja egy helyt: „A költeményben a kép nem megjelölése valamely dolognak, hanem a dolog birtokbavételének vagy megsemmisítésének módja; az a költő találta eszköz, melynek révén a dologgal, a dolog fölött és a dolog ellen élhet, hogy végül is lényegi és anyagi kapcsolatba jusson vele, és a rokonszenv vagy az undor egységében megragadhasa. A kép mindenekelőtt kép: távolléte annak, amit mutat, s amit úgy éret el velünk, mint egy távollétnek, egy hiánynak a jelenlétét, fölkelte ezzel bennünk birtoklásának leghevesebb igényét (azt a vágyat, amelyről René Char beszél). Ám ugyanakkor a költői

kép, épp a dolognak ebben a távollétében, jelenlétének lényegét akarja visszaadni nekünk.”¹⁴ Pilinszky-nél pontosan tudjuk, hogy a hiány minek a jelenvalóságát fejezi ki döbbenetes erővel, tudjuk, éppen a tekintet szolidaritása miatt, annak ingatag volta miatt, amit látunk, és annak bizonyossága okán, amit nézünk. Félénk metaforával élve: sejtjük, hogy a meztelenség milyen ruhát takar. A szálkák mindenkinek felsértik a bőrét, s képük azért lesz világ-metafora, mert pontosan körülhatárolt jelentést ad az esetlegesség univerzalitásának: egyesül benne a szent és az alpárian, durván erőszakos, a gyalázat és a fölmagasztosulás, a gúny és a csönd abszolút áhítata. A *Rongyaidban és kitakarva* című versben végleges, klasszikus egyszerűséggel ábrázolja Pilinszky azt, hogy a világállapot „megtékinzése” mennyire átalakítja a világállapotot magát, és mennyire az etikai kinyilatkoztatás, a prófécia határára dobja – önkéntelenül is – a verset, s annak megszüntetésével fenyeget.¹⁵

Akár egy gyönyörű egészet,
mint egy siralmas töredéket,
nézlek, elnézlek,
oldalvást, fönről-lefelé,
rongyaidban és kitakarva.

Pilinszky Jánost éppen az teszi a „gyakorlat filozófiájának” (Gramsci) partnerévé, hogy félreérthetetlenül a szubjektivitás pártjára kel, s azt nem oldja fel diszkurzív-objektívált szövegben. A tekintetnek megvan az a kockázatos tulajdonsága, hogy tárggyá képes változtatni mindent – hiába tartaná fenn a költő a maga számára a személyiség kivételes szférájának külön jogait, senki sem akadályozhatná meg abban az olvasót, hogy környezete praxisát követve *ne* ismerjen kivételt. Mit lehet tenni? A költő kénytelen explicit-értékelő elemeket bevinni versébe, elárulja magát. Ki ismeri fel a lényegi jelenlétet – kérdi egy cikkében. Csak a véglet embere? Például „a bűnére redukált elítélt, egyetlen elkövetett tetteire »visszametszett«, ki-

sérleti állatként szorongó fogoly, vagy épp az egyetemes igazságban kitáruló egyén, szent, tudós, művész? – Ki tudja?”¹⁶

A „gyönyörű egész” és a „siralmas töredék” egy és ugyanaz: a tekintet anonimitásának kiszolgáltatott póreség, ami mindenképpen botrány, még akkor is, ha csak a rokonszenv az, *aki* néz: a kiszolgáltatottság ténye megbocsáthatatlan. Pilinszky nem is bocsátja meg magának, élesen tudatában van annak, hogy a nézésre ítéltett. „Ülj az ablakba, nézd a házakat, / aztán a szobát, falakat, / a jégveremnél hidegebb / éléskamrát, mosdóhelyet.”¹⁷ És: „nincs az a marhabélyeg, / mit meg ne érdemelék”¹⁸. A tekintet intenzitásának növelése nem váltja meg a tárgylétet, s hiába meredünk a kárhozat verőfényébe a vakulásig. *Igen, a lomb*¹⁹:

Igen, a lomb ragyog,
a lomb tovább ragyog,
és te úgy függsz a televény
előterében, akár egy gyümölcs.

Holott ember vagy, holott ember voltál,
útszéli Isten.

A hősi átlényegülésben tárgyivá lett szellem látványa fájdalmas: a személyes kommunikáció csak pillanat, és hihetetlen pillanat, abszurd pillanat – pedig éppen akkor kellene megtörténnie annak, amire Pilinszky János az életét föltette, s ami nélkül költészetét szertefűjják a szelek. De nem fogja letagadni a letagadhatatlant. Ami igazán közvetlenül és „melegen” személyes, az csak saját indulata – és csodálatos: a káromlás állítja vissza a *hiányos kéttagú viszony* érinthetlenségét. „A költészet állítja az igazat annak ragyogásába, amit Platón a »Phaidrosz«-ban *to ekphanesztatonnak* nevezett, ami a legtisztábban megjelenő. A költészet átlénylik [*durchwest*] minden mívészégen, a létesülőnek minden szépségébe-rejtésén.”²⁰ Hogyan lehetséges ez? Hogyan lehet ezt elérni, miről kell le-

mondani, mit kell meghódítani? Ki az, aki tanít bennünket?

A dogma még azon sem segít, aki hisz benne. Azon, ami él, mozog, viszonyokba lép, meghasonlik és szembesül, csak a gyilkos kése tudja elvégezni a műtétet, ami alkalmassá tenné a dogma teljes befogadására, tapadásra a dolgok felszínéhez, tökéletes horizontálításra. S ha szándékunk pontosan a megelevenítés, a mindenség alázatos megszemélyesítése, nyilván nem fogunk kést ragadni.

S itt fog kiderülni, hogy nem Pilinszky János személyi és kulturális jelentőségének bebizonyításáról folyik a szó — az evidens értéket felmutatni amúgy sem büszkesége a kritikának, inkább az az érdem, ha elmosódottabb, halványabb írásművekben is felfedezük a fontosat.

Minden tudományos elmélet vitathatatlan előnye a művészettel szemben, hogy tételei axiómákból levezethetőek, terminusai definiáltak, tehát az érthetőség esélyei maximálisak mindenki számára. Ez a szellem igazi demokratizmusa. A művészetben is — különösen és kiváltképpen a huszadik századi művészetben, amelyet olyan kényelmesen tartunk végső soron másodrangúnak és hellenisztikusnak — megpróbálkoznak ezzel az egyértelműséggel. A tárgyleírason ejtett rejtvénytyszerű kivágatok, szó-tárgyak és látvány-tárgyak konstruálása, egyszeri, kitartott, hosszan kitartott, de romlandó gesztusok bemutatása (még rögzítésük is, pl. Warhol: *Empire*) mind-mind redukcióval próbálkoznak. Említettem, hogy mi az, amire Pilinszky Jánosnak redukálnia kell. Az a tapasztalat persze különbözik a Pepsi Cola-tapasztalattól — s ez nem jelenti az utóbbi lebecsülését, sőt fájdalmas nosztalgiát iránta, tiszteletet és: ivást.

Nem lehet számítani az érzések közösségére, hiszen a hóhérok érzelmei is léteznek. A költő több verse is szól a hóhérokról. Igen, *tudja*. Miért leszünk mégis joggal kíváncsiak mindig is arra, amit Pilinszky János érez és gondol? Mert értjük. Sejthető, hogy mibe ke-

rült ez neki, hogy az interszubbektivitás diadala: a szabadító megsemmisülés.

és mégis, hogyha valamit tudok,
hát ezt tudom, e forró folyosót,
e nyílegyenes labirintust, melyben
mind tömöttebb és tömöttebb
és egyre szabadabb a tény, hogy röplünk.

JEGYZETEK

KÍSÉRLET REKONSTRUKCIÓRA

¹ R. Reitzenstein: *Plato und Zarathustra*. Vorträge der Bibliothek Warburg IV, B. G. Teubner, Lipcse, é.n., 26.

² A görög szöveg forrása: Platón: *Oeuvres complètes*. T. II, texte établi et traduit par Alfred Croiset, coll. des Universités de France, Ass. Guillaume Budé, 5^e tirage, Les Belles Lettres, Párizs, 1965.

³ A magyar fordítás Papp János nyomán, in: *Platón Összes Művei*, Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 1943.

⁴ Oskar Becker: *Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen*. Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik. Abteilung B, Band 1, Heft 4. Julius Springer, Berlin, 1931, 479.

⁵ Kerényi Károly: *Platonizmus*. Athenaeum, 1941 (XXVII. évf.), 67. Az 1966-os német fordítás egy alcímmel bővült: *Platonizmus. Ein phänomenologischer Versuch*. Liber amicorum, Bruges.

⁶ K. Kerényi: *Ursprung und Anwendung der Hermeneutik in Kontexten der antiken Religion*, in: *Das Problem der Interpretation*, hrsgg. v. Henning Müller u. Peter Schneider, Mainzer Universitätgespräche, Sommersemester 1964. Vö. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. 11. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, 37., továbbá 95. skk.

⁷ Gondolatmenetem némiképpen párhuzamos egy 1934-ben megjelent tanulmányéval; l. Brelich Angelo: *Prima philosophia*. Athenaeum, XX. évf., 211–219.

BERGSON A MÓDSZERRŐL

¹ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, é.n. [1971], 370.

² Bergson: *La Pensée et le Mouvant*. 4^e édition, F. Alcan, Párizs, 1934, 8.

³ Georges Politzer: *Le Bergsonisme, une mystification philosophique*. Éd. Sociales, Párizs, é.n. [1947], 12.

⁴ Louis Althusser: *Marx – az elmélet forradalma*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1968, 171. skk.

⁵ Georges Politzer: *A filozófia és a mítoszok*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1972, 254.

⁶ Bergson: *Metafizikai értekezések*. Ford. Dienes Valéria. Filozófiai Írók Társasága, Franklin Társulat, Budapest, é.n. [1923], 14. sk. A *Bevezetés a metafizikába* c. tanulmányt Fogarasi Béla is lefordította. Fordítása számos kiadást ért meg.

- ⁷ I.m. 28.
- ⁸ I.m. 33.
- ⁹ Uo.
- ¹⁰ *La Pensée et le Mouvant*, 121.
- ¹¹ Uo.
- ¹² I.m. 7.
- ¹³ I.m. 12.
- ¹⁴ I.m. 15.
- ¹⁵ Bergson: *Metafizikai értekezések*. 85. (*Élet és eszmélet*)
- ¹⁶ I.m. 88.
- ¹⁷ Terminusunk rokon Roland Barthes „activité structurale” kifejezésével, amely nem azonos vulgáris szótári értelmével. L. *Essais critiques* c. kötetét (Seuil, Párizs, 1969).
- ¹⁸ Husserl: *Fenomenológia*. Az Encyclopaedia Britannica címszava, in: Husserl: *Válogatott tanulmányok*. „Gondolkodók”, Gondolat, Budapest, 1972. Lásd még Alexander Pfänder: *Zur Psychologie der Gesinnungen*, I–II. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. I (1913); Bd. III (1916).
- ¹⁹ A részletesebb kommentárt lásd ott (II. pont). Az egész bergsoni gondolatmenet kitűnő ismertetését adja Babits Mihály: *Bergson filozófiája*. Gondolat és írás, Athenaeum, Budapest, 1922. Hasonló, bár konzervatívabb leírás: H. Schoen: *Heinrich [!] Bergsons philosophische Anschauungen*. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 145, Heft I (1912).
- ²⁰ Vö. uo.
- ²¹ Lásd a 14. sz. jegyz.
- ²² Bergson: *Idő és szabadság*. *Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól*. Ford. Dienes Valéria. Filozófiai Írók Társasága, Franklin-Társulat, Budapest, é.n. [1923], 151.
- ²³ 2. kiad., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965.
- ²⁴ Karl Korsch: *Marxismus und Philosophie*. Politische Texte. Europa Verlag, Frankfurt–Bécs, é.n. [1966], 116.
- ²⁵ Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels*. W. Diltheys Gesammelte Schriften, Bd. IV., 2. kiad., B. G. Teubner, Lipsze-Berlin, 1925. Vö. *Az ifjú Hegel – Dilthey szemével* c. tanulmányommal, *Echinox* II (1970), 8/9–10.
- ²⁶ Közli Jean Guilton: *La Vocation de Bergson*. Vocations, IX. N.R.F. Gallimard, Párizs, é.n. [1960].
- ²⁷ Le Roy: *Une Philosophie nouvelle*. F. Alcan, Párizs, 1911; R. Gillouin: *Henri Bergson filozófiája*. Kultúra és tudomány, Franklin, Budapest, é.n.
- ²⁸ Bergson: *Matière et mémoire*. *Essai sur la relation du corps à l'esprit*, 20^e éd., F. Alcan, Párizs, 1925, 170.
- ²⁹ Bergson: *Tartam és egyidejűség*. Ford. Dienes Valéria. Ismerettár, Pantheon, Budapest, 1923, 7.
- ³⁰ *Idő és szabadság*, 53.
- ³¹ I.m. 56.
- ³² I.m. 62.

- ³³ I.m. 58.
³⁴ I.m. 64. sk.
³⁵ I.m. 91.
³⁶ I.m. 95.
³⁷ Uo.
³⁸ A Weber–Fechner-tételről van szó.
³⁹ I.m. 96. sk.
⁴⁰ I.m. 97.
⁴¹ Branislav Petronievics: *Warum stellen wir uns die Zeit als eine gerade Linie vor?* Kantstudien 7 (1902), 420.
⁴² *Idő és szabadság*, 112.
⁴³ I.m. 106.
⁴⁴ I.m. 133. sk.
⁴⁵ I.m. 134.
⁴⁶ I.m. 135.
⁴⁷ *La Pensée et le Mouvant* (Introduction, I.), 9.
⁴⁸ *Idő és szabadság*, 112.
⁴⁹ I.m. 114.
⁵⁰ I.m. 126.
⁵¹ I.m. 127.
⁵² I.m. 128.
⁵³ I.m. 128. sk.
⁵⁴ I.m. 144.
⁵⁵ *Tartam és egyidejűség*, 55.
⁵⁶ I.m. 56.
⁵⁷ I.m. 61.
⁵⁸ I.m. 74.
⁵⁹ *La Pensée et le Mouvant*, 117.
⁶⁰ Maurice Merleau-Ponty: *Éloge de la Philosophie et autres essais*. Idées, N.R.F. Gallimard, Párizs, é.n. [1960], 293.
⁶¹ Vö. Bergson: *L'Évolution créatrice*. 29^e éd., F. Alcan, Párizs, 1925 (megjelent magyarul is). A bergsoni metafizika általános elveiről lásd Harald Höffding: *La Philosophie de Bergson*. Trad. du danois par Jacques de Coussange. Bibliothèque de Philosophie contemporaine, F. Alcan, Párizs, 1922; F. Grandjean: *Une révolution dans la philosophie: la doctrine de M. Henri Bergson*. F. Alcan, Párizs, 1923. Továbbá Vladimir Jankélévitch ismert tanulmányait.
⁶² *Metafizikai értekezések*, 10.
⁶³ I.m. 10.
⁶⁴ I.m. 9.
⁶⁵ I.m. 32.
⁶⁶ I.m. 32.
⁶⁷ Uo.
⁶⁸ I.m. 34.
⁶⁹ I.m. 35.
⁷⁰ I.m. 35. sk.
⁷¹ I.m. 43.
⁷² I.m. 58.
⁷³ I.m. 59.

- ⁷⁴ Uo.
- ⁷⁵ I.m. 60. (A VIII. és X. pontban közölt idézetek a *Filozófiai intuíción* c. előadásból valók.)
- ⁷⁶ *La Pensée et le Mouvant*, 263.
- ⁷⁷ I.m. 265.
- ⁷⁸ I.m. 79. (Introduction). Vö. Bergson: *Jegyzet az okságba vetett hitünk lélektani eredetéről*; Bergson: *A nevetés és négy lélektani tanulmány*. Ford. Dienes Valéria. Világkönyvtár, Révai, Budapest, 1913, 332. sk. (A *Le Rire* megjelent új magyar változatban is: *A nevetés*. Ford. Szávai Nándor. Gondolkodók, 2. kiad., Gondolat, Budapest, 1969.)
- ⁷⁹ *Metafizikai értekezések*, 142.
- ⁸⁰ I.m. 143.
- ⁸¹ Bergson: *Les Deux sources de la morale et de la religion*. 14^e éd., F. Alcan, Párizs, 1933, 55.
- ⁸² *Matière et mémoire*, 113.
- ⁸³ Hadd idézzünk befejezésül három véleményt Bergsonról, amely hosszú időre megszabta értékelésének irányát Franciaországban. Az idézetek az *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits* c. kötetből valók. Szerk. Albert Béguin és Pierre Thévenaz. À la Baconnière, Neuchâtel, é.n. [1943] *Charles Péguy: Les bergsoniens, au contraire; les derniers venus dans la compagnie des philosophes immortels, tendres et bien-aimés comme des enfants plus jeunes...* Benjamins de cette famille particulièrement élue, nouveau-nés de cette race singulièrement choisie, jeunes encore et n'ayant pas reçu la consécration du temps, jeunes et bien-aimés, innocents et pourtant entendus, dépositaires de la seule philosophie qui dût affronter la mort au lendemain d'avoir connu la vie, touchants par ce destin éphémère, qu'ils ne déploraient pas, aimés entre tous, comme ces enfants qui accompagnaient leurs aînés sur le sable des cirques, les bergsoniens étaient morts avec une aisance incomparable; souverainement intelligents, pénétrants entre tous, ils avaient parfaitement compris comment leur mort s'insérerait dans la trame de ces événements... (131) *Paul Valéry: M. Bergson pensait sans doute que le sort même de l'esprit est inséparable du sentiment de sa présence et de sa valeur universelle: il rejoignit par là, et d'ailleurs par d'autres points, la pensée la plus religieuse.* (Beszéd a Francia Akadémián, 1941. január 9-én, 22.) *Maurice Blondel: L'intuition bergsonienne consiste à discerner, à disjoindre des connexions hybrides, des oppositions trop facilement insoupçonnées et dont il importe de percevoir la formation, l'inconscience ordinaire, les dangers, les raisons d'être et les stimulants paradoxaux. Sous les données qui paraissent immédiates comme des perceptions naturelles, se cachent des hymens adultérins, des habitudes falsifiantes, et cependant aussi des suggestions qui amorcent de plus importantes enquêtes.* (77)

MI A TUDAT ?

- ¹ *Philosophische Grammatik* 77. Suhrkamp, Frankfurt a. M. é.n. [1973], 121.
- ² *I.m.* 222.
- ³ *Hogyan látja a behaviorista a pszichológiát?*, in: Kardos Lajos (szerk.): *Behaviorizmus*. Gondolat, Budapest, 1970, 57.
- ⁴ Karl S. Lashley: *A tudat behaviorista értelmezése*, in: Kardos, *i.m.* 72.
- ⁵ Holger Hydén: *Az agy működése biokémiai szempontból*, in: Ádám György (szerk.): *Pszichofiziológia*. Gondolat, Budapest, 1972, 212.
- ⁶ Edward C. Tolman: *Hogyan határozza meg egy behaviorista a tudatot*, in: Kardos, *i.m.* 112.
- ⁷ L. Sz. Vigotszkij: *A magasabb pszichikus funkciók fejlődése*. Gondolat, Budapest, 1971, 19.
- ⁸ L. Sz. Vigotszkij, *i.m.* 267–278.
- ⁹ L. Sz. Vigotszkij, *i.m.* 270.
- ¹⁰ Bence György – Kis János: *A nyelv a mindennapi élet elméletében*. Általános Nyelvészeti Tanulmányok, VII. 1970, 17–57. Lukács és Vigotszkij elmélete érdekesen egyesül ebben a tanulmányban.
- ¹¹ Ism. E. Dalrymple-Alford: *Pszicholingvisztika*, in: Brian M. Foss (szerk.): *Új távlatok a pszichológiában*. Gondolat, Budapest, 1972, 202. skk.
- ¹² L. Sz. Vigotszkij: *Gondolkodás és beszéd*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971 (utánnomás), 327. Vö. Kis János: *Vigotszkij és a marxista pszichológia kezdetei*. Magyar Filozófiai Szemle, XI. 1967, 6. 967. skk.
- ¹³ C. H. Mead: *A pszichikum, az én és a társadalom*. Gondolat, Budapest, 1973, 41.
- ¹⁴ Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., é.n. [1971], 2, 16.
- ¹⁵ Wittgenstein, *i.m.* 38, 39.
- ¹⁶ Frege: *Der Gedanke*, in: *Logische Untersuchungen*, ed. Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, é.n. [1966], 30. skk.
- ¹⁷ Frege: *Über Sinn und Bedeutung*, in: *Funktion, Begriff, Bedeutung*, ed. Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, é.n. [1969], 44.
- ¹⁸ In Frege: *Schriften zur Logik. Aus dem Nachlass*, ed. Gottfried Gabriel, Meiner Phil. Bibl. 277, Akademie-Verlag, Berlin, 1973, 25.
- ¹⁹ Peter F. Strawson in: *Über Ludwig Wittgenstein*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., é.n. [1962], 52. skk.
- ²⁰ Frege: uo.
- ²¹ Wittgenstein: *Philosophische Grammatik*, id. kiadás, IV, 46, 89.
- ²² Wittgenstein, *i.m.* V, 68, 111.
- ²³ Wittgenstein, *i.m.* VII, 95, 143.

²⁴ Wittgenstein: *Über Gewissheit*. 175. Suhrkamp, Frankfurt a. M., é.n. [1971], 53.

²⁵ Bence György – Kis János, *i.m.* Vö. Henri Lefebvre: *Le Langage et la société*. „Idées”, N.R.F. Gallimard, Párizs, é.n. [1966], 267. skk.

²⁶ Egész gondolatmenetemre releváns – persze gyökeresen más terminológiával kifejezve – a fiatal Marx okfejtése: „Tételezzetek egy lényt, amely sem maga nem tárgy, sem pedig nem bír valamilyen tárggyal. Egy ilyen lény először is az *egyetlen* lény lenne, rajta kívül nem egzisztálna semmilyen lény, magányosan és egyedül egzisztálna. Mert mihelyt vannak tárgyak rajtam kívül, mihelyt nem *egyedül* vagyok, *más-valami* vagyok, *más valóság*, mint a rajtam kívüli tárgy. E harmadik tárgy számára én tehát *más valóság* vagyok, mint ő, azaz az *ő* tárgya vagyok. Egy lény, amely nem tárgya más lénynak, felteszi tehát, hogy *semmilyen* tárgyi lény sem egzisztál. Mihelyt tárggyal bírok, ez a tárgy velem bír tárgyul. De egy *nem-tárgyi* lény nem-valóságos, nem-érzéki, csak gondolt, azaz csak képzelt lény, elvonatkoztatásbeli lény. *Érzékileg* lenni, azaz valóságosan lenni annyi, mint az érzék tárgya lenni, *érzéki* tárgy lenni, tehát rajta kívül érzéki tárgyakkal bírni, érzékisége tárgyaival bírni. Érzékileg lenni annyi, mint *szenvedőleg* lenni.” – Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. [Kossuth], Budapest, 1962, 109. – Nos, a fenti vizsgálatok a hagyományos filozófia *szenvedő lénységét* és *érzéki tárgyát* vették tekintetbe, Marx filozófiája (anélkül, hogy a szűken vett kritikai vagy polemikus oldalt bővebben kifejtené) a maga társadalmi időbe kivetített emberfogalmával ettől vissza- vagy éppen túllép. Hiszen – írja – „... az ember nemcsak természeti lény, hanem *emberi* természeti lény; azaz önmagáért-valóan léttel-bíró lény, ezért *nembeli* lény...” (uo.) – Marx emberfogalmáról lásd: Márkus György: *Marxizmus és „antropológia”*. 2. kiad. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, kül. 32–60. Vö. Márkus: *Az ifjú Marx ismeretelméleti nézeteiről*. Magyar Filozófiai Szemle, IV, 1960, 3. – *Az érzékileg levő lény* filozófiáján való túlhaladás radikális programját tartalmazza Vajda Mihály cikke: *Objektív természetkép és társadalmi praxis*, Magyar Filozófiai Szemle, XI, 1967, 2. – Mindezeknek a programoknak a perspektívája dolgozatomból hiányzik, itt csak utalok rájuk mint korlátozott terjedelmű (és túl absztrakt) vizsgálódásom (ezúttal diszkurzív) reciprokjára. Úgy érzem azonban, hogy legalább jelzésszerűen meg kellene fogalmaznom azt az alternatívát, amely jelen cikkem abszurditásának értelmességét garantálja – szerintem. Címzavakban: *aa)* A „dolog” és a „tulajdonság” elkülönítése valószínűleg a főnév-melléknév kapcsolat analógiájára született. *bb)* Az ebből keletkezett „lényeg–jelenség” ellentétpár azt sugallja, hogy az *ismeretlen* esszencia rejtőzik észleleteink mögött – de ha *ismeretlen*, honnan tudjuk? Tudjuk, amit *nem tudunk?* *cc)* A lényeg nem ismeretelméleti fogalom. Ér-

ték. *dd)* Tehát *át is kell adni* az értékelméletnek. *ee)* Radikális filozófia: kritikus, kritikái, kriticista ontológia, ismeretfilozófia *plusz* manifeszt értékválasztáson alapuló társadalomelmélet (de legalább az egyik!), *ff)* Az értékcentrum anélkül is lényegi, hogy ontológiailag bármennyire is előbbrevaló lenne. Hadd hozzak föl egy kritikai példát. Senki sem vonhatja kétségbe, hogy attitűdjében, beállítottságában Adorno radikális gondolkodó, elmegy a végletekig és még annál is tovább. Kétségtelen azonban, hogy a megbírált gondolatokat egy rivális metafizika oldaláról bírálja, amely főntart bizonyos tradicionális fogalmakat, hogy kiliasztikus hevében egy sötétén ragyogó retorikát állítson elő belőlük. Ezt a bírálatot csak – igen éleselméjű, helyenként zseniális – politikai-ideológiai elemzés egészíti ki. Vö. pl. *Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1973, 471. skk., 502. skk., 509. skk. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, edition suhrkamp, é.n. [1972], 48–96. *Kierkegaard*, 3. kiad. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., é.n. [1966], 124–156. A hagyományos filozófiával szemben azonban a rivális metafizika nem sajátos válasz. Sőt szintézis sem lehetséges: aki túllép az „érzéki lény – kat'exochen emberi lény” megkülönböztetésén, természetesen az *utóbbi* mellett foglal állást, hiszen ebben amaz is benne van. Amikor appercepcióim bármely válfaját társadalmi, akár nyelvészajátítási stb. szempontból elemzem, túlléptem a tulajdonképpeni ismeretfilozófia határát. (A határokat igen jól vonja meg a hagyományos filozófiával szemben Alfred J. Ayer: *The Foundations of Empirical Knowledge*. Macmillan & Co., London–New York, 1958, 84–92, 153–162, 183–207, 263–275.) Az ismeretfilozófiai fogalmak következetes társadalomelméleti kezelésére nyújt példát Sartre-kritikájában Tordai Zádor: *Egzisztencia és valóság*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967, 66. skk., 137–145. Az itt megnyilvánuló radikalizmus forrása természetesen: Marx. A döntő marxi hely így szól: „De a természet is, elvontan véve, magáért-valóan, az embertől való elválasztásban rögzítve, az ember számára *semmi*. Hogy az elvont gondolkodó, aki szemlélésre határozta el magát, a természetet elvontan szemléli, az magától értetődik. Mint ahogy a természet a gondolkodó számára az ő maga előtt rejtett és rejtélyes alakjában, mint abszolút eszme, mint gondolati dolog be volt zárva, úgy a gondolkodó igazában, amikor magából kibocsátotta, csak ezt az *elvont természetet* [...], csak a természet *gondolati dolgát* bocsátotta ki magából. [...] A természet *mint természet*, azaz amennyiben érzékileg még különbözik ama titkos, benne elrejtett értelemtől, a természet elválasztva, megkülönböztetve ezektől az elvonatkoztatásoktól *semmi*, egy *semminek bizonyuló semmi, értelmetlen...*” *Gazdasági-filozófiai kéziratok*, id. kiad., 116. skk. (Az e marxi tételéből levont helytelen következtetések iskolapéldája: Gal-

vano della Volpe: *Egy módszer rövid vázlata*. in: Huszár Tibor [szerk.]: *Olasz marxista filozófusok írásaiból*. Gondolat, Budapest, 1970, 351. skk.)

* Ez a dolgozat viszonylagos koherenciáját Erdélyi Ágnes és Márkus György kritikai észrevételeinek, következtelenségeit szerzőjének köszönheti.

KRITIKA HÉTFŐTŐL SZOMBATIG

¹ Erdélyi Helikon, 1930, 257. skk.

² Szilasi Vilmos: *A kritika elmélete*. In: *Dolgozatok a modern filozófia köréből*. Alexander Bernát-Emlékkönyv, Franklin-Társulat, Budapest, 1910, 641. sk.

TUA RES AGITUR

¹ Echinon, 1970, 5–6.

² Studia Univ. B. B. Series Philosophia, Kolozsvár, 1970.

³ Marx–Engels: *Ausgewählte Briefe*. Dietz, Berlin, 1953, 31.

⁴ Franz Mehring: *Zur Geschichte der Philosophie*. Bildungswesen DSAP, Prága, 1933, 90.

⁵ Lenin: *Marx, Engels, marxizmus*. Idegennyelvű Irodalmi Kiadó, Moszkva, 1947, 322.

⁶ Magyar Filozófiai Szemle, 1970, 6.

BRETTER GYÖRGY KÉT KÖNYVE

¹ Vö. Kerényi Károly: *Was ist Mythologie?* Darmstadt, 1967.

A FORRADALOM NYELVI TECHNIKÁJA

¹ *Allegória és szimbólum*. In: W. Benjamin: *Kommentár és prófécia*. Gondolat, Budapest, 1969.

² *Materializmus és empirikriticizmus*. Szikra, Budapest, 1949, 349.

³ *Filozófiai füzetek*. Szikra, Budapest, 1954, 69.

⁴ Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*. Privat-Ausgabe. Veranstaltet von John Henry Mackay, Charlottenburg, 1911, 99.

EGYENES LABIRINTUS

¹ *Nagyvárosi ikonok*. 2. kiadás, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1971, 161–162.

² I.m. 152.

- ³ I.m. 137.
⁴ I.m. 138.
⁵ I.m. 69.
⁶ I.m. 166.
⁷ I.m. 88.
⁸ Malebranche: *Méditations chrétiennes*. Ed. Gouhier, XIV.
XVIII.
⁹ Magvető, Budapest, 1972, 52. A vers címe: *Rilke a te-
lelőben*.
¹⁰ I.m. 65.
¹¹ Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1972.
¹² I.m. 17.
¹³ I.m. 27.
¹⁴ *A tűz része*. L. *A Ura ma*. Szerk. Hajnal Gábor. Gondolat, Budapest, 1968.
¹⁵ *Szálkák*, 37.
¹⁶ *Új Ember*, 1971. szeptember 19.
¹⁷ I.m. 48.
¹⁸ I.m. 49.
¹⁹ I.m. 69.
²⁰ Martin Heidegger: *Die Technik und die Kehre*. 2. kiadás, Neske, Pfullingen, 1962, 35.