

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 piedesztálról ítélkezzem műbírálóink közelmúltja és jelene fölött. Csupán néhány teljességgel gyakorlatias gondolatot fűznék mindahhoz, amit mostanában kritika címen olvasunk. Igyekszem elfogulatlanok 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 megszámlálhatjuk. 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 vázlatá körüli 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 vilanyversekről, 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 gléshabnikkal.

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 úszkálók, 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. Rímelt, 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. Tárgyunk 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 reálitására 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 előföltevést nem lehet letagadni, ezt kellene követnünk a könyvben. Ez az axiológiai előföltevés 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, „áhíthatos pletykálkodásnak” (*mit* vagy *ohne* áhíthat). 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 elválik az ábrázolt valami miséjétől (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 fiatalt 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 kérdésvölvetésre 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 [vitiösus] 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 érzelmre 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 földereng? 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 alapjában 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 kevésbé 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 bírálat, 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 felülépítmény 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 pozitívizmus 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 sajátágosan 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 újratemetni 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 szabatoságát 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*, *matheszisz* vagy *dianoészisz* 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 glosszematikus 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* („művesség”) felé vonzza, hanem a *matheszisz*, 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 – alkotástán... 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 nyájas 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 fejt 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 bölcséleti, 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 transzfnitűrben 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 kérik számon tőlünk, 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 (megcsönkített 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 tárgyiségára 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 bíráló
önbíráló 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 ismerős
nyelvi szituációban születtek, ezeknek kötetében
már nincs nyoma, talán csak a *Vágyak, emberek, is-
tenek* (Kriterion, 1970) első részének néhány tanulmányában.
Bretter kiugrása ebből a nyelvi szituációból
nem volt egyszerű. Ha valaki még kedveli a tézis-
antitézis-szintézis és a spirális fejlődés sémáját, itt
öröme lehet; 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
föl 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 radikalitásában 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 *Legyemmel*. 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 találkozunk 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 mentségekre. 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 normalitás 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 elmélet 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 konformizmus-tól – 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. Kétszert 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 immans 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 változások 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 rözsét 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 sztereotípiá 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 Thibauteau 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 rendezzi, 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 szaggyatott, polarizált világot egységbe fogják, maguk is egy (többszörre *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 passzuzst: „A *Gyelo Naroda* »a jakobinusok nyomdokai-ban« 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 elegenden 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” *álmoknak* 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 bádogganál – soha nem látott metamorfózison ment itt keresztül. Egyrészt pusztá funkciójára süllyedt, oda, ahová annak előtte csak a kínzószerszámok, másrészt ugyanezek a tárgyak, beleértve az eredendően kínzásra 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. Övék 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: meggyőződésem, 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 mérsékeltén 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” hérakleitoszi 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”. Pilinszkyról 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*. Oravec 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 verseskönyve¹¹ 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 Pilinszkynél 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 »visszameteszett«, 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.