

DIALÓGUS A HUMANIZMUSRÓL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gáll Ernő könyvének elméleti elemzése az eddigieknél bonyolultabb kérdéseket vet fel. Ha könyvét a dialógusok könyvének fogta fel, akkor nyilván eleve számított az *intra muros* dialógusra, vitára is. A továbbiakban vitatkozni szeretnénk Gáll Ernő álláspontjával, mégpedig azon a jogon, amit éppen ő biztosít számunkra. Ebben a vitában igyekszünk élesen, sokszor talán igazságtalanul kiélezett módon érvelni, különben nem tudnánk vitánk tárgyát a kellő világossággal érzékeltetni. Ezért itt azt hangsúlyozzuk, ami elválaszt bennünket Gáll Ernő álláspontjától, és a számos összekötő mozzanat rovására ezúttal inkább a vitafelületeket igyekszünk kiemelni.

*

Abban, hogy Gáll Ernőt újabb könyvében a humanizmus problémája foglalkoztatja, van valami megejtőn őszinte önkritika is: egy korszak, ha szembe kíván nézni saját igazi arcával, filozófusait és ideológusait a humanizmusról faggatja, azokat kérdezi önmagáról, akik így vagy úgy, de eszmeileg kiépítették a kor önigazolásának érv- és propaganda-építményét. És Gáll Ernő nem tér ki a válaszadás igénye elől; ha tehát ma a humanizmus problémáját feszegeti, akkor ebben saját magával való szembenézést látunk; azzal a tudattal, amely *akkor* az érzelmi-eszmei csatlakozás tüzeiben nem csupán a kételyeket rekesztette ki önmagából, de még a saját magával való szembenézés szükségességét sem ismerhette fel.

Gáll Ernő könyvét két szempontból elemezzük: először azt vizsgáljuk, hogy a szerző mennyire következetesen néz szembe az előző korszak ideológiai problémáival, hogyan és miért

bírálja saját tudatának azokat a tartalmait, amelyeket most meghaladottnak minősít; másodsor pedig következtetéseinek rendszerét és logikáját vizsgáljuk, így értékelve az ideológiai-filozófiai teljesítményt.

*

Úgy tűnik, Gáll Ernő esszégyűjteménye azért egységes, mert érvelésének igazi ellenfele saját maga, vagyis azoknak az eszméknek-meggyőződéseknek egy része, amelyeket *akkor* magáénak tudott. Am ez az igazi ellenfél csak ritkán bukkan fel nyíltan; a szakítás inkább rejtett, semmint bevallott szándék. A rejtettség gyakran elnyomja a radikalitást, az új és önálló gondolatokat; ezek nem jutnak a felszínre, és jobbra az érzelmi töltés fogalmi vonatkozásban korántsem hálás szerepét játsszák. Az érzelmekből feltörő radikalitás egy egész sor olyan elmélet-gondolat felvetésében keres kiutat, amellyel mintegy kompenzálja saját fogalmi rendszerének és érzelmi viszonyulásának ellentmondásait.

Gáll Ernő könyve így inkább érzelmi radikalitást, mintsem fogalmilag kiérlelt változást, inkább fogalmi kompenzációt, semmint az önálló fogalmiságra való törekvést fejez ki. Kárpótlásul rendkívül terjedelmes és reprezentatív könyvészet vonul be könyvébe, s a szerző szuverén módon állítja egymás mellé a különböző véleményeket, hogy magából a szembeállítás tényéből és hogyanjából villanjon fel saját álláspontja.

A kötet három része egy spekulatív séma mozzanataiként fogható fel. Az első rész hangsúlyozottan történelmi (az antikvitás, a reneszánsz, a felvilágosodás és a modernebb kor emberképe), ám az elemzés nem hoz felszínre egy immanens mozgásában megragadott emberképet, hanem a történelmi (művelődéstörténeti) adalékokban egy mai emberkép megnyugtató előzményeit, illetve történelmileg kialakult, vagyis átvehető járulékait keresi. A történelmi rész, úgy tűnik, inkább a szerző humanizmus-felfogásának analízise, semmint reális történeti vázlat. Ezt a benyomást csak fokozza, hogy sehol sem bukkan fel a fogalmi mozgás filológiai elemzése, a szerző mint ideológus inkább magához emeli a múltat, sem hogy a múltból növesztené ki saját felfogását. Jellemző talán az is, hogy könyvészetéből, Kerényit kivéve, hiányoznak

az összes nagy filológus-filozófusok, de az ideológiai szintézis valamennyi ismert képviselője szerepel benne.

Vajon hogyan ragadja meg Gáll Ernő ezt a saját mai tudatának képére és hasonlatosságára átlényegített művelődéstörténetet? Vagy másképp: mi az, amit ebből a történetből sajátjaként fogad el?

Az antikvitás görögsége *Gáll Ernő számára* a homo faber és a homo sapiens egységének eszméjét dolgozza ki. A példakép nyilván az *Odüsszeia*; ám Aiszkhülosz és Szophoklész, Szókratész, az „ismerd meg tenmagadat” csak némi mentegőzés után vonulhat be az antik humanizmus példaképei közé, már egyszerűen azért is, mert Gáll Ernő ma még inkább keresi a homo sapiens, a homo faber és a homo individualis humanista szintézisét, semhogy Szókratész igazságait egyértelműen tudná magyarázni. Persze, ha fogalmilag rendkívül problematikus is ennek kidolgozása, nem felejtethetjük el, hogy a görög mítoszban a szintézis jelen van: Apollón, aki a Nap istenévé magasul (szintetikus mozzanat), a természet és a mesterségek ellen elkövetett vétkei (tézis) után jut el az „ismerd meg tenmagad” morális mozzanatáig (antitézis), majd a művészetek isteneként azonosul a Nappal.

Az antikvitással kapcsolatos felfogásában Gáll Ernő mai álláspontjának kulcsát kapjuk: közösségi morál ez, amely az individuális mozzanatot csak mint ennek a különösnek a részét, alkotóelemét fogadja el. Az individualitás csak a periférián jelenik meg, a különös, a közösségi nem az egyéni gazdagságából bomlik ki, hanem mintegy megteremtődik azzal, hogy az egyénit mint eleve közösségi lényegűt asszimilálja. S valljuk be, Gáll Ernő ebben a talán kevésbé „szimpatikus” tartásban az ideológusok legrealistább képviselőihez nő fel.

Mit bizonyítana ugyanis a reális történelem, ha nem éppen az egyén gazdagságának hiányát és e gazdagság utáni utópisztikus vágyakozást? Az utóbbi évtizedek tapasztalatai éppen azt mutatják, hogy az individuális értéket veszélyezteti a történelem, és csak a kollektív fellépésből tetszik ki valamilyen permanencia. A probléma persze abban van, hogy a *reális* humanizmus feltételeinek elméleti megfogalmazása nélkülözheti-e az individuális mozzanatot, hogy a *reális* humanizmus modellje mennyire képes a történelmi folyamatok humánus problémáit a különösség szintjén megfogalmazni, ha ez a különös valahogy az egyedi mozzanatoktól teljes

függetlenségben adott. Ilyen szempontból a gondolkodó vágyai és a teoretikus teljesítménye között cezúra van: a homo individualis gazdagsága utáni sóvárgás és a homo sapiens eddigi önmegvalósításának felmérése olyanná szabja az ideológust, mint aki a kollektívumban leli fel a sóvárgó célok felé vezető erőt. Csakhogy ez a megoldás a fordított utópia mozzanatával terhes: egy különös mozzanat, ha nem a konkrét totalitásból nő ki, maga is csak vágy marad, hit, amelyben a reális elem nem az, ami van, hanem a hit, amellyel megfejtették a realist. Így a realitáshoz való ragaszkodás esetünkben mintegy felszámolja a való történelmet.

A realitást az eszményekhez növeszteni – ez Gáll Ernő tevékenységének lényege, hiszen amint írja: „Mégsem mondhatunk le a teljes emberi eszményről. Napjaink társadalmi, tudományos és technikai fejlődése sok vonatkozásban előkészíti a megjelenéséhez szükséges feltételeket.” Ez az ideológiai álláspont szűri át könyvében a történelmet, csak az marad fenn a kultúra rostáján, ami ezt az eszményt szolgálja. A Prométheuszban fellelt szimbólum a megnevezett eszmény erejével egy irányba pörgeti az emberi szellem nagy teljesítményeit, most mindahány a humanizmus ideális emberképét szolgálja. Még maga a mítosz is bevonul a humanizmus előzményei közé. („A mítosz és a tudomány koegzisztenciája – mert egy ilyen szimultán létezés adva van – nem fokozható le egy olyan viszonyra, amelyben az első egyszerű ilusztrációja a másodiknak.”)

Szerzőnk, miután ideológiai rendező elv birtokába jutott, otthonosan mozog anyagában, és kitűnő felismerések, részletmegfigyelések egész sorával villanyozza fel az olvasót. (Az antikvitás humanizmusa és a görög természetbölcselet kapcsolata; az antik humanizmus sajátos egyoldalúságának oka az a paradoxon, hogy a heliocentrikus világrendszer jobban megfelel a humanista felfogásnak, mint a geocentrikus; az a felismerés, hogy a mítosz az ember önteremtésének és önmeghaladásának transzcendenciáját hordozza, továbbá – és zárjuk e korántsem teljes felsorolást egy idézettel – az a megállapítás, hogy „A fichtei »én« az állandó önmeghaladás folyamatában, a szüntelen öntervezés dinamikájában nyilvánul meg. Nem szélsőséges individualizmust gerjeszt, hanem egy olyan emberi létnek a primum novense, amely sohasem

adottság, hanem mindig mozgás, kezdeményezés és tevékenység...”)

Mint említettük, Gáll Ernő könyve egy spekulatív séma három mozzanatában valósul meg. A „történelmi” részt mint analízist mutattuk be, a második részt, amely a ma emberének antropológiai képét kínálja, az analízis eredményeképp kialakult elméletként kezeljük. Gáll Ernő az antropológiai kérdésfeltevést a marxizmus lényegéhez tartozónak vallja: „Ha nincs is egy rendszerezett marxista filozófiai antropológiánk, ennek elméleti alapja több mint egy évszázad óta a további kifejtésre vár. Itt Marx humanizmusára, emberközpontú felfogására, az ember lényegére és társadalmi jellegére, valamint az elidegenedésre vonatkozó nézeteire gondolunk.” Szerzőnk nyilván az „alapok további kifejtéséhez” kíván hozzájárulni, amikor a második részben három antropológiai vonatkozást emel ki: *Homo faber* címszó alatt az ember és a technika viszonyának szociologikus elemzését kapjuk, *Homo conformans* címen a mai ember társadalmi státútuma, a *Homo humanus*ban pedig perspektíváinak problémája kerül terítékre.

Számunkra nyilván a legizgatóbb a homo conformans kérdése. Nem azért, mintha a technika és ember viszonyát nem tartanók vitatémának, de úgy tűnik, hogy ez, akárcsak a perspektíva problémája, valamiképpen alárendelt szerepet játszik a mai ember társadalmi lényének kérdéséhez képest. Gáll Ernő ebben az esszében talál leginkább magára, itt szabadul fel leginkább a könyvészet kompenzatív hatásának súlya alól, s itt ingerel a leginkább vitára. A vitakedv felkeltése pedig a legjobb fokmérője egy ideológiailag érett írás szintjének.

A *Homo conformans*ban Gáll Ernő abból a megállapításból indul ki, hogy századunk embere önmaga számára vált problematikussá. Ezt a ténymegállapítást támasztja alá szerinte Ortega y Gasset *A tömegek lázadásában*, amikor az individualizmus eltűnését a tömegre jellemző lelki vonások elterjedésével magyarázza, vagyis azzal, hogy az egyén „úgy viselkedik, nehogy különbözzék a többiektől, azokat pedig, akik gondolkodásmódjukkal vagy viselkedésükkel kitűnnek, kiüzi világából”. Jaspers az ortegai képet az uniformizálódási folyamat leírásával egészíti ki *Die geistige Situation der Zeit* című munkájában. Mindkét mű Gustave le Bon arisztokratikus beállítottságú tömegpszichológiájából indul ki, amely e

folyamatokat az individuális értékek pusztulásaként fogja fel. A negyvenes-ötvenes években az „eltömegesedés” ábrázolása általánossá válik a polgári indítású kultúrfilozófiákban és antropológiákban.

A tömegek ilyen bemutatása szerzőnk szerint nem kielégítő már csak azért sem, mert amit a tömegek lázadásaként ítélnek el, „sok vonatkozásban éppen a tömegek felemelkedése, a tömegek behatolása mindaddig privilegizáltaknak fenntartott területekre, ez pedig *történelmi szempontból haladást jelent*”. Majd tovább: „A tömegek lázadása nem azonosítható egyszerűen a személyiség fejlődését akadályozó folyamattal. Ellenkezőleg... e folyamatnak mélyen humanista jellege van, sőt a személyiség és lehetőség sokoldalú fejlődéséhez kedvező feltételeket teremt.” Látjuk, Gáll Ernő végül is „optimista” következtetéseket von le a jelzett folyamatból, és nem is titkolja, hogy ez a konklúzió az ő számára nem elméleti eredmény, hanem magatartásbeli igény: világnézeti opció. A továbbiakban erre az opcióra támaszkodik a konformizmus elemzésében.

A konformizmus, ez az olyan gyakran emlegetett és az empirikus kutatásokban részletesen leírt jelenség az „eltömegesedés” következménye. Noha a fogalom meghatározását Gáll Ernő nem adja, nyilván a tiltakozás hiányát érti rajta, azt, hogy az átlagember egy számára érthetetlen mechanizmusban a részletfunkció szerepét tölti be anélkül, hogy e helyzet ellen tiltakozni tudna. A fő probléma az elidegenedés, a dezintegrálódó személyiség, vagyis a standard-ember létrejöttének-elterjedésének oknyomozó vizsgálata. Arról van szó, hogy az objektív standardizáló folyamatokat ideológiailag belülről, e folyamatokat elfogadva vagy tagadva lehet vizsgálni, konformista vagy nonkonformista módon lehet a konformizmus tendenciáit tárgyalni. Ez az ideológus világnézeti orientációjából következik. Gáll Ernő opciója világos: a nonkonformizmus, az alkotó marxizmus talaján áll, itt válik teljessé (szubjektíven teljessé) önkritikája.

Ez az önkritika korunk néhány nagy hatású szociológusának megállapításaiban keres viszonyítási lehetőséget, és D. Riesman (*A magányos tömeg*), E. Fromm, William H. White, C. Wright Mills (*A hatalmi elit*) műveiben találja meg a vitára érdemes nézeteket.

Riesman szerint a társadalmi jelleg egy csoport közös tapasztalatait kifejező vonások összessége, vagyis az azonos magatartást lehetővé tevő kapocs a jellem és a közösség között. Ennek alapján szerinte a társadalmi jellem három típusa különböztethető meg: a tradíció vezette (tradition-directed), a belülről vezetett (inner-directed) és a kívülről vagy mások által vezetett (other-directed) embertípus. Riesman úgy véli, hogy ez az utóbbi korunk reprezentatív típusa, amelyre az jellemző, hogy tetteiben nem a saját lelkiismeretére hallgat, hanem egy *személyes radarral* mintegy „letapogatja” a külső világ igényeit, és csak attól fél, hogy a külső igénynek esetleg nem felel meg. Ebben van konformizmusa. Az ilyen ember valóságos információgyűjtő, aki a *csoportban* – a társadalmi elvárások közvetítőjében – betöltött helyét, a csoport szimpátiáját kívánja értesüléseivel megőrizni. Radarjának jelzésére könnyen változtat politikai felfogásán, a politikát is csak konformizmusának eszközeként értékeli. Fromm lélektani érvei szerint az elmagányosodott ember valósággal menedéket keres a konformizmusban anélkül, hogy esélye volna elmenekülni önmagától, az egyedüllétől. White a teljes uniformizálódás rémével küszködik: az *org-mant* az egyéni elképzelések, eszmények és kezdeményezések hiánya jellemzi, vagyis a csoportelvárásokhoz való szigorú adaptációban veszti el személyiségét. A robotemberré vált lény Mills víziójában nemcsak hogy nem tiltakozik helyzete ellen, de jól érzi magát abban, a robot vidám, mert elvesztette minden egyéni jellegét.

Gál Ernő elég részletesen idézi az előbbi álláspontokat, csak azért, hogy kellően indokolja a mai ember magatartásának hamleti kérdését: konformizmus vagy nonkonformizmus? Idézzük válaszát: „a szocialista humanizmus értékrendszerében az autonóm ember fogalma egybeesik az *autentikus*, a *totalis* ember eszményével. A képességeit sokoldalúan fejlesztő és érvényesítő személyiséggel. Ez az autentikus ember nem él társadalmon kívül, és nem azonos a bármely csoportköteléket és bármely alkalmazkodást felrúgó szélsőséges individualistával. Magatartására a *konformitás*, nem pedig a személyiségsorvasztó, szabványosító *konformizmus* a jellemző. Hegedűs András találónan jegyzi meg ezzel kapcsolatban, hogy a magyar nyelv eddig még nem találta meg e két magatartásforma megjelölését szolgáló kifejezést, de a nyelvi eszkö-

zök hiányában is félreismerhetetlen e kétféle alkalmazkodás között a lényeges különbség. Míg az utóbbi esetben magának az emberi lényeknek a veszélyeztetettségével állunk szemben, az előbbinél az alkalmazkodás elválaszthatatlan a társadalom visszásságaival, a múlt csökevényeivel, általában a fogyatékosságokkal szemben tanúsított kritikai magatartástól. Az új társadalomnak nyilván csak erre az alkalmazkodásra lehet szüksége, modellként csak ezt az autonómiát fogadhatja el, mely szervesen ötvözi egybe a konformitás nélkülözhetetlen mértékét a marxi humanizmus elidegeníthetetlen elemét képviselő, építő jellegű bírálattal – ha úgy tetszik, nonkonformizmussal.”

Ebből a válaszból kiderül a szerző szubjektív becsületesége, ám nagy árat fizet azért, hogy tiszta lelkiismerettel nézhessen körül a világban: azonosítja a nonkonformizmust az építő bírálattal, az építő bírálatot tudati elemként kezeli (a hibák felismerése), és az így értelmezett nonkonformizmust egyszerű magatartásformának minősíti. A szubjektív törekvés eltakarja azt az alapvető ténytet, hogy a konformizmus vagy a nonkonformizmus egy objektív társadalmi folyamat *okozata*, és hogy a cselekvésben a konformizmus vagy a nonkonformizmus maga is az újabb mozgások *oka*. Így történt meg, hogy elmosódik a különbség az eszményi és a valóságos között, az autentikus ember utáni szubjektív vágyakozásban az eszmény azonosul a valósággal.

De térjünk vissza a spekulatív sémára, amelynek harmadik mozzanata az elmélet alkalmazása egy partikuláris esetre: Gáll Ernő könyvének utolsó részét voltaképpen egyetlen nagy esszé tölti ki, a *Sziszüphosz vagy Prométheusz* című, Camus erkölcsi világát elemző igen jelentős írás. Szerzőnk itt meszse túllép saját illúzióin, és néhány etikai mozzanat új értelmezéséig jut el. Az ember boldogságra törekszik, de harcait nem kíséri a beteljesedés reménye. Am a reménység hiánya még nem jelent reménytelenséget, és a boldogság utáni vágy sem naiv bizakodást: „Ne a »humanista szentet« köszöntsük hát Camus-ben, hanem azt a becsületes, vívódó, a kor ellentmondásaira érzékenyen reagáló gondolkodót és művészt, aki útkeresésre, emberségre ösztönzi olvasóit.”

Gáll Ernő a biztatás szellemében vonja le végső konklúzióit: a humanizmus nevében dialógusra szólít minden ideológust, minden szellemi irányzatot. Könyvének ez a legfon-

tosabb ideológiai üzenete: szerzőnk hisz a dialógusban. S mi volna ma fontosabb ennél? Embertelen erők eszeveszett küzdelmein átvillan egy reménysugár: a dialógus, a megértés szelleme. Már mi sem maradt Gáll Ernő szubjektív önvizsgálatából, messze tovatűnt olvasóinak minden kételye; a dialógusban valahogy feloldódnak a merev elkülönülés tendenciái, s ami marad, az a szellem küzdelme az emberibb feltételekért.

*

Gáll Ernő könyve a *középfogalmakra* épül: ezek sajátosága az, hogy empirikus tartalmuk szerint hiányosak, fogalmiságuk szerint pedig meghatározatlanok. A középfogalmakat nem lehet induktív úton kialakítani, mert az az empirikus anyag, amely a középfogalom tartalma, a legjobb esetben is csak az egyedi jelenségek összege, vagyis azok a közös vonások, amelyek az egyedi jelenségeket egy közös osztály részévé teszik. Ám hiányzik – mert az empirikus mozzanatból mindig hiányzik – az, ami ezt az osztályt mint a létezés egy specifikus módját jellemzi, hiányzik a mód, ahogyan az empirikus mozzanat az egymásmellettségen túl egy irányban rendeződik, ahogyan az adott konkrét totalitás mint konkrét totalitás viselkedik. Ezt a hiányt, a középfogalom korlátait a filozófiai jóízlés többnyire úgy kívánja kiküszöbölni, hogy egy feltételezett általános elméletre hivatkozik, amely mintegy rendezné a középfogalmakat. Ez a szemérmes megoldási mód azonban meddő marad, mert a középfogalom, empirikus tartalmánál fogva, nem képes a deduktív építkezés és az induktív igény ellentmondását kiküszöbölni.

A középfogalom az általánost csak mint óhajt tartalmazza: az empiriát az óhaj a vágy szerint rendezzi, vagyis olyan szubjektív mozzanatot asszimilál, amely eleve ellentmond a fogalmiságnak. Úgy tűnik, hogy az, amit Hegel a szubjektív eszme mozgásának egyik sajátosságáról a *Logikában* ír, a középfogalmakra is érvényes: „A szubjektív eszme mint a magán és magáért valóság szerint meghatározott és az önmagával egyenlő egyszerű *tartalom a jó*. Megvalósulásának vágya fordított viszonyban van az *igaz* eszméjéhez, és arra irányul, hogy a maga *célja* szerint határozza meg a készen talált világot... E tevékenység végessége ennél fogva az az *ellentmondás*, hogy az objektív világnak magukban ellentmondásos meghatározásaiban a *jónak célja* éppúgy megva-

lósul, mint nem, hogy ez a cél éppúgy lényegtelennek van tételezve, mint lényegesnek, éppúgy valóságosnak, mint csak lehetségesnek. Ez az ellentmondás mint a jó megvalósulásának *végtelen progresszusa* mutatkozik be, amelyben a jó csak mint *kellés* van rögzítve” (*Enciklopédia* I. 314.). Arrébb, az idézett paragrafus *Függelékében* Hegel hozzáteszi: „Míg az értelemnek csak az a fontos, hogy a világot olyannak vegye, amilyen, addig az akarat arra irányul, hogy a világot azzá tegye, aminek lennie *kell*. A közvetlen, a készen talált az akaratnak nem szilárd út, hanem látszat, magánvalósága szerint semmis.”

Az indukciós kiképzés igényét hordozó középfogalmak tehát olyan elemeket-mozzanatokat tartalmaznak, amelyek eleve, a következtetés módja miatt szubjektivitást visznek be, hozzátesznek valamit az empirikus tartalomhoz. Hegel olvasásakor Lenin – lásd a *Filozófiai Füzetekben* (*Művei*, 1961, 38. és 164.) – ezt az érdekes megjegyzést fűzi az indukciós következtetéshez: „A legegyszerűbb induktív úton nyert legegyszerűbb igazság *mindenkor* nem-teljes, mert a tapasztalat mindenkor bevégezetlen. Ergo: az indukció összefüggése az analógiával – a *megsejtéssel* (tudományos előre-látással), minden tudás viszonylagossága és abszolút tartalom a megismerés minden előre tett lépésében.”

Ha a középfogalom a társadalmi szférára vonatkozik, akkor pontosan azzal kap ideológiai töltést, hogy eleve magatartásbeli-etikai-akaratú vonatkozások, egyszóval világnézeti elemek jellemzik. A fogalomépítésnek ez az útja természetes; a probléma csak az, hogy az *egyéni* szubjektivitást és a *szubjektivizmust* ki kell szűrni a fogalmakból. Ennek módját az empirikus meghatározások összességére való törekvésben, vagyis az elméleti építkezésnek egy olyan módjában véljük megtalálni, amely az empiria teljességében képes a konkrét világot mint totalitást ábrázolni.

Visszatérve eredeti tárgyunkhoz, Gáll Ernő könyvének fogalmi elemzéséhez, elmondhatjuk, hogy filozófiai jóízlése ellenére sem oldja meg a szubjektív és az objektív mozzanat ellentmondásait, mert a humanizmus fogalmát nem kapcsolja össze eléggé következetesen azokkal a meghatározásokkal, amelyek ezt a középfogalmat a konkrét totalitás egyik kifejezőjévé tehetnék. E fogalmiság furcsa paradoxona az, hogy a humanizmust különböző aspektusaiban, a legközvetlenebbül

és érdekesen, sok tudást tartalmazó és sugalló módon tárgyaló könyv központi fogalma egészen „illékony”. A humanizmus egyszer mint az emberszeretet etikai fogalma, máskor mint szociológiai kategória, majd mint világnézeti elem jelentkezik. E síkok elszakadnak egymástól, ahelyett, hogy kiegészítenék egymást, mert a fogalom összefüggéseiben megragadott *alapjelentése* tisztázatlan marad. A kérdés ez: mit tartalmaz, milyen társadalmi mezőben érvényesülhet a REÁLIS humanizmus, majd milyen etikai-világnézeti következmények származnak az elméletileg felfogott elemzésből.

A könyv mégis sok fontos elméleti elemet tartalmaz, mert a benne ismertetett elméletek egymás mellé állítása több, eddig háttérben maradt összefüggésre hívja fel figyelmünket. Ezeket, igaz, csak futólagosan és töredékesen, de már említettük.

Amint ez a dialógusról írt fejezetből kiderül, a szerző számára teljesen világos: nem lehet úgy teóriát építeni, hogy elhatároljuk magunkat a különféle teóriáktól és azok hibáiban keressük igazságunkat. Egy teória a másik számára tapasztalat (teoretikus), és az egyszerű szembenállásból csak egy empirikus viszony következik, ami nem pótolhatja a teoretikus (átfogó-lényegi) kiindulópont kimunkálását. Egy ilyen kiindulás lehetőségét csakis egy *radikális* elméleti magatartásban lelhetjük meg: Gáll Ernő ebben a könyvében már eljutott az érzelmi radikalitásig. A teoretikus radikalitás jelentkezését a könyv magyar nyelvű változata (*A humanizmus viszontagságai*. Politikai Könyvkiadó, Bukarest, 1972) bizonyítja, amely két esztendővel az első kiadás után jelent meg.

*

Már a cím is azt jelzi, hogy az érzelmi radikalitás, amelyről a román szöveg olvastakor beszéltünk, most már az elméletben keres mélyebb igazolást. Nyilván fordulatról van szó: szerzőnk példák helyett az érveket keresi, az érvek pedig a teória irányában rendeződnek.

Három új fejezetben láthatjuk Gáll Ernő megváltozott kérdésfeltevését. *A Homo moralis*ban az erkölcsi felelősséget mint a XX. századi ember egyetemes problémáját tárgyalja. A felelősségvállalás azt jelenti, hogy nem lehet egy általános Etika elvárásaira hárítani a tettek következményeiben mindig jelenlevő dilemmákat, s azok, akik így kívánnak megsza-

badulni az egyéni felelősség súlyától, „nem számolnak a szocialista erkölcs normái között is bekövetkező kollíziókkal, ama konfliktushelyzetekkel, amelyekben a választás egyszerre vezethet jó és rossz következményekhez”. Az *Eszmény és valóság* című fejezet a felelősségvállalás szükségszerűségét egyértelműen „a közösségi eszmény jegyében alakított élethez” kapcsolja.

Persze e fejtegetésekben Marx tömör megállapításaiból indul ki („A kommunizmus szemünkben nem *állapot*, amelyet létre kell hozni, nem *eszmény*, amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia. Mi kommunizmusnak a *valóságos* mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti”), és a közösségi eszmény nevében tiltakozik egy meglévő állapot eszményítése ellen.

A „*kisebbségi humánus*”-ról értekezve Gáll Ernő a kutatómunka újabb területére érkezik. Itt nagyon szívesen kísérvük, hiszen a két háború közötti kor szövevényes ideológiai viszonyait boncolgató tudós csupa érdekes névvel, állásponttal, eszmei viszonnyal ismertet meg. Az érdekességen túl az elemzés a kölcsönhatások és a sajátos nemzetiségi problémák felvetésével már közvetlenül mai dilemmáinkhoz kapcsolódik. E kutatási terület rendkívül fontos tehát; éppen abból a szempontból, amelyet közösségi eszményét megvalló szerzőnk a felelősségvállalás forrásaként mutatott fel. Az utóbbi két évben a *Korunkban*, az *Utunkban* és *A Hétben* közölt tanulmányaival a nemzetiségkutatás legjobb képviselőjévé vált Gáll Ernő az ideológia-szociológia-etika területén; úgy tűnik, itt érnek be igazán küzdelmeinek gyümölcsei.

*

És végül, ha a recenzensnek egyáltalán joga van erre, engedtessek meg számára itt egy szubjektív vallomás: ha Gáll Ernő ideológiai lelkiismeretéről mer beszélni, az azért van, mert közben saját lelkiismeretét is vizsgálja. Gáll Ernő tanítványaként, ideológiai osztályosaként maga is kénytelen szembenézni azzal, amit dogmatikus múltjából magával hozott.

A recenzens tudja, hogy a marxizmusnak azt az útját, amelyen ma jár, igen kevesek között éppen Gáll Ernő mutatta meg neki is, és ha most problémákat vet fel, akkor ezt azért teheti, mert a könyv, amelyről beszámolni igyekszik,

saját álláspontjának tisztázása felé vezette. Éppen ezért nem lehet a recenzens elnéző: saját következetlenségeit bocsátaná meg, ha így járna el. Ha Gáll Ernő könyvét az ismeretközlés, az összefoglalás igénye vagy a szubjektív vízió szempontjából bírálná, akkor egészen más, sokkal kevésbé problematikus képet alakíthatna ki. De erre nincs joga: vállalnia kell a túlzó bíráló szerepét, mert erre készíti az az út, amelyen Gáll Ernő segítségével elindult.

1971–72