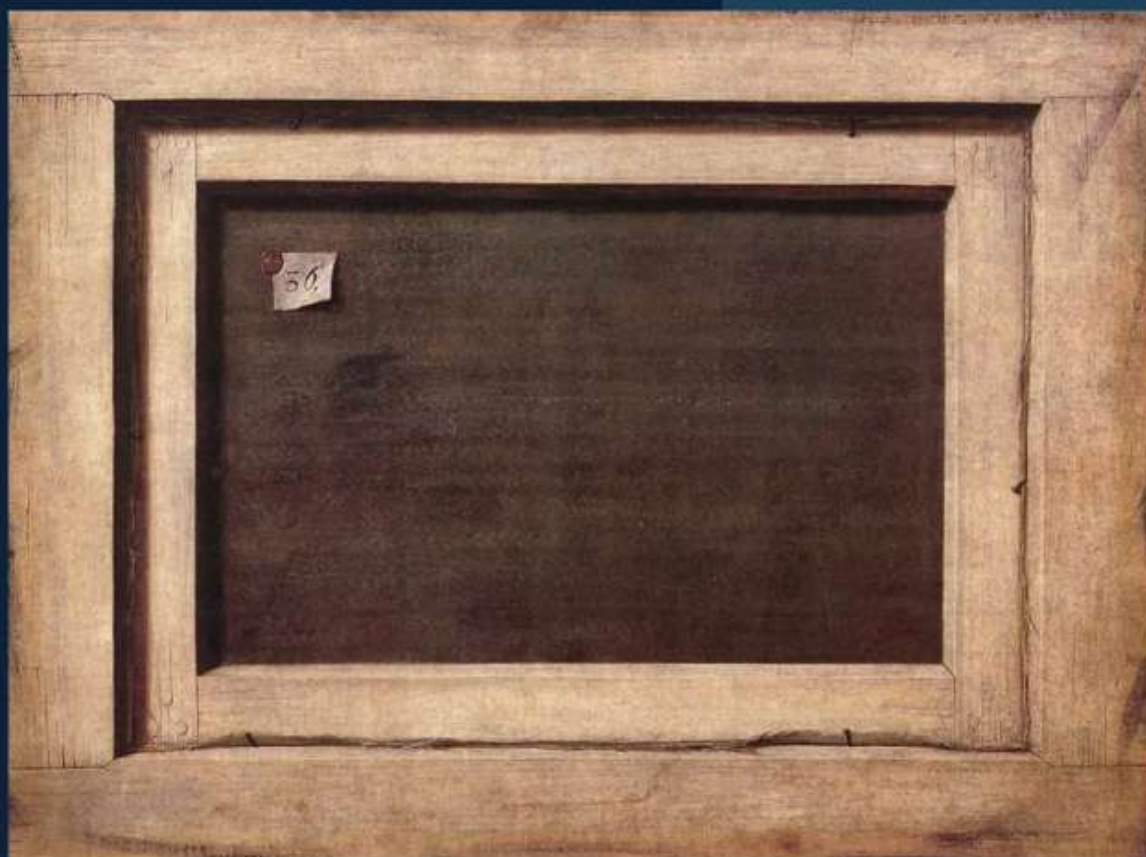


TERMINUSOK

**Idők, mértékek,
alakzatok**

*Tanulmányok
Hévizi Ottó
hatvanadik
születésnapjára*



Pongrácz Tibor
Valastyán Tamás
(szerk.)

Nagyerdei
Almanach
Könyvek 10.

Pongrácz Tibor – Valastyán Tamás (szerk.)

TERMINUSOK

Idők, mértékek, alakzatok

Tanulmányok

Hévízi Ottó

hatvanadik születésnapjára

NAGYERDEI ALMANACH KÖNYVEK – 10.

A DEBRECENI EGYETEM

FILOZÓFIA INTÉZETÉNEK

SOROZATA

Nagyerdei Almanach Könyvek 10.

Terminusok

Idők, mértékek, alakzatok

Tanulmányok
Hévizi Ottó hatvanadik
születésnapjára

SZERKESZTETTE
PONGRÁCZ TIBOR
VALASTYÁN TAMÁS



Debreceni Egyetemi Kiadó
Debrecen University Press

2019

Szerkesztette és az előszót írta:
Pongrácz Tibor és Valastyán Tamás

A borítóterv
Cornelis Norbertus Gysbrechts
Trompe l'oeil. The Reverse of a Framed Painting
című festményének felhasználásával készült.

ISSN 2063-0042
ISBN 978-963-318-809-5

A kötet megjelenését támogatta a Debreceni
Egyetem Bölcsészettudományi Kara

© Pongrácz Tibor, © Valastyán Tamás
© Debreceni Egyetemi Kiadó Debrecen University Press,
beleértve az egyetemi hálózaton belüli elektronikus terjesztés jogát is

Kiadta a Debreceni Egyetemi Kiadó Debrecen University Press
www.dupress.hu
Felelős kiadó: Karácsony Gyöngyi
Készült a Debreceni Egyetem sokszorosítóüzemében, 2019-ben

Tartalom

A KÖNYV ELÉ	9
-------------------	---

AZ APORIÁKTÓL A SZINKRETIZMUSIG

BECK ANDRÁS Marcel és Marcell, Schultze és Schulze	15
---	----

KICSÁK LÓRÁNT „Megvalósultan valótlaná légyen” <i>Az autochton ítélkezés és a biteles filozófiai ethosz</i>	21
---	----

LOBOCZKY JÁNOS Hévizi Ottó Lukács-olvasatai – „prózaibb változat”	39
--	----

BICZÓ GÁBOR Időn innen, időn túl <i>Kommentárjegyzetek Hévizi Ottó Idő és szinkretizmus című könyvéhez</i>	51
--	----

BACSÓ BÉLA A katarziszról	63
------------------------------------	----

PÓLIK JÓZSEF Külső könyvtár	69
--------------------------------------	----

NIETZSCHE PLATFORMJA

TÁNCZOS PÉTER Úri kifogások a hatásgyakorlással szemben <i>Az „ugyanannak örök visszatérése” effektív értelmezéséről</i>	105
--	-----

CZEGLÉDI ANDRÁS Voltamképpen	123
---------------------------------------	-----

ULLMANN TAMÁS
Nietzsche és a nyelv 131

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE
„Az utolsó antipolitikus német”
Friedrich Nietzsche a kultúra és a politika viszonyáról 143

FILOZÓFIA ÉS ETIKA

MESTERHÁZI MIKLÓS
„Megyünk az orrunk után”
*Széljegyzet Az emberiség egyetemes történetének eszméjéről világpolgári
szemszögből című Kant-esszéhez (már megint)* 155

PAPP ZOLTÁN
„Transzcendentális szándékkal”
A kanti ízlésítéletről mint a szolipszizmus ellenszeréről 175

KARDOS ANDRÁS
Kínkőr: „Készenlét a megváltásra”
Adalékok a fiatal Lukács etikájához 189

HELLER ÁGNES
A tökéletlenség dicsérete 223

SZÉPLAKY GERDA
Láthatatlan
Még egyszer a metafizika megalapozhatatlanságáról 233

GÁSPÁR LÁSZLÓ ERVIN
A vélekedés és meggyőződés beszédaktusának
diskurzusetikai vonatkozásai 261

IRODALOM ÉS ESZTÉTIKA

VALASTYÁN TAMÁS

A teremtő távollét

Az emlékezés mint a jelentéstellítés és -kiüresítés formája

Hölderlin kései verseiben 273

ANGYALOSI GERGELY

A modernség két változata: az impresszionizmus és a szecesszió 301

PONGRÁCZ TIBOR

Az egész határaitól 319

TAKÁTS JÓZSEF

Az eldönthetetlen kérdés 327

ANTAL ÉVA

A sziget lehetetlensége

Az identitás kérdése a neohumanista disztópiában 343

VAJDA MIHÁLY

Nagyregények 355

SZEMÉLYES APPENDIX

KURDI IMRE

Hévízi Ottó 60 365

SZIJJ FERENC

Néhány megjegyzés Hévízi Ottó létminimum-előadásához 369

HÉVIZI OTTÓ

A „mum” filozófiai meghatározása 371

TABULA GRATULATORIA 375

A KÖNYV ELÉ

Talán az a legillőbb e pillanatban, nekikezdve e könyvnek, hogy az olvasó, a szerző s az ünnevelt számára is egy olyan filozófus gondolatát idézzük fel, aki a legmarkánsabban és legtöbbször szerepel Hévízi Ottó szövegeiben, Friedrich Nietzsche-ről van szó. Nietzsche egy posztumusz írásában azt tartja a filozófusok legfőbb feladatának, hogy „hozzá kell kezdeniük a fogalmak megalkotásához, megteremtéséhez, előállításához, és meggyőzővé kell azokat tenniük az emberek előtt”.¹ Ezen alkotó, teremtő és előállító, azaz poietikus tevékenység előfeltétele, hogy ne fogadjuk el készen a fogalmakat, hanem az adott problémát illetően addig csiszolgassuk, míg egyszer csak egyfajta autopoétikus és öntételeződő módon előttünk nem áll, helyesebben a gondolkodás szintaxisában el nem rendeződik a fogalom oly módon, hogy benne felcsillan egy világ, legalábbis a világ tágasságával rokon horizont. S hogy ehhez a horizonthoz mások is hozzáférjenek – akarjanak, legyen rá módjuk hozzáférni, talán ez lehet az a bizonyos meggyőzővé tétel az idézett Nietzsche-mondat második felében. Hévízi egész eddigi munkássága ebben a fogalmi teremtésben, az autopoétikus és öntételeződő mozgás nehéz harmóniájában formálódik. Amikor az alkotó kreativitás és az adott filozófiai problémából eredő kényszerítő kifejeződés ugyanazon szekvenciában ritmizálódik. Bizonyos fogalmakon már rajta hagyta a kézjegyt, ilyen az alaptalanság, a szinkretizmus, az idő.

Szóval a gondolkodás nietzschei feladata egyként magában foglalja a teremtést és azt, hogy másokat is rávegyünk a gondolkodásra. Ez a konstelláció már csak azért is különösen terhelt, mert a filozófia ellenségei régen a kapukon belül vannak, s bár a gondolkodás agonális természete nehezen vitatható, ennyi s ilyen intenzív lehetetlenségi feltétel mellett már maga az *trouville*-számba megy, hogy – Ottó számára egy kedves költőt, Szijj Ferencet parafrázálva – fennmaradjunk a lét felszínén.² Mindazonáltal Hévízi Ottó e téren is impulzívan próbál fellépni, legalábbis a tekintetben, amit Deleuze és Guattari „a fogalom *pedagógiájá*”-nak nevez, sokat tesz. Szövegei trópusokban gazdag, ám az áttekinthetőséget és a követhetőséget biztosító stílusával nagyban elősegíti, hogy „a fogalom teremtésének feltételeit mint konkrét mozzanatok összetevőit” világosan követhessük s ele-

¹ Idézi Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Mi a filozófia?* Fordította Farkas Henrik. Budapest, Múcsarnok Nonprofit Kft., 2013. 10.

² Vö. Szijj Ferenc: *A naplóból monológja*. In: Uő.: *A lassú élet titka*. Budapest, Magvető, 1990. 60.

mezhessük,³ egyetemi oktatói tevékenysége révén pedig a gondolkodásnak mint produktív eseménynek és problémátörténeti nyomozásnak lehetnek részesei a diákok.

Ottó originalitásának utánozhatatlan, egyedül a személy propriumát képező oldaláról csak azt mondhatjuk: *totaliter aliter*. Egészen más, de nem a másik Ottó, Rudolf Otto vagy épp Karl Barth teológiai gyökerű interpretációja értelmében, s nem is úgy, mintha valami ufó lenne, hanem az észjárás, a metaforaképzés, a világlátások háttérében meghúzódó vakfoltok kimutatására termett képességének egyedülálló mivoltában. Senkit sem ismerünk, se közel, se távol, akinek a szimata, a *sagacitas*-a így működné. És ezt nem azért mondjuk, hogy kezet rázzunk azzal a közhellyel, hogy valamennyien másfélék vagyunk, vagy hogy pezsgőt nyissunk a sokszínűség tiszteletére. Nem véletlen, hogy totaliter aliterről beszélünk. Gyakran az az érzésünk, hogy azokat a szellemi alapokat, amelyekeken mindnyájan felnevelkedtünk, eleve egészen másképp sajátította el; nem megtanulta, hanem kézbe vette, szétszerelte, nézegette, megkopogtatta, fölcserélte. Nem, nem adta el pult alatt, nem az az élelmes fajta, aki még a kákán is egy csomót keres, hanem összeszerelte, és a szerkezeti képletet vitte magával.

Mindezzel együtt is, úgy érezzük, Hévizi Ottó ma nagyon egyedül van. Persze filozófusnak lenni mai napság majdhogynem egyenértékű azzal, hogy visszahúzódik, magányosságba vonul az ember, s ez messze nem azt jelenti, hogy nincsenek barátai. (Meg hát már Szókratésznek is szokása volt állítólag félrehúzódni s megállni ott, ahol éppen van, behúzódni egy kapualjba és nem mozdulni onnan sokáig.⁴) Deleuze és Guattari szerint a barát fogalma, „ami a filozófiában bukkan fel, már nem egy külső szereplőt, egy látott vagy hallott példát, körülményt jelez, hanem egy gondolkodáson belül feltáruló jelenlétet, magának a gondolkodás lehetőségének a feltételét, amely élő kategória, valódi transzcendentális élmény”.⁵ A gondolkodás tehát *sui generis* a barát, a barátság lehetőségterében alakul ki s megy végbe. Ugyanakkor nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy mostanság az értekezés ideje, amidőn gondolkodunk, egyszersmind megszólítjuk a másikat – ahogyan arra Jacques Derrida hívja fel a figyelmünket minuciózusan – „olyan kifosztott [...], mint egy írásjel, vagy még inkább,

³ Vö. Deleuze – Guattari: *Mi a filozófia?* 16.

⁴ Vö. Platón: *A lakoma*. 175a-b. Fordította Telegdi Zsigmond fordítását az eredetivel egybevetve és javítva Horváth Judit. Szerkesztette Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz, 2005. 29–30.

⁵ Deleuze – Guattari: *Mi a filozófia?* 8.

mint egy hiányjel egy befejezetlen szövegben”.⁶ Hévízi gondolkodói világa a filozófiára mért magányt egy rendkívül intenzív paradoxonban éli meg: értő olvasókra váró egyénien és stílusosan telítődő gondolati terei e kifosztottságot is megjelenítik. Mert a filozófia ideje ma sokkal inkább egy hiányjel törésében, szakadékaiban telik, mintsem a végtelenjel egymásba hurkolódó nyugodt folytonosságában.

Ottó egyébiránt polgári gondolkodó. Nem származása miatt, hanem autonómiájából eredően. Rendelkezik a valódi polgár arisztokratikus vonásával (Elfenbeinturm und Taxis), a szellemi előkelőség és elegancia nagyvonalúságával. Az észjárások differenciált analízise, a közel- és távolnézet együttese, a világlátás belső elmozdulásainak, az alaprétegek átrendeződésének morfológiáját rögzítő gondolkodásmód cizelláltsága jellemzi a szövegeit. Az a nagyvonalúság és játékosság, valódi kétségbevonás, amit leginkább Nietzsche kapcsán mutatott meg nekünk. Ennek az észjárásanalízisnek az egyik titka az, ami revelációként hathat olvasójára, hogy elképesztően tud kérdezni. Most persze nem az immár mennybe menesztett kérdés-filozófiáról van szó, hanem annak láthatóvá tételéről, hogy ahol már beteljesedni látszanának a dolgok, ott egy jó kérdés a további artikuláció lehetőségeit nyitja meg. Szóval Ottó egyedül azért gondolkodik, mert mondanivalója van, a filozófiát *gratia sui*, önmaga kedvéért, s nem az érvényesülés és egyéb hiúságok kedvéért műveli.

Felmérni egy ember, egy tanár, egy barát hatását a maga mélységében voltaképpen lehetetlen. Ám e felmérhetetlent pontosan tudjuk. Ez a tudás tart egymás közelében embereket – még ha olykor távol is sodródnak egymástól. Könyvünk szövegeiben ez a közelség a szervezőerő. Kedves Ottó, ezúton köszöntenk a barátaid születésnapod alkalmából.

A szerkesztők

⁶ Jacques Derrida: *Egy értekezés ideje: írásjelek*. Fordította Kovács Sándor. Pompeji, 1992/1. 116.

**Az aporiáktól a
szinkretizmusig**

UPress

„A Verne-regény elvehetetlen része, szerves tartalma az életemnek” – idézi Ottlikot Hévizi Ottó Jakus Ildikóval együtt jegyzett könyvében, az *Ottlik-vedutá*ban,¹ és egy sor regényes Verne-motívumra mutat rá, amelyeket az *Iskola a határon* és a *Buda* szövege hoz játékba. Ezek a filológiai ráolvasások épp olyan meglepőek, mint amilyen invenciózusak és akkurátusak. Hévizi abszolút hallással pécézi ki a *Hódító Robur*, a *Hector Servadac*, a *Sándor Mátyás* és a *Sztrogoff Mihály* motivikus visszhangjait. Ez is nagyban ráerősít a könyv olvasójának arra a visszatérő érzésére, hogy Ottlik regényeihez aligha hajolt még értelmező ennyire közel. Ugyanakkor ő is jelzi, hogy Verne-nyomozásainak közbeékelt fejezete afféle vakáció, zárójel, „szünet”, „pihenés”, felvillanyozó kitérő, mely csupán színezi és árnyalja az *Ottlik-veduta* alapkérdéseit és válaszkísérleteit.

Felvillan azonban itt egy olyan összefüggés is, melynek távlatos jelentőségéhez aligha férhet kétség, még ha ezt a jelentőséget maga a szöveg nem is nyomatékosítja. Pedig olyan mozzanat ez, amely merőben új dimenziót nyit a regény hőseinek világában, és az *Iskola a határon* egyetlen olvasója sem hagyhatja többé figyelmen kívül. Legalábbis elvben. Minthogy azonban ez az új dimenzió beláthatatlan következményekkel terhes, nem könnyű vele számot vetni sem. Mintha felfedezésével Hévizi valami zavarba ejtően incselkedő szellemet engedett volna ki az Ottlik által gondosan ledugaszolt palackból, mely mostantól ott lebeg a kiskadétkok feje fölött, valahol a fantasztikus lehetőség és a kényszerítő erejű valóság közti régióban. Talán ő is visszahőkölt attól, hogy továbbgondolja rátalálásának következményeit, ezért nem adott neki külön nyomatékot többi Verne-filológiai leleménye között. Vagy csak az Ottlik-féle detektívregény-logikát szem előtt tartva álcázta nagy horderejű felfedezését pusztá filológiai adalékká.

Akárhogy is, bravúros az, ahogy lépésről lépésre rávezet bennünket. Azzal kezdi, hogy Bébé szavait idézi: „A Scott kapitány utazásáról egyszerre eszembe jutott, bár nem tudom, miért, hogy kölcsönadom Medvének könyvemet, a Lázadás a Bounty fedélzetén-t.”² Mivel pedig az a gyanúja, hogy Ottlik, hősével ellentétben, nagyon is jól tudja, mit miért csinál, elindul ezen a nyomon.

¹ Jakus Ildikó – Hévizi Ottó: *Ottlik-veduta*. Pozsony, Kalligram, 2004. 124.

² Jakus – Hévizi: *Ottlik-veduta*. 126.

Biztos volt akkoriban egy ilyen című regény, én nem akadtam a nyomára. Csak egy kissé gyanús elbeszélésre Vernétől, címe: A »Bounty« lázadó. (Hogy miről szól? Nagyjából arról, amit a szívszorítóan hazátlan Drugeth tanár úr mondott, rákiáltva az *indolens kreténekre*, akik a történelemóráján megvadultak a hőeséstől: *Semmiféle lázadás nem isteni eredetű!* [...]) De nem ezért gyanús ez a Bounty-kispróza Vernétől. Az elbeszélés, lévény rövid, egy másik Verne-regénnyel egybekötve volt forgalomban a 20-as években Magyarországon, ennek címe A bégum ötszázmilliója. 1931-ben már a negyedik kiadását érte meg így Szász Károly fordításában. A regény egy nagy csatáról, sőt élethalál küzdelemről szól egy jótét mérnök és egy főgonosz feltaláló között. A nevük az érdekes Ottlikra és az Iskolára nézve. A jó főhős neve Marcell, a főgonoszé Schultze.³

Míg a többi Verne-párhuzam Ottlik írói műhelyének titkait érinti, ez a regény hőseinek mindennapi életét, világerzékelését. Az, hogy az *Iskola* két kulcsfontosságú katonafigurája egy Verne könyvből köszön vissza, zavarba ejtő tény. Ráadásul olyan tény, amire elvben a könyv bármelyik szereplője rácsodálkozhat. A névazonosság feltárásának imént idézett levezetése pedig azt is sugallja, hogy Bébé és Medve ténylegesen ezt a könyvet olvassa! És nem is csak ők. Ottlik gondoskodik róla, hogy megtudjuk, kézről kézre adják egymásnak, Czakó, Colalto és Szeredy is kiolvasták. Annak az esélye tehát, hogy valamelyikük rácsodálkozik erre a névazonosságra, igen nagy, szinte elkerülhetetlen.

Gondoljunk csak bele, mekkorát fordulhat egy 10-11 éves kamasszal a világ, amikor kedvenc írója regényében – Medvéről olvassuk, hogy számára az „ismerős-ismeretlen nagyvilág [...] Verne-regények tájaiból, francia nyelvkönyve képeiből, emlékeiből és vágyaiból tevődött össze”⁴ – két olyan főhőssel találkozik, akiket ugyanúgy hívnak, mint a katonaiskola drasztikusan új világának két kulcsszereplőjét. Miképpen borzongatja képzeletüket a névazonosság mágiája? Világerzékelésük miféle földcsuszamlását indíthatja el egy efféle felfedezés? Fantáziájuk merre kereshet fogódzókat?

Ahelyett, hogy tovább próbálnám hegyezni a helyzet lidércességét és talányosságát, Borgeshez fordulok. Helyzetünk ugyanis hasonlatos ahhoz, amit *A Don Quijote apró csodái* című esszéjében világít meg a tőle megszott tömörséggel és lényeglátással. „Vajon miért nyugtalanít bennünket” –

³ Uo.

⁴ Ottlik Géza: *Iskola a batáron*. Budapest, Magvető, 1980. 29. A továbbiakban a regényből vett idézetek e kiadás oldalszámaira utalnak a főszövegben.

teszi fel a kérdést –, hogy az *Ezeregyéjszaka* meséinek fantasztikus történetei „szédítően megkettőzik a központi mese szálait”.⁵ És tovább:

Vajon miért nyugtalanít bennünket, hogy Don Quijote a *Don Quijotét* olvassa, Hamlet pedig a *Hamletet* nézi? Azt hiszem, rátaláltam a magyarázatra: az efféle megfordítások azt sejtetik, hogy ha lehetséges, hogy egy képzelet alkotta mű szereplői olvasók, illetve nézők, akkor az is lehetséges, hogy mi, olvasók, illetve nézők merő fikciók vagyunk.⁶

Ennek mintájára valahogy így morfondírozhatnak az *Iskola* kiskadétjai: vajon ha Schultze és Marcel Verne-regényhősök, nem lehetséges, hogy a mi Marcellünk és Schulzénk sem egészen valóságos? Hogy mindaz, ami velünk itt a katonaiskolában történik, kegyetlen tréfa csupán, múltó lidércnyomás, rossz álmok?

„Létező élet és regénybeli intenzív élet különbsége talán egyetlen prózaművünkben sem mutatkozik meg ilyen titokzatos világossággal [...]. A kilépés valahonnan és a belépés valahová *határán* mozgunk folytonosan”⁷ – írta az *Iskoláról* Balassa Péter. És persze magának a regénynek is állandó gondja a kinti élet és a katonaiskola világa közötti átjárás vagy inkább átjárhatatlanság tapasztalata, a világban való otthonosságunk titokzatos szerkezete. Ebben a tekintetben kiemelkedően fontos az a szerep, amit a könyvek játszanak a regényben. Hiszen a könyvek az egyedüli dolgok, amelyeknek átjárásuk van a katonaiskola zárt világába a gyerekkor világából, a civil életből, az egyedüliek, amelyek érintetlenül és épen jutnak át a köztük lévő határon. Itt is, ott is a képzelet tágasságát kínálják, belemerülést egy ismeretlenül ismerős létezésbe, melyben az ember önmagára találhat.

A könyveken kívül csak a finomságokkal telerakott csomagoknak van érvényes útlevelük a két világ közötti határátlépésre. De ezek tartalma nem marad ugyanilyen érintetlen és háborítatlan. Hiába kapják meg őket a címzettjeik, új közegükben a gondosan összeállított, névre szóló küldemény önmaga romjává lesz egy rémálmok logikája szerint, átváltozik valami egészen mássá, szabad prédává.

A könyvek azonban kívül esnek mindenféle dresszúrán. Kívül állnak Merényiék fennhatósági körén is. Őket nem érdeklik, nem tudnak mit kezdeni velük, nem vetik rá magukat, nem kobozzák el a többiektől, ezt

⁵ Jorge Luis Borges: *A Don Quijote apró csodái*. In: Uő.: *Az örökkévalóság története. Esszék*. Fordította Boglár Lajos és mások. Budapest, Európa, 1999. 233.

⁶ Borges: *A Don Quijote apró csodái*. In: Uő.: *Az örökkévalóság története*. 234.

⁷ Balassa Péter: „...Az végeknél...”. In: Uő.: *A színeváltozás*. Budapest, Szépirodalmi, 1982. 260.

még ők sem tudják Bébétől és társaitól elvenni. A könyvek lakható, ép szigetek maradnak a katonaiskolában is, érintetlenül őriznek és tartogatnak valamiféle otthont, otthonosságot olvasóiknak.

Jó oka van tehát annak, hogy túl vagyunk már a könyv első harmadán, amikor először hallunk a könyvekről. Vagyis túl vagyunk a katonaiskola világrendjéhez való sokszerű szoktatás alapképzésén. Ebben a szakaszban még nem lehet helyük. Csak a második rész elején értesülünk arról, hogy a bevonuláskor Schulze elkobozta a könyveket a gyerekektől. Ekkor adja őket ugyanis vissza. „Formesnek is, Colaltónak is, másoknak is; egy csomó könyvet hozott ki a századirodából.” (147.) És mi következik ezután? Egy különös mondat: „Néztem Schulzét, de csak a szemem csücskéből, a bajuszát; most már olvashattam volna a Bounty fedélzeté-t; kinyitottam a könyvet, és Schulzét figyeltem közben, mintha olvasnék, ez történt.” (147–148.) Ha hihetünk Hévizinek, a könyvben, amelyet Bébé ekkor épp a kezében tart, de nem olvas, sok szó esik egy fantasztikus világról, melyben egy bizonyos Schultze kérelhetetlen harcot folytat a humanitás mintavárosa ellen. Bébé azonban nem tudja levenni a szemét a maga Schulzójáról, megbabonázva, szent rettenettel fixírozza.

Ez az epizód csak látszólag mutatja Schulze hatalmát a könyvek felett. Valójában épp az ellenkezőjéről tanúskodik, arról, hogy a könyvekkel szemben még ő is tehetetlen. A katonaiskola hathatós ellenpontja ugyanis nem a kinti világ – erre egykettőre idegen testként tekintenek a kiskadétkok –, hanem a könyvek ellenvilága. Schulze, ahogy később, a regény utolsó negyedében olvassuk, „egy kicsit félt és undorodott” a könyvektől, „az egész témától” – tudniillik a könyvek becsempészésének ügyétől –, mégpedig, teszi hozzá az immár negyedéves Bébé, „helyes ösztönrel” (351.). Vagyis öntudatlanul megérvte, hogy tehetetlen velük szemben. Félt és undorodott, ezek az erős szavak a rettegett őrmester gyenge pontjára tapintanak: arra, hogy a könyv ellenszer Schulzéval szemben, olyan, mint a vámpíroknak a fokhagyma és a kereszt.

Ezzel szemben Marcell főhadnagy, akinek névrokonát pozitív hősként, a mintaváros megmentőjeként szintén ott találjuk a Verne-regényben, a könyvek tekintetében is Schulze ellenpontjának mutatkozik. Amikor Medvét behívhatja a tanári könyvtárba, a zavartan tébláboló, szinte holdkórosan viselkedő kiskatonának odaadja a szekrény kulcsát, hogy – a négy alsó polcra – válasszon egy könyvet magának, aztán ha elolvasta, hozza vissza.

A könyv azonban nem az egyedüli civil enklávé a katonaiskola világában. Van még két ilyesféle sziget itt. Az egyik a reggeli mise, a lelkigyakor-

lat, a Monsignor felségterülete, amelynek hatalmát Merényiék kirúgatása példázza. A kápolna csendje és békéje, az itteni meditatív időzés ugyanakkor az olvasás megfelelője, mely nem mellékesen lehetőséget nyújt magára az olvasásra is: „a színházi cikkek, színésznők képei, mozijelenetek, versek, keresztretjvények nem zavarták az istentisztelet áhítatát.” (350.)

A civil viszonylatok még fontosabb enklávéja a kórház. Itt is felfüggesztődnek a katonaiskola törvényei, aki idekerül, mintha visszautazna az időben a régi, védett élet normalitásába, ahol mindenki figyelmes, megértő, udvarias és segítőkész. De a gyengélkedőbeli napok nagyvakációja, a kiirratkozás a katonaiskolai életrutinból is elválaszthatatlan a kórházi könyvtár könyvszekrényétől, a lábadozás ritmusa az ágyban való olvasástól. Erről az *Iskola* két kórházi epizódjánál is plasztikusabban beszél Bébé és Medve kórházbeli együttlétének másik változata, amelyet Örley István, Ottlik elválaszthatatlan jó barátja, Medve modellje írt. *Andris* című novellájának számunkra legfontosabb részét hosszabban idézem:

Pali kora délután meglátogatott bennünket, ekkor átadtuk neki a kiolvasott könyvrakományt, megígérte, hogy sürgősen frisset hoz. Ő volt a mindenkori könyvszállítónk, hozta és vitte a könyveket – egyéb dolgunk sem volt, rengeteget olvastunk a kórházban. Amúgy is szenvedélyes olvasók voltunk mind a ketten, hát még itt a betegszobában, ahol minden körülmény éppen ennek a szenvedélynek kedvezett. Olvastunk csaknem mindig, napközben is, de különösen este, éjszaka, egész éjszaka, sokszor hajnalig – ez volt a legjobb, a teljesen zavartalan, a tökéletes ideje az olvasásnak. Megvacsoráztunk, aztán még a hőmérőzés Hudekkel, ez is megvolt, s ezek után rendszerint nem is jött már senki, hajnalig senki... Kezdődött... Lassan, kényelmesen, ünnepélyesen nyúltunk a könyvért, felnyitottuk, beigazítottuk a lámpát, hátradőltünk a párnára, elhelyezkedtünk a paplan alatt... S a következő pillanatban megszűnt számunkra a világ, még egymásról sem tudtunk többé, nem létezett más, csak a könyv...⁸

Tehát a katonaiskola rendje alól a betegszoba és a mise is kivételt jelent, nem csak a könyvek. De e háromnak az olvasás a közös nevezője. A fikcióvá lett gyerekkor és a katonaiskola prózája között csak egyvalami ível át, a könyvek költészete. E kapcsolat legtalányosabb és legdirektebb momentuma a Verne-regény és az Ottlik-regény szereplői közti névazonosság. Marcell és Schulze e megkettőződése és a köztük levő titokzatos kapcsolat a legbizarrabb repedés az alreáliskolai életdresszúra falán. A fantázia váratlan fogódzója „a halmazállapotát veszített időben” (149.), a „ködös káprázatban” (409.), melyben a regény kis hősei bolyonganak.

⁸ Örley István: *Andris*. Holmi, 2003/10. 1290.

A könyv detektívlogikájához tartozik azonban az is, hogy ezt a nyugtalanító névazonosságot Ottlik gondosan elfüggönyözi az olvasók elől. Úgy is mondhatnám, mindenestől hőseinek magánügye marad, az ő titkuk, melybe senki más nincsen beavatva. A *bégum ötszázmilliója* nem kerül elő a regényben, Ottlik csupán a lépéseket borítékolja, melyek elvezethetnek hozzá. Ötven évnek kellett eltelni ahhoz, hogy valaki felbontsa ezt a borítékot.

Abban, hogy éppen Hévízi fejtette fel Ottlik titkosírását, van valami különös, szinte érthetetlen. Pontosabban az a különös és érthetetlen, hogy ezt korábban nem tette szóvá senki. Hiszen Ottlik korántsem állt egyedül azzal, hogy életének a „Verne-regény elvehetetlen része, szerves tartalma”. A nagy álmodó könyvei szinte valamennyi kortársának mindennapi élményei, képzeletüket megmozgató, többé vagy kevésbé meghatározó olvasmányai voltak. És persze nem csak az övék. A Verne-regények az előző és az utána következő egy-két nemzedéknek is közös nyelve, kamaszkori lingua francája volt. Más szóval szinte mindenki anyanyelvi szinten beszélt ezt a nyelvet, betéve tudta a Verne-regényeket Ottlik kortársai, barátai, olvasói és elemzői közül. Vas Istvántól és Rónay Györgytől Almási Miklósig, Réz Pálig és tovább. Hévízi nemzedéke alighanem az utolsó, amelynek Verne még evidens hivatkozási alapot jelent. A Marcel–Marcell, Schultze–Schulze névazonosság felfedezése talán az utolsó pillanatban érkezett váratlan ajándék.

KICSÁK LÓRÁNT

„MEGVALÓSULTAN VALÓTLANNÁ LÉGYEN”

Az autochton ítélkezés és a hiteles filozófiai ethosz

A kritikai megközelítésnek egy olyan sokrétű és kompakt elemzés esetében, mint Hévízi Ottó több évnyi gondolkodásban kierielt munkája az autochton ítélkezésről, a legnehezebb a hozzáférési utat és pontot megtalálni. Különösen azért, mert nem egyetlen ilyen van, hiszen a problematika a hosszas gondolati bolyongás során rendre átalakult, többszöri hangsúlyáthelyeződés történt benne, melynek következtében újabb elemekkel bővült, és az értelmezői kontextusok újabb rétegeit hívta létre. Nem beszélve arról, hogy az ún. alaptéma sem egyöntetű: „Szókratész, Kant és Nietzsche elképzelés[ei] a jelzést adó daimónról, a transzcendentális törvénykezésről és az ugyanannak örök visszatéréséről”,¹ három különböző platformon születnek, kifejlésükben, működésükben és hatásukban sem tekinthetők egybevágóknak. Az értelmezői koncepció rendeli egymáshoz őket azzal, hogy „mindhárom elgondolás értelmezhető egy abszolút mértékkel számoló, önmegítélést indukáló gondolatként, már amennyiben legbensőbb vonásukként értjük meg szakrális kontextusukat és episztemológiai tétjüket” (13.). A felbukkanásuk, kibomlásuk, átalakulásuk és szervező erejük jellegzetességeiből adódó különbségeikre a könyv az értelmezések „adekvát” műfajának megválasztásával reflektál: Kant problémátörténeti vázlatot, Nietzsche műelemzést, Szókratész apológiát kíván. És három bevezető is tanúsítja, hogy a szerző szerint sem lehet egységes, vagy inkább egysíkú értelmezői kontextust felvázolni, egyetlen vezérvonalat kijelölni és egyszerű tétet meghatározni egy olyan fenomén esetében, amely „nagyjából az etika, a vallásfilozófia és az episztemológia határvidékén lokalizálható” (12.). Ottó a probléma megképzésének, kontextualizálásának, elhelyezésének sokrétűségével és sokoldalúságával a lehető legteljesebb környezetet igyekszik megteremteni elemzései számára.

Semmivel sem válik egyszerűbbé a helyzet, amikor a kérdés összetettsége és az elemzés sokszólamúsága egy leginkább diakritikai-fenomenológiai-nak mondható elemzésben egyneműsödik, mely során a jelenség(ek) konstitutív elemeit, fenomenológiai struktúráját és dinamikáját feltáró elemzé-

¹ Hévízi Ottó: *A megfontolás rítusai. Tanulmány az autochton ítélkezésről*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány, 2004. 483. A továbbiakban a főszövegben zárójelben megadott oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak.

sek végül eidétikus meghatározásba torkollnak. Mint minden eszme, az autochton ítélkezés eszméje is, ahogy erre a szerző figyelmeztet, nem egy dolog jele, hanem egy elvé, egy teoretikus vízióé, mely a végrehajtási utasítását is tartalmazza. Az individuum teljes szuverenitásának és integritásának ön maga általi megteremtésére biztat és sikerrel kecsgetet, miközben azt is magában foglalja, hogy ez a lehetőség „az individuum [...] által beteljesíthető, de birtokolthatatlan, tehát mindenkor elvesztésre ítélt *lehetőség*” (600.). Van is, meg nincs is, amolyan nesze semmi, fogd meg jól. Hamis pénz.

Vagyis eszmei lényegében filozófiai koholmánynak, filozófiai mítosznak bizonyul.

Aporetika

A végén kezdtük, hogy lássuk, hol futottak össze a szerteágazó gondolatmenetek. Az autochton ítélkezési eljárás nem váltotta be kiötlőik (és értelmzőjük?) reményteljes elképzelését, és végső soron nem bizonyult „alkalmas eszköznek” számukra, hogy leendő tetteikkel vagy aktuális élethelyzetükkel kapcsolatban megbizonyosodjanak. Ez a vég azonban nem lezáró, hiszen a lezár(hat)atlanságot teremti meg, a nyugópont hiányát hozza létre, amikor az autochton ítélkezési eljárást gyakorolható, ám értelmetlen praxisként, „veszendő bizonyossággént” aposztrofálja. A reményteli megbizonyosodási eljárás eszméjének idealizációja számára a részletgazdag elemzések „a megvalósultan valótlanná légyen” optatívuszt találják értelmesnek (601.). Már amennyire a történeti formák alapján feltárt fenomenális-eidétikus szerkezetbe és működésbe kódolt *érvényfeltétlenség* és *létfeltételelesség* feloldhatatlan aporetikája, mely az eszme végrehajtási utasításaként hajtóerejének eredője is, értelmes lehet. A kifejezések egyike sem egyszerűen és önmagában mutat kudarcra, lehetetlenségre, értelmetlenségre. Csak a teljes sikerességre irányuló vágy felől kudarc, az intenció maradéktalan megvalósíthatatlansága okán lehetetlenség, a transzkontextuális értelemadás és alkalmazhatóság elmaradása okán értelmetlen. Mert közben mégiscsak végrehajtható és gyakorolható, teoretikusan védelmezhető, egyedüli és valóságos módja az individuum megbizonyosodásának, a legsajátabb *proprium*a és *ipsissimum*a megtapasztalásának és tanúsításának.

Meglepődünk-e, ha a filozófiai gondolkodás par excellence formáját, az aporiát, az igéző eldönthetetlenséget, a lehetséges lehetlent látjuk kibomlani a problematikából, hogy a „feljegyzések írását makacsul végigkísér[ő]

és egyre csak megkönyvékez[ő]” érzés, az „eljárás értelmetlenségének érzése” (597.) otthonra leljen benne? Korántsem. A zárófejezet értelemszerűen *A határról* címet viseli, az autochton ítélkezés korlátozott hatásáról, hatékonyságának határáról és általában a határainkról szól:

Az autochton ítélkezés nem elképzelhetetlen vagy elgondolhatatlan ugyan, de egy mindig kéznél lévő és használatba vehető univerzális és formális indikáció ígéretként, benső normaképzésre szolgáló, praktikus *eljárási gondolatként* nemigen válthatja be a hozzá fűzött reményeket, Kantét és Nietzschét. [...] Azonban [...] nem indikációként, hanem a határaink megfontolására intó, orientációt adó, ám »alaptalan« eszmeként, vagyis *petícióként* még tehet némi szolgálatot a kritikai gondolkodásnak. (604–605.)

Vagyis a maga aporetikusságában tarthat rá igényt a kritikai gondolkodás, hogy a határáig eljuttatva a gondolkodást, egy más úton nem elérhető tapasztalatban részesítsen minket. Tudjuk, hogy a filozófiai gondolatmenetbe beköszönő aporia mindig többről árulkodik, mint valamiféle eljárásrendi nehézségről vagy hibáról, melyet korigálnunk lehet és kell. A gondolkodás, hovatovább az emberi létezés alapvetően aporetikus jellege jelentkezik be általa.

Metszetek

De mielőtt e végső aporiák magukba szippantják, a szerző éveken és életeken keresztül követi ennek a három megbizonyosodási elképzelésnek a sorsát. Az elemzéseket lényegileg meghatározza, hogy a problémát hajszálpontosan kell körülrajzolni és sebési pontossággal kell kimetszeni. A körül- és elhatárolás munkája a negatív teológiára emlékeztet: hogy mi is az autochton ítélkezés formális szerkezete, értelme és célja, alkalmazhatósági területe és hasznossági mutatója, azt rendre „nem”-ek értelmezik. A körülrajzolással együtt ki kellett metszeni őket mint egy-egy gondolkodó centrális kérdésfelvetését az életművekből, a filozófiai kánonból. Az eljárások gondolatai – kinyilvánítottan vagy sem, de – eredendően a morál-filozófia tematikájában fogalmazódnak meg, és tétjük is látszólag a morális szubjektum számára van: a helyes döntés, választás, cselekvés megfontolt meghozatalára tűnnek alkalmas, indikációs eszköznek. De könyve felütésében Ottó Goethe szavaival jelzi, hogy nemcsak a morális szubjektumra vonatkozóan, hanem általánosabban is érvényes alapelveket nyújthat a minden filozófia eredetének tekinthető osztatlan individuum megképzéséhez. Ezért kimetszi az ítélkezési processzusokat a hagyományos értelme-

zésük szűkebb kontextusából: szerinte valójában mégsem morálfilozófiai kérdések, hanem megbizonyosodási eljárások, s mint ilyenek elsősorban episztemológiai tételt bírnak. De egy sajátos értelemben, hiszen ebben a megbizonyosodásban nem az történik, amit a teoretikus-leíró tudás megszerzésének nevezhetnénk, nincsenek jelen ennek körülményei sem, nincs önmegmutatkozás, evidenciaélmény, érvelés, következtetés, analízis vagy szintézis, egyáltalán nincs szó megismerő gondolkodásról. A megbizonyosodás nem valamiről való, hanem valakinek a megbizonyosodása. Harmadsorban az autochton ítélkezési eljárást ki kell metszeni a vulgáris értelmezéséből: az egyébként sem elsősorban morálfilozófiai probléma főleg nem jelezheti a megüdvözülés egyszerű útját, vagyis nem házi megváltás-tan, „praktikus találékonyságú ötlet, egyfajta »csináld magad«-eszkatológia [...], magunk fabrikálta végítélettel és ház körül beszerezhető megváltással” (484.).

Kontextusok – tétek

Azt gondolom, ebben a sokrétűségben a legnehezebb feladat volt az értelmezői koncepciót következetesen fenntartani. Vagyis kitartani a mellett az elképzelés mellett, s kellő tágasságú horizontot nyitni a kifejtéséhez, hogy az autochton ítélkezési eljárást, melyet „a filozófiatörténet többnyire etikai, esetenként ontológiai kérdésekként kezel, visszavezesse egy eredendőbb kérdésességre, a megbizonyosodás inkább tudáselméleti, mintsem morális dilemmákat hordozó problémájára” (454.).

A könyvhöz írt előszó és a történeti, illetve tematikus részhez készült két bevezető teremt meg ehhez a több szempontú vagy inkább többretegű kontextust.

1. A nyilvánvalóan utólagosan megszövegezett *Előszó* szerint az egész könyv valójában a következő kérdést járja körül: „a sokféle maszkot öltő, tehát maszkjaiban *variabilis* individuum végső oszthatatlanságába vetett paradox (és egyre erőtlenebb) hitnek vajon szolgálhat-e fedezetül valami *invariáns* önreflexió.” Ez a kérdés jelöli ki azt az értelmezői feladatot, hogy „önálló jelenségként [...] körvonalaz[zon] egy [...] megfontolási eljárást, amelynek filozófiai példái ezt az invariánst kísérlik meg tetten érni az individuumban” (12.). Ezt a feladat kijelölést vagy a feladat ilyen kijelölését az *is* indokolja, hogy korunkat nem jellemzi a szabad individuumba vetett hit (ami alapján egy ilyen invariáns alapra csupán rá kellene mutatnunk, s nyíltan vagy hallgatólagosan támaszkodhatnánk rá), s ha ez páro-

sul létünk és gondolkodásunk alaptalanságának nemcsak tapasztalatával, de belátásával is, akkor minden filozófia lehetőségfeltétele, az individuum osztatlansága csak filozófiai bűvészmutatvánnyal teremthető meg. S mint ha az előszó azt sugallaná, hogy a feltárandó és elemzendő megfontolási eljárás képes lehet arra a bravúrra, hogy az individuum önmagából alapozza meg önmagát, egy nem identitás-filozófiai és ontológiai eljárással, ami így nem illeszkedik majd a hagyományos megalapozási keretek közé. Ez a különbségtétel egyúttal az ontológiai megalapozási kísérletekkel szembeni kritika is. Ha azt kérdezzük, miért jelent reményt ebben a saját erejű önmegalapozási kísérletben az autochton ítélkező eljárás, akkor a benne rejlő önreferenciális, performatív erőben kell bízunk, az ontológiai megalapozások leíró, teoretikus, tétélező eljárásai nem építhetnek ilyesmire.

A performatív önmegalapozási eljárásban az osztatlan szubjektumot valóban akként érhetjük *tetten* (megbizonyosodási tettében), mint akinek az önreferenciális megbizonyosodási eljárás szolgál *fedezetéül*, hogy ennek révén maga is fedezetül szolgálhasson. Hogy minek vagy mi mindennek, ezt kell vizsgálnunk. Hogy a filozófia(i én) megalapozásának és a filozofálás kibontakozásának performatív folyamata a további részekben egyre nagyobb hangsúllyal jelenik meg, ezt tekintem irányadónak az értelmezésben.

2. Az általános megalapozási feladat az alap szilárdságának kérdéséhez vezet tovább. A három filozófust tárgyaló történeti részhez írt bevezetés a bizonyosság kérdésének és tárgyalásának történetébe, „a bizonyosságszerzés kritikai távlatokban felvetődő dilemmái”-ba (454.) enged betekintést. Négy filozófus bizonyosságot érintő írásai alapján jut arra a végkövetkeztetésre, hogy:

olyan peres ügyekben, ahol nincs és nem is lehet tárgyi bizonyíték [...] két bizonyítás lehetősége: vagy következtetéssel lehet bizonyítékot szerezni (logikai bizonyítás), vagy próbatétellel (testimoniális bizonyítás). Husserl és Wittgenstein az első utat járta, a *belátását*. [...] Kant és Nietzsche ellenben kísérletet tett a kísértéssel. Az ő útjuk egy sajátos alászállás kísérlete, a perszónálisan abszolút (feltétlen érvényű és kikényszerítő erővel bíró) *megbizonyosodásé*. (125.)

Már itt megjelenik és elválik egymástól az imént említett két út, a teoretikus-leíró és a performatívan megtörténő megalapozásé. A későbbi főszereplők, Kant és Nietzsche a második utat járják: a bizonyosság testimoniális próbatétel során megtörténő megbizonyosodás, melyben nem a valamiről szerzett biztos tudás, hanem elsősorban az önreferenciális, rituálisan

szabályozott folyamat a hangsúlyos. Mert semmi olyannak nem történik meg a tiszta felfogása, belátása, ami az eljárást megelőzően vagy attól függetlenül adva lenne, megmutatkozna. A megbizonyosodás nem támaszkodik és nem irányul adottra, és nem ad tudtul semmit (nincs tudás, sem ismeret). Végbemeget és végbe visz valamit. Ehhez hasonlóan az ítélezési processzusba belebocsátkozó és a minden ízében performatív folyamaton keresztül haladó szubjektum valóságosan átlényegül, amennyiben próbatétele tanúságtétellé válik (a sajátához való hűség esküvel megerősített tanúsítása), vagyis megbizonyosodik olyasféle értelemben, mint ahogyan azt mondjuk valamiről: megéri, megedződik. Így megbizonyosodván bizonyosodik meg valamiről, ami nem más, mint megbizonyosodó önmaga, saját propriuma és ipsissimuma. Kérdés, hogy valójában milyen individu-um képződik itt, mi igényel ilyesfajta megbizonyosodást. Érezhető, hogy valami kivétellessel van dolgunk, ami nemcsak a hétköznapi cselekvés, de a moralitás keretein is kívül esik.

Mindenesetre az alap bizonyosságához, a megbizonyosodó individu-umhoz az önreferenciális-performatív processzuson keresztül vezet út, ami miatt a megalapozás alaptalanságnak látszik, de csak annyiban, amennyiben alaptalan minden saját erőre támaszkodó, s ennyiben (elő)feltétel nélküli önmegalapozás, vagyis alapítás.

3. Ezért veszi sorra majd a tematikus elemzésekhez készült bevezetés „a filozófiai megalapozás *hiányának* néhány modern kori és igen speciális változatát” (454.).² A négyféle alaptalan gondolkodásmód bemutatásának közös kiindulópontja, hogy a létében alaptalan ember filozófiája nem található ontológiai alapra semmilyen előzetesen adottban – legyen ez önmaga vagy más létező –, hacsak ez nem az előbbieken bemutatott, autoreferenciális, történés-karakterű, performatív ontológiában áll elő (ennek kidolgozásakor nagyban támaszkodhatunk erre a könyvre). Az alaptalan filozófia lehetséges megalapozásának és alapjainak vizsgálata a platformalapítás, az explikáció mint *tanúsítás* végbeviteli eseményei körül szerveződik meg, hogy nagy vonalakban – és véleményünk szerint nem kellően hangsúlyosan – egy igen határozott filozófiakoncepciót körvonalazzon a *játék* fogalma körül.

Ennek az alaplétesítésre (platformalapításra) és testimoniális explikációra épülő filozófiafelfogásnak a középpontjában az a megállapítás áll, hogy a filozófia „mindig *filozofálás*, explikálódó, végbemenő gondolkodásment: valami, ami megtörténik” (458.). Nem predikatív lényegigazságok re-

² Kiemelés tőlem – K. L.

dukciós eljárásokkal biztosított felfedezése és teoretikus-analitikus leírása, hanem minden ízében (kibomlásának minden mozzanatában) az alapítási esemény elismertlése: a kifejlés az alap, még inkább az alapvetés kifejlése, az általa meghatározott felületen való inkább bolyongás, belebocsátkozás az általa kínált gondolkodásmenetekbe, mintsem egyenesen kijelölt úton való keresztülhaladás. Az alapvetés platformot alapít, mely „tudatosult vagy tudatosítható képzetegyüttes (*platform*)” (455.) formájában képződik meg. A továbbiakban ez nemcsak meghaladhatatlan, de konstitutív szerepet is játszik. Az utóbbi nem annyit jelent, hogy az alapvető képzetek alkotórészét képezik a kifejlésnek, hanem hogy, erősebb értelemben, *konstitutív szabály*ként funkcionálnak. Ha felelevenítjük Searle megkülönböztetését a regulatív és konstitutív szabályokról, miszerint az előbbi egyébként is gyakorolt viselkedéseket szabályoz, az utóbbi ellenben *létrebívja* az általa meghatározott viselkedéseket, mégpedig abban a formában, ahogyan *előírja* őket, akkor jól látható, hogy a filozófiai platformképzés konstitutív szabályalapítás, a filozofálásban történő explikáció pedig konstitutív szabályok szerint zajló *játék*. Az elnevezés nem egyszerű szóválasztás kérdése, hanem a konstitutív szabály és a játék lényegi összetartozása motiválja. Ha mindehhez hozzávesszük, hogy a filozofálásban játszódoó explikáció a platform *tanúsítása*, akkor jól láthatóvá válik egy minden ízében performatív filozófia elképzelése.

Joggal tételezhetjük fel, hogy ez a könyvben későn tematizált filozófiakoncepció már a kezdetektől működésben van, az alapító megbizonyosodásként értelmezett ítélkezési eljárás s annak próbatétel- és tanúsításjellegére való érzékenység erre utal. Nemcsak általában a filozófiában, hanem az elemzett filozófiákban és azok minden mozzanatában a játék feltételei érvényesülnek.

Egy ilyen alapelvnek a beépítése a filozófiába szükségképpen feszültséget szül, hiszen az analitikus-teoretikus leírás alapjává olyasmiválik, ami maga nem leíró-analitikus, és nem is engedi magát ilyenné alakítani. De megszűnik a feszültség, ha észrevesszük, hogy *gyakorlatilag* minden filozófiai reflexió a(z) (platform)alapítás performatív történést ismétli el. A Kant-értelmezésben találjuk ennek legpregnansabb leírását:

Nem annak van tehát jelentősége, hogy *mit* »mond« a morális törvény, és hogy *mire* bizonyulnánk méltónak a tiszteletével, hanem egyedül annak, hogy maga a tisztelet és méltóság – pusztán egymásért valóan – fennállhat és manifesztálódhat a transzcendentális ítélkezés megtörténetkor. Ennek a két fajsúlyos, ám ha a viszonyukat önmagában nézzük, akkor teljességgel

önreferenciális (»üres«) fogalomnak az összetartozását ily módon egyedül ez a processzus nyilvánítja ki és szavatolja. (357.)

Ezt általánosíthatjuk minden filozófiai fogalomra: a referenciálisan üres fogalmak a filozófiai gondolatmenet végbevitelében, ennek effektusaként tesznek szert olyan értelemre, melyet a reflexió konstitutív szabályai határoznak meg. Ezek a gondolatfutamok nem járulékos tartozékai a fogalmak filozófiai értelmének, mind keletkezésében, mind befogadásában lényegi szerepet játszanak. Nélkülük, rajtuk kívül, tőlük függetlenül ilyen filozófiai értelemre nem lehet rámutatni, ahogyan azok sem mutatnak a gondolatmenet által megképezett lehetséges referenciákon kívül másmilyen referenciákra. Ami azt is jelenti, hogy mindvégig önreferenciálisak maradnak, amennyiben a filozófiai reflexió játékszabályai döntenek a lehetséges referenciákról, melyeket mintegy bensőleg képeznek meg az értelmükkel együtt.

Kudarc-aporiák

A lényegi kérdésselvetések által kibontott értelmezői kontextusok ilyen felszínes felvázolása is elegendő ahhoz, hogy mi is vegyük a bátorságot és kijelöljük a könyv irányát előbb néhány kérdéssel. Képes-e a létezés és a gondolkodás alaptalanságában meggyőződött gondolkodó olyan alapot találni, mely egyaránt alkalmas arra, hogy ismereteket és tetteket alapozzon meg? A létében alptalan filozófáló juthat-e éppen a filozófiai reflexió révén olyan individualitáshoz, mely őt legalább valamiben bizonyossággal tölti el, és lehetőség szerint nemcsak a világ szemlélésében, de a világban való cselekvéseiben egyaránt alapul szolgálhat? De úgy is kérdezhetnénk, lehet-e olyan filozófiai ethoszt teremteni, amely egyszerre vállalja az alptalanságot és tapasztalati lehetőséget nyújt valami meghaladhatatlan bizonyosságra?

Azt a kérdést, hogy elbíri-e vagy képes-e eljátszani mindezt a rá kirótt szerepet az autochton ítélkezés, érdemes abból az irányból megvizsgálni, hogy a reménytelen elvárások meghiúsulása leginkább melyik szerepében érinti. Melyik területen veszi el a megcélzott tétjét? Melyik feladatában és elemében vall kudarcot? A válasz gyorsan adódik: azt nem látjuk, hogy a filozófia eredetét és feltételét jelentő osztatlan individuum megalapozásában és megbizonyosodásában, az alptalan gondolkodás alapítási eljárásaként csődöt mondana, feltéve, ha filozófálóként a filozófiai individualitásunk megteremtésére és megőrzésére törekszünk.

A morális cselekvés útmutatójának szerepében ellenben használhatatlanná válik. „Mind Kant, mind pedig Nietzsche abban a reményben léptette föl kezdetben az eljárás adta indikáció és vele az imperatív döntés gondolatát, hogy *bárki* számára alkalmas eszközzel (»iránytűvel«) szolgáljon az éppen leendő tétével vagy élethelyzetével kapcsolatos megbizonyosodásra.” (598.)³ Majd egyre „kevésbé látják benne egy formális és univerzalisztikus indikáció módszerét, amelynek arra kellene szolgálnia, hogy a [...] *konkrét praxismozzanatok*at újra és újra megítélje.” (599.)⁴ Ez azért különös, mert az értelmezői koncepció szerint az eljárás etikai és morális tétje csak közvetetten, az eredendőbb episztemológiai téten keresztül, áttételesen határozódik meg, amit akár úgy is értelmezhetne az olvasó, hogy az utóbbi az előbbi következménye: az episztemológiai megbizonyosodás nemcsak létrehívja a morális tétet, de egyben fedezetéül is szolgál. Ám annak ellenére, hogy megbizonyosodási eljárásként jól teljesít, etikát és morált nem képes megalapozni. Ebben a végkövetkeztetésben nincs semmi különös, semmi olyan, amihez ezeket az elképzeléseket ilyen mélységig kell elemezni. Amit én úgy értelmezek, hogy az autochton ítélkezés kudarc-apóriáiban nem episztemológia és morál (tudás és erkölcs) hagyományos értelmű apóriája köszön vissza, amit Kant is tematizált. De talán mindhárman ebben az apóriában mozogtak: tudás és erkölcs, megismerés és morál, ésszerűség és moralitás annak ellenére egymásba fonódnak, hogy az előbbiből nem vezet út az utóbbiba.

Ott is *ebben* a vállal(koz)ásukban látja őket kudarcot vallani. Ha azonban a következtetéseit vesszük szemügyre, kiderül, hogy a megbizonyosodásból a cselekvéshez (az ítélkezés episztemológiai tétjétől a morálfilozófiai következményéhez) vezető utat olyasmi torlaszolja el – minden ilyen vállalkozást eleve kudarcra ítélve és feleslegessé téve –, amit az etika és a morál, a komplex morális cselekvési szituáció lényegi aporetikusságaként ismerhetünk fel. Az ítélkező eljárás apóriái mintegy kiélezik és visszaigazolják, ekként szemléletessé teszik a morál eredendő aporetikáját. Ha sorra vesszük Ottó érveit, hogy milyen szempontból nem képes indikációs módszerként érvényesülni az autochton ítélkezés, mindegyiknél a feltétlenség-feltételeesség aporetikájának alakváltozatára bukkanunk.

³ Kiemelés tőlem – K. L.

⁴ Kiemelés tőlem – K. L.

a) Szingularitás – repetíció

„Az autochton ítélkezés megtörténhet valakiben, de folyamatos-repetitív gyakorlattá nem válhat soha.” (597.) Beláthatjuk, hogy ez a lehetetlenség nemcsak az ítélkező eljárás lehetetlensége, hanem magának a morális cselekvésnek is, amennyiben ennek is úgy kell mindenkor genuin módon egyedi-egyszeri, megismételhetetlennek lennie, vagy ekként fellépnie, hogy közben nem tud nem minden ízében ismétlés lenni. A morális tettel szemben is él az az elvárás, hogy szingularis csúcsesemény legyen: Kant tisztázza, hogy nemcsak a stratégiai megfontolások követése (önmagán túlmutató célok érdekében végzett cselekvés), de a mechanikus ismétlés, utánaadás, vak törvénykövetés és kötelességszerű cselekvés is gátja a moralitásnak, ezekkel szemben a valódi morális tett a kötelességből eredő cselekvés. Ami azonban továbbra is valamit ismétlés, utánaadás, követ. Hogy valóban mentesek vagyunk-e az ismétléstől, annak próbája pontosan olyan módon történik, mint az autochton ítélkezés. A kategorikus imperatívusz három megfogalmazása közül az ítélkezés önreferenciális alapítási és megbizonyosodási tanúságtételéhez legközelebb álló: „[m]inden cselekedetet csak a szerint a maxima szerint végezz, amely megengedi [. . .], hogy maximája révén az akarat egyúttal általános törvényhozóként tekinthesse magát”.⁵ Mintha ennek még radikálisabb alakja lenne az autochton ítélkezési eljárás. De felszámolja-e bármelyik is az ismétlést, vagy inkább garantálhatja-e a szingularitást? Erősen kétlem. Bármennyire is szingularis legyen a morális cselekvés drámai szituációja, maga a szituáció mégiscsak olyan elemekből képződik meg, melyek túlmutatnak a szingularitáson. Vagy inkább elébe. A morális cselekvés egyediségében is rituális, amennyiben szabálykövető: a moralitás konstitutív szabályainak engedelmessé válik, mert másképpen nem lesz értelmes és értelmezhető s így megítélhető sem.

Ottó szerint a repetíció megfosztja értelmétől az ítélkezést, mert elémészti a megrettentő erejét, és az alkalmazása alkalmazkodássá válik. Az alkalmazkodás pedig normakövetést eredményez, ami az autodogmatikus ítélkezést, a tekintélyt és normarendszert tételező és követő morális attitűd jellegzetessége. Ez legalább kétféle „elkorcsosulásnak” van kitéve, az egyik a *Führerprinzipre* épülő lakáj-morál, a másik az örök, vagy inkább a túlvilági kárhozottól való rettegés. Hogy az ítélkezés egyszeri és megismételhetetlen drámai helyzet, csúcspont az ítélettel, a döntéssel, a végzéssel, valóban értelmetlenné teszi az ismétlhetőségét. Ha azonban az autochton

⁵ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Fordította Berényi Gábor. Budapest, Gondolat, 1991. 67.

ítélkezés megrettentő erejét a repetíció emészti el, akkor azon is érdemes elgondolkodni, hogy vajon nem csupán egyetlenegyszer, valamiféle nagy életpillanatban, amolyan morális (vagy nevezzük bármiként) metanoiában alkalmazható-e? De még akkor is ott marad a nyugtalanító kérdés, nem ismétlés-e már önmagában, amennyiben eljárás, sőt egyenesen rítus? A rítus már mindenkor ismétlés, azoknak az intézményeknek az alkalmazása, melyek lehetővé teszik.

[A]z autochton ítélkezés eljárásában mint gyakorlatban egybefonódik egy archaikus ítélkezési mód (intézmény) – amely nemcsak elismer valami *személy fölöttit*, de ezt a képzetet fatálisan beteljesítő hatalomként be is vonja az ítélkezési folyamatba – és a megbizonyosodás aktusa, amely viszont a *legszemélyesebb*. (539.)

Ez az aporia épül be lényegi struktúraként az ítélkezés eljárásába éppúgy, mint a morális cselekvésébe, még mielőtt dilemmaként konkrét élethelyzetekben megjelenne. Vagyis mielőtt az általánosnak az egyedi alkalmazása, az intézményesültnek a személyessé tétele megszülné a morális cselekvés dilemmáját, maga a morál e körül az aporia körül (mondhatnánk konstitutív szabálynak) intézményesül.

A megfontolás rítusa, az ítélkezés eljárásai filozófiai „játszmák”, még ha „nemigen tudni, mire mennek ki” (486.) (az elhatárolások egyike szüli ezt a megfogalmazást: „nem hitvallás-demonstrációra megy ki a játék, hanem egy lehetséges megbizonyosodásra” [487.]). Ha sorra vesszük a fenomenológiai struktúraalkotó elemeit (processzus-menet, praxis-kontextus, formális jelleg – *bárki alkalmazhatja* –, önpróbatétel, önhiposztázis, a műveleti analógiák [*eskü, jóslás, áldozathozatal*] [487–488.]), akkor ezek *egyben* (elő)feltételek annak a szituációnak a megteremtésére, melyet létre kell hozni az ítélet-processzus elindításához, ami aztán ezeket realizálja, vagyis ismétli, és *egyúttal* a végbemenetel játékszabályai is. „Az autochton ítélkezés játszmáját »így játsszák«” (489.), mégpedig a következő céllal és eredménnyel:

A processzus osztatlan szabadságot és felelősséget *ad* az embernek: egyedül te ítélsz, egyedül tiéd az ítélet joga. Nem köt meg se hatalom, se törvény, se precedens, de tudnod kell, hogy tiéd a felelősség is. Döntésed megmáshatatlanságának súlyával együtt megadatik egy ítéletet hozó felsőbbiség autoritásának minden korláttól mentes szabadsága, de csak *vele együtt* adatik meg. [...] Ez az ítéletkezés nem tanítás, amely *referál* valami önmagán túli jelenségről vagy lényegről, hanem művelet, eljárás, gyakorlat, amely *önmagát* nyilvánítja ki. (Az imént említett vonások sem egy »jelenség«

jellemzői valójában, hanem egy eljárás játékszabályai.) A benne konceptualizált osztatlan szabadság és felelősség csak a processzus megtörténtével létezik és *kizárólag* annak megtörténtekor áll fenn. (Uo.)⁶

b) Érvényfeltétlenség – létfeltételeesség

Ugyancsak az etikai vagy morális szituáció lényegéhez tartozik a második aporia, mely a szinguláris drámai pillanatot érvényfeltétlenségében intgatja meg. Nehéz lenne különválasztani a feltétlenségben (a tárgyi oldalon) abszolútnak tételezett törvény, metafizikai-transzcendentális elv (az örök visszatérés, illetve a daimón), érték és erény (méltóság, amor fati, igazságosság-tisztelet) feltétlenségét az esküvés és ítélkezés (aktus) performativitásának kívánatos feltétlenségétől és az egész eljárás eseményi szingularitásában és a végzésben rejlő abszolúttól. A feltétlen rovására elkövetett vétkek kapcsán mindegyiket tekintetbe kell vennünk. Erre lentebb visszatérek, most azt emelem ki, hogy ha ezeket filozófiai redukcióval feltétlenné tesszük is, érvényfeltétlenségük a létfeltételeességben az, ami: a Törvény a törvények, az örök-isteni a kontingens-emberi, az érték és erény a személyes karakter, a performatív aktus az intézményi lehetőség-feltételei, az esemény szingularitása az iterabilitása, az elvágólagos végzés a mérlegelő gondolkodás felől és vele együtt nyer értelmet:

az autochtonitás ítéletének eseménypillanata megtörténik (megtörténhet), ám utána át fogja adni helyét a másra és másokra, valamint önmagára mint egzisztáló lényre tekintő morális, történeti, pszichológiai gondolkodásnak, és fölöttébb kívánatos is, hogy átadja. Az autochton ítélkezés szingularitása átadja a helyét a mérlegelő gondolkodás társiaságban-történetiségben mozgó téridejének, a néma jelzés a szónak, a dialógusnak – egy időre. (600–601.)

Átadja a helyét, miközben ebből is emelkedik ki. Azt gondolom, ez nemcsak az autochton ítélkezés, de valójában minden etikai döntési szituáció, a Törvény és a törvények közötti választás aporetikusságának pontos leírása: a feltétlen törvény mindenkor egyedi feltételek közt születő törvényekbe íródik be. Míg a feltétlen törvény feltétel nélküli cselekvés, a mérlegelés, megfontolás és számítás nélküli döntés követelményét rója ránk, addig a tettek mindenkor feltételek között kell végbemennie, feltételes előírásokhoz igazodva. Ami arra mutat rá, hogy talán az autochton ítélkezés újfent magának a morálnak az alaphelyzetét képezi meg, vagy teszi szemléletessé. Ez talán a valódi hozadéka, meglehet célja is: a feltétlen és feltételes aporiájában feltáruló alaptalanság és eldönthetetlenség

⁶ Kiemelések tőlem – K. L.

ellenére fennálló kötelesség szembesít abszolút szabadsággal és felelősséggel, és hív fel arra, hogy éljek vele. Ki?

c) Kötelező - választható

A következő magyarázatok más rendbe illeszkednek: míg eddig az autochton ítélkezés lehetetlensége azzal igazolódott, hogy önmagát számolta fel, a további gondolatmenetekben az eljárás feltétlen kényszerítő volta kérdőjeleződik meg. Azzal a feltételezéssel élve, hogy egy morális indikációnak mindig, minden körülmények között eligazítónak kell lennie, azt is állítjuk, hogy soha nem hagyható figyelmen kívül, sem létében, sem működésében, sem következményeiben. Márpedig az derül ki, hogy nagyon is meg lehet lenni nélküle, nem feltétlenül kell belebocsátkoznunk ilyen ítélkezési eljárásba. Ottó szerint bárki mondhatja, hogy „köszöni szépen, nem kér semmiféle »megreszketetésből«” (601). Az eljárás alkalmazásának nincs kényszerítő ereje. Csak egyféleképpen lehetne: ha elmulasztásának vagy a negatív ítéletnek, végzésnek szükségszerű, örök és megváltoztathatatlan következményei lennének. De szerinte nincsenek, annak számára legalábbis, aki nem vonja ezeket a fejére azzal, hogy belebocsátkozik az ítélkezési processzusba és hisz az örök kárhozatban.

De az önmagára hajló szerkezete mégiscsak rámutat valamire, ami miatt nem tudom maradéktalanul elfogadni Ottó értelmezését. Az ítélkezési processzustól – de legalábbis a lehetőség-feltételeitől – való elhatárolódás éppúgy értelmetlen, ahogyan azt sem mondhatjuk: nem akarok erkölcsös lenni. Ez nem attól függ, hogy hiszünk-e az örök kárhozatban vagy sem. Ti. az örök kárhozat nem valami kiegészítő elem, vagy külsőleges járuléka az ítélkezésnek és moralitásnak, hanem konstitutív eleme.

Az eddigiekből jól látszik, hogy az ítélkezési eljárás nem egy elszigetelt, különös performatív processzus, amit vagy elvégzünk, vagy sem, hanem maga is egy nem kevésbé performatív processzust, a morális szituációban való cselekvés struktúráját képezi le, teszi szemléletessé. Nem egyszerűen van morális tétje, hanem magából a moralitásból és az arra irányuló filozófiai reflexióból ered. Ennek következtében az örök kárhozat képzele, amennyiben mind az ítélkezés, mind a morális döntés során tekintetbe vesszük, maga is ennek a filozófiai játéknak eleme. Értelmét a játék konstitutív szabályai felől, akár mint az egyik játékszabály, nyeri el, mely a játékban való részvételt szabályozza és írja elő. Az örök kárhozat és a játékban való részvétel valóban kizárják egymást: a játékba való belépés ellehetetlenüléseként értelmezhető. Az ítélkezési eljárás érvényfeltétlenségének megsértését jelenti. Ha semmi nem történik, pontosabban nem

követ el rosszat a törvény, az örök visszatérés és a daimón bántalmára, aki nem követi ezt a processzust, vagy ha belebocsátkozik ugyan az eljárásba, de képes semmibe venni a végzést: elhallgattatni, figyelmen kívül hagyni a daimón hangját és az isten sérelmére elkövetni az önhittség bűnét; a transzcendentális ítélkezés mellőzésével és a tanúságtétel meghazudtolásával az alakoskodás bűnét a törvénnyel szemben, a visszatérés-gondolat terhének levetésével a neheztelő bosszú bűnét az amor fati-val szemben (583.), akkor ezek még nem lehetetlenítik el a játékban való részvételét.

Ez akkor következik be, ha maga alkalmatlan arra, mert nem rendelkezik azokkal a feltételekkel vagy nem felel azokra az elvárásokra, melyek a játékban való részvételét lehetővé teszik. (Ha már beléphetünk a játékba, el lehet bukni, lehet nyerni és veszteni egyaránt.) Ezt a moralitás és az ítélkezés performatív játékszabályai írják elő. Az ítélkezés valóban az ember hitelességéről szól, ennek önfelszámolása a kárhozát. Az aktus végbevételében vagy elmulasztásában és a performatív feltételeknek való meg nem felelés szintén az ítélkezés és a moralitás ellehetetlenülését vonja maga után. Az örök kárhozát nem egy másik világon és nem egy felsőbb bíró döntésében méretik ránk, hanem ezeknek a feltétlen követeléseknek való meg nem felelésben. Az ellehetetlenülés valóban egyik formája a halálnak. Az ítélkezés végzése, önnön érvénytelenséged lelepleződése ezért, és elsődlegesen ebben az értelemben, az istenítéletyszerű „Meghalsz!”.

Az egyedi helyzetek megítélésében az autochton ítélkezés ezért nem váltja be a hozzáfűzött reményeket, mert szimplán el lehet utasítani, lehet nem ismerni vagy nem tudomást venni róla, értelmes azt mondani, hogy nem kérek semmiféle megreszketetésből, nem vagyok hajlandó ilyen próbatételbe bocsátkozni. (Ez is az oka, hogy nem vulgarizálódott.) De ezzel magát a moralitást is elvetjük. Mondhatjuk-e, hogy morális lénynek tartom magam, de semmilyen megbizonyosodásom nincs arról, és nem is akarok ilyet, hogy abszolút szabad és felelősségteljes vagyok? (Jegyezzük meg, hogy ebben az esetben a három történeti példa különbsége kidomborodik: Kant és Szókratész törvényét és daimónját a moralitás önfelszámolása nélkül nem lehet elutasítani. De mintha Nietzsche életigenlése nem illeszkedne ebben hozzájuk. Számomra ez azt mutatja, hogy Nietzsche nem a morál értelmi lehetőség-feltételét teszi meg döntési elvnek, hanem egy metafizikai belátás etikai konzekvenciáját vonja le, s ebben [is] a leg-hagyományosabb elképzelésekre emlékeztet. Nietzsche elve nem önmagát alapozza meg és nem is számolja fel önmagát, szüksége van egy metafizikára, mely, bármennyire is igyekszik megalapozni vagy lefordítani modern

természettudományos törvényekre – az energia- és az anyagmegmaradás törvényére –, az etika vonatkozásában mégiscsak doxának minősül.)

Ez a radikális ellehetetlenülés tehát nem akkor következik be, ha valaki vét a törvény ellen, mellőzi a döntés végzését, hanem akkor, ha az ítélet arról szól, hogy eljátszotta azokat a lehetőség-feltételeket, melyek okán részt vehet ebben a játékban, mely egyszerre a moralitás és a moralitásról való filozófiai reflexió játéka.

A hiteles filozófiai ethosz alapítása

Ezért az autochton ítélkezésben nem általában az individuum és nem is az egyedi léthelyzetben cselekvő morális szubjektum megalapozása és hitelessége a tét. Hiszen *mindez* egy filozófiai gondolatmenet: az ítélkezési processzus filozófiai koholmány, gyakorlata mindenben „alávetett a reflexió játéknak” (486.), nem vulgarizálódhat, „rítusuk feltámasztására is csak diszkurzív módon (például efféle feljegyzésekkel próbálkozva) tehető kísérlet” (604.). Az autochton ítélkezés – miközben elemzésének tárgya – a szerzőnek a könyvben lefutó megbizonyosodási eljárásává is válik, a *hiteles filozofáló én* megbizonyosodásának próba- és tanúságtételévé. Melynek ez az egyedi példája a filozófiai új koncepciója alapján, de csak ezen keretek közt általánosítható.

Ez az egész gondolatmenet, mint minden „elvakultságtól mentes” filozófiai reflexió, a filozófiai alaptalanság performatív alapítási mozgásába illeszthető, melynek tárgya és célja a *filozofálást* végző individuum megbizonyosodása, osztatlanságának megképzése. Azé a filozófiai szubjektumé, amelyik hiteles játékos lehet a filozófiai nyelvjátéknak, mely a legszemélyesebb és az univerzális-normatív közötti szakadék áthidalását végzi. A hitelesség, nem pedig az ontológiai értelemben vett autenticitás a filozofáló én megjelenési formája: sem egy eredendő Önmaga feltalálása, sem egy új, valódi önmaga megalkotása nem tekinthető filozófiai énnak, mivel nem mennek keresztül a megbizonyosodási-alapítási processzuson.

Az alapítási kísérletet az teszi különlegessé minden korábbi szubjektumfilozófiai kísérlet között, hogy magának a filozófiának is új koncepcióját írja elő, mely magától megköveteli, hogy ne ontológiailag vagy identitásfilozófiai tételezett, konstruált, hanem éppen ebben a performatív ítélkezési eljárásban megalapított és megbizonyosodott individuum álljon eredetében. Az autochton ítélkezésnek nevezett eljárás a tételező-leíró megalapozás elméletileg lehetetlen vagy a végtelenbe futó érvelését hiva-

tott helyettesíteni az alapítási történés végbevételével. Valójában a végeérhetetlen *okoskodást* egy végeérhetetlen megbizonyosodási tapasztalattal felváltó filozófiai bravúr. A filozófiai ethosz az ethosz filozófiai megalapítása, melyhez az autochton ítélkezésen keresztül vezet az út, de ehhez szükséges kihangsúlyozni, hogy az ítélkezés, tanúsítás, esküvés filozófiai rituáléit a tiszta performativitásuk, vagyis önreferenciális végbeviteli értelmük felől értjük, nem pedig olyan intézményesült rítusokként, amelyek valamire alkalmaztatnak. Keresztülhaladva ezeken az ítélkezési processzusokon annak, amit szubjektumnak, individuumnak, Önmagának szokás nevezni, megtörténik, szó szerint lejátszódik a megbizonyosodása: ebben a processzusban és ezáltal, ennek révén úgy bizonyosodik meg, hogy egyszerre válik bizonyossá és szerez magáról mint bizonyosról tapasztalatot, a processzus performatív ereje révén. Ha olyan erősen nem is fogalmazzunk, hogy csak ekként, de azt mindenképpen kiemelnénk, hogy csakis processzuálisan játszódhat le a megbizonyosodás, annak révén, hogy belebocsátkozunk egy eljárásrendbe és kitartunk benne. Szemben azokkal az elképzelésekkel és kísérletekkel, hogy ezt a bizonyos individuum-invariáns valami felfedezendő, feltárandó dologként tételezzük, melyre rá kellene akadnunk, egy tulajdonképpeni énként, egy eredendő vagy egy megkonstruált új emberként. Persze erre is vannak eljárásrendek, de ahhoz az előfeltevéshez igazodnak, hogy ez a valódi individuum már valóban van, csak meg kell találni, vagy potenciálisan tételezhető, csak meg kell konstruálni.

Hogy ez a valami (nem *res*) előzetes és kivetülő feltétel nélkül, egy végtelenül önreferenciális, alaptalan és önmaga erejére támaszkodó performatív processzusban és általa jön létre, történik meg: ez különbözteti meg ezeket az eljárásokat a filozófia többi megalapozási és megbizonyosodási kísérletétől. Ezért a könyv előszavának iránykijelölését határozottabban a *filozófiai* individuális invariáns processzuális-performatív megképződésének *önreferenciális* leírásaként olvassuk. A megfontolási eljárásban megképződő osztatlant valóban *tetten* érhetjük, amint éppen azt a tettet hajtja végre, hogy a megfontolási eljárás invariáns önreflexióját önnön *fedezetéül* állítja. Ezt nevezem a hiteles filozófiai ethosz alapításának.

Valójában tehát egy hiteles játékost kell megképezni. A filozófia megalapozásának, a helyesen tudó és helyesen cselekvő szubjektumnak, az önzonos, a létezésével autentikus viszonyt ápoló szubjektumnak a valódi értelme a megbizonyosodás processzusán átment hiteles filozófus-játékos alakja, aki ebben a processzusban, általa és e processzus révén szerzi meg, teremti meg önmaga és minden gondolata, tette számára a fedezetet: az

osztatlan szabadságot és felelősséget abban, hogy a legszemélyesebből átugorjon az univerzális-normatív szférájába.

Már ha egyáltalán akar, vágynak rá valaki: „A játszma elve: ha nem tesz magadat ilyen fenyegető következmények hordozójának tekintened, akkor ne is formálj igényt rá, hogy önmagad kizárólagos autoritású, *szabad* bírójának szerepében tetszelegj.” (495.) Van lehetősége a játékba való bekapcsolódásnak vagy az attól való távolmaradásnak. Azonban ha a szabadság és a felelősség csak a processzus megtörténtével létezik és kizárólag annak megtörténtekor áll fenn, akkor a játéktól való távolmaradással lemondunk, ha nem is az egyetlen, de az egyik lehetőségről, hogy magunkat abba a helyzetbe hozzuk, hogy olyasvalami, mint a szabadság és felelősség az ethosunk részévé váljon. Ez a lemondás megfoszt bennünket attól, ahogyan a játékba való belebocsátkozás megadja a lehetőségét annak, hogy érvényes mondatok mondói (bizonyos nyelvjátékok hiteles szereplői) legyünk. Csak amennyiben ez a beszélő én maga az én, csak amennyiben minden nyelvjáték és beszédaktus, érvényes a megállapítás, ha kudarcot vallasz (te magad vagy a próbatétel): meghalsz. Nagyon nehéz lenne azonban más értelmet és tapasztalatot tulajdonítani az ének annál, mint a mondás alánya.

Az érvényesség képlete az $A = C, x = x'$ beteljesedése történőben van: a hiteles személy személyes tapasztalása univerzális-normatív érvényre tart igényt. A könyv *tanúsítja* a végzést, mi csak *megfogalmazzuk*:

Isten éltsen, Ottó!



UPRO

Az idős Lukács egyik megjegyzése – „az én fejlődésemben, azt hiszem, anorganikus elemek nincsenek”¹ – számomra nemcsak Lukács György egész életútjának, illetve munkásságának értelmezése szempontjából több, mint elgondolkodtató, hanem Hévizi Ottó gondolkodói habitusának is egyik alapvető vonása. Nem véletlenül idézi egyik, Lukácsról szóló tanulmányában ezt a mondatot.² Az ugyanis meghatározó szemléleti mód nála, hogy filozófiai „hőseinek” műveit faggatva – legyen szó Lukácsról, Nietzsche-ről vagy éppen Kantról – többnyire centrális szerepet játszik „az intellektuális életút fordulatainak rendje”,³ pontosabban annak filológiai- és eszmetörténetileg is elemző átvilágítása, hogy ez miben ragadható meg. Írásom címének második része Hévizi egyik kötetének címére utal,⁴ amelyben egyébként az előbbi kifejezés is szerepel. A kötet bevezetőjében Kant és Derrida nyomán tulajdonképpen a filozófiai ars poeticáját fogalmazza meg szerzőnk, aki tanulmányaiban következetesen érvényesíti, hogy a filozofálás történet és diskurzus, nem esemény és kinyilatkoztatás:

A filozófia nem beavató igazság-látomás, nem a legvégsőket előlegező reveláció, nem üdvözítőnek szánt zárónyilatkozat vagy úti beszámoló minden dolgok végéről *visszatérőben* (oratio *versa*). Hanem időben, történetben *előrehaladó* beszéd (oratio *prorsa*) – próza, hol széles, hol alig látszó horizonttal. Próza, amelyben történetesen theoria (világ-látás) történik.⁵

Ugyanakkor Hévizi tanulmányai, esszéi a szó hétköznapi értelmében egyáltalán nem száraz, hideg tárgyilagosságú, szenvtelenül elemző munkák, hanem a logikus okfejtést és az intellektuális szenvedélyt, sőt a szemléletes láttató erőt is egyszerre érvényre juttató élvezetes olvasmányok. Némi iróniával „oknyomozó” filozófiai írásoknak is nevezhetném őket. Persze Hévizi célja sohasem valamilyen rejtvényfejtés, amelynek végén kényelmesen hátradólva tapsolhatunk a „mesterdetektívnek”, aki megfejtette a

¹ Lukács György: *Megélt gondolkodás. Életrajz magnószalagon*. Szerk. Eörsi István. Budapest, Magvető, 1989. 195.

² Hévizi Ottó: *A dialógus agóniája*. In: Uő.: *Alaptalannul. Gondolatformák a századfordulón*. Budapest, T-Twins-Lukács Archívum, 1994. 153.

³ Hévizi Ottó: *A luzerni pályaudvar. A fiatal Lukács dilemmáiról*. In: Uő.: *Prózaibb változat. Idők, etikák, karakterek*. Pozsony, Kalligram, 2007. 102.

⁴ Lásd Hévizi: *Prózaibb változat*.

⁵ Hévizi Ottó: *Előjáróban*. In: Uő.: *Prózaibb változat*. 10–11.

feladványt. Számára a filozofálás bizonyos gondolkodói horizontok felnyitása, végigjárása és adott esetben ütköztetése más horizontokkal, hogy legalább valamiféle szellemi Ariadné-fonalat kapjunk az olyan súlyos gondolkodói labirintusokban való eligazodásban, mint például Lukács György roppant ellentmondásos munkássága. Tanulmányomban – a teljesség igénye nélkül – Hévizi Ottó néhány fontosabb, Lukács Györggyel foglalkozó írásához fűzök reflexiókat a lehetséges továbbgondolás igényével.⁶

Hévizi egyik első, Lukáccsal foglalkozó esszéje, az *Időszerűtlen evangélista* világosan megfogalmazza az ekkor már „kényelmetlenné”, „döglött kutyává” vált filozófushoz való viszonyát.⁷ Az előző évben megjelent életrajzi Lukács-interjú, a *Megélt gondolkodás* kapcsán egyrészt jogosan említi meg, hogy azzal is magyarázható a viszonylagos csönd Lukács körül, mert sokaknak szerencséje van ezt vagy azt „temetni Lukácsban”, vagy éppen érintettek a lukácsi életműben, „s ezért Lukács most is többnyire előbb lesz tárgya egy hitvallásnak, és csak utána a megértésnek (ha egyáltalán, persze)”⁸ Számára viszont nagyon is tanulságos, megértésre és értelmezésre méltó a lukácsi életmű és életút, ráadásul nincs terhelve semmiféle mester-tanítványi viszonytal. Az igazi kihívás Hévizi számára tehát a bevezetesként már idézett Lukács-megjegyzés érvényességének nyomába eredni. Ugyanis ő elemzése során abból az egyáltalán nem magától értetődő tézisből indul ki, hogy „az egész életműre jellemző legáltalánosabb gondolati keretek és eljárások [...] már igen korán kialakulnak, nagyjából az esszékorszak végére”.⁹ Amit Hévizi temet, az ennek a filozófiának az az „aktivista princípiuma”, amely a hétköznapi létből való gyökeres elfordulást – az „immanens megváltás” jegyében – „kivonja az etika hatálya alól, s ott a bűnnek adott esetben konstitutív szerepet tulajdonít”. Ezzel összefüggésben nevezi Lukácsnál patológiusnak a „sorsalakító teóriához” való viszonyt, mert patológius „minden olyan elkötelezettség, amelynek köreit egy ponton túl nem zavarhatják a tapasztalatok”.¹⁰ Hévizi etikai ítélete itt teljesen egyértelmű és következetes: Lukácsnál az üdvtani megfontolások esetében nincs helye külön „etikai mérlegelésnek”, s ez okozza etikai vakágát, bizonyos fajta érzéketlenségét többek között a sztálini perek taglalásakor. Ehhez egy adalékot hadd tegyek hozzá. A *Sören Kier-*

⁶ A már említett *Alaplatanul és Prózaibb változat* című kötetek mellett a *Miért ne hinnéd hiába* (Debrecen, Latin Betűk, 1997.) című kötet vonatkozó tanulmányairól van szó.

⁷ Hévizi Ottó: *Időszerűtlen evangélista*. In: Uő.: *Miért ne hinnéd hiába*. 103–110.

⁸ Hévizi: *Időszerűtlen evangélista*. In: Uő.: *Miért ne hinnéd hiába*. 103.

⁹ Hévizi: *Időszerűtlen evangélista*. In: Uő.: *Miért ne hinnéd hiába*. 105.

¹⁰ Hévizi: *Időszerűtlen evangélista*. In: Uő.: *Miért ne hinnéd hiába*. 107.

kegaard és Regine Olsen című esszéjében Lukács a gesztus kierkegaard-i értelmezése kapcsán még felteszi azt a kérdést, amelyet a kommunista mozgalomba való belépése után már nem tudott vagy nem akart: „De nem kompromisszum-e kompromisszum nélkül látni az életet? Nem kitérés-e a mindent-meglátni-kellés elől az abszolútság ilyen leszögezése?”¹¹

Hévízi láthatóan külön fontosságot, illetve jelentőséget tulajdonít a fiatal Lukácsnál a *dialógusnak* mint gondolkodásmódnak és kifejezési formának. Az *Alaptalanul*-kötet egyik fejezete ezért is foglalkozik – más Lukács-értelmezőkhöz képest feltűnően – behatóan a „dialogikus Lukáccsal”. Az itt szereplő három tanulmányában¹² Hévízi a rá egyébként is jellemző erudícióval, az értelmezett Lukács-írások megértése szempontjából releváns életrajzi tények, naplőbejegyzések, levelek pontos és árnyalt felidézésével járja körbe a fiatal Lukács ún. esszé-korszakának intellektuális és lelki horizontjait, egyúttal a gondolkodásformák belső elmozdulásait, átalakulásait. Számára ugyanis ezek a sokféle elágazó, sokszálú és nem „szabályos” műfajú írások – az esszé eredeti jelentését, a „kísérlet”-et maga Lukács játssza ki – Vajda Mihály kifejezésével („ide-oda kapkodás”) szemben nagyon is egymáshoz kapcsolódó, egymásból szövődő munkák, igazából így lehet megérteni őket: „Lukács *filozófiai előlegzéseként* felfogott esszékorszakát megérteni feltehetőleg annyit jelent, mint megtalálni azt a »teherbíró« paradigmát, amely világossá teszi, hogy érdeklődésének látszólag eléggé távoli területei miként függnek össze egymással.”¹³ Mindennek fényében külön is izgalmas a *Beszélgetés Laurence Sterne-ről* című Lukács-dialógus elvarratlan szálainak a felfejtése.¹⁴ A fiatal Lukács írásait valamennyire is ismerő olvasó számára Hévízi rekonstrukciója nem csupán meggyőzően hat, hanem az eddigi olvasatokhoz képest nagyon is új szempontokat vet fel. Először azonban valamit Hévízi megközelítésmódjáról, amelyet bizonyos értelemben „kettős látásnak” is nevezhetnék. Egyfelől érzékelhetően akar és képes is vizsgált „hőse” lélektani helyzetébe, „élményvilágába”, dilemmáiba mintegy a dilthey-i hermeneutikai intenciók szellemében behelyezkedni. Másfelől persze nem kíván azonosulni az elemzett szövegek írójának horizontjával, mivel csak így, a szövegektől kissé „hátrébb lépve”, a „termékeny félreértés” módszerével lehetséges azok világosabb fénybe állítása,

¹¹ Lukács György: *Sören Kierkegaard és Regine Olsen*. In: Uő.: *Ifjúkori művek*. Szerk. Tímár Árpád. Budapest, Magvető, 1977. 292.

¹² Lásd A „kétségbeesés etikája” és a Sterne-ügy; Az identifikáció kísérletei; A dialógus agóniája. In: Hévízi: *Alaptalanul*.

¹³ Hévízi: *Az identifikáció kísérletei*. In: Uő.: *Alaptalanul*. 122.

¹⁴ Vö. Lukács: *Ifjúkori művek*. 352–384.

egy távlatosabb horizontból való szemügyre vétele. Az esszék nézőpontja Lukács megfogalmazásában lényegileg az, hogy az esszéista a „nagy esztétika előfutára”, olyan értelemben is, mint ahogy előfutár volt Keresztelő János is. Az eljövendő „kiteljesedett rendszer” ebben az összefüggésben magasabb rendű, mint az esszék, amelyek még csak a „kétségbeesés etikáját” fejezik ki. Ugyanakkor Hévízi jogosan figyelmeztet arra, hogy nem szükségszerű elfogadni ezt az értékítéletet: „Kérdés, milyen »hely« illetné az esszéket, ha egy *genealogikus* olvasattal próbálkoznánk, amely nem fogadja el a »rendszer« feltétlen magasabbrendűségéből kiinduló retrospektív ítéletet.”¹⁵ Tehát a keletkezéstörténeti vizsgálódás sokszor szövevényesnek tűnő, de ezzel együtt is eleven, személyes portrét megrajzoló gondolatfűzéseit élvezhetjük ezekben az írásokban. Egyébként Hévízi stílusa – ami szorosan összefügg idézett módszerével – azért is olyan megnyerő, mert „szikár” ténytisztelete nem lapos és unalmas filologizálás, hanem valódi filozófiai történetmondás. Figyelmét nem kerülik el azok az aprónak tűnő rezdülések sem, amelyek Lukács levelezésében és naplójában a megformált esszék és dialógusok egy-egy fontos mozzanatát jobban megvilágítják. Ugyanakkor sohasem ragad le a parttalan részletezésben. Inkább arról lehet szó, hogy maga is elfogadja Nietzsche egyik megjegyzését, miszerint „minden nagy filozófia: nem más, mint szerzőjének önvallomása”.¹⁶ A dialógus-forma ráadásul kettős természetű: egyrészt póre személyességgel állítja elének a beszélgető, többnyire vitázó felek álláspontját, másrészt nem feltétlenül lehet azonosítani azt, hogy a beszélők kinek az alteregói, milyen távolság van a dialógus szerzője és bármelyik kinyilatkoztatott álláspont között.

A Sterne-dialógus azért is figyelemre méltó, mert *A lélek és a formák* esszékötet záró darabja, valamint a beszélgetés tárgya, a 18. században élt Laurence Sterne angol író „szabálytalan”, az egyenes vonalú cselekményvezetést tudatosan mellőző regényei jó alapot szolgáltattak a két szereplő, Máté és Vince vitájának – melynek tárgya az organikus rendszer szerint építkező regény, illetve az anorganikus, kaotikusnak tűnő sterne-i regényfolyam viszonya – megítéléséhez. Hévízi meggyőzően irányítja a figyelmet afelé, hogy jóllehet itt elvek, eszmék dialógusáról van szó, maga Lukács azt hangsúlyozza, hogy „ezek a kérdések, amikről itt szó van az én *életemből* nőttek ki”.¹⁷ Végső soron, húzza alá Hévízi, a művészetelméleti-esztétikai

¹⁵ Hévízi: *A „kétségbeesés etikája”*... In: Uő.: *Alaptalanul*. 94.

¹⁶ Idézi Hévízi: *Előljáróban*. In: Uő.: *Prózaibb változat*. 12.

¹⁷ Lukács egyik, Popper Leóhoz írott leveléből idézi Hévízi: *A „kétségbeesés etikája”*... In: Uő.: *Alaptalanul*. 113.

szempont a beszélgetés során etikaiba fordul át. Vince értelmezése a romantikus életfilozófiát idézi fel, amelynél a szubjektum autonómiája a reflexióban és vágyakozásban nyilvánul meg. Máté, akinek álláspontja inkább tükrözi az akkori Lukács életelvét, leginkább az előbbi felfogásnak a világgal szembeni passzivitását kritizálja, ezért hiányzik belőle az aktív, „stabil” etika. Az esszék, illetve dialógusok genealógiájára aprólékosan ügyelő Hévizi külön érdeme, hogy egyrészt rekonstruálja egy „tudománytalan utóiratban”¹⁸ a Sterne-dialógus biográfiai háttérében munkálkodó Lukács-Popper-levélváltások rövid történetét és szerepét a mű bizonyos átdolgozásaiban, másrészt egy későbbi írásában (*A luzerni pályaudvar*¹⁹) egyértelműen hangsúlyozza is a dialógus átdolgozásából következő új koncepciót, nevezetesen az etikai pozíciót képviselő Máté tragikus magaslatra helyezését, „aki győz ugyan a vitában, de veszít az életben, és szimbolikus értelemben kivonul onnan”.²⁰ Arra pedig szintén pontosan tapint rá, hogy Lukács a német nyelvű kiadásban Máté nevét Joákimra változtatja. Tehát Jézus egyik követőjének neve helyett Mária apjának, vagyis Jézus felmenőjének, ilyen értelemben elődjének a nevét kapja a beszélgetés egyik kulcsszereplője. A bibliai Joákimnak éppúgy ki kell vonulnia átmenetileg az életből, mint a dialógusbeli Máté-Joakimnak. Ezt a névcserét, valamint a *Levél a 'kísérlet'-ről* esszé végének a kicserélését a német kiadásban Hévizi jogosan nevezheti paradigmaticusnak, hiszen így az esszéista a már említett előfutár, nem „a rezignáció lovagja, hanem a hité”.²¹

Az ifjúkori Lukács-művek értelmezése, genealogikus vizsgálata során Hévizi – filológiai és teoretikus lelkiismeretességgel – mindenféle egyoldalúságot és erőltetett prekonceptiót szerencsésen elkerül. Ennek eredményeként egyszerre képes érzékeltetni, felvázolni azt a „sajátos *identifikációs teret*”,²² amelyet az esszék körülhatárolnak, valamint jelezni „bizonyos egzisztenciális súlyú dilemmák *folyamatos*”²³ jelenlétét. Ugyanakkor az általánosan elfogadott, Lukács által is kinyilvánított véleménnyel ellentétben az esszékorszak lezárulását nyitott kérdésként kezeli, s így sokrétűen lehetővé válnak az eddig kevesebb figyelemre méltatott, esetleg nem is befejezett írásokban megnyilvánuló dilemmák, illetve kérdések. Az „egzisztenciális súlyú” dilemmák emlegetése mindamellet nem jelent „esszencia-

¹⁸ Lásd Hévizi: *A „kétségbeesés etikája”*... In: Uő.: *Alaptalanul*. 117–118.

¹⁹ Lásd Hévizi: *Prózaibb változat*. 98–110.

²⁰ Hévizi: *A luzerni pályaudvar*. In: Uő.: *Prózaibb változat*. 99.

²¹ Hévizi: *A luzerni pályaudvar*. In: Uő.: *Prózaibb változat*. 101.

²² Lásd Hévizi: *Az identifikáció kísérletei*. In: Uő.: *Alaptalanul*. 122.

²³ Hévizi: *A dialógus agóniája*. In: Uő.: *Alaptalanul*. 154.

lista” megközelítést Hévizinél, sőt ennek elkerülését hangsúlyozza a vizsgált művek tárgyyszerű elemzésével: „Mit sem kívánnék ugyanis kevésbé, mint valamilyen »lényegi«, döntő »mozgatórugó« föllelését a lukácsi gondolkodásmód mélyén, abból a minden igazolást nélkülöző előfeltevésből kiindulva, hogy e teoretikus-»tudományos« művek voltaképpen nem is tárgyról szólnak.”²⁴

Az utóbbi művek persze már a nagyobb lélegzetű művészetelméleti írások, mint *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*, de e munkák figyelmes és kritikus olvasójaként Hévízi éppen azt nyomozza, hogy Lukács „szó-szönyegeinek” (ez utóbbi Lukács kifejezése) van-e olyan dimenziója, amelyben a dialógus továbbra is jelen van. Külön ki kell emelnem, hogy a lukácsi kifejezést nem egyszerűen átveszi, hanem eredeti és megvilágító módon tovább is gondolja. E „szó-szönyegen” – metaforikus kifejezésekkel – háromfajta elváltozást lát: *elvarrásokat, visszahajlásokat és redőket*. Az „elvarrások” arra utalnak, hogy az ifjúkori teoretikus művek befejezetlenek, torzóban maradnak, de nem fragmentumok. Azért nem, mert nem félbehagyásról, a gondolatmenet tarthatatlanságának belátásáról van szó, hanem „a figyelem lassú elfordulásáról, a teoretikus figyelem prioritásainak lassú átrendeződéséről”.²⁵ A „visszahajlás” a radikális szemléleti változásokat fejezi ki, mint például a kanti-fichtei etika abszolút politikai érvényének deklarálása, majd ennek radikális felülvizsgálata. Hévízi ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy itt nem valamiféle banálishan felfogott immanens megváltásnak a kereséséről van szó, hanem arról a paradoxonról, „hogy (túl a történelem és a személyes élettörténet adta új tapasztalaton) milyen megfontolások indítják egy másfajta »megoldás« keresésére Lukácsot, ha egyszer már valamiben tételezte azt”.²⁶ A „redők” azt jelzik, hogy jó néhány nem kidolgozott ötlet, félbemaradt kísérlet, próbálkozás kíséri 1911 és 1914 között a szisztematikusnak tervezett művészetelméleti munka megírását. Sőt ezzel párhuzamosan egy dialóguson is dolgozott,²⁷ amely azonban csak töredékesen, vázaltszerűen készült el. A fiatal Lukács számára a dialógus-forma átmeneti jelentősége abból is kitetszik, hogy eredetileg *A regény elméletét* is úgy képzelte el, hogy néhány fiatal ember visszavonul „környezetük háborús pszichózisa elől, [...] önfeltárási beszél-

²⁴ Hévízi: *A dialógus agóniája*. In: Uő.: *Alaptalanul*. 155.

²⁵ Hévízi: *A dialógus agóniája*. In: Uő.: *Alaptalanul*. 156.

²⁶ Hévízi: *A dialógus agóniája*. In: Uő.: *Alaptalanul*. 157.

²⁷ A dialógus-töredék címe: *Das Gericht (Ítékezés)*, melynek magyar fordítását Hévízi az előbb elemzett *A dialógus agóniája* című tanulmánya függelékében adja közre. Lásd Hévízi: *A dialógus agóniája*. In: Uő.: *Alaptalanul*. 182–192.

getéseket folytatnak”,²⁸ s így jutnak el a dosztojevskiji világhoz. Hévízi nyilván ezért is szentel viszonylag nagy teret a lukácsi dialógusoknak.

Anélkül, hogy az *Ítékezés* dialógus-töredék sokfelé elágazó, a szöveg háttérben ott rejlő Lukács–Balázs Béla-viszonyt is árnyaltan felfejtő elemzését megpróbálnám rekonstruálni, egyetlen, de annál lényegesebb gondolatmenetre hívnám fel a figyelmet. Interpretációja szerint e dialógus vázlatai azt a dilemmát tükrözik, ami a három teoretikus műben (művészetfilozófia, esztétika, regényelmélet) is megnyilvánul. Nevezetesen: „áttörhet-e a realitásba az, amit a teória megváltott létszféraaként konstituált, avagy csak egy megváltott realitásba vetett hit »konstitúciója« teheti egyáltalán lehetővé az áttörést.”²⁹ Hévízi értelmezése egyébként fontos adalék Lukács 1918-as fordulatának a mélyebb megértéséhez, mivel meggyőzően mutatja be a dialógus-töredék, valamint a fordulat körül írt két nevezetes cikk, *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* és a *Taktika és etika* közötti belső összefüggéseket. Lényegileg arról van szó, hogy az *Ítékezés* felől nézve a ’18-as fordulat „inkább a dialógusban feltáruló teoretikus és cselekvésfilozófiai dilemma megoldásának”³⁰ tűnik. Ennek a megoldásnak a következménye pedig – s ezt nem valamiféle utólagos elítélés hevületében mondja ki Hévízi, hanem Lukács 1911-es szövegeibe behelyezkedve – az, hogy Lukács nem „feláldozta” saját filozófiáját, hanem *hűtlen* lett hozzá.

A dialógus mint a filozofálás egyik eredendő műfaja Hévízi számára is fontos kifejezési forma. A Vajda Mihály 60. születésnapjára írt *Az egyszarvú* című beszélgetés egyszerre kapcsolódik az ünnepeelt és Lukács György filozófiájához.³¹ Az utóbbihoz annyiban, hogy Lukács Dosztojevskijről tervezett könyvét eredetileg dialógus formában gondolta megírni, s ennek kapcsán merültek fel a fundamentális meggyőződések plurális ábrázolásának nehézségei, míg Vajda Mihály Lukáccsal foglalkozó írásainak szintén ez az egyik fontos kérdésköre.³² Az ironikusan játékos, ugyanakkor alapvető ismeretelméleti dilemmákat szemléletes metaforákkal is argumentáló, itáliai reneszánsz-humanista keretbe ágyazott történetben – annak idején Lukács is a *Dekameron* kerettörténetét vette volna alapul – az *(egyetlen) Igazságot* megtestesítő egyszarvú egyszer csak átváltozott békává, és elug-

²⁸ Idézi Hévízi: *A dialógus agóniája*. In: Uő.: *Alaptalanul*. 193.

²⁹ Hévízi: *A dialógus agóniája*. In: Uő.: *Alaptalanul*. 175.

³⁰ Hévízi: *A dialógus agóniája*. In: Uő.: *Alaptalanul*. 178.

³¹ Vö. Hévízi: *Prózaibb változat*. 171–192.

³² Lásd például Vajda Mihály: *A tudós, az esszéista és a filozófus*. In: *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről*. II. Vál. és szerk. Kardos András. Budapest, Argumentum–Lukács Archívum, 1997. 311–346.

rált a gazdája, a herceg palotájából. Az egyetlen igazság elillanása után, a „multikulturális posztmodern nagyhercegségek” korában most már a plurális igazság lehetősége maradt meg, a kérdés pedig ezzel kapcsolatban, hogy milyen szemléletben lehetne elgondolni ezt a bizonyos plurális igazságot, tehát éppen nem a fogalmi megértés szintjén. A 20. század végén, a 21. század elején a nyelvi-fogalmi megismeréssel kapcsolatos szkeptikus megközelítések idején nagyon is helyénvalóak Giorgio (Hévízi vagy éppen a fiatal Lukács?) kérdései, hogy „egyáltalán ismeret-e, tehát miféle szemlélet járulhat e képzethez, avagy milyen értelemben volna felfogható, ha nem a megértés, hanem az elgondolás dolga lenne”.³³ A feladat tehát a plurális igazság címerállatként való szemléltetése. A dialógusban a *kaméleon* (az igazság helyzet-, illetve szituáció-függő), a *kiméra* (a „teljes heterogenitás és dekonstruktivitás jelképe”), a *karbunkulus* (az igazság „sokféleképpen egy”, sőt ennek az állatkának a fején fényes tükör van, tehát önmagát is fel tudja ismerni a másik láttán), a *főnix* (azt szimbolizálva, hogy az igazság elenyészik, de egyúttal önmagától „új kezdetet” nyer), sőt még a *tetvek* is (a régi görög találós kérdésben, ha megfogtuk, akkor megszabadulunk tőlük, ha nem, akkor hozzuk magunkkal) egyaránt felmerülnek mint lehetséges megoldások.

De talán a leginkább elgondolkodtató Leonardo, a festő megoldási javaslatára. Egyrészt arra figyelmeztet, hogy egyoldalú dolog szembeállítani egymással az „előkelősködő bölcseleket” és az ő „lényegkereső fontoskodásukat” kigúnyoló művészeket, hiszen mindkettő valamiféle egységesnek látszó kompozíciót igyekszik létrehozni. Másrészt arra a paradoxonra hívja fel a figyelmet, hogy a különböző magyarázatok egyaránt beláthatóak, de a belátás még nem meggyőződés, márpedig az igazsághoz egyfajta meggyőződés, illetve bizonyosság is kapcsolódik, s ezt lehetetlen képben ábrázolni: „A mássá válni kész, önnön tűnékenységével megbékült bizonyosság képét olyannak véltem, amely anélkül tudná megjeleníteni az igazság pluralitását, hogy a sokféleség bármiféle képzetével hivalkodna. Ezt szerettem volna elképzelni, és ez az, amit képtelen voltam valamilyen képbe foglalni.”³⁴ A beszélgetés végén – mint valami intellektuális krimiben – az is kiderül, hogy igazából a herceg pusztította el az egyszarvút, mivel az öregségére erőtlenné vált, s tulajdonképpen „az igazság hiányát sokkal jobban el tudta viselni, mint azt, hogy az igazság múltékonysága érintse

³³ Hévízi: *Az egyszarvú*. In: Uő.: *Prózaibb változat*. 173.

³⁴ Hévízi: *Az egyszarvú*. In: Uő.: *Prózaibb változat*. 190.

öt”.³⁵ Éppen ezért vissza kellene festeni az egyszarvút a címerre, hogy semmi örökéletűnek hitt dolog többé ne kerülhessen oda. E dialógus jámbor olvasója akár azt is kérdezhetné, hogy ki kinek az alteregója a beszélgetésben, hogyan szólal meg vagy éppen rejtőzik Vajda Mihály, Hévízi Ottó, Lukács György. Úgy gondolom, eleve elvétenénk ezzel a kérdéssel a dolgot, mondhatni játékrontók lennénk. A csillámlóan sokszínű dialógus szerzőjének minden bizonnyal nem az volt a szándéka, hogy az igazság pluralitásának különböző értelmezéseit egyértelműen valamely filozófiai irányzat, illetve reprezentatív gondolkodó személyéhez kösse, hanem az, hogy az igazság „tünékenységének” képzetét valahogyan elevenné tegye a különböző lehetséges perspektívák tükrében.

Hévízi legtöbb, Lukácsal foglalkozó tanulmánya a fiatalkori írásokat értelmezi, faggatja. Ugyanakkor szellemi „bátorságát” jelzi, hogy az olyan kései monstrum, mint *Az esztétikum sajátossága* egyfajta interpretációjától sem riad vissza.³⁶ Teszi mindezt úgy, hogy maga is tisztában van vele, hogy Lukácsnak ezt a szisztematizáló művét hosszú ideje síri csönd, a „fedés szótlanága” veszi körül, s a feltámasztására tett kísérlet reménytelennek látszik. A kritikai átvilágítást mégis elvégzendő feladatnak tartja, hiszen „az ellentmondások pontos feltárásával” meg kell adni „a filozófiához méltó végtisztességet Lukács kései esztétikájának”.³⁷ A nehézség többek között – az ideológiai alapállása és alig olvashatósága mellett – abból is adódik, hogy művészetfilozófiáról és nem művészetelméletéről van szó, márpedig a művészetfilozófia nem tudomány, hangsúlyozza Hévízi, sőt a filozófia más területeitől is különbözik: „A művészetfilozófia számára önnön tárgya – a műalkotás, maga a művészet – eleve *metonimikus*, hiszen egyben az ember legsajátabb, legmagasabb rendű lételemét is manifesztálódni látja a műben, a mértékadóan tárgyiasult emberi alkotását.”³⁸ Így a művészetfilozófiák kritikájához e metonimikusság iránti „költői érzék” is szükség lenne.

A másik fölvetést az előbbinél is fontosabbnak vélem. Ha abból indulnánk ki – ami egyébként Lukács kinyilvánított szándéka –, hogy szisztematikus rendszeresztétikáról van szó, akkor azt kell megvizsgálni, hogy legalább alapvonalaiiban nem ellentmondásos-e az építmény. Másfelől még az is kérdéses, hogy egyáltalán szükséges előfeltétele-e a filozófiának a rend-

³⁵ Hévízi: *Az egyszarvú*. In: Uő.: *Prózaibb változat*. 191.

³⁶ Lásd Hévízi Ottó: *Egy kriptoesztétika antinómiái. Az esztétikum sajátosságáról*. In: Uő.: *Prózaibb változat*. 111–138.

³⁷ Hévízi: *Egy kriptoesztétika antinómiái*. In: Uő.: *Prózaibb változat*. 112.

³⁸ Hévízi: *Egy kriptoesztétika antinómiái*. In: Uő.: *Prózaibb változat*. 113.

szerszerűség. Hévízi értelmezői tisztességét bizonyítja, hogy a művel szemben érzett minden averzióját – avítttság, olvashatatlanság, ideologikum – zárójelbe téve Lukács művét a saját intenciói alapján értelmezi és értékeli. Ezek alapján fogalmaz meg három centrális kérdést: „1. Sikerült-e konzisztens rendszert létrehozni? 2. Sikerült-e megalapozni az esztétikai tételezés önállóságát? 3. Sikerült-e mindeközben leszámolni az ifjúkori esztétikák »idealizmusával«?”³⁹ A válasz – a részletes bizonyítást megelőlegezve is – nemleges, ugyanakkor Hévízi nem „elverni akarja a port” a lukácsi esztétika érvényességét elutasítók többségéhez hasonlóan, hanem azt a paradox állítást is megkockáztatja, hogy „Lukács kudarca teszi halott nagyesztétikáját bizonyos értelemben mégis *elevenné*”,⁴⁰ s épp ez a megközelítésmód hoz eredetien újat a Lukács-mű interpretációjában. A paradoxon feloldásának kulcsa Lukács fiatalkori barátjának, Popper Leónak Goya rézkarcairól írt értékelésében rejlik. Popper ugyanis azt fejtegeti, hogy Goya két művészi gyengesége (alakjainak allegorikussága és kompozícióinak egyensúlytalansága) rézkarcainál együtt „művész erővé” tudott válni. Lukácsnál valami hasonlót lát Hévízi: egyrészt kevésbé volt érzéke a rendszeralkotáshoz, mint az esszéhez, másrészt időskori főművében az előrebocsátott alapelveket nem tudta ellentmondásoktól mentesen érvényesíteni a kifejtésben, ugyanakkor a kettő „összeáll” és „némi meglevenítő erőt” képez.

Hévízi elemzése egyébként különösen az első és a harmadik kérdéshez kapcsolódnak. Az utóbbival kapcsolatban annyit, hogy a fiatalkori művészetfilozófiával és esztétikával szerinte Lukács nem leszámol, hanem inkább „szembesül”, még ha ezt természetesen nem is vallja be. A tanulmány legrészletesebben és termékeny, új szempontokat felvető módon az első kérdéssel, a konzisztens rendszer létrehozási kísérletével foglalkozik. Itt Hévízi igen alaposan, szövegcentrikusan dokumentálva a műben megnyilvánuló hat antinómiát mutat be kantianus (tézis-antitézis) módon. Ez persze azért is érdekes módszer, mivel Lukács ezen esztétikája alapvetően a hegeli-marxi dialektikával működik, de Hévízi célkitűzéséhez – a műben rejlő ellentmondások pontos feltérképezése és indokuk megértése – mérten a feltárt antinómiák analízise adekvát megközelítés. Az antinómiák a művészet létmódjára, létviszonyára, a műalkotás rendeltetésére, közegére, a művészet immanenciájára és utópikusságára vonatkoznak. A tézisekben megnyilvánuló álláspontot Hévízi a materiális dialektika platformjára

³⁹ Hévízi: *Egy kriptoesztétika antinómiái*. In: Uő.: *Prózaibb változat*. 115.

⁴⁰ Uo.

nak nevezi, ahol az alapvető dualitás a szubjektum harca az objektivációk ellen, ami egyfajta vallásháború, hiszen a művészet defetiszizáló küldetése nem más, mint harc a „vallás mint abszolutizált transzcendencia” ellen, s ez a küzdelem maga is egyfajta „vallásos hiten” alapul. Az antitézisek platformja viszont egzisztenciál-fenomenológiai indíttatású, és bizonyos értelemben a fiatalkori Lukács álláspontjához áll közelebb. Ebben a megközelítésben – amely inkább alárendelt szólama az *Esztétikának* – a művészet „az élet kritikája”, katartikus erővel tör be a mindennapi életbe, hogy ott radikális fordulatot követeljen. Hévízi következetesen végiggondolt értelmezéséből azután logikus a konklúzió levonása: „Az esztétikum sajátossága [...] nem egy beteljesült rendszer (töredékként is szerves) kompozíciója, hanem két merőben eltérő szemléletű s arányú platform inkonzisztens és antinómikus, tehát szeretlen elegye.”⁴¹ Ugyanakkor azzal a tetszetősnek látszó következtetéssel sem akarja rövidre zárni az elemzést, hogy itt akkor az időskori Lukács marxista felfogása állna szemben a fiatalkori egzisztenciál-fenomenológiai állásponttal. Hévízi sokkal inkább arra utal, hogy itt egy régi dichotómia tör a felszínre, a „megváltottság diszkrétum-volta és a beteljesedés vágyott kontinuum közötti szakadék”. A kettő közötti „eszkatológiai” feszültség jelenti végső soron az említett megelevenítő erőt.

De miért is nevezi Hévízi „kripto-esztétika”-nak Lukács kései művét? A fiatal Lukács pejoratív értelemben a „világ öntudatlan homogenizálását” nevezi így, ami a filozófia egészét teszi egyfajta „öntudatlan művészetté”, s éppen ezért nem képes megalapozni az esztétikum önállóságát. Az *esztétikum sajátosságát* pedig azért nevezi Hévízi kripto-esztétikának, mert itt a művészet az immanencia transzcendencia elleni harcának az eszköze, egyfajta „társadalmi megbízatást” kell teljesítenie, s így szintén nem lehet autonóm, sokkal inkább egy „teológiai alapkérdésű történelemfilozófia” kifejezője. Hévízi bibliai-vallási szóhasználata ezzel kapcsolatban teljesen indokolt:

Ha Lukács ifjúkori esztétikaiban a műalkotások *Evangéliumok* voltak, áthatva az idők közeli beteljesedésének reményétől, akkor belőlük a kései esztétikában inkább már csak *Az apostolok cselekedetei* lettek. Igehirdetést róni rájuk, harcos tartalmiságot, vadul követeltetni velük az antropocentrikus világszerűséget, mindez – *Az esztétikum sajátosságát* antinómikusságával

⁴¹ Hévízi: *Egy kripto-esztétika antinómiái*. In: Uő.: *Prózaibb változat*. 126.

együtt – világos tünete annak, hogy a megváltottság egykori bekövetkezése és a beteljesedés ígéretes jövője egyként távolodóban van a jelentől.⁴²

Befejezésül hadd utaljak még röviden egy másik Vajda Mihály-születésnapra (ezúttal a hetvenedikre) írt szövegre.⁴³ A téma most is Lukács filozófiája, pontosabban a már idézett Vajda-tanulmány (*A tudós, az esszéista és a filozófus*). De ezúttal nem kívánom rekonstruálni az egyébként izgalmas szöveget, csak Hévizzi Ottó számomra szimpatikus kritikai-vitázó stílusára, illetve alapállására szeretnék utalni. Egyrészt a korábbi „mester”, most már a kolléga és jó barát a megszólított, akinek egy véletlenül előkerült, korábban el nem küldött levélben fogalmazza meg szigorú hevülettel ellenvetéseit. A mindvégig tárgyyszerű, pontos fogalmazás mögül kihallatszik Hévizzi személyes viszonyulása a Lukács–Weber-ellentét megítéléséhez éppúgy, mint a Vajdához fűződő kölcsönös tisztelet. No és persze a folytonos önreflexió igénye, hiszen a hajdani levél megállapításait tíz év után újból átgondolja, több ponton árnyalva, korrigálva azt.

Kívánom, hogy Ottó még sokáig űzze a filozofálásnak azt a válfaját, amelyben a rendíthetetlen szakmai következetesség jól megfér a személyes etikai elkötelezettséggel, amelynek értelmében semmiféle teória jegyében nem lehetünk „becsületesek” az étellel szemben. Lukács írásainak egyik legértőbb elemzőjeként is éppen e kérdésben fogalmaz meg egyértelmű ítéletet. A már említett, Lukács halála előtt két évvel készült hosszabb életrajzi interjúban a kérdező hiába próbálja kicsikarni a sztálini perek erkölcsi megítélését. Ugyanis Lukácsnál itt a politikai-taktikai mérlegelés maga etikus, mivel számára „üdváni” súlya van. Hévizzi viszont egészen más horizontból láttatja a kérdést: „Kénytelen vagyok az említett eljárás és elkötelezettség számlájára írni, hogy amennyit Lukácsban *etikailag* át tudott rendezni egy szeretett ember halála 1911-ben, annak töredékére sem volt képes százezrek halála vagy felkelése huszonöt, illetőleg negyvenöt év múltán.”⁴⁴

⁴² Hévizzi: *Egy kriptoesztétika antinómiái*. In: Uő.: *Prózaibb változat*. 136–137.

⁴³ Hévizzi Ottó: *Esti egyetem, különbözettel. Vajda Mihály 70. születésnapjára*. In: Uő.: *Prózaibb változat*. 67–81.

⁴⁴ Hévizzi: *Időszerűtlen evangélista*. In: Uő.: *Miért ne hinnéd hiába*. 110.

BICZÓ GÁBOR

IDŐN INNEN, IDŐN TÚL

Kommentárjegyzetek Hévízi Ottó Idő és szinkretizmus című könyvéhez

„Nincs filozófiaírás, ami ne volna valamely ízében esszé is: *kísérlet*. Saját kísérlet – nevet adni.”¹ Ezzel a gondolattal veszi kezdetét az elmúlt három évtized kétségtelenül egyik legkiemelkedőbb jelentőségű magyar nyelven írt filozófiai vállalkozása. A 2013-ban megjelent *Idő és szinkretizmus* terjedelmét és összetett témavilágát tekintve sem nevezhető átlagos munkának. Látszólag a korunkban bevett minden divatos konvencióra fittyet hány. A szerző látványosan nem törekedett arra, hogy néhány óra alatt letudható könnyed olvasmánnyal szórakoztassa olvasóját, vagy a mindennapi filozófiai csevej szolgálatába álljon. Mindez azonban jól érzékelhetően nem valamiféle arisztokratizmustól vezérelve történik, de sokkal inkább az olvasónak tett ígéret következményeként: a kísérlet természetrajzának lényege szerint nyitott cselekvésformáról van szó, próbálkozásról, útkeresésről, amiről a kezdetén pontosan nem mondható meg, hogy merre vezet. A bevezetőjét nem számítva hét nagyobb egységre és negyvenöt részfejezetre tagolt majd' hatszáz oldal terjedelmű könyv olyan mélységű szövegteret eredményezett, ahol a szerző kísérletező kedvét maradéktalanul kiélhette. Pontosabban szólva, olvasójával karon öltve haladhat és vizsgálhatja egyidejűleg az alkotó és egyben a kívülálló perspektívájából saját tevékenységét, a filozófiai képzelet munkáját.

„Közel húsz éve foglalkoztat a filozófiai képzelet változatossága és sokféleségéből adódó produktivitása” – hangzik el az *Idő és szinkretizmus* bevezetőjében (24.). A filozófiát működtető teoretikus imagináció a filozófus gondolatvilágának legnyilvánosabb, egyszersmind legszemélyesebb vetülete. Egyrészt nyilvános, mert felöleli mindazokat a műveleti eljárásokat, amelyek eredményeként a filozófiai gondolat konkrét nyelvi formát ölt és az olvasó rendelkezésére áll. Másfelől, amint erre Hévízi Ottó nagyon pontosan rávilágít, a filozófiai képzelet az alkotáscselekvés legszemélyesebb vonatkozása, ahol a gondolkodó magárautaltságát és magányát csupán az alkotásvágy enyhíti. Ily módon a filozófus gondolkodói munkásságának elkerülhetetlenül részévé teszi önmagát egzisztenciális és intellektuális értelemben egyaránt. A reflexivitásnak ezt a bevezetőben is többféle formában

¹ Hévízi Ottó: *Idő és szinkretizmus. Állandó tekintettel Nietzschére*. Pozsony, Budapest, Kaligram, 2013. 13. A szövegben zárójelben megadott oldalszámok erre a kötetre vonatkoznak.

megígért formáját a szerző azonban nemcsak önmagával szemben megjelölt követelményként gyakorolja könyvének szinte minden egyes gondolatában, de hasonló mértékben elvárja olvasójától is. Filozófiáirási kísérlete bevallottan egyfajta hermeneutikai értelemben vett játék, ahol kifejezetten olvasója türelmére, de még inkább idejére apellál. A könyv tehát nemcsak terjedelmi sajátosságait és szerkezetét tekintve tükröz egyfajta vállalt korszerűtlenséget, de azzal is ellenáll a korszellem csábításának, hogy az olvasótól rendkívül sok időt követel. Hévízi azonban itt sem árul zsákba-macsskát és bevezetőjében nem véletlen hivatkozik Lyotard szarkasztikus megjegyzésére: „Egy olyan világban, ahol a siker kritériuma az időnyerés, a gondolkodásnak csupán egy, ám helyrehozhatatlan hibája van: hogy túl sok időt igényel.”² (27.) Az *Idő és szinkretizmus* kulcsa azonban nem az olvasással eltöltött idő mennyisége, sokkal inkább a szöveget működtető alapkoncepció értelmezése. A következőkben a mű egy lehetséges megközelítését a szöveget meghatározó három alapvető összefüggés rövid elemzésével kísérem meg.

Állandó tekintettel Nietzschére

Hévízi Ottó eddigi életművének, filozófiájának néhány emblemikus szellemi „vezéralakját” művei átböngészését követően bármely olvasó könnyedén listázhatja: Ottlik, Lukács, Kant és mindenekelőtt Nietzsche. A szinkretizmus-könyv alcíme – *állandó tekintettel Nietzschére* – minden részletes magyarázatnál hasznosabb és gyakorlati jelentőségű útmutató a szöveg megértéséhez. Lényegében egyfajta bejelentésként teszi nyilvánvalóvá, hogy a (nyugati) filozófiatörténet újraolvasásához ajánlott szemléleti fordulat, a szinkretikus látásmód, Nietzsche filozófia-felfogásának a nyomán értelmezhető. „Könyvem meghatározó gondolati forrása, mint ezt alcíme is sejteni engedi, a nietzschei filozofálás, pontosabban az ő életművének egy számomra érvényes és releváns olvasata.” (Uo.) A szerző ígérete szerint is a szöveg első kiemelkedő jelentőségű szerkezeti egysége az a *Prológ*, ami lényegét tekintve Hévízi Nietzsche-olvasatának egyfajta szubsztrátuma. A mű szövegéhez képest szinte elenyésző terjedelmű bevezető egység a szinkretizmus-szemlélet értelmezésének kétségtelen kulcsa, ugyanakkor a szerző részéről a nietzschei filozófiával kapcsolatban kidolgozott

² Vö. Jean-François Lyotard: *A történelem egyetemessége és a kultúrának közötti különbségek*. Fordította Angyalos Gergely. In: Jürgen Habermas – Jean-François Lyotard – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Budapest, Századvég – Gond, 1999. 267.

elképzeléseinek summázata: bátor vállalkozás. Elsősorban azért, mert a hazai Nietzsche-kutatás kiemelkedő szereplőjeként a szerző a *Prológban* elkerülhetetlenül szembesül azzal, hogy miként lehetséges saját filozófiai világképét meghatározó gondolati fejlődésének összefoglalását viszonylag rövid terjedelmi keretek között kifejtetni. Másként fogalmazva, itt az a kérdés, hogy a szinkretizmus-gondolat megértésének kulcsaként aposztrofált Nietzsche-olvasat miként fejthető ki úgy, hogy egyszerre tartalmazza az életmű bő két évtizedének kutatási eredményeit – legalábbis azok meritumát –, valamint felmutassa a személyes választást megalapozó gondolati belátáshoz vezető szellemi út főbb mozzanatait. A *Prológban* megígért Nietzsche-olvasat tehát a filozófiai reflexivitásnak az a formája, ahol az ürügyként szolgáló téma – Nietzsche gondolkodása, különös tekintettel az időfelfogására, valamint az örök visszatérés gondolatának apoteózisára – annak a gondolati térnek a határpontjait teszi láthatóvá, melynek keretei között a filozófus megalkotja önmagát. Talán nem véletlen a könyv bevezetőjében Nietzsche-től hivatkozott gondolkodói hitvallás: „A filozófus alkotása az *élete* (elsősorban, a műveit megelőzve). Ez az ő műalkotása. Egyrészt a művész, másrészt a másik ember felé fordul minden műalkotás... [...] A filozófusnak két oldala van: az egyiket az emberek felé fordítja, a másikat nem láthatjuk, ott önmaga számára filozófus.”³ (21.)

Hévízi Ottó eddigi életművének szigorúan Nietzsche filozófiájával kapcsolatban létrehozott szövegeit áttekintve nyugodtan kijelenthető, hogy a szakfilozófiai (szakmai-konvencionális) hivatás iránti elkötelezettség mellett minden írásban tetten érhető az egzisztenciális vonatkozásokra irányuló utalás. A *Prológ* középpontjába állított kérdés, az örök visszatérés gondolat formalizmusa, vagy szöveghűen fogalmazva, sématani jelentősége, azaz séma-konstitutív műveleti értéke már a szerző korai szövegeiben bemutatott probléma. Az 1994-ben napvilágot látott *Nietzsche formalizmusa* az örök visszatérés paradigmaticus értelmét a kanti kategorikus imperatívusz felől értelmezte.⁴ A gondolat lényege, hogy az örök visszatérés, akár csak Kant eljárása, lényegét tekintve tökéletesen formális és immanens mértekadás.⁵ Másként fogalmazva, Hévízi Nietzsche-olvasatában az ugyanannak az állandóan és ugyanabban a formában bekövetkező eljövetele olyan belátás, amelynek értelemtartalma egzisztenciális én-vonatkozásunk mo-

³ Vö. Friedrich Nietzsche: *Platón és elődei*. Fordította Kurdi Imre. Szerkesztette Hévízi Ottó. Budapest, Gond-Cura, 2007. 447. sk. Kiemelések az eredetiben.

⁴ Vö. Hévízi Ottó: *Nietzsche formalizmusa*. In: Uő.: *Alaptalanul. Gondolatformák a századfordulón*. Budapest, T-Twins-Lukács Archívum, 1994. 42–65.

⁵ Hévízi: *Nietzsche formalizmusa*. In: Uő.: *Alaptalanul...* 53.

rális alapjait tekintve gyökeres perspektíva-átállást követel.⁶ Az „eseményre” irányuló konkrét tudás birtokában Nietzsche szerint az ember számára megnyíló új távlatok és célok lehetősége olyan affirmatív én-tapasztalat, ami aztán logikusan vezet az *Übermensch* „programjához”.

Hévízi szerint Nietzschének eme felismerése alkalmas szempont annak a tisztázására, hogy a Zarathustra-korszak talán egyik legizgalmasabb kérdésén keresztül Nietzsche saját filozófiai művének formális (sematológiai) alapelveként tekintett-e az örök visszatérés gondolatra vagy sem (32–33.). Másfelől, a kérdés exponálása alkalmas arra is, hogy elgondolkodjunk arról, vajon Nietzsche az örök visszatérés revelációjában leleplezni vélt titok nyilvánossá tételével miként kényszeríti rá olvasóját a filozófiához (és minden filozófushoz) való viszonyának gyökeres újraértékelésére. Ugyanis ha a filozófusnak mindenekfelett álló elsőrendű alkotása az élete, akkor az újra és újra ugyanabban a formában elkövetkezve nemcsak önmeghaladásának lehetetlenségére világít rá tényként, de egyúttal az erre irányuló bármiféle törekvés értelmét is zárójelezi. A felvetésre vonatkozó válaszlehetőségek kihámozásához kiváló támpontot jelent az örök visszatérés gondolat egy másik hatalmas filológiai apparátussal és invencióval megírt elemzése.

Az először 2000-ben publikált *Az örök visszatérés gondolata* Hévízi Ottó munkásságában elválaszthatatlan az *Így szólott Zarathustra* – Nietzsche halálának centenáriumára kiadott – magyar újrafordításához végzett grandiózus forrásfeldolgozó munkától.⁷ A Zarathustra-könyv a magyar nyelvű filozófiai auktorszövegek kritikai igényű kiadásgyakorlatában egyedülálló vállalkozás volt. A bonyolult, sok helyütt homályos és az átlagolvasó számára nehezen értelmezhető „történet” – nem is beszélve a korábbi fordítások olykor pontatlan, de filozófiai és stilisztikai értelemben egyaránt elavult nyelvezetéről – a modern bölcsélet kiemelkedő hatástörténeti jelentőségű szövege. Éppen ezért a magyar nyelvű kiadás részeként összeállított kiegészítő kommentárok, a keletkezés időszakában íródott hátrahagyott Nietzsche-fragmentumokat feldolgozó jegyzetek a könyv olyan szolgáltatásaiként állnak rendelkezésre, amelyek hatékonyan segítik az olvasót a szöveg polifon jelentésstruktúrájának kibogozásában. A Zarathustra-könyv fordításával telt rengeteg idő a kiadást végző team tagjainak, így Hé-

⁶ A gondolat Nietzsche életművében betöltött fordulatjellegével kapcsolatban lásd még Hévízi Ottó: *Suppositio relativa*. In: Uő.: *Miért ne hinnéd hiába*. Debrecen, Latin Betűk, 1997. 39–79. A hivatkozott rész: 50–54.

⁷ Vö. Hévízi Ottó: *Nietzsche – Az örök visszatérés gondolata*. In: Uő.: *A megfontolás rítusai*. Budapest, Gond-Cura, 2004. 127–241.

vizi Ottó munkásságában is nyomot hagyott.⁸ Ettől az időszaktól kezdve mindenestre írásaiban jól tetten érhető a Nietzsche-szövegek rendkívül kifinomult, komplex filozófiai és filológiai elemzése, amely az adott kontextus teljes művelődéstörténeti és biográfiai összefüggésrendszerét az interpretáció részeként kezeli. Az elemzések ugyanakkor nemcsak a forrásszöveg mélyanalízisére, hanem a vonatkozó nemzetközi Nietzsche-filológia kivételesen alapos ismeretére is támaszkodtak. Mindez két okból rendkívül figyelemreméltó körülmény.

Egyrészt az önmagában is filozófiai kismonográfia terjedelmű „örök visszatérés” tanulmány következtetései képezik a szinkretizmus-könyv *Prolog*-fejezetének kiinduló állításait. Másrészt, a *Prolog* a szinkretizmus-könyv értelmezésében betöltött kulcsszerepe az „örök visszatérés” tanulmány részleteinek tükrében pontosan azonosítható. Röviden: Hévízi Ottó értelmezésében az „örök visszatérés” revelatív drámája, ahogy azt maga Nietzsche is számos formában igyekezett kidomborítani, filozófiai lényegét tekintve a kézenfekvőnek gondolt etikai-egzisztenciális mértékstátuszán túlmutat: „Az ugyanannak örök visszatéréssel számoló gondolat tehát *műveleti* fogalom [...], nem létmodell.”⁹ Ennek oka a szerző elemzése szerint az a hermeneutikai paradoxon, mely szerint az „örök visszatérés” a nyugati teleologikus eszkatológia szemszögéből értelmezhetetlen. „Az atlanti hagyományú embert (a Névtelent, aki bárki lehetne közülünk) az örökké

⁸ Jelen sorok szerzőjének gondolkodására legalábbis bevallottan jelentős hatást gyakorló munka volt.

⁹ Hévízi: *Nietzsche...* In: Uő.: *A megfontolás rítusai*. 221. A revelatív élmény több formában jól dokumentált esemény. A Silvaplana-tó alpesi környezetében 1881 augusztusában villámcsapászerűen támadt gondolat, amit aztán titokzatoskodóan osztott meg környezetével (Lou von Salome és Peter Gast). A gondolat első és legteljesebb kifejtése az életműben a *Vidám tudomány* 341. szakasza. „Ezt az életet, amelyet most élsz és amelyet éltél, még egyszer és még számtalanszor újra kell élned; és nem lesz benne semmi új, hanem minden fájdalomnak, kéjnek, minden gondolatnak és sóhajnak, életed minden kimondhatatlanul apró és nagy eseményének ugyanúgy kell visszatérnie hozzád, ugyanabban a sorrendben és egymásutánosságban – pontosan ugyanennek a póknak kell visszajönnie és holdfénynek a fák között, pontosan ugyanennek a pillanatnak és nekem magamnak. A lét örök homokóráját újra meg újra megfordítják, és téged vele együtt, te porszemek porszeme!« – Nem vágnád magad fogcsikorgatva a földhöz, átkozva a démon, aki így beszélt? Vagy megéltél már valaha oly feledhetetlen pillanatot, amikor azt válaszoltad volna neki: »Isten vagy és sohasem hallottam még istenibbet ennél!« Ha e gondolat úrrá lenne rajtad, megváltoztatna teljes valódban, sőt talán föl is örölné; a mindenre és minden dolgokra vonatkozó kérdés: »akarod-e mindezt még egyszer és számtalanszor újra?« nehezedne a legsúlyosabb teherként cselekvésedre? Vagy mennyi jóindulatról kellene tanúbizonyságot tenned önmagad és az élet iránt, hogy soha többé ne kívánj egyebet, csak a végső és örök megerősítést és szentesítést?» Friedrich Nietzsche: *Vidám tudomány*. Fordította Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 1997. 249.

tartó céltalanság, a *soba-semmi-sem-lehet-új* teoretikus látványa dermesztheti benne.” (67.) A keleti kultúrák és különösen Zoroaszter tanításai iránt nyitott, valamint a kor viszonyai között a témában kiemelkedően olvasott Nietzsche számára ismeretei a keresztény Európa kritikájának és egyúttal meghaladásának forrásai.

A visszatérés-gondolat tehát nem valóságképzet, sokkal inkább performatív műveleti elgondolás, amelynek a nietzschei életműben és a szinkretizmus-könyvben azonosak a funkciói.¹⁰ Mégpedig elméleti és gyakorlati értelemben egyaránt. A „létezés örök homokórájának” végtelen ismétlődését bejelentő gondolat performatív ereje az esemény megkerülhetetlenségével előálló helyzetben érhető tetten. Amint Nietzschénél, éppúgy a szinkretizmus-könyvben is a gondolatra vonatkozó tudás – beleértve a revelációt és annak minden lélektani következményét – elméleti mérőföldkő. Nietzschénél ez egyfajta állandó útmutatóként szolgál, amelyet a filozófus Zarathustra karakterének kidolgozásakor az embert felülmúló ember gyakorlati feladatához rendel, míg a szinkretizmus-könyv vonatkozásában azon szemlélet lehetőségének kérdéseként jelenik meg, amely a filozófiák párhuzamos különidejűségének beláthatóságát megalapozza. Mind Nietzsche, mind Hévízi gondolatkísérletének esetében az időparadigma extenzív-lineáris képzetének a nyugati gondolkodásban bevett séma-értéke értelmezhetetlenné válik. Míg Nietzschénél az örök visszatéréssel adott feladat elgondolása felöleli magának a gondolatnak és ezzel együtt az ezt elgondoló ember létezésének az értelmére vonatkozó rákérdezést, addig Hévízi a filozófiák (és filozófiai gondolkodók) szinkretikus látásával a közöttük adott történeti időviszony – a kritikai értelmezés szempontjából eleddig fontosnak ítélt – összefüggéseit zárójelezi. Mindkét esetben radikális fordulattal állunk szemben. Nietzsche esetében – az életmű elemzésével kapcsolatban az elmúlt bő évszázadban keletkezett és becslések szerint – több mint tízezer monográfia tett kísérletet a „fordulat” értelmezésére: ez szempontunkból most és itt kevésbé fontos. Ellenben a szinkretizmus-gondolatot illetően, amely a filozófiák párhuzamos különidejűségéeként aposztrofálható, további magyarázatra teszünk kísérletet.

A krétaiak hazudnak

Szinkretista módon gondolkodni a filozófiáról annyit jelent, mint alapként tekinteni a filozófiák alaptalanságát – legyenek ezek az »ember-csinálta szó-

¹⁰ Vö. Hévízi: *Nietzsche...* In: Uő.: *A megfontolás rítusai*. 183–184.

vedékek« (Quine [...]) akár metafizikák, akár metafizika-kritikák –, és épp az áthidalhatatlan különbségük tudatában hívni őket egybe »közös ellenségük« ellen. Ez az ellenség ugyanis magukban lakozik. Abban, hogy nincs filozófia, amely ne hajlana *kritikátlanul* megalapozottságot hazudni magának – állítható alapot magánál, cáfolhatót másoknál. Egy szinkretista filozófusnak nincs ellenére, ha a filozófiák alapot hazudnak maguknak, feltéve, ha elismerik, hogy az *nem* »egy általánosan kötelező stílusban« teendő. Csakhogy ezt elismerni a filozófiák önhazugság-hajlandóságának legnagyobb próbatétele, amelyet csak idővel állhatnak ki. Mindebből az következik, hogy ha a filozófiai szinkretizmusnak lehet módszere, az »csak történet« (Descartes) gyanánt előadott metodika lehet. A filozófiai szinkretizmus ugyanis nem más, mint az önhazugság-hajlandóság detektálására kész teoretikus gondolkodás »életformája«. (92.)

A kicsit hosszabban idézett megvilágító erejű rész a szinkretista filozófiai látásmód lényegére rámutató meghatározásokat tartalmaz, a könyv egyik kulcs szöveghelye. Egyrészt kiderül belőle, hogy a szerző mit is ért a szinkretista látásmód alatt. Egy olyan képzeletbeli nézőpontot, ahonnan a „filozófiák tagolt terét” lehetséges együttlátni (26.). Másként fogalmazva, Hévízi Ottó megközelítésében a nyugati „filozófia tradícióját átható oppozícionálisnak a tagadása és kritikai felülvizsgálata – járható bölcséleti út” (23.).

A filozófiák tehát – történeti elrendeződésben – saját koncepcionális határkijelölési logikájuk szerint azt az eljárást követik, hogy egyrészt maguknak kétségtelen megalapozást tulajdonítanak, másrészt mindezt más filozófiákkal való összevetés keretében kritikailag megalapozott ellengondolatként igyekeznek érvényre juttatni. Azaz a filozófia története nem más, mint időben egymásra következő gondolatvilágok egymás diszkreditálására törekvő tényerési gyakorlata: hiábavaló szellemi háború. A szinkretista látásmód lehetősége melletti érvelés annak az elgondolására tesz kísérletet, hogy a filozófiának ezt a hagyományát meghaladva mit jelent egy olyan szemlélet elsajátítása, illetve melyek egy olyan gondolkodásmód jellemzői, ahonnan a filozófia nem az érintettek érthetlenségbe fulladó lármájaként hat. Hévízi a filozófiai szinkretizmus tételes művelti eljárásaként történő kidolgozását formalizálható programként vetíti az olvasó elé. Ennek lényege, hogy magát a filozófiát – vizuális hasonlattal élve – egyfajta szemléleti parallaxisként gondolja el.¹¹ Arról van szó, hogy

¹¹ A parallaxis a csillagászatban az égitestek egymáshoz képest mutatkozó látszólagosságának azon változását jelenti, amely a megfigyelő pozíciójából, valamint az égitestek különböző irányú és sebességű mozgáspályájából vezethető le. Ebben az összefüggésben a filozófiának arra

a filozófiák terében fellelhető gondolatok azért mutatnak elképesztő változékonyságot, mert értelmező-nézőpontjaikhoz rendelhető mindenkori elméleti alapállásuk egyúttal olyan szemléleti fókuszpont, amiből ugyanaz – tehát maga a filozófiai tevékenység értelmének tekintett gondolkodásmód – mindig másnak látszik. A szemléleti parallaxis kritikai magyarázat arra, hogy miért nem rendelkezik a filozófia egységes módszertannal, és hogy a filozófiák miért nem képeznek időrendben egymást követő okszerű láncolatot, ami aztán akár a fejlődés képzetével kecsegtetne. A szemléleti parallaxisnak nevezett jelenség egyúttal magyarázat arra is, hogy a filozófiatörténet alakzatai nem egymást kizáró, inkább egymást kiegészítő, egymásra halmozódó és egymással párhuzamosan elgondolható különidejű nézőpontokból létrehozott gondolatvilágok:

a jelen kísérlet olyan filozofálás érdekében szólal meg rendszer-művészeti nyelven, amely nem egymás ellenében és nem egymást kizárva, hanem egymástól feltételezve és áthatva, *egyazon vonatkoztatási rendszerben* próbálja elgondolni a metafizikákat és a metafizika-kritikákat, legyen szó ez utóbiaknál akár antimetafizikákról, akár posztmetafizikákról. (81.)

A szinkretizmus fogalmának tulajdonított többszólamúság értelemtartalmának kibontása Hévízi Ottó gondolkodásában ugyancsak az eddigi életmű átfogóbb megközelítését követeli. A szinkretizmus-gondolat értelmezésének egyik első szöveghelye – nyilván nem véletlenül – a már a korábbiakban hivatkozott „örök visszatérés” tanulmány.¹² Itt a fogalom jelentésterét még olyan segédletként és egyfajta szűkebb értelemben tárgyalja, amely

megérteti velünk egyrészt, hogy a visszatérés-gondolat háttérét, képi szövedékét alkotó mitikus képzetkincs miért oly feltűnően sokanyagú (a görög, zsidó-keresztény, perzsa és az indiai vallás, a hinduizmus – a brámánizmus – és a buddhizmus számos motívumát felvonultatva), másrészt, miért lett műfaji értelemben szinkretikus az a mű (egyesítve filozófiát, vallást és költészetet), amely a gondolatot a legteljesebb formában eléink tárja.¹³

A szinkretizmus fogalma tehát eredetileg sokkal inkább a fogalom köznapi jelentéskontextusára vonatkozott, amit hajlamosak vagyunk összekeverni az eklekticizmussal. A szinkretista látásmód lényege, hogy nem számolja fel a filozófiák közötti különbségeket, nem törekszik ezek feloldására

a tulajdonságára utal, hogy a filozófiák permanens szemléletváltása a filozófiai gondolkodást eltérő perspektívából megmutatva annak eltérő „látszólagosságát” eredményezi.

¹² Vö. Hévízi: *Nietzsche...* In: Uő.: *A megfontolás rítusai.* 127–241.

¹³ Hévízi: *Nietzsche...* In: Uő.: *A megfontolás rítusai.* 231–232.

valamiféle hatástörténeti összefüggés keretei között, sőt éppen erre épít. A szinkretista gondolkodó a rendszerek ellensége, aki a filozófiák végső megalapozhatatlansága mellett áll ki, ami egyfajta közösséget teremt azzal, hogy alapelveként hirdeti a filozófiai gondolkodás diverzitásából következő inkongruenciát (86–90.). Megfordítva, minden olyan filozófia, amely a kétségtelen megalapozhatóság bizonyosságának hitével felvértezve viszonyul a filozófiához, önhitt, vagy Hévízi szavaival és a szinkretizmus fogalmában tapintható transzlatív jelentéstartalomra apellálva, hazudik (uo.).

A szinkretizmus-program kivitelezése, illetve tartalmi megalapozása kétségtelenül a könyv első részének középponti témája. Másfelől a szinkretista filozófia lehetőségéről folyó elmélkedés csupán bevezetése a szemléletmódot megalapozó filozófiai képzelet átfogó analizisének, amelyre a kifejtés második részében kerül sor.

A filozófiai képzelet

Ha a szinkretizmus-könyv első részét követően az olvasónak az a benyomása támad, hogy a szöveg szerteágazó, hatalmas erudícióval létrehozott filozófiai jelentésterének bekalandozása nehéz feladat, akkor ez a mű második részében hatványozódni fog. Ennek legfőbb oka, hogy a könyv deklarált céljait tekintve az alapvetően filozófiatörténeti megalapozottságú szövegírás kultúráját még korunkban is jellemző értekező gyakorlattal nyíltan szakított. Hévízi Ottó szinkretizmus-kísérlete, tehát a filozófiák párhuzamos elgondolhatóságának gondolata részben az olvasó naprakész és komplett filozófiai műveltségére apellál. Első megközelítésben úgy tűnik, hogy a szinkretizmus-könyv olyan szigorúan szakfilozófiai mű, ami kizárólag az igen kevés beavatott számára íródott. Még annak ellenére is, hogy a szöveg hatalmas tömegű információ-segédlettel került felvértezésre, ami akár egy érdeklődő és átlagos filozófiai olvasottsággal rendelkező laikust is végigsegíthet a könyvön. De mindez csak a látszat. Bár a bölceleti jártasság fontos a koncepció befogadásakor, hiszen az egyes filozófusoknak és filozófiáknak a kifejtésben meghatározott jelentésszintjéhez adekváns viszonyulni a megértés előfeltételének tekinthető, ugyanakkor mindez közel sem elegendő. A szinkretizmus-könyv ugyanis, ahogy ezt a szerző műve első mondataiban megígérte olvasójának, alapvetően kísérlet, és az is marad az utolsó betűig. A szöveg kísérletkarakterének legalább három jól elkülöníthető aspektusát az olvasó egyfajta útmutatóként hasznosíthatja értelmező munkája során. Amennyiben a könyv kísérletkarakterének

az alábbiakban röviden részletezett három összefüggését szem előtt tartva közelítünk a szöveghez, rá kell jönnünk, hogy a megértés kulcsa nem a szerző különböző filozófiákban való lenyűgöző jártasságának a lekövetése, sokkal inkább az ezeket egymáshoz kapcsoló gondolkodásmód befogadása. Az olvasó így a szerző játékos kísérletező kedvének alanya és egyben tárgya marad. De miként lehetséges mindez?

Egy korábbi írásomban a civilizációt így neveztem röviden: elférés-művészet. Ami a filozófiák legbenső karakteréhez tartozik, az persze joggal nem szenvedheti még a toleranciát sem magára nézve, nemhogy bárminő domesztikálást. De azt sem, hogy ne legyen számukra filozófiai kérdés, hogy miként férhetnének meg egymással. Szeretném hinni, hogy jelen írás, amelyet korábban jó adag iróniával rendszer-művészeti kísérletnek neveztem, irónia nélkül és komoly indokokkal tűnhet föl úgy az olvasó előtt, mint a filozófiák elférés-művészeti kísérlete. (138.)

A könyv kísérletkarakterének első aspektusa tehát az olvasó szemléleti pozicionálását szolgáló utasítás. Kérdésként megfogalmazva: meghatározható-e olyan közös koordináta-rendszer, ahonnan a filozófiák terében fellelhető elgondolások ugyanabból a perspektívából egyetlen pillantással befogva egyidejűleg láthatóak? A felvetés lényegében a szinkretikus látásmód korábban elemzett létjogosultságára vonatkozó konkrét rákérdezés: megalapozható-e a filozófiák végső megalapozhatatlanságának általános tétele úgy, hogy a megalapozás-igényben tetten érhető végső alapra vonatkozó hivatkozás megalapozhatatlan. Ha a „minden krétai hazudik” kijelentésben rejlő paradoxonnak a filozófiai gondolkodásra vonatkoztatott általános értelmű kiterjesztését parafrázeáljuk, a szinkretikus látásmód kísérletjellegét hangsúlyozni hivatott összefüggést kapunk.

Hévízi Ottó könyvének másik és az életmű korábbi szövegeiben fokozatosan kibontakozó jellemvonása a filozófiai nyelvhasználatra irányuló újító szándék: egyfajta stíluskísérletről van szó. Ennek háttérében is kétségtelen hatásként érhető tetten Nietzsche olykor poétikus, metaforikus, kultúrtörténeti példázatokra építő beszédmódja. A szinkretizmus-könyv sajátos nyelvi megoldásokkal, leleménnyel és ötletekkel telített szöveg, ami ugyancsak próbára teszi az olvasó fantáziáját.

A könyv kísérletkarakterének legizgalmasabb összefüggése azonban a filozófiai képzelet munkájának leírására irányuló egészen eredeti próbálkozás, ami egyúttal az olvasó „filozófussá” nevelésének kísérlete. Hévizinél ugyanis a szinkretikus szemlélet értelemtartalmának belátása a filozófiai képzelet munkájának függvényében megy végbe. Ennek lényege, hogy a fi-

lozófiák terében történő kalandozást egyfajta térbeli mozgásként gondolja el, olyan intellektuális tevékenységként, amelynek episztemológiája egyfajta proxemikaként tehető láthatóvá. A léptékváltás, a mérték, az utazás az „idői szemléletű s idői műveletű látványképzés” (277.) főbb fogalmi tartópillérei, ami a filozófiák közötti átjárhatóság garanciája. Az olvasó egyfajta jó peregrinusként gondolatainak vezetőjére hagyatkozva engedheti meg magának, hogy belelásson a filozófiák terének mélységeibe és tágasságába. A szinkretizmus szemléleti ajánlata végső soron horizontnyerési kísérlet, ahol az olvasó nyugodtan rábízhatja magát a szerző gondolatvezetési gyakorlatára és átadhatja magát saját filozófiai képzelete csábításának.



UPRE

Hévízi Ottó könyve, a *Próbakövek* figyelemre méltó módon a *katarzis* megfontolásával zárul, s eközben nemcsak fogalomtisztázást hajt végre, hanem bemutatja azokat a „rejtélyes kontrajátékokat”,¹⁴ amelyek főként az Arisztotelész és Nietzsche közötti mezőben válnak láthatóvá, érzékelhetővé. A bevezetőben kiemelte, hogy a *katarzist* a vallás és etika egyenrangú elemének tekinti, amihez *A tragédia születése* körüli szövegeket és feljegyzéseket használja, majd továbbvezeti a későbbi életmű darabjaiban, amivel azt mutatja meg, hogy mennyire rejtett áramként van jelen Nietzsche művében a preszókratikus filozófia, aminek a kapcsán nem csak az tűnik ki, hogy az ember mindennemű etikai különállása és kitüntetettsége a görög kezdetek gondolkodásában merő visszavetítés: a katarzis ilyenképpen esztétikai behatároltságából kerül vissza a vallás/etika kontroverzaiájába.

Hévízi írásaiban, ahogy itt is, az a tét, hogy a válaszok kizáró/erősítő/újraaképző működését láthatóvá tegye, vitát nyisson a téma lezárása ellenében, ahogy Nietzsche *sem végső lezárásra* tört,¹⁵ hanem meg kívánja mutatni a *gondolat erőterét*, amely nem elégedhet meg a moralizáló, a pusztán fiziognómiai vagy a tisztán szakrális olvasattal, mivel mindegyik része annak, ami éppen megelőz minden fogalmi behatárolást, így egyben a fogalmin túl is lendít.

Röviden úgy is mondhatnánk, felismeri és felismerteti, hogy a *katarzis* több, mint esztétikai jelenség, ami a görögök számára a művészettel való találkozás,¹⁶ a mű végső kérdésén túl az embert *létezésében érinti*. A drámai esemény a már ismert voltában állandóan arra inti az embert, hogy a jó, a szép és az igaz, vagyis a helyes válasz keresése során és a tett viszonylatai között azzal nézzen szembe, hogy a változó közepette már nem lehetséges,

¹⁴ Vö. Hévízi Ottó: *Próbakövek. Van-e arany szabály ércnél maradandóbb?* Pozsony, Budapest, Kalligram, 2015. 22.

¹⁵ „Ha azt feltételezzük, hogy az idő reális, akkor nem lehetne végtelenül osztható; annak az időnek, amelyre a nyíltnak szüksége volna, korlátozott számú időpillanattól kellene állnia, e pillanatok mindegyikének egy atomon-nak kellene lennie – képtelenség! Minden elképzelésünk ellentmondáshoz vezet, ha az empirikusan adott, a szemmel látható világból merített tartalmat veritas aeterna-ként fogadjuk el.” Friedrich Nietzsche: *Filozófia a görögök tragikus korszakában*. In: Uő.: *Platón és elődei*. Fordította Molnár Anna. Budapest, Gond-Cura Alapítvány, 2007. 75.

¹⁶ Vö. Friedrich Nietzsche: *Socrates und die Tragödie*. In: Uő.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. Giorgio Colli, Mazzino Montinari (szerk.). München, DTV, De Gruyter, 1988. 540.

ami korábban valószínűnek, egy pillanatban egésznek/magában teljesnek tűnt, mindaz már nem tartható. Nem is csak arról van szó, hogy a kiismerhetetlen helyzetben az ember erőik játékának kitett, hogy szembesül a lehetetlen feladattal, hanem hogy számoljon azzal, ami egyedül őt és csak őt érinti. Hogy egyszerre legyen maga és az őt meghaladó *előtt*.

Hévízi idézi és újraértelmezi Nietzsche erős gondolatát, mely szerint a *tragédia ellenszere lesz a puszta félelem és részvét fertőzetének*,¹⁷ egy olyan ember teremtette műről van tehát szó, amiben az ember nem begyakorolja a félelem elviselését, vagy éppen időlegesen a másokkal való együtt-érzés morális gyakorlatát, hanem tanulja, hogy az emberi létezés – egyszerre és egyidejűleg, azaz az idő felemelő és lesújtó játéka közepette, a *játék részeseként* – egy olyan játékba vonja, amivel szemben sem a félelem, sem a részvét nem elégséges válasz. Ha ekként része vagyunk, s ha legalább azt felismerjük, hogy erőit messze meghaladóval kerül szembe az ember, akkor elismeri és megérti a művészetben rejlő igazságot, ami sohasem zárulhat azzal, hogy *minden hiábavaló*, vagy másfelől azzal, hogy a világ részeként az ember társias/*együtt érző*. Nietzschétől nem függetlenül ismerte fel Eugen Fink, hogy éppen a *játék* részeként képes az ember időlegesen az értelem-fényhez jutni (*Verständnishelle*), ami annak a pillanatnak a műve, amely során, és amely folytán felismeri helyét és helyzetét a létezők közepette.¹⁸ Nem azt ismeri fel, mi az ember általában, hanem azt, mi ő maga ekkor és itt, vagyis bárminemű tisztulás, katarzisz csak akkor léphet fel, ha mindazt, ami volt és még lehet, magára veszi és saját léteként érteni képes.

Úgy is mondhatjuk, s ez Hévízi olvasatának megerősítése, hogy „a görög mivolt alaptörvénye”, hogy hirtelen előre nem látható lökésekben válik a létezés erői közepette egyszerre világossá, megértetté, hogy mi ment végbe, miként lett a zajló és jósolhatatlan létezés egy ponton más, mint ami eddig elgondolható volt. Hévízi megmutatja, hogy az *esztétikai* Nietzsche felől nézve nem kontemplatív-szemlélő beállítódás, amely kívül tudná magát az eseményeken, hanem éppen arra tanít, hogy nem lehetünk kívül, ha meg akarjuk érteni azt, ami műként végbemegy. Ha azonban része vagyunk, ha a „játékot” magunkra vállaljuk, annak végzetes és végleges bizonytalanságába belebocsátkozunk, akkor olyan többlet/felhalmozódás megy végbe az emberben, aminek kifutása vagy lezárulása nem megjósol-

¹⁷ Hévízi: *Próbakövek*... 382.

¹⁸ „Megérteni a játszás emberi lehetőségét nem az empiriából fakad, hanem a megértés eredendő világosságához tartozik...” Eugen Fink: *Das Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1960. 16.

ható. Nietzsche idézi: „A katarzisz, a kicsapódás (*Entladung*) szükségesszerűsége a görög mivolt alaptörvénye. Felgyűlés (*Ansammlung*) és kicsapódás (*Entladung*) hatalmas, időben külön álló lökésekben. Vajon nem ez ad-e kulcsot a tragédiához?”¹⁹ Ez az *intermittáló* (Fink) szüntelen telítődés és kisülés olyan erőhatások mentén mutatja meg az emberi létezést, amit a műalkotások által észrevétlenül magunkra vállalunk – eljutva azokhoz a szélső pontokhoz, ahol olykor a megütközés *fenséges* nagysága ragad meg minket, vagy éppen ennek ellentétéképpen olyan hiábavalóság-érzettel szembesít, olyan „abszurd”-kiúttalan helyzetbe taszítja az embert, hogy kényszerűen önmagán nevet. Hévízi elemzése az éremnek ezt a két oldalát is megmutatja: a felismert helyzetből fakadó iszonyat és megütközés tragédiáját, valamint az abszurditásból fakadó undor művészi kicsapódását a nevetésben. Tragikum és komikum olyan módon kényszeríti az embert önmagán túlra,²⁰ hogy általuk és bennük, akár tragikus, akár komikus események közepette magán túljut (*Rausch*). Ami persze nem üres mámor vagy önkívület, hanem annak lehetősége, amivé válni az embernek ez idáig nem volt mersze. A művészet kényszerítő!

Nietzsche A *dionüszoszi világnézet* harmadik darabjában ezt nevezte olyan köztes világnak (*Mittelwelt*), ami a széppel és igazzal érintkezik, teret nyit ennek a köztes mezőnek, ahol azon kell dolgozzon az ember, hogy közelebb legyen ahhoz, ami igaz, jóllehet *ez nem maga az igazság*.²¹ A művészet, ami világot állít, kényszerítő módon teszi az eddigi válaszait bizonytalanná, bevonva a játék felemelő/letaglózó erő-játékába; „Spiel mit dem Rausche”. Nem üres játék ez, amellyel magunkon túljutunk, vagy éppen önmagunkon a nevetés diadalát üljük, hanem annak a nem szűnő mozgásnak válunk a részévé, ahol, és amely során az ember elszenvedi a megsemmisülést, vagy éppen nevet hiábavaló tettein, amivel erőit messze túlbecsülte.

Baudelaire – akit Nietzsche igen sokra tartott – írta a nevetésről, hogy „a nevetés ördögi, következőképpen mélyen emberi. Nem másból fakad, mint hogy az ember saját magát fölényben érzi; és ténylegesen, mivel a nevetés lényegileg emberi, ezért lényege szerint ellentmondás...”²² Ez az ellentmondás Baudelaire szerint abból fakad, abból a végtelen nyomorú-

¹⁹ Vö. Hévízi: *Próbakövek*... 382.

²⁰ Vö. Hévízi: *Próbakövek*... 367.

²¹ Vö. Friedrich Nietzsche: *Die dionysische Weltanschauung*. In: Uő.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. 567.

²² Charles Baudelaire: *Über das Wesen des Lachens*. In: Uő.: *Intime Tagebücher und Essays*. Fordította Ch. Andres. Heyne Verlag, 1978. 84–85.

ságból, mely a Legfőbb elgondolására ugyan képessé teszi az embert, ám silány módon az Állattal szemben végtelen nagyságot mutat. *A komikus forrása magából a nevető emberből kel életre s nem a nevetés tárgyából.*

Felismerni a nevetésben, ahogy Hévízi írja, az ellenerőt a *ressentiment* legyőzésére²³ – ez a fontos felismerés nyitja meg olvasatának azt a döntő és újdonsággal bíró rétegét, hogy mindez miként készíti elő az embert annak felismerésére, hogy magán túl és nem magában kell megtalálnia a megoldást. Magunk meghaladása, hogy önmagunkká válhassunk – minden katartikus hatás lényegeleme ez.

Egy ponton vitakoznék Hévízi olvasatával: Paul Yorck von Wartenburg az antik isten-hit elvesztésével magyarázza azt a váltást, amely pusztá sorstragédiává fokozza le az antik műveket,²⁴ majd patológikus olvasatát is adják a katarzishoz (Bernays), de egyben azt is megmutatta, hogy miért nem lehetséges a visszatérés a szakrális katarzishoz – a sorseszme véget vet a görögség tragikus gondolatának, ezt pedig Nietzsche is felismerte, még ha nem is feltétlenül kell emögött Wartenburg olvasatát vélelmeznünk.

Hévízi persze joggal érvel amellet, hogy a katarzis szövetéből nem lehet kiiktatni a szakrális elemet, és ezt az újabb Nietzsche-kutatás is megerősíti, azaz a kultuszban való részvétel tette lehetővé a görög isten-hit fenntartását, nem pedig a pusztá színre vitt istenségben való gyönyörködés. Ezt jó okkal elfogadhatjuk, és ennek bejelentése fontos adalékkal szolgálhat a görög tragédia megértéséhez és ezen túlmenően a katarzis arisztotelészi felfogásához, de még inkább Nietzsche kitarító, fáradhatatlan kísérletéhez, hogy minden egyoldalúságától megfossza a katarzis modernkori értelmezéseit. Hévízi megmutatja a katarzis mögött a többretegű kulturális/vallási elemet, vagyis az embert éppen nem egyetlen magát kereső/felismerő tudatként, valamiféle ön-tudatként látatja, hanem az érdeklő – mint mondja –; miként válhat az ember méltóvá arra, hogy az istenek őt magukhoz en-

²³ Vö. Hévízi: *Próbakövek...* 373. Vö. még Eric Voegelin: *Pascal und Nietzsche*. In: Uő.: *Der jüngste Gericht: Friedrich Nietzsche*. Mattes&Seitz, 2007. 129–130. „*Ressentiment* ist ein Begriff von Pascal. Er bezeichnete damit den Zustand einer Seele, die der Langeweile überdrüssig ist, aber diese nicht durch die Suche nach Gott überwindet oder überwinden kann, sondern nur durch Zerstreuung bei der Suche »nach der Suche nach den Dingen«. Der geistig starke Mensch wird durch die Gnade Gottes imstande sein, hinabzusteigen in den »Abgrund des Nichts«...”

²⁴ Paul Yorck von Wartenburg: *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles*. Berlin, Verlag von W. Hertz, 1866. 21. „Der Mensch konnte nicht zu Gott gelangen, der ihm ein Unfassliches, ein Fremdes, das heisst zum Schicksale geworden war. Die Schicksalidee ist das tragische Ende des Heidenthums.”

gedjék.²⁵ Ennek a katarzisz-felfogásnak az újdonsága leginkább abban áll, hogy nem tagadja azt a felfogást, ami későbbi művekben is megjelenik, mégsem osztom teljességgel azt a gondolatát, hogy Arisztotelész alapvetően a szenvedélyek *csillapításaként* gondolta volna el a katarzist.²⁶ Éppen a végbemenő/megtörtető és az embert érintő szenvedély ismerteti fel vele annak a bölcsességnek a „silányságát/nyomorúságát”, amivel gondolatban úrrá kívánt lenni a tragikus helyzeten, azon, amit a cselekvő hibájaként felismer, de ebben a vétségben – akár akaratlan vétségben – *ismeri fel, mi több szembesül azzal*, hogy mennyire gyarló és nevetséges az az életismeret, amit a helyzet tragikus fordulata során mozgósítani tud az ember. Az embert érintő fordulat, a soha-nem-ugyanaz felismerése, amiben a visszatérés – ahogy Hévizsi utalt rá – éppen végzetnek mutatja, amit nem volt képes felfogni. Az ember *sajátja a jó keresése*, a lehetőség szerinti jobbat értve ezen, amit az erők játéka bármely pillanatban hiábavalósággá porlaszthat. Bruno Snell idézi fel Hermann Fränkelnek éppen az emberi mértéket közvetve leíró gondolatát, ami szerint az ember egy erőterben (*Kraftfeld*) van, melynek vonalai térben és időben határok és korlátok nélkül kiterjednek, ennél fogva más erők is akadálytalanul behatással lehetnek rá, kérdezni tehát értelmetlen lenne, hogy hol kezdődik a saját (*das Eigene*), és hol szűnik meg az idegen (*das Fremde*).²⁷ Az ember határolt/határolatlan életközege újra és újra szembesíti, hogy a saját teljességgel idegen, míg az idegennek tekintett nagyon is képes magához, a sajátjába téríteni. Az esztétikai annak lesz példája, hogy az ember állandóan azt szemléli, ami ismert, ám végül annak ismeretéhez jut, ami közvetlenül nem látható és mégis életnek mértékét adja. A katarzisz olyan erőterként lép fel az ember körül, ami tisztázza a tett folytán előálló helyzet kiismerhetetlen mozgatóelemeit – míg végül Wolfgang Schadewaldt felismerését követve mondhatjuk,

²⁵ Vö. Hévizsi: *Próbakövek...* 372–373.

²⁶ Vö. Hévizsi: *Próbakövek...* 374.

²⁷ Vö. Hermann Fränkel: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München, Beck Verlag, 1962. 88., valamint Bruno Snell: *Wie die Griechen lernten, was geistige Tätigkeit ist*. The Journal of Hellenic Studies, 1973. Vol. 93. 172–184. Az archaikus görögség és bemutatás viszonyához, ahol az idol nem visszaad valamit, hanem rejtekezésében az ember számára teljességgel elérhetetlennel ütközteti vö. J.-P. Vernant: *Von der Vergegenwärtigung des Unsichtbaren zur Nachahmung der Erscheinung*. In: Uő.: *Mythos und Denken bei den Griechen*. Konstanz University Press, 2016. 355. skk., valamint J. Tanner: *Nature, Culture and the Body in Classical Greek Religious Art*. World Archaeology, 2001. október. Vol. 33. No. 2. (Archaeology and Aesthetics) 257–276.

hogy „a tragédia logosza antilogikus”,²⁸ ami éppen nem azt jelenti, hogy értelmetlen, hanem hogy a sokféleképpen megnyilvánuló közepette nincs kizárólagossága a közlésnek vagy a tett tisztázó erejének. Itt válik beláthatóvá az a nem kijelölhető tér-idő-köz, ami az emberre méri azt a mértéket, ami több, mint az általa éppen elgondolható és megtehető. Így idézi elő a katarzisz a boldog élet megrendítő-felszabadító és egyben kijózanító felismerését, amelyhez hol közelebb vagyunk, hol pedig távolabb vagyunk tőle.

Így válik Hévízi Ottó elgondolása szerint próbakővé a filozófia azzal, hogy változó viszonylatok között a magát vizsgáló embernek állít akadályt tragikum és komikum különböző helyzeteiben, ahol tanulni akkor vagyunk képesek, ha az erők játék-terében elszenvedett több tudásra ösztönöz.

²⁸ Vö. Wolfgang Schadewaldt: *Die griechische Tragödie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991. 57.

Mutatványnak indult
a természetes beszéd. Ahogy
mérhetetlen súlyával a kert
a hegyoldalnak lezúdulni készül.
Aztán az eredendő
hasadékokban

minden megtapadt, leszivárgott.
És ami mondható, a lombokban,
füvekben égő, érzéketlen
zuhatag, mintha hulltában
szilárdult volna meg.

Hévízi Ottó: *Történet* (részlet)

Látogatás a könyvtárban

Minden írónak van könyvtára. Kettő is. Egy belső és egy külső. A belső könyvtárban az ismert, elismert, az adott íróra jellemző, jelentős művek találhatók. A belső könyvtár nyitva áll az olvasó előtt, bármikor látogatást tehet benne. És tesz is, hiszen a belső könyvtár olyan, mint egy barátságos otthon, ahol találkozni lehet az íróval, aki boldog, hogy vendégül láthatja olvasóját. A külső könyvtár másféle hely. Itt a megtagadott, elhallgatott művek találhatók: azok a tételek, amelyek nem méltók arra, hogy a belső könyvtár állományát gyarapítsák. Bizonytalan zsengek, lelketlen bérmunkák, lelkesedésből írt, idővel megkopott szövegek – ilyen például Örkény István *Sztálin műszak* című forgatókönyve, amelyből Gertler Viktor forgatott játékfilmet 1951-ben *Becsület és dicsőség* címmel. A külső könyvtár nem otthon, hanem sír, amelyet exhumálni kell. Az olvasó, ha munkához lát, felfedezőnek érezheti magát: ez a jutalom a kíváncsiságért s az aggodalomért.

Néhány írónak nincs külső könyvtára. A legtöbbször azonban van, és jó, hogy van. A külső könyvtár a kezdetről mesél, a mellékutakról mesél, nem a műről, hanem a forgácsról. A külső könyvtár emberi hely. Nagyon

is emberi. A külső könyvtárban sejtelmes homály uralkodik a kallódó művek és töredékek összevisszasága fölött, miközben beleng mindent az elmúlás penészes, édes illata. A belső könyvtárban rend van, fény van, tisztaság van: születő istenek hajléka ez, akik óvó tekintetüket szemérmesen a megilletődött olvasón tartják.

Hévízi Ottó külső könyvtárában akkor jártam, amikor elhatároztam, hogy esszét írok a verseiről, akkor tehát, amikor a *költő* Hévizivel akartam találkozni. Az elhatározás okairól nem akarok beszélni, mert akkor az én külső könyvtáramról is kellene, erről pedig hallgatni szeretnék: járjon utána, akit érdekel. Már nem emlékszem, kitől hallottam, hogy Hévízi Ottó régén verseket írt. Az információval kapcsolatos első érzéseimet sem tudom már felidézni. Egyetemista voltam akkor még, a harmincas éveiben járó Hévízi egyik tanítványa. Popper Leó, a fiatal Lukács György, Friedrich Nietzsche, Søren Kierkegaard – róluk beszélt (és írt) Hévízi akkoriban: költészetről nem esett szó. Habár igen: emlékszem egy szemináriumra, ahol Pilinszky János *Jelenések VIII. 7.* című versét elemezte.

De hadd térjek a lényegre! Amikor Valastyán Tamás szólt, hogy a Hévízi Ottó 60. születésnapjára készülõ könyvbe írhatnék valamit, eszembe jutottak az *ismeretlen* versek: úgy gondoltam, végzek egy kis kutatást. Nyomozni kezdtem az interneten, s hála a MATARKA-nak, hamarosan ráakadtam jó néhány publikációra. A nyomtatásban megjelent verstermés nagy része azonban nem volt elektronikus úton elérhető. Ezért hát azt tettem, amit máskor is: elmentem az egyetem könyvtárába.

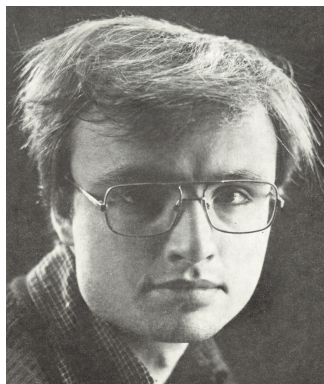
A leggazdagabb fogásnak egy 1983-ban, Szegeden megjelent antológia ígérkezett: *A hazatérés lehetőségei*. Egyértelmű volt, hogy ez tartalmazhatja a legtöbb egy helyen elérhető Hévízi-verset. A hagyományos (fókos) katalógusban találtam meg a könyv adatait: egyetlen példányt őrzött belőle a könyvtár. Kitöltöttem a kérőlapot. Boldog voltam, hogy kb. egy óra múlva kézbe foghatom a kiadványt.

Nem így történt. Amikor visszamentem a könyvtárba, a pult mögött ülő fiatal hölgy közölte, hogy a könyv sajnos – idézem – „az egyetem külső könyvtárában található”. Mikor kaphatom meg? – kérdeztem elcsodálkozva. A hölgy elgondolkodott: „Jöjjön vissza mához egy hétre.”

Így történt, hogy végül csak egy hét múlva foghattam kézbe a könyvet, amely Hévízi Ottó nyomtatásban megjelent verseinek felét tartalmazta. Akkor már tudtam, hogy a „külső könyvtár” címet adom majd az írásomnak. Úgy gondoltam, hogy ez a *metafora* tökéletesen kifejezi, amiről Hévízi versei kapcsán beszélni szeretnék.

A fénykép

A vizsgálódásaimat – egy kicsit talán szokatlan módon – azzal a fényképpel szeretném kezdeni, amelyet a fiatal, akkor még alig huszonnégy éves Hévízi Ottóról találtam az antológiában. Íme!



A kép elgondolkodtatott. Egyrészt elképzelttem egy kiállítást, ahol ez a fotó is látható a következő, rejtélyes (avangárd műveket idéző) címmel: „Fiatal magyar [...] a múlt század nyolcvanas éveiből.” „* = Munkás? Földműves? KISZ-titkár? Látszerész? Költő? Futballbíró? Érdeklődők keressék fel a KE** Külső Könyvtárát. Hely: Szeged. Idő: *Harmadkor*.” „** = Kulturális Emlékezet.” Másrészt arra gondoltam: lehetne, talán fogok is később írni egy esszét a magyar költőket ábrázoló legérdekesebb fényképekről: a fehér inges, cigarettázó, feltűrt gallérú Radnóti Miklósról; a kifényesített cipőjű, díszesen faragott komódra könyöklő Arany Jánosról, a botra támaszkodó, kalapos Ady Endréről, a trapéz nadrágos, bőrkabátos, behajlított lábát fatörzsnek támasztó Pilinszky Jánosról, az Illyés Gyulával kezert rázó József Attiláról s persze Kosztolányi Dezsőről, aki az egyik képen telefonkagylót tart a füléhez.

Susan Sontag szerint a fényképész és a fényképfogyasztó is olyan, mint a guberáló. Olyan, mint a modern költő, aki Baudelaire szerint – „akár a kincseit féltő fősvény” – „összegyűjti”, „rendszerezi” a „sok kacatot”: mindazt, „amit a nagyváros elhajít, elveszít, lefitymál.”¹ Úgy gondolom,

¹ Susan Sontag: *A fényképezésről*. Fordította Nemes Anna. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1999. 103.

hogy a fiatal Hévízi Ottóról készült fénykép is egy „hasznos, hálás tárgy”. Miért? Mert megmutat valamit, ami visszatekintve úgy értelmezhető – úgy látható –, mint egy konfliktus, egy sajátos *belső feszültség* nyoma. Roland Barthes írja:

azt hiszem, megállapíthatom, hogy a *studium* – ha nem zavarja meg semmi, ha nem vág, nem cikázik át rajta valami, egy olyan részlet (*punctum*), amely vonz vagy megsebez – egy nagyon elterjedt (a világon a legerjedtebb) fotótípust hoz létre, azt, amelyet *unáris* fotográfiának nevezhetnénk. [...] A Fotográfia akkor unáris, ha nyomatékosítva transzformálja a »valóságot«, anélkül, hogy szétbontaná, bizonytalanná tenné; akkor, ha nincs benne semmi indirekt, semmi zavaró, semmi kihívó.

Néha azonban megtörténik, hogy az unáris térben („sajnos, csak nagyon ritkán” – írja Barthes) „fölfigyelek egy-egy »részletre«. Érzem, hogy ez a részlet azonnal megváltoztatja a kép olvasatát, már nem ugyanazt a fotót nézem, hanem egy újat, amely számomra értékesebb”.² A fiatal Hévízi Ottóról készült fényképen a zavaró, kihívó „részlet” – punctum – a feltűnően kócos, rendetlen, fésületlen, a fejnek *egzaltált*, bohém benyomást kölcsönző haj. Ez a mozzanat azért „sebez”, „szúr”, mert ellentétbe állítható a szemüvegbe *keretezett* szempárral, amely intelligenciát, kiegyensúlyozottságot, derűs nyugalmat sugároz (részben a száj vonalának is köszönhetően). Összességében a harmónia a meghatározó a képen, amelyet azonban megzavar, elbizonytalanít – idézőjelek közé tesz – a hajzat önmagát kiterjesztő, metonímiát teremtő kuszasága. A haj tehát „hozzátesz” valamit a képhez; egy *ellentétre* irányítja a figyelmet, amelyet talán Hévízi Ottó korai írásai is kiéleznek.

Az állomány

A külső könyvár – ismereteim szerint – 42 vers-publikációt tartalmaz. Azért fogalmazok így, mert vannak szövegek, amelyek több helyen is megjelentek. Az állományhoz tartozó költemények 1980 és 1989 között jelentek meg különböző irodalmi folyóiratokban – Bölcsész, Harmadkor, Napjaink, Tiszatáj, Kortárs, Jelenkor – és *A hazatérés lehetőségei* című antológiában. A következő írásokról van szó cím, a publikáció helye és időpontja (időrendje) szerint: *Másnap* (Napjaink, 1979/2); *A folyó, Békétlen ikon, Irgalmatlan, A zuhanás* (Bölcsész, 1979); *Kamasz éj, Békétlen ikon,*

² Roland Barthes: *Világokamma*. Fordította Ferch Magda. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1985. 50.

Irgalmatlan (Tiszatáj, 1980/8); *A folyó, Mankó* (Tiszatáj, 1981/7); *Egy végtelen sugarú kör érintője, Sziklaszirom és fapohár* (Tiszatáj, 1982/4); *Enyhe idő, Magzatburok, Kamasz éj, Békétlen ikon, Holott lehetetlen, A szarvas és aki átváltozott, Egy végtelen sugarú kör érintője, Zuhanás, A folyó, Húsvét lesz, Láthatatlan madár, Zümmögő I (Kr. u.), Zümmögő II (végül), Tükörszilánk, Hatszázhatvanhat, Sziklaszirom és fapohár (A hazatérés lehetőségei. Fiatal szegedi költők antológiája, TIT, 1983); *Tengeridéző, Duende, Elégtétel, A játék, Óriásbogár* (Bölcsész, 1980-83); *Nárcisz, Tengeridéző* (Tiszatáj, 1983/7); *Történet* (Kortárs, 1985/4); *Mitől szabad, Az epilógus tágassága, Egy néhai poeta idézése* (Harmadkor, 1986/2); *Szuterén, Végleg, Romlatlan-ság* (Jelenkor, 1989/2).*

Mint a listából látható: a legkorábbi Hévízi-versek közé tartozó (filozofikus hangütésű) *A folyó* és a *Békétlen ikon* háromszor jelent meg: először a Bölcsészben, aztán a Tiszatájban, végül pedig az antológiában (némileg átdolgozva). Ez történt az *Irgalmatlannal* is, amely az antológiába azonban már nem került be. *Zuhanás, Kamasz éj, Egy végtelen sugarú kör érintője, Sziklaszirom és fapohár* – ezek a versek is kétszer jelentek meg: először a Tiszatájban, illetve a Bölcsészben, aztán az antológiában. A Bölcsész harmadik számában (1980-83) publikált *Tengeridéző* már az antológia megjelenése után született: ez a Tiszatájban jelent meg újra (szintén átdolgozva).

A kétszeres vagy háromszoros megjelenéseket nem számolva megállapítható, hogy összesen 31 Hévízi-vers ismert, nem számítva a *Fogságunk naplója* című, öt tételből álló versciklust, amelyet 2013. szeptember 3-án közölt a *Hiány* – a főszerkesztő, Kardos András 60. születésnapjának tiszteletére összeállított – különszáma.³ Mivel ez a lap nem került kereskedelmi forgalomba, a benne megjelent, 2009 és 2013 között írt közéleti „gúnyversek” nem tartoznak Hévízi költői tevékenységnek „nyilvános”

³ Meg kell itt említeni Hévízi Ottó egyetlen általam ismert prózáját (*A fejünkkel játszunk...*), amely először a Harmadkorban (1985/3) jelent meg, majd 1989-ben a *Fiatal írók könyvében*. Ez a könyv olyan pályakezdő íróktól közöl verseket, novellákat, esszéket, akik 1958 és 1964 között születtek. Többek között Borbély Szilárd, Darvasi László, Háy János, Kemény István, Podmaniczky Szilárd, Solymosi Bálint és Szijj Ferenc művei olvashatók az összesen 19 szereplős antológiában. Sokatmondó tény, hogy a költőként induló Hévízi itt már nem versel szerepel, hanem prózával. Ez, visszatekintve, a lírai alkotással való szakítás gesztusaként értékelhető. Radikális gesztusként, hiszen 32 vers áll szemben egyetlen rövid prózai művel. A választás mégis iránymutató: Hévízi prózája ugyanis közelebb áll egy (dialógusként megfogalmazott) esszéhez, mint egy novellához. Vö. Kőrösi P. József – Takáts József (szerk.): *Fiatal írók könyve*. Budapest, Holnap Kiadó, 1989. 38–41.

részéhez.⁴ A versanyag mennyisége miatt külön figyelmet érdemel az antológia, amelyben négy szerző művei olvashatók. A közlés sorrendjében: Herbszt Zoltán, Hévízi Ottó, Józsa Fábían, Vecsernyés Imre. Az akkor huszonnégy éves Hévízié a legrövidebb anyag: Herbsztnak 26, Hévizinek 16, Józsnak 19, Vecsernyésnek 22 verse szerepel a könyvben. A joghallgató Józsa kivételével mindannyian a József Attila Tudományegyetem magyar-történelem szakos hallgatói voltak a könyv megjelenésekor.⁵

Egy „arctalan” antológia

Zalán Tibor írása alapján az 1958-as születésű Hévízi Ottó – mint költő – az „arctalan nemzedék” tagja. Ugyanúgy, mint Petőcz András (1958), Gécz János (1954), Sziveri János (1954), Parti Nagy Lajos (1953) vagy a már említett Zalán Tibor (1954), az *Arctalan nemzedék* című írás szerzője. A különbség az, hogy Hévízi – mint költő – a valódi „arctalanok” közé tartozik, hasonlóan *A hazatérés lehetőségei* másik három szerzőjéhez.

Így ábrázolta a hetvenes-nyolcvanas évek fordulóján színre lépő új – az ötvenes évek közepén-végén született – írónemzedék helyzetét (arctalanságának egyik lehetséges okát) az 1959-es születésű Márton László 1989-ben:

Az én nemzedéki élményem a légüres tér és a bezártság érzése volt, ami nemigen kedvez a nemzedéki csoportosulásoknak, függetlenül attól, hogy vannak-e nemzedékek vagy nincsenek. Néhány érintkezési pontot mindenestre megemlítenék. Szerintem egy nemzedék formálódásában eleinte mindig az idősebbek közvetlen hatása a döntő. A velem egyvívásuk számára az idősebb írók és költők egyszerűen nem voltak hozzáférhetőek. Természetesen ki-ki leróhatta tiszteletköreit (persze azt is csak ólomcipőben), de nem volt közös nyelv. [...] Emlékszem, mennyire elképedtem, amikor először kezembe vettem a Kortársat (az 1973-as márciusi szám volt), és abban Illyés-verseket találtam, amiből arra kellett következtetnem, hogy Illyés még él. De nemcsak vele kapcsolatban éreztem ezt: nagyon sokáig

⁴ A rimes verseket tartalmazó ciklus darabjai: *Illumináltak* (2009. december), *Kinyírásnapomra* (2010. július), *A BAM-brigád* (2011. január), *Alkalmi vers a dolgok állásáról* (2013. február), *Közel, közel* (2013. július).

⁵ „A fiatal költészet sajátosan »egyetem körüli« jellegű, egyetemi közegben alakulnak ki publikációs csatornái” – írja Prágai Tamás *Komolyhon tartomány illesztékei* című, a kilencvenes évek magyar költészetéről szóló tanulmányában. Mint Hévízi példája mutatja: már a nyolcvanas években is ez volt a helyzet. Forrás: <http://epa.oszk.hu/00300/00381/00037/pragai.htm>

nem tudtam szabadulni attól az érzéstől, hogy egy író, költő, gondolkodó vagy teljesen ismeretlen, vagy már nem él.⁶

Ezen az ismeretlenségen a nyolcvanas években megjelent – „arctalan” – antológiák sem változtattak. Érdeemes felidézni, hogyan fogalmaz az antológia-megjelenés 80-as évekbeli funkciójával és jelentőségével kapcsolatban Zalán Tibor:

Nem túlzás megállapítani, hogy a nemzedéki lét egyik legfontosabb s a felszínen megjelenő, az összetartozást demonstrálni hivatott gesztusa az antológiák közrebocsátása.

A gyakorlat nálunk ismét csak megejtő: egyre több helyi és központi antológia lát napvilágot, ebből arra kéne következtetnünk, maximális segítséget kapnak fiataljaink, a jelentkezők akarókat azonnal és menthetetlenül felkarolják.

Ha viszont közelebről vizsgáljuk meg a jelenséget, ha szemünk hozzá szokik a csillogáshoz, és túl tud tekinteni azon, optimizmusunk rémülten farol vissza előretolt állásaiból; mosolyunkba keserűség keveredik, csalódás.

Mert.

A vidéki antológiákat nem lehet nemzedéki megnyilatkozásnak tekinteti, illetve lehet, de éppen nem lényeges létrejöttükkor a nemzedéki összetartozás. Meghatározóbb jegy a *helyiség*. Hogy azután ez mennyiben fordul és mikor provinciálismúba, az szerkesztői gondosság és ízlés kérdése. Az se mindenkor. A vidéken megjelenő összeállítások gazdái, engedélyezői a vidéki (városi, megyei) tanácsi, egyéb tömegszervezeti fórumok.⁷ Hogy az anyagból (Kiadói Főigazgatóság, Kulturális Minisztérium által elfogadott antológiatervről van pl. szó) mennyi és mi marad a megjelenés időpontjára, kiszámíthatatlan. Éppen a benne megjelenő fiataloknak lesz esetleg legkevesebb közülük a megjelenő kiadványokhoz...⁸

A „központi” (fővárosi) antológiákkal kapcsolatos gondolatokat most nem idézem. Zalán végül arra a következtetésre jut, hogy nincsenek „minőségi”, „a benne résztvevők közös megegyezése útján született” *független* antológiák, csak „a központi mintához hasonlító, ahhoz közelítő” összeállítá-

⁶ Idézi Vilček Béla: *Az „arctalan nemzedék” (neo)avantgárd korszaka*. Szín, 2009/4. 92–93.

⁷ *A hazatérés lehetőségei* harmadik oldalán csak az antológia címe és a megjelenés éve olvasható, a kiadó neve nem. Ennek megismeréséhez a könyv végére kell lapozni, ahol ez olvasható: „Kiadja: A Magyar Népköztársaság Irodalmi Alapja, a Csongrád megyei Tanács V. B. művelődési osztálya, valamint a Szeged megyei városi Tanács V. B. művelődésügyi osztálya támogatásával a TIT Csongrád megyei szervezete.”

⁸ Zalán Tibor: *Arctalan nemzedék*. In: Dérczy Péter (szerk.): *Fasírt, avagy viták a „fiatal irodalomról”*. Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1982. 45.

sok, amelyek esztétikai és politikai „problémamentességre”, „jölfésültségre”, „középszerűségre” törekednek. Zalán végső soron a Kádár-rendszer paternalista irodalompolitikájából vezeti le a konszolidáció időszakában szocializálódott új írónemzedék „arctalanságát”. Nem arctalanságról beszél, hanem „tudatos”, „manipulált” „arctalanításról”, „jellegtelenítésről”. „Ez az a paradox pillanat – írja –, amikor nem az ellen tiltakozunk, hogy nem foglalkoznak a legfiatalabb generációval, hanem az a kifogásunk, hogy foglalkoznak, túlzott mértékben is.”⁹

Az antológia-megjelenés értékével kapcsolatban Spiró György *Íróvá ütve* című írását is érdemes felidézni. Spiró, aki nem tartozik az arctalan nemzedékhez, úgy látja, hogy a hetvenes-nyolcvanas évek fordulóján azok a szerzők voltak szerencsés helyzetben, akik prózát írtak. Prózaíróként könnyebb volt publikációs lehetőséghez jutni, sikert elérni:

A hatvanas évek elején és közepén feltűnést, botrányt versekkel lehetett elérni. Például Juhász és Weöres vitatott versei az *Új Írásban* ilyenek voltak. Mindenkit az a műfaj vonz, amelyben ki lehet ugrani, más szóval amelyek van hatása.

Csakhogy már akkor megindult egy devalválódási folyamat. Akkora volt a költőkből a túltermelés, hogy induló költő harmincéves kora előtt nemigen számíthatott kötetre. Az történt, hogy a fiatalok a lapokban és folyóiratokban is hónapokig, évekig vártak a megjelenésre, így aztán inkább a vontatottan megjelenő antológiákban kezdték a pályát, több év verstermesét prezentálva. Az *Első ének* és a *Költők egymás közt* még némi feltűnést is keltett, amikor azonban az antológiák is rendszeresen kezdtek megjelenni, már nem lehetett odafigyelni rájuk. Először a lapok és folyóiratok, később az antológiák inffalódtak annyira, hogy a hetvenes évek közepén már csak önálló kötettel lehetett figyelmet kelteni, vagy azzal sem.¹⁰

Spiró megállapítását igazolja, hogy *A hazatérés lehetőségei* nem keltett figyelmet a megjelenés után: a feledés homályába veszett, mintha meg se jelent volna. Egyedül Baka István költő recenziója ismert, amelyet a *Szegedi Egyetem* közölt, 1983. szeptember 26-án. Érdemes felidézni azokat a mondatokat, amelyek Hévízi Ottó verseiről szólnak:

Hévízi Ottó néha nehezen megközelíthető, kissé tán ezotérikus versei jelentik számomra az antológia legeredetibb, legtöbbet ígérő teljesítményét (még ha e mondat első fele ellentétben látszik is lenni a másodikkal). E versekben – a sajnos még ritka képi telitalálatok mellett – legszembetűnőbb a

⁹ Uo.

¹⁰ Spiró György: *Íróvá ütve. Műfajtalankodásunk története*. In: Dérczy (szerk.): *Fasírt*... 14.

költőnek a világgal és önmagával állandóan farkasszemet néző komolysága, a »tűkörszilánkok« összerakásának csillapíthatatlan, bár reménytelennek felismert vágya (»vakon láttatsz / és csak magad látod«). Ez a költészet a dolgok mélyébe akar látni (bár a megismerést reménytelennek érzi), nyelve ezért lesz túlságosan, néhol már költőietlenül absztrakt, s ugyanakkor olyan megrendítően érzékletes leírásokkal találkozunk benne, mint a *zűmmögő II. (végül)* című versben: »egy fénylő esernyőváz lebeg kinyitva – / szénboltzatban megkövült tűzijáték«. Hévízi továbbfejlődését és elismerését leginkább az biztosítaná, ha érzékletesebb és az olvasó által követethetőbb költői nyelvet alakítana ki – reméljük, megteszi, erre biztosítékul szolgál újabb költészetünk neoavantgard infantilizmusa iránti közönye.¹¹

Még egy kommentárt idéznék. Vörös Lászlót, aki az antológia szerkesztőjeként ezt írta Héviziről az *Előszó*ban:

Hévízi Ottó versei rövidesen nagyon nívós önálló kötetet ígérnek. A mindenre figyelő, de az összelményeket tartalmasan modern képpé ötvöző, a verset a legutolsó szótagig átélő – megszenvedő költők közé tartozik. Szerencsére olyan alkat, akit ez a mindenség igény nem lankaszt, hanem egyenesen serkent; ráadásul »míves költő« is és jó teoretikus.¹²

Ma már tudjuk: Hévízi Ottónak soha nem jelent meg önálló verskötetete, ellenben 1991-ben megjelent első, szám szerint 7 filozófiai esszét tartalmazó könyve: a *Szilénosz-gyakorlatok*. Ezt a felerészben Csuha István írásaiból összeállított, alig 144 oldalas könyvecskét jelentős filozófiai művek sora követte: *Alaptalanul* (1994), *Miért ne hinnéd hiába* (1997), *A megfontolás rítusai – Tanulmány az autochton ítélkezéstről* (2004), *Ottlik-veduta* (Jakus Ildikóval közösen, 2004), *Prózaibb változat – Idők, etikák, karakterek* (2007), *Idő és szinkretizmus – Állandó tekintettel Nietzschére* (2013), *Próbakövek – Van-e aranyszabály ércnél maradandóbb?* (2015), *A Liget, a Sétány, a Csarnok és a Kert – A filozófia színterei* (2018).

Három típus

A filozófusok többsége nem ír verseket. Ők is gondolkodnak azonban a költészetéről, s erre jó okuk van. Mint Gadamer írja: „a versben visszatér a nyelv valamihez, ami alapjában ő maga: gondolkodás és történelem má-

¹¹ Baka István: *A hazatérés lehetőségei*. In: Uő.: *Publicisztikák, beszélgetések*. Szerkesztette Bombitz Attila. Szeged, Tiszatáj Könyvek, 2006. 94.

¹² Vörös László: *Előszó*. In: *A hazatérés lehetőségei*. 5.

gikus egységéhez, ami sejtelmesen árad felénk az ősidők homályából.”¹³ A költészet – a vers mint az értelem és a hangzás „bensőséges egysége”, „megbonthatatlan szövedéke”¹⁴ – „termékeny beszélgetésre” hív, inspirál: a gondolkodás új, addig bejáratlan tájaira vezet. Persze olyan filozófusok is vannak, akiket a költészet hidegen hagy, vagy ellenkezőleg: indulatos támadásra, dominancia-harcra ösztökél: Ők azok, akik a költészetet – általában a művészetet – öncélú, veszélyes, társadalmi értelemben haszontalan sz ezért megregulázandó tevékenységnek látják. A reprezentatív példa Szókratész. Az a Szókratész, aki a „tökéletes öröknek” nevezett filozófusok gyámsága alá helyezi a művészeti élet izgága képviselőit Platón *Államában*. Az a Szókratész, aki „esztelenségnek, okozatok nélküli okok és okok nélküli okozatok tüneményének” látja a (tragédia)költészetet, amely „egy józan eszű emberből csakis tiltakozást válthat ki, ám érzékeny és robanékony lelkek számára veszedelmes gyújtóanyag lehet”.¹⁵

De van egy másik, szűkebb csoportja is a filozófusoknak. Azok a gondolkodók tartoznak ide, akik felfedezik, hogy birtokában vannak a költői kifejezés képességének. Nem azokról beszélek itt, akik választékos prózát írnak, mint Montaigne, Pascal, Rousseau vagy éppen Kierkegaard. Hanem azokról, akik lírai alkotásra is képesek.

Három típusa létezik a *költő* filozófusoknak. Az első típust azok képviselik, akinél a költői és filozófiai kifejezőmód egyensúlya – egysége – figyelhető meg. Az ilyen filozófusok költőként is életművet alkotnak, olyan szövegvilágot, amely filozófiájuktól függetlenül is értéket képvisel. A reprezentatív példa Nietzsche. Az a Nietzsche, akiről Rainer J. Hanshe így ír:

Két szorosan vett költői műve (a *Messinai idillek* és a *Dionüszosz-ditirambusok*) mellett a fiataalkori írások, az *Emberi, nagyon is emberi* első kiadását, *A vidám tudomány* mindkét kiadását, a *Jón és gonoszon túlt*, valamint az *Így szólott Zarathustrát* (amelyet Nietzsche »költeménynek, nem pedig aforizmagyűjteménynek« nevezett) kísérő költemények mind azt mutatják, hogy ez a dionüszianizmusba hajló szókratikus szatír kilencéves korától negyvennégy éves korában bekövetkezett összeomlásáig csaknem folyamatosan verselt. Mire véljük azonban költészet iránti elkötelezettségét, ismer-

¹³ Hans-Georg Gadamer: *Filozófia és irodalom*. Fordította Poprády Judit. In: Bacsó Béla (szerk.): *Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza?* Budapest, Ikon Kiadó – ELTE Esztétika Tanszék, 1995. 57.

¹⁴ Gadamer: *Filozófia és irodalom*. In: Bacsó (szerk.): *Az esztétika vége...* 56.

¹⁵ Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése*. Fordította Kertész Imre. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1986. 114.

ve talán még Platónénál is szigorúbb költő-kritikáját? Valóban igaza van a kritikusoknak, és feloldhatatlan ellentmondással van dolgunk? Véleményem szerint Nietzsche valójában korai műveitől kezdődően mindvégig két költői típus megkülönböztetését tartotta fenn, ő maga pedig mindig a második típus képviselőjeként írt verset, sőt prózáiróként is a költészettel versengett (*agon*).¹⁶ Nietzsche így ír erről *A vidám tudományban*: »Gondoljuk csak meg, hogy a próza nagy mesterei majdnem mindig nagy költők is voltak, akár nyilvánosan, akár titkon csupán, az 'asztalfiók számára', és jó prózát mindig is csak a költészetet tekintetbe véve írtak. Mert a próza nem egyéb, mint szakadatlan háború a költészettel: minden vonzereje abban áll, hogy állandóan kitér a költészet elől és ellentmond neki... « Ha elfogadjuk, hogy a költészet még akkor is hat a prózára, amikor az kitér előle, akkor úgy is költő maradhat valaki, ha éppen nem ír verset.¹⁷

A második típust azok képviselik, akik írnak ugyan verseket, ám azok csak a filozófiai életmű kontextusán belül értelmezhetőek. A reprezentatív példa Heidegger, aki nem volt igazi költői tehetség, mégis alkotott: lírája sajátos lábjegyzetként, „utószóként” illeszkedik nyelvteremtő filozófiájához.¹⁸

Végül vannak olyan filozófusok is, akik életük egy adott szakaszában verseket is írnak, később azonban úgy döntenek, hogy *megtagadják* magukban a költőt: kényszerítik, hogy elhallgasson. Ők azok, akik azt gondolják, hogy csak középszerű lírai alkotásokat lennének képesek létrehoz-

¹⁶ Az egyik típus a „rövidlátó”, a másik a „látónki” költő.

¹⁷ Rainer J. Hanshe: *Dionüszianus logosz – Nietzsche költői tipológiája és A vidám tudomány, az Így szólott Zarathustra, valamint a Jón és gonoszon túl „záróakkordjai”*. Fordította Bene Adrián. *Literatura*, 2012/4. szám. 377–378. Nietzsche esetében azt látjuk, hogy a filozófiai és költői kifejezőmód folyamatosan táplálja, ingerli, kiegészíti egymást. Filozófiai írásai bővelkednek metaforákban, metonímiákban, költői képekben. És fordítva: verseiből filozófiai elképzeléseinek ismeretlen rétegeit érthetjük meg.

¹⁸ »Heidegger korai költeményei sokszor népdalszerűek, rímesek [...], később egyre távolabb kerül a kötött forma igazetétől, s egyre közelebb jut a szabad vershez, majd a prózaversre emlékeztető textusokhoz. Kévs kivételtől eltekintve e szövegek nem lépnek fel azzal az igénnyel, hogy képi asszociációkat keltve érjenek el hatást, vagy hogy filozófiai belátásokat akár csak szürreális képekkel illusztráljanak. Gondolati szövegek ezek, vagyis olykor a heideggeri terminológia saját körén belül maradvá fejtenek ki filozófiai gondolatokat (Dasein, Az itt-lét), máskor gnomészerű tömörséggel mintegy aforizmaként közölnek titokzatos bölcsességeket (Der Fehl heiliger Namen, Szent nevek hiánya), majd a mindennapi nyelvhasználathoz visszatérve tanítanak (Grußwort von Martin Heidegger, Martin Heidegger üdvözlő szavai). Még a leginkább szépirodalmi versek is inkább bölcsességre, rigmusokra emlékeztetnek, semmint olyan versekre vagy költői szövegekre, melyek célja a hagyományosan értett költői hatás keltése. Ugyanakkor mégis találunk olyan költői szövegeket, melyek önálló költeményként is megállnák helyüket, függetlenül a bennük kifejezett filozófiai gondolattól (Das Wort, A szó; Die Wächter, Az őrk stb.)» Mezei Balázs: *Két utószó egy filozófiához – Martin Heidegger költeményei magyarul, Ferge Gábor utószavával*. Pompeji, 1997/1. 212.

ni, olyan műveket, amelyek nem emelkedhetnek olyan magasságokba és nem szállhatnak olyan mélységekbe, mint filozófiai gondolataik. Ezekben a filozófusokban is gazdagítja egymást a költői és filozófiai kifejezés képessége, de aránytalanul. A filozófiai tehetség erősebb a költőinél, s ez egy adott ponton megmutatkozik. Ekkor a filozófus választásra kényszerül, amely nem hagyja érintetlenül a megőrzött, most már rivális nélkül táplált kifejezőmódot. Az történik, hogy az elfojtott költői tehetség aktivitása átcatornázódik a filozófiai alkotásfolyamatba, amely ennek köszönhetően elmélyül, sodróvá válik, új impulzusokat kap. A reprezentatív példa Platón, „az ifjú tragédiáíró”, aki „elégette költői műveit, hogy Szókratész tanítványa lehessen”. Ez a gesztus, az elégetés, a megtagadás szimbóluma. Egy késztetést – különösen a lírai alkotásra irányulót – nem lehet elfojtani következmények nélkül, akkor sem, ha a késztetés nem ért képességgé. Épp a megtagadás szenvedélyes jellege jelzi a késztetés erejét, amely az elfojtás hatására áthelyeződik, más formát, műfajt, közeget keres és talál. Ezt történt Platónnal is – legalábbis Nietzsche szerint, aki költőként fel tudta mérni, milyen tragikus és egyúttal felszabadító áldozatot hozott Platón, amikor megsemmisítette irodalmi műveit. Bár Platón – írja Nietzsche –

miben sem maradt el mestere naiv cinizmusától a tragédia s egyáltalán a művészet kárhoztatásában, merő művészi kényszerből végül mégiscsak meg kellett teremtenie azt a műformát, amely éppenséggel a fennálló s az általa elutasított műfajok legközvetlenebb rokona. [...] Ha igaz, hogy a tragédia az összes korábbi műformát magába szippantotta, akkor, szélső értelemben, ugyanez mondható el a platóni dialógusról is, amely valamennyi fennálló forma és stílus ötvözete, s az elbeszélés, a líra, a dráma, a próza s a költészet között valahol a középen lebeg...¹⁹

„Esze Ottó”, az óriás

Hévízi Ottó a nyolcvanas évek végén hagyott fel a versírással. Miért? Gyanítom, erre a kérdésre csak összetett válasz adható, olyan válasz, amelyet mindenekelőtt Hévizinek kellene s lehetne megfogalmaznia. A személyes okok nem ismertek előttem. Én csak annyit tehetek, hogy körülírom a kérdést, reménykedve, hogy észrevételeim nem esnek távol az „igazságtól”. Mindenekelőtt egy Szijj Ferencsel készült interjúra utalnék, amely Kőrösi Zoltán *Felrombolás. Magánirodalmi beszélgetések* című könyvében jelent meg. Szijj Ferenc Hévízi Ottó barátja, akivel Szegeden, egyetemi

¹⁹ Nietzsche: *A tragédia születése*. 115–116.

tanulmányai alatt ismerkedett meg. Hévízi alakja akkor bukkan fel a szövegben, amikor Kőrösi felteszi a kérdést: „És az mikor derült ki, már úgy értem, mások számra, hogy verseket írsz?” Szijj Ferenc így válaszol:

Viszonylag hamar barátságba kerültem Hévízi Ottóval, sokat beszélgetünk, járogattunk a Sárkányba, erre-arra. Akkor már költő volt, publikált folyóiratban is, és egyik éjszaka a régi hídon, hazafelé menet megkérdezte, hogy én nem írok-e esetleg verseket.

Utaltam rá, hogy volna egy, és pár héttel később meg is mutattam neki. Jóindulatúlag nyilatkozott róla, ha jól emlékszem. De rendszeresebben csak másodéves koromban kezdtem el írni, akkor egy este egyhuzamban leírtam ötven sort, de aztán írtam rövidebbeket is.

Később ezek Ottó révén elkerültek különböző emberekhez, Ilia tanár úrhoz is, természetesen, majd Belányi Gyurihoz, aki akkor a *Szegedi Egyetem* irodalmi rovatát szerkesztette, és leközölt néhányat. Utána pedig Dlusztus Imre bevett a *Bölcsész* nevű bölcsészkar antológiába. Így kezdődött, de hát azért ennyire nem volt fontos az ügy, ahogy elmesélem.²⁰

Hévízi tehát már „költő volt”, amikor megismerkedett az akkor még csak magának írogató Szijj Ferencsel. Kettőjük közül mégsem Hévizinek jelent meg hamarabb verskötete, hanem Szijjnak, nem is akármilyen könyv: *A lassú élet titka* a kilencvenes évek magyar költészetének egyik kiemelkedő darabja.²¹

Elképzelhető, hogy Szijj Ferenc Hévízi szeme előtt kibontakozó lírája, lehangoló tehetsége is szerepet játszott abban, hogy végül felhagyott a költéssel: Szijjhoz viszonyítva talán nem érezte magát elég tehetségesnek. Bármi is történt, a hirtelen elhallgatás valamilyen *felismerésről* árulkodik. Drámai *felismerésről*? Igen is meg nem is. Igen, amennyiben a valamiről-

²⁰ Kőrösi Zoltán: *Felrombolás. Magánirodalmi beszélgetések*. Budapest, József Attila Kör – Pesti Szalon Könyvkiadó, 1993. 166.

²¹ „Szijj Ferenc első verseskötetének, *A lassú élet titkának* megjelenése (1990) az akkori fiatal magyar irodalom egyik legjelentősebb eseménye volt. Poétikailag rendkívül intenzív, sok irányba szerteágazó képet mutatott, és izgalmas módon továbbgondolva felvonultatta mindazokat az eljárásokat, amelyek az elmúlt évtizedekben a klasszikus, önmagát maradéktalanul beteljesítő konstrukcióként értett verseszmény megbontására kialakultak. Ezeket az eljárásokat, amelyeket mindenekelőtt a metaforikus beszéddel szembeni gyanú hatott át, Szijj Ferenc nem kis mértékben az antiköltészet negyvenes éveikig visszanyúló hagyományából merítette. Azok a törések és kizökkentések, amelyek minduntalan megakasztották a metaforikus olvasáshoz szokott jelentésképzés menetét, maguk is egy sajátos rajzolatot hoztak létre, amely a verset nem önmagát beteljesítő műnek, hanem a készülés befejezhetetlen folyamatában lévő szövegnek mutatta.” Schein Gábor: „*A belátható, változékony messzeséget*.” *Beszélő*, 1999/6. <http://beszelo.c3.hu/ki/kikkek/>, „a-belathato-valtozekony-messzeseket”

lemondás általában próbára tesz egy személyiséget. És nem, ha a lemondás egyúttal felszabadulás. Fel- vagy inkább rászabadulás egy lehetőségre, amelyet megragadva a személyiség kiteljesedhet. Ez a lehetőség a teoretikus gondolkodás volt Hévízi számára. Ebbe kellett belenőnie, valahogy úgy, ahogy a gyerek nő bele egy ruhába, amely kezdetben még nem az ő mérete.

A folyamat kezdete 1984-re tehető, s körülbelül három évig, tehát 1987-ig tartott. Azon szövegek alapján gondolom ezt, amelyek a Harmadkorban jelentek meg Hévizitől, 1985 és 1987 között. Ha megnézzük a Harmadkor elődjének számító Bölcsészt, azt látjuk, hogy Hévízi csak verseket publikált: két számban (1979, illetve 1980-83) összesen 8 írást. A Harmadkorban más a helyzet. A JATE Közművelődési Titkárságának irodalmi-kritikai kiadványa tíz számot élt meg 1985 és 1989 között.²² Hévízi öt számban publikált az évek alatt. Az 1984/1-es számban egy kritikát (*Kirándulásokba zárva. Markó Béla: Az örök halasztás*), az 1985/2-es számban egy esszét („és csak parancsod éljen egyedül...” *Hamlet és a bűn*), az 1985/3-as számban, a lábjegyzetben már említett esszéisztikus (két szereplő dialógusára épülő) novellát (*A fejünkkel játszunk...*), az 1986/5-ös számban három verset, végül az 1987/7-es számban megint egy esszét (*Ugrás a sötétbe. Lukács és az ítélkezés*). Látható, hogy az 1985 előtti évekhez viszonyítva: műfajváltás történik. Már nem a vers, hanem az esszé a domináns műfaj Hévízi számára.

A folyamat vége – a költészettől való búcsú pillanata – is tetten érhető az életműben. „A kötet felelős szerkesztője Hévízi Ottó” – ez a mondat olvasható Sziij Ferenc első verseskötetének, *A lassú élet titkán*ak utolsó, 84. oldalán. Gondoljunk bele: a költői pályafutás fiatalkori reményéről lemondó, költői tehetségét transzformáló Hévízi elvállalta barátja, Sziij Ferenc első kötetének „felelős” szerkesztését. Az idézett mondat tragikuma az előzmények ismeretében letagadhatatlan. De megkönnyebbülést is sejtet. A költészettől való szemérmes búcsú lélekemelő időszaka volt ez: Hévízi azon munkálkodott, hogy az első kötetes Sziij Ferenc a lehető legjobban szerkesztett anyaggal lépjen a nyilvánosság elé. Arra törekedett, hogy – *helyette is* – sikert arasson.²³

²² A Harmadkor a rendszerváltáskor szűnt meg, a szerzői viszont, köztük Hévízi, egyrészt megalapították a Pompejit (Szegeden), másrészt a Nappali házat (Budapesten). Hévízi, budapesti lévén, a Nappali ház szervezésében működött közre. Vö. A „félreértés” időszerűsége. *Beszélgetés Hévízi Ottóval*. Egyetemi Élet, 1991. április 17. és május. 10. A két részben közölt interjút Hévízi egyik tanítványa, az akkor 22 éves Valastyán Tamás készítette.

²³ Két írást ismerek, ahol Hévízi Sziij Ferenc költészetéről beszél, vagy arra legalább utal.

A költői tehetség transzformálásával kapcsolatban nem véletlenül használtam az előbb a „felnövés” képét. Szijj Ferenc ugyanis 2001-ben kiadott egy meseregényt, a *Szuromberek királyfit*. Ebben van egy karakter, akit Esze Ottónak hívnak. Esze Ottó egy óriás, aki elmeséli a királyfinak, hogy nagyon szeret „játszani” és „gondolkodni”: „Itt szoktunk kuglizni a nagyréten, tudod, ahol vannak ezek a régi oszlopok. Mert mi, óriások, nagyon szeretünk játszani. Gondolkodni szeretünk, és játszani. Talán gondolkodni jobban, főleg én, mert nekem ilyen a természetem... Te is szoktál gondolkodni?”²⁴ Később pedig ezt mondja: „Sok mindenre kell nekem gondolni, tudod. Márpedig nekünk, óriásoknak, nem olyan könnyű gondolkodni ezzel a nagy testtel. Ha viszont egyszer gondolunk, akkor nagyon gondolunk. Akkorát, hogy... nem is tudom. Mint egy ország. Vagy egy könyv... nagy darab, vastag könyv...”²⁵

Úgy sejtem, hogy Esze Ottó karakterét a filozófussá vált – nőtt –, „gondolkodni szerető” Héviziről mintázta Szijj. A „felhőjogon” végzett óriás karaktere baráti vállveregetés, összekacsintás: játékos hiperbola, amely arra is magyarázatot kínál – Szijj Ferenc szemszögéből –, hogy miért hagyott fel a költészettel Hévízi Ottó. Miért is? Úgy tűnik, hogy a teoretikus gondolkodás és a lírai alkotás képessége kizárja egymást. Láttuk, hogy ez nincs mindig így, hiszen Nietzsche ellenpéldaként említhető. Nietzsche esete azonban inkább kivétel, mintsem szabály. A szabály az, hogy a teoretikus – fogalmi – gondolkodás képessége idővel elsorvasztja a lírai alkotás képességét: különösen akkor, ha a belső és külső feltételek nem adottak. Belső feltételen a költői tehetség olyan fokát – elementáris kitörését – értem, amelyet a teoretikus irányultságú szellem képtelen uralni, domesztikálni. Ha a tehetség adott, de intenzitása mérsékelt, akkor az történik, ami Hévízi esetében: a teoretikus szellem uralma alá hajtja, szolgálatába állítja a lírai alkotás képességét. De úgy, hogy az energiáját, áttételeken keresztül, megőrzi.

Ezek: a *Néma kéék* című Szijj-kritika, illetve az *Ottlik-veduta* előszava (*Monolocale*). Vö. Hévízi Ottó: *Néma kéék*. Szijj Ferenc: *A futás napja*. In: Uő.: *Prózaibb változat*. Pozsony, Kalligram, 2007. 14–17.; Jakus Ildikó – Hévízi Ottó: *Ottlik-veduta*. Pozsony, Kalligram, 2004. 11–26.

²⁴ Szijj Ferenc: *Szuromberek királyfi*. Pécs, Jelenkor Kiadó, 2001. 41.

²⁵ Szijj: *Szuromberek királyfi*. 60.

A próza kora

Úgy gondolom, hogy Hévízi Ottó esetében a külső – történelmi-társadalmi – feltételek se kedveztek annak, hogy költővé érjen. Ezzel kapcsolatban Keresztury Tibor *A visszanyert mértékletesség* című tanulmányára utalok, amelynek alcíme a következő: *Kezdet és vég a nyolcvanas évek magyar költészetében*. Keresztury 1990-ben úgy látja – tehát közvetlenül a költészeti „rendszer váltás” előtt²⁶ –, hogy a nyolcvanas évek költészetére a „viszonylagos eseménytelenség”, a „szélcsondes állapot”, „a költészet iránti csökkenő figyelem” jellemző. Mint írja:

A szelekció és a kötelező önmérséklet szerénységre intő, tisztázó időszaka volt ez, melyben kiteljesedett és kimerült tendenciák tettek talán minden eddiginél világosabbá a magyar költészet belső erőviszonyait, tagozódását, miközben a líra súlyának, szerepének fájdalmas, ám közel sem időszerűtlen leértékelődése is időszerűvé vált.²⁷

A nyolcvanas években tetőzött a moralizáló, *küldetéses líramodell válsága*, amely utólag a Kádár-rendszer felbomlásának egyik kulturális szimptomájaként értékelhető:²⁸ „nem csupán a költészet társadalmi közege és funkciója, a valamilyen közösség nevében beszélés, a képviselőt vált időközben erősen kérdésessé, hanem az is, hogy ki beszél a versben.”²⁹ Ezt a válságot, azt hiszem, Hévízi is érzékelte, sőt megélte, hiszen első publikált költeménye, a *Másnap* még a küldetéses líramodell jegyében fogant költemény: búcsú a halott Nagy Lászlótól. Később már nem alkot olyan szöveget, amely egy karizmatikus költőszerep „próbájaként” lenne értékelhető.

Már utaltam korábban Spiró Györgyre, aki személyes emlékeire hivatkozva a költészet reprezentatív jellegének megszűnését dokumentálja *Íróvá ütve* című írásában. Spiró úgy látja, hogy a nyolcvanas években kétféle költészet létezik a magyar irodalomban: a vátesz líra és az ellenvátesz líra. A vátesz líra társadalmi szempontból inadekvát és devalvált. Az ellenvátesz líra korszerű ugyan, de polemikus, ironizáló jellegénél fogva „a líraiság ellen hat”: „reflexiós, gondolkodó líra jöhet csak létre, amelyből a

²⁶ Prágai: *Komolyhon tartomány illesztékei...*

²⁷ Keresztury Tibor: *A visszanyert mértékletesség*. In: Keresztury Tibor – Mészáros Sándor: *Szövegkijáratok*. Budapest, Széphalom Könyvműhely, 1992. 79.

²⁸ Érdemes megemlíteni, hogy „a vers kultikus felfogását”, „az elhivatottság öntudatával szóló kijelentés beszédmódot” a legtisztább módon Nagy László és Juhász Ferenc képviselte a hatvanas-hetvenes évek magyar költészetében.

²⁹ Keresztury: *A visszanyert mértékletesség*. In: Keresztury – Mészáros: *Szövegkijáratok*. 82.

primer, elemi erejű érzelmek szükségszerűen kimaradnak.³⁰ Spiró végső soron megállapítja: napjainkban a költészet válsága olyan mély, hogy

a költők ma csapatostul menekülnek a műfajtól. Menekülnek a prózához, az esszéhez, a szabadabb és közönséggel is rendelkező műfajokhoz. Nemcsak a fiatalok. A legnagyobb hírrel-névvel rendelkezők is. [...]

Magamról tudom, hogy sokkal könnyebben írok esszét, tanulmányt, vitairatot, sőt még irodalomtörténeti dolgozatot is, mint szépirodalmat. Sokáig azt hittem, ennek tehetségem fogyatékosága az oka. Most inkább arra hajlok, hogy a korszak ilyen. Racionális és igen kevésbé művészi.³¹

Hévízi nem „menekült”, hanem fokozatosan – helyesebb, ha így fogalmazok – irányt váltott. Új utat keresett és talált magának, olyan utat, amely inkább megfelelt – felismert – alkátának. Az irányváltásnak a történelmi körülmények is kedveztek. Hévízi filozófia iránti érdeklődésének nyolcvanas évek végi kibontakozása szerencsés módon egybeesett a magyar filozófiai élet sokszínűségét negyven éven át korlátozó, a pártállami diktatúrát legitimáló szovjetmarxizmus alkonyával.³² Úgy alakult, hogy Hévízi épp akkor kezdett teoretikus szövegeket írni, amikor a magyar filozófia megújodott.

A pártállami filozófiához kapcsolódó diskurzusok elsorvadásának folyamatát – a folyamat végét – én magam is érzékelttem filozófia szakos egyetemi hallgatóként a kilencvenes évek közepén. Vajda Mihály veze-

³⁰ Spiró: *Íróvá útve...* In: Dérczy (szerk.): *Fasírt...* 17.

³¹ Spiró: *Íróvá útve...* In: Dérczy (szerk.): *Fasírt...* 18., 28.

³² „A kommunizmus tudvalevően ideokratikus berendezkedés: benne a politikai hatalom legitimációját a monopolhelyzetet élvező szovjetmarxizmus teremti meg. Ennek Marx és Engels, illetve Lenin műveire hivatkozó, önmagát tudományosnak minősítő, néhány tucat tételre redukált dogmarendszere a hivatalos világnézet bármifajta kritikáját »revizionizmusként« és »tudománytalanságként« bélyegzi meg és ítéli el. A szovjetmarxizmus tartalmi összetevőinek – a kozmológiát és természetfilozófiát kínáló ontológiának, a dialektikus materializmusnak, illetve a teleologikus történelemmagyarázattal szolgáló történetfilozófiának, a történelmi materializmusnak – művelésére és terjesztésére kiterjedt intézményrendszer jön létre, az intézményrendszer működése nyomán pedig közös tematikára, sajátos nyelvhasználatra és egységes közönségre épülő, létező filozófiai élet bontakozik ki. Ebben a tekintetben nyilvánvalóan gyökeresen új helyzettel állunk szemben [a kilencvenes években – P. J.]. A monopolhelyzetet élvező szovjetmarxizmus – az ortodox »dialmatos« »törtmatos« irányzat [dialektikus és történelmi materializmus – P. J.] – nyom nélkül fölszívódik: a plurális szerkezetűvé váló filozófiai térbe a nagy nyugati irányzatok egymással vitatkozó követői nyomulnak be. A politikai hatalom legitimációját végző – cserében saját legitimációját a politikai hatalomtól elnyerő – hivatalos filozófia megszűnik: a különböző filozófiai irányzatoknak immár saját maguknak kell megteremtteniük szűkebb szakmai és tágabb kulturális legitimációjukat.” Percz László: *Talpraállítás után: magyar filozófia a kilencvenes években*. Századvég, 2000. 5. évfolyam, 15. szám. 163.

tésével úgy újult meg a filozófiai képzés Debrecenben, hogy ez nem jár együtt a régi „garnitúra” elbocsátásával, erkölcsi, politikai vagy épp filozófiai „ellentétekre” hivatkozó száműzésével. Az akkor még Kossuth Lajos Tudományegyetemnek hívott Debreceni Egyetem Filozófiai Intézetében nemcsak az új idők új tanárai hirdettek kurzusokat – Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Hévízi Ottó, Pongrácz Tibor és mások –, hanem olyan előadók is, akik néhány évvel korábban még „államfilozófiát” tanítottak. Egyetlen személyt említenék. Bimbó Mihály professzort, aki utolsó éveiben Hegel történelemfilozófiájáról tartott előadásokat. A kurzust nem Hegel, hanem az előadó személye miatt látogattam: lenyűgözött a valamikor rettegett professzor *rezignációja*, amelyben egy tévútnak bizonyult korszak emlékezete sűrűsödött.³³

Kagylóbeszéd

Egy különös kétarcúság jellemző Hévízi írásaira 1979 és 1989 között. Hévízi versei „nehezen megközelíthető”, „ezoterikus”, „költőiétlenül absztrakt” szövegek – hogy Baka István megállapításait idézzem megint. Ehhez viszonyítva a prózai (teoretikus) írások – a Markó-kritika, a Shakespeare- és Lukács-esszé, továbbá a Puskin és Bulgakov leveleiről, „képzelt beszélgetéseiről” írt dialógus³⁴ – változatos domborzatú és időjárású „kirándulóhelyek”³⁵, ahol Hévízi akkurátusan ügyel arra, hogy a fogalmi idegenvezetés ne váljon homályossá, kétértelművé.

Nem az irónia beszél belőlem, de a prózai és költői írások *nyitottsága* és *zárttsága* közti radikális különbséget érzékelve akaratlanul is eszembe jutott szegény Dr. Henry Jekyll, akiben lakott egy másik személyiség: Mr. Hyde. Úgy velem, hogy a fiatal Hévízi Ottó esetében a teoretikus prózáiról volt Dr. Jekyll, a *teoretizáló* költő pedig Mr. Hyde. Dr. Jekyll ugyanis mindig akkor változott át Mr. Hyde-dá, amikor teoretikus létére lenyelte a költészet varázsitalát, egy olyan kotyvalékot, amely *született* teoretikusok számára kerülendő.

³³ Bimbó Mihály 1996. augusztus 11-én halt meg. Legjelentősebb publikációi: Bimbó Mihály: *Történelmi szempontok a „népi írók” mozgalmának megítéléséhez*. Alföld, 1967/1-2.; Bimbó Mihály: *A „harmadik út” és a magyar társadalom haladásának kérdései*. Alföld, 1968/5-6.

³⁴ Ez a megállapítás azokra az esszékre is vonatkozik, amelyek a *Szilénosz-gyakorlatok*ban találhatóak. A Szilénosz-könyv zárja le Hévízi életművének első, korai, az *Alaptalantul* megjelenésével fordulóponthoz érkező szakaszát.

³⁵ A metaforát a *Kirándulásokba zárva* című Markó Béla-kritikából kölcsönözöm, ezúttal Hévízi esszéire alkalmazva.

Mi történik, ha egy született teoretikus mégis iszik ebből az italból? Nos, olyan verseket fog írni, mint a fiatal Hévízi Ottó. Hermetikus, enigmatikus, *rejtvénytyszerű* verseket – így bosszulja meg a költészet a behatólást, a felségterületére való illetéktelen bemerészkedést. Egy született teoretikus ugyanis a költészet szférájában sem tagadhatja meg önmagát. Ott is *gondolkodni* fog, s ez azt jelenti, hogy minden tapasztalatát, emlékét, a legszemélyesebb élményeit is „analízisnek” veti alá.

Már látom is, ahogy az irodalomtörténészek csóválják a fejüket: de hát ez nem csak Héviziről mondható el: a „tudatosság”, a „távolságtartás”, az „önkorlátozás” és az „íroniába” átcsapó „reflexió” a nyolcvanas évek fiatal magyar költészetének *alapvető* sajátossága. A „fej” irodalma ez – „egyetlen dolog tilos: az elragadtatás.”³⁶

Valóban: a fiatal Hévízi Ottó fegyelmezett, visszafogott, óvatos költő. Azt, hogy milyen távol áll attól, hogy „elragadtassa” magát, a korai versek közt is korainak számító *Kamasz éj* két változatának összehasonlításával szeretném érzékeltetni. A Tiszatájban (1980/8) megjelent szöveg így indul: „*démonka* irány a szemhéjak tükörszobája / söprűd vonszol: minden láng lakható”. A harmadik versszak első két sora pedig így: „*démonka* látod vetkezetlen az ölelésem, dübörgő gerinc vagyok elítélt”. A vers három évvel később az antológiába is bekerült, de átdolgozva. Hévízi törölte a közvetlen, érzéki, megnevező, érzelmileg telített megnevezést: „*démonka*”. A *hazatérés lehetőségeiben* már ez olvasható: „*most most most* irány a szemhéjak tükörszobája / söprűd vonszol: minden láng lakható”. Illetve: „*csak nevezs* látod vetkezetlen az ölelésem / dübörgő gerinc vagyok elítélt”.

A változtatás azért jelentős, mert elhomályosítja a megszólított identitását, s így a szituációt is: azt, hogy a vers beszélője egy fiatalember, aki szexuális vágyat érez egy nő iránt („föllármázod végig a húst”, „vetkezetlen az ölelésem”, „dübörgő gerinc vagyok”). Hiába, mert a nőtől nem kap elég figyelmet („söprűd vonszol”, „rendet raksz”), holott elképzelése szerint a nő személyisége csak így – tehát a lírai énnel létesített szexuális viszonyban – teljesedhet ki („önmagához lesz-e szárnya”). Mint látható: egy konkrét – kamaszkori – élmény rejtőzködik a tudatosan elhomályosított, hermetikusá tett szöveg mögött, amely a helyzetet s annak szereplőit megnevező „természetes beszéd” számára elérhetetlen. „Ami mondható”: azok a magukba záródó képek, amelyekre a szöveg érzelmi mikrovilága, a négy

³⁶ Weér Ivó: „*Komolyhon tartomány a mi kamránk.*” In: Károlyi Csaba (szerk.): *Csipesszel a lángot. Tanulmányok a legújabb magyar irodalomról.* H. n. Nappali ház, 1994. 39.

versszakon keresztül elmesélt vágy-történet épül – érdemes megemlíteni, hogy a negyedik versszakot csillag (*) választja el az első háromtól, amely írásjelként itt úgy funkcionál, mint a filmművészetben az időmúlást kifejező áttűnés, vagy a le- és felblende használata két jelenet között („lebontod a párnák reliefjét / most lakoltatjuk ki egymást”). A választott képek pontosak, érzékiek, de egymáshoz való viszonyuk tisztázatlan: egyszerre építik és rombolják a szöveg koherenciáját.

Spiró György a *Kamasz éj*hez hasonló szövegekre célozva állapítja meg igen kritikusan, hogy a nyolcvanas évek fiatal, pályakezdő költői képtelenek *érthetően* fogalmazni:

egészen fiatal emberek versben képtelenek egyszerűen és normálisan megszólalni, holott a fiatalágtól az ember őszinteséget várna. Ehelyett áttételes közlések bonyolult mechanizmusában vergődnek. Elképzelhetetlen, hogy egy mai kamaszköltő valóban nagy, megrendítő élményeit énekelje meg, például első magömlését, szüzességének elvesztését, valódi szerelmi érzelmeit, általában pedig azt, ami valóban nyomasztja vagy boldogítja egyéni életében.³⁷

Keresztury Tibor megértőbb Spirónál. Ő úgy látja, hogy az „ironikus”, „szkeptikus” és „reflexív” szövegalakítás „koradekvát stíluslehetőség”, amelyet nem támadni, hanem üdvözölni kell, mivel olyan paradigmaváltást képvisel elő a költészetben, amely a nyolcvanas évek posztmodern prózájában³⁸ már megtörtént:

A költészeti dezillúzió esztétikája ez, mely elveti a megszólalás kritikátlanságát, a magatartás önstilizáló magabiztosságát, s folytonosan a költői szereptudat dilemmáira mutat rá. Olyan dilemmákra, melyek egyfelől a kiválasztottság helyzetének szertefoszlásával, a világ költői értelmezhetőségének korlátaival, az elhivatott, ihletett létmagyarázatok anakroniztikusságával szembesítik az ezredvég költőjét, másrészt pedig a versírás szerepének megítélésére is kiterjednek. A nyolcvanas évek új érzékenysége elsődlegesen a visszanyert önmérséklet szkeptikus tudatosítása, a viszonylagosság és a távlathiány beismerése a sorstudat és a költői szereplehetőségek tekintetében egyaránt. Annak belátása, hogy a versírás nem kitüntetett alkalom, nem az élménykibeszélés ünnepi vagy drámai pillanata, hanem az

³⁷ Spiró: *Íróvá útve...* In: Dérczy (szerk.): *Fasírt...* 16.

³⁸ A posztmodern prózaforudallal kapcsolatban lásd Balassa Péter (szerk.): *Diptychon. Elemzések Esterházy Péter és Nádas Péter műveiről 1986-88.* Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1988.; Szirák Péter: *Folytonosság és változás a 80-as évek magyar prózájában.* In: Károlyi (szerk.): *Csipesszel a lángot...* 23–32.; Mészáros Sándor: *Kezdet és hagyomány. Szemléletváltások újabb prózáinkban.* In: Keresztury – Mészáros: *Szövegkijáratok.* 164–179.

elbizonytalanodás, a kétely, a visszavonulás gesztusaiból építkező reflektált önfelmutatás.³⁹

Ez az önmérsékletet tanúsító reflektált önfelmutatás Hévízi lírai szövegalkotási módszerének alapvető, a nemzedéki tendenciákkal konvergáló vonása. Hévízi a „természetes beszéd” lehetőségét kereső, de annak „mutatványát” soha be nem teljesítő verseket írt fiatalkorában. Versei úgy mutatnak fel egy „személyiséget”, hogy közben el is rejtik. Az elrejtetés *szándéka* a felmutatott személyiség alkatára vezethető vissza. Paradoxonhoz jutunk: Hévízi verseiben egy olyan személy (lírai én) mutatja meg magát, aki rejtőzködni szeret. Árnnyaltabban megfogalmazva: egy olyan személy (lírai én) szólal meg itt, aki a legtraumatikusabb élményeihez is higgadtan közeledik, aki mindent *kívülről* szemlél, aki mindent és mindenkit egy *megfigyelő* nézőpontjából érzeke. Ez az érzeke az azonban *fragmentált*: a reflexió nem világítja meg a felidézett élmény és az élmény hatására született kép (képrendszer) *kapcsolatát*. Jó példa erre a *Békétlen ikon*, ahol a vers kiindulópontjának tekinthető (személyes? kulturális?) élmény felismerhetetlen. Egy külső referencia, a jézusi passióra való homályos utalás tartja össze a képrendszer elemeit („ágy”, „nőalak”, „ikon”, „szivacs”, „lepedő”, „test”, „dárda”). A „békétlen ikon” valószínűleg Szűz Mária vagy Mária Magdolna, aki azért „békétlen”, mert képtelen feldolgozni a Messiás kereszthalálának traumáját. Egy szemtanú mentális állapotát rajzolja tehát meg a vers egy másik szemtanú (a lírai én) nézőpontjából, aki *távolról* figyel. Ez a távolság a második versszak harmadik sorában törik meg, ahol a lírai én hirtelen *azonosítja* magát a tanúval: „Így alakult – / Aszályunk belül: homlokomba-égetett kép.” Az azonosulás azonban csak pillanatig tart. A harmadik versszakban a lírai én megint *kívülről* látja a szenvedő, „békétlen” tanút:

És megágyaz magában az ágy
Egy nőalak sötét ikon
Gerinczed vállad hiánykereszt
Szivacsot nyújt a fájdalom

³⁹ Keresztury: *A viszonyt értékeltség*. In: Keresztury – Mészáros: *Szövegkijáratok*. 94.

És kizáró mozdulat feszül
Az a forróság csak emlék
Így alakult –
Aszályunk belül:
homlokomba-égetett kép

Szűz lepedő simítva Vásznon
Míntha tested rajzolná meg
Marad a szomjúság s a dárda
békétlen Békétlen
Ámen

Ha nem lenne felismerhető a külső, kulturális referencia, a vers *bezárulna*, mint egy kagyló.⁴⁰ Nem véletlenül használom itt ezt a hasonlatot. A „kagyló” képe kétszer is felbukkan Hévizinél. A *Tükörszilánk*ban egy „STERIL KAGYLÓ óriás boltozata” „ereszkedik alá” az égből, miközben „a horizont felé” (a kagyló irányába?) „sikló” lírai én „ordítani” kezd. Nem tisztázott, hogy milyen kapcsolat van a leereszkedő kagyló és a *megrémült* lírai én között, de az ordítás egyik lehetséges oka kétségtelenül az, hogy a lírai én fél, hogy a kagyló elnyeli. Vagy már el is nyelte, mert a vers utolsó sora közli: „szemhéjad belülről ezüst”. A vers tehát analógiát teremt a kagyló és a lehunytt (kagylószerűen bezáródó) szem között. A „sterilitás” veszélye *belülről* fenyegeti a lírai ént. A kagyló *maga* a lírai én. A fenyegető – egyszerre külső és belső – bezáródás állapotáról szól a *Tengeridéző* című vers is. A „kagyló” képével itt a vers második, (*játék*) című szakaszában találkozunk:

Most fekjüdj hanyatt és ne mozdulj addig.
Csak ha a kagylók rádtalálnak,
s hűvös lüktetésben velük sodródik
tovább a kézfejed s a vállad –

Mészvázába a tenger beleszáradt:
a túlpárt maga jött el a partig.
Tested helyén, vetetlen homokágyban
a távoli zúgás lerakódik.

⁴⁰ Úgy gondolom, hogy a túlzott bezárulás veszélyének elhárítása miatt írta át Hévizit a verset: az antológiában megjelent változat második versszaka különbözik az első két közlés szövegétől (Bölcsész, Tiszatáj). Ezekben a második versszak még így szól: „alku ez kis könnyűmaszat és / patkánymérget kap az emlék / ím a dárda – aszályod belül: / homlokomba-égetett kép”. Különösen a „patkánymérget” szó használata zavaró, mivel egy olyan anyagra, illetve aktusra (mérgezés) utal, ami idegen a vallási tárgyú festészet ikonográfiájától. A szó használatának valamilyen személyes tapasztalat, talán egy gyermekkori emlék állhat a háttérében.

Látható, hogy a kagyló itt nem az én, hanem a „tenger” (amely látszólagos határtalanságánál fogva, talán, a *végtelen* kozmosz jelölője). A lírai én ebben fekszik és hallgat⁴¹ mozdulatlanul, „hanyatt fekvé”, miközben lassan minden összezsugorodik („a túlpart maga jött el a partig”) és eltűnik („teszt helyén”). A sterilitás tehát az érzékelhető létezők – a világ – eltűnését jelenti. A kagylóban nincs semmi, csak valamilyen külső, „távoli zúgás”. Ez a zúgás azé a világé, amely a kagylóba zárt lírai én számára *empirikusan* elérhetetlen.

Ha a lírai én (vagy a világa) kagyló, akkor a megnyilatkozásai is azok. A versek is kagylók. A verskagylóban „lerakódó” képek, metaforák, a költői kifejezés formái és tartalmi elemei olyan viszonyban állnak a valósággal, mint a „távoli zúgás” azzal, ami kívül van.⁴² A „körülhatárolt létezés” körülményei között hallgatott – „rögzített” – zúgás nem értelmes, tagolt beszéd, hanem csak zavaros, artikulálatlan moraj, amelyet nem lehet „természetes beszéddé” fordítani. A kagyló tehát végső soron kettős jelentésű metafora: egyrészt a lírai én elidegenedtségének, másrészt a versek hermetikusságának jelölője.

Az elfelejtett versvilág

A kagyló: motívum. Egy azok közül, amelyeket Hévízi használ. Úgy vélem, érdemes még megvizsgálni a legfontosabb motívumokat, legalábbis néhányat közülük. Ezen kívül azon is érdemes elgondolkodni, hogy milyen formákkal és verstípusokkal találkozunk Hévizinél. Ez a hármas irányultságú vizsgálódás talán elárul valami alapvetőt erről az elfelejtett, „külső könyvtárba” száműzött versvilágról.

⁴¹ A vers kétszer jelent meg: először a Bölcsészben, majd a Tiszatájban. A Tiszatáj-változatot idézem itt. Jelzem ugyanakkor, hogy a második szakasz első sora a Bölcsészben még így szól: „Most fekdj hanyatt és ne szólalj addig.”

⁴² A „lerakódás” képével *A folyóban* is találkozunk. A versbeli „folyó” a „bizonyosság” és „kétség” között hányódó lírai én által megtapasztalt *kontingencia* „árja”, ahol „talán lerakódik lassan a válasz” arra a kérdésre, hogy „ítélhet”-e az eredendő alaptalanság részeként – sodródó „hordalékeként” – tételezett lírai én „a folyó fölött”. Nem – hangzik a válasz: a hordalék vagy a kagyló („arcom a víz alól néz rám” – írja Hévízi) nem ítéltet, csak „jelezhet”. Mit? Azokat a helyeket, ahol „lankad a vonulás”, ahol „bucka”, „homoksziget” épül. Ezek olyan helyek, ahol „eltűnődik a víz”, ahol tetten érhető a „lerakódás” és az „újra eloldás” örök folyamata: *folyamszerűsége*. Ilyen hely a vers is, ahol a világ leírásába, értelmezésébe fogó költői szó csak *sodródik*: „ami mondható” – írja Hévízi a költői megszólalás nehézségre (is) reflektáló *Történetben* – „mintha hulltában szilárdult volna meg”.

(Formák)

A formaadással kapcsolatban az a kérdés merül fel, hogy Hévízi vajon a kötött vagy szabad formát kedveli-e inkább? Egy gyors áttekintés után látható, hogy 13 versben használ rímet a 35-ből. Felsorolva: *A folyó, Békétlen ikon, Mankó, Duende, Óriásbogár, Egy végtelen sugarú kör érintője, Enyhe idő, Magzatburok, Holott lehetetlen, A szarvas és aki átváltozott, Húsvét lesz, Zümmögő I (Kr. u.), Zümmögő II. (végül), Nárcisz, Tengeridéző, Egy néhai poéta idézése*. A rímtechnikát használó versek közül kettő szonett (*Nárcisz, Egy néhai poéta idézése*), amely a legkötöttebb versformák egyike. A kötött formájú versek közé sorolhatók azok a szövegek is, ahol refrénként megismételt mondatokat (*Kamasz éj*), vagy rímhelyzetbe állított szóismétléseket látunk (*Hatszázhatvanhat*).

Mérleget vonva megállapítható, hogy a kötött, illetve szabad formájú versek aránya: 16 – 16. Ez a klasszikus forma-elvek (versláb, ritmus, ütem, versszak, rím stb.) iránti vonzalomról tanúskodik. Igaza van tehát Vörös Lászlónak, amikor azt írja, hogy Hévízi „míves költő”, és Baka Istvánnak is, amikor megállapítja, hogy Hévizit nem lehet besorolni a „neoavantgárd” (formabontó, kísérletező) költészet képviselői közé.⁴³

(Verstípusok)

A domináns verstípus tekintetében azt találjuk, hogy Hévízi egyrészt *én-verseket*, másrészt *világ-verseket* írt fiatalkorában. Az én-versek olyan szövegek, ahol a lírai én egyes szám első személyben szólal meg, felidézve valamilyen személyes (általában traumatikus jellegű) tapasztalatot. A szubjektív megszólalás vallomásos jellege azonban korlátozott, mivel a felidézett élmény (szituáció) fragmentálódik. A fragmentált én-vers az egész helyett mindig a részt „tükrözi”. A felvillanó részletekből – képekből és fogalmakból – nem rekonstruálható a kiváltó élmény. Nem lehet „látni”, csak legfeljebb homályosan „sejteni”, hogy mit élt át a költő, mielőtt megformálta a szöveget. Ezeket a fragmentált, hermetikus, a „tökéletes megérthetőség igényének elvetéséről” tanúskodó én-verseket „*pszeudo-metonimikus* [...] magánéleti vers”-eknek is nevezhetjük.⁴⁴ Tematikai szempontból há-

⁴³ Vö. Kulcsár Szabó Ernő – Zalán Tibor (szerk.): *Ver(s)ziók. Formák és kísérletek a legújabb magyar lírában*. Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1982.

⁴⁴ Ilyen versek esetében az „ideális, vagyis mindent pontosan értő olvasó csak az a személy lehet, akinek műveltsége, múltja, élményei, véleményei, gondolkodás-módja tökéletesen meggyezik a költőével. Vagyis – pofonegyszerű – a költő maga. (Esetleg a költő felesége.) A költő felszabadult az olvasó alól.” Weér: „*Komolyban tartománya a mi kamránk*”. In: Károlyi (szerk.): *Csipesszel a lángot... 41*.

rom altípusát lehet belőlük megkülönböztetni Hévizinél: 1. párcapcsolati (szerelmi) vers: *Kamasz éj, Egy végtelen sugarú kör érintője, Magzatburok, A szarvas és aki átváltozott, Mitől szabad*; 2. anya-vers: *Láthatatlan madár, A játék*; 3. önelemző-önmegszólító gondolati vers: *A folyó, Tengeridéző, Mankó, Holott lehetetlen, Húsvét lesz, Zümmögő I (Kr. u.), Tükörszilánk, Óriásbogár*.

A másik domináns verstípus az ugyancsak fragmentált jellegű világvers. Ezek a lírai ént elrejtő, a lírai én által érzékelt, megfigyelt (külső és belső) világot középpontba helyező, a világhoz tartozó tárgyakat, személyeket, folyamatokat, állapotokat (adott esetben a kulturális emlékezet tárgyait, személyeit, eseményeit) „leíró”, „elemző” szövegek. Konkrétan a következő versekről van szó: *Másnap, Irgalmatlan, Duende, Elégtétel, Békétlen ikon, Sziklaszirom és fapohár, Enyhe idő, Zuhánás, Zümmögő II (végül), Hatszázhatvanhat, Az epilógus tágassága, Egy néhai poeta idézése, Nárcisz, Történet, Szuterén, Végleg, Romlatlanság*. Az arány 15 – 17, ami azt jelenti, hogy azok a szövegek vannak inkább túlsúlyban, ahol a lírai én nem mutatja meg közvetlenül magát. A személyes és személytelen versek aránya megerősíti azt, amit a korai prózai írások és költemények arányának összehasonlításakor már sejtettünk: Hévízi elemző, teoretikus alkat, aki nem szeret a „magánéletéről” beszélni. Noha a költészetben ez általában elkerülhetetlen.

(Motívumok)

A Hévízi-versek elemzésének harmadik szempontja: a meghatározó motívumok. Itt azokra a költői képekre vagy fogalmakra gondolok, amelyek *ismétlődnek* a versekben s így módon a lírai én fragmentált világképének „lényegéről” árulkodnak. Négy motívumot – három képet és egy fogalmat – szeretnék kiemelni. Felsorolva: „szárny”, „magzat”, „tükör”, „ítélet”.

„szárny”

A szárny a repülés eszköze. Hévízi verseiben angyalok, legyek, anyák, fiatal nők és férfiak (Ikarosz) használják. Idézem azokat a verseket, ahol a motívum feltűnik. *Enyhe idő*: „Egy intő kéz gesztikulál fent / Nincs törzse válla / Hajléktalan / bimbamozik a régi ádvent / ahol nem sarjadhathat szárny ha van / csonk lesz két apró púp a háton / (vagy befelé nő s tüdőt repeszt / a verdesés)”; *Magzatburok*: „mintha egyéji nők / landolnának hanyatt-részegen / az est légtéréből – szárnyukat / vedlik”; *Kamasz éj*: „ha bővöl-bájjal is: önmagához lesz-e szárnya / önmagához lesz-e szárnya”; *Zuhánás*: „igen / és emésztve már félig / a fej / a kar / a szárnyemelő

lécdarabok – csak a viasz ehetetlen / csak a szándék”; *Láthatatlan madár*: „múltkor álmomban / az a láthatatlan óriási madár / te lehattél / láttam – már kivette a térből / vízből levegőből / tengerparton fekszem hanyatt / föltűnsz / és zúzott nyakcsigolyámat / többé nem engedted fehéren üszkösödni / a felizzó homokból kiszakítod / és siklunk együtt / siklunk – egyik szárnyad / lélegző mellkasommal összenöve / a másik / végtelen hullámverés”; *Óriásbogár*: „hátára hullt bogár az utca s »ugy tünt« nincs / is otthona egy más nehézkedésben – nyitóképp egy észrevétlen zuhanáshoz / ahogyan mászni kezd velem az égen”; *Mitől szabad*: „Biztosabbat tudnak az eljövendő / látomásnál, fehér hullásukban / ezért nem gyönyörködnek az angyalok [...] Ha álmában / lepnék meg a várost, szárnyuktól / ügyetlen öleléssel, a folyó örök / torlaszokban állna, forrón és / érintetlenül”.

Látható, hogy a szárny valójában nem a repülés, hanem a repülésre való képtelenség – zuhanás, hullás – „eszköze”. Van, amikor fejletlen (csak „két apró púp a háton”), van, amikor megbízhatatlan („lécdarabok” helyettesítik), s az is előfordul, hogy leválik a törzsről („szárnyukat vedlik”). Sikeres, valós repülést kizárólag a *Zümmögő I* ábrázol. Itt azonban csak „egy parányi vándor dögevő”, tehát egy légy „zümmög” a táj „ezüst csontváza” fölött. A „szem kápolnájában”, tehát egy emberi koponya belsejében „tűnődve” „fosztogató” légy alantas létező azokhoz a teremtményekhez viszonyítva, amelyek akarnak, de nem tudnak repülni Hévízi verseiben. Még a „fehér hullásukban” szemlélt angyalok is csak „ügyetlen ölelésre” képesek szárnyaikkal. Kivétel: a „sebezhető” anya. Ő azonban egy „láthatatlan madár”, amely csak „álmában” látogatja meg bénultan, „zúzott nyakcsigolyával” fekvő fiát a „tengerparton”.

Hévízi világában nem lehet repülni, csak lerakódni („a távoli zúgás lerakódik”), elmerülni („arcom a víz alól néz rám”), megszilárdulni („mintha hulltában szilárdult volna meg”) s persze és főként: zuhanni. Nem véletlen, hogy a *Zümmögő II*-ben a „megkövült” repülés („lebegés”) képével találkozunk: „mint lomha inga / egy fénylő esernyőváz lebeg kinyitva – / szénboltozatban megkövült tűzijáték”. A gravitáció olyan erős ebben a világban, hogy még a földön pihenő, nyugalmi helyzetben lévő tárgyak is tovább „zuhannak”: „könnyű záporában már *beitta* / ruháinkat a szőnyeg meg az ágy” (*Egy végtelen sugárú kör érintője*). Ebben a világban az emberek – a „bámész amőbaként” ábrázolt „tömeg”, „csödület” tagjai – nem néznek az égre: a „véres embertörmeléket” nézik „itt a földön / meg ahogy sápadt pihéket / borzol rajta még / az alászakadás szédülete.” Még a zuhanásban, „alászakadásban” összetört test látványa is elviselhetőbb, mint

a „légüres folyosó”, amely halálos repülésre csábít: „mégsincs oly önkínzó tekintet / ami / lassan / konokon / fölmenetelne / a végső sikoly / légüres folyosóján / ama égi párkány pereméig / ahonnan valakinek / immár / megérte a zuhanás” (*Zuhanás*).

A szárny képehez általában két jelentés kötődik a költészetben. Egyrészt a gáttalan, „gátlástalan” szabadságé, másrészt a mértékvesztésé, amelyet az apja tanácsát figyelmen kívül hagyó, az ellen fellázadó Ikarosz alakja testesít meg. Hévízi kétszer utal rá. Egyrészt a *Zuhanás*ban, amely a mitológiai történet parafrázisa, másrészt a *Láthatatlan madár*ban, ahol a lírai én egy tengerparton fekvő fiúhoz hasonlítja magát, aki a „zúzott nyakcsigolya” miatt nem tud megmozdulni. Élet és halál között lebeg, túlélve a zuhanást, behálózva „a hallgatás érrendszerével”.

„magzat”

A magzat képe is gyakran felbukkan. Idézem megint a szöveghelyeket. *Enyhe idő*: „Lámpák alatt az éji utca / mint fekete magzathát remeg / híg eső: egy kis hercehurca / volt Csak hiénák nem vérebek”; *Magzataburok* (alcím: „császármetszés hajnalban”): „Nincs vád csak kósza / fölriadások lepedéke / mintha a méhburokban térne / önmagához valaki s kúszna/ ÍGY saját levegőért”; *A játék*: „kimetszve aztán / vérző halfejem. az ég-szinkék iszapba / visszazár. szétnyitja újra sárga / köpenyét. és betakarja vele / magzatát.”; *Történet*: „Füvek / s lombok közt szétnyílik a seb, felszel / térdedhez hajolva, saját magzatod.”

A magzat az elháríthatatlan kiszolgáltatottság és tehetetlenség állapotának jelölője. A „remegő” magzat kiszolgáltatott a „hiénáknak”, az őt „iszapba” nyomó anyának, a „sodrás lepedékének”, amely betერი a „gyöngy partokat” (*Történet*). A magzat saját gyengeségének, fejletlenségének foglya, akit úgy fog körül a „méhburok”, mint egy börtön, ahol nincs elég levegő. A magzat olyan lény, aki nem tud repülni, csak, legfeljebb, „kúszni”. A kúszás azonban hiábavaló. A magzat hiába „tér” „önmagához”, hiába ismeri fel, hogy „joga” van „lélegzéshez”, nem tud változtatni a helyzetén.

„tükör”

Fontos motívum a tükör is, amely lehet „szárnyastükör”, „ablaküveg”, „tükörszoba”, „tükörszilánk”. Citálom a szöveghelyeket. *Magzataburok*: „mintha nem tegeződne / magammal: ráng csupaszon pőrén / a tükröm s hiába – átfut csak rajta az arc”; *Kamasz éj*: „most most most irány a szemhéjak tükörszobája”; *Zümmögő II (végül)*: „csukott szárnyastükör az

értelem”; *Tükörszilánk*: „a szürkület foglatában élsz / gyöngy helyén tükörszilánk [...] látvány vagy – / vakon láttatsz”; *Egy néhai poéta idézése*: „Hűtlenebbül ejthetnénk-e róla szót, / mint, ahogy tesszük, így, egy ablak-szeglet / késő délutánján, mikor átenged / magán egy arckép még minden láthatót –”.

Hévízi verseiben a tükör olyan tárgy vagy személy, amely nem nyújt valós önismeretet. A *Tükörszilánk*ban a szürkület úgy „foglalja” keretbe a lírai ént, mint egy tükör magányos „szilánkját”. A tükör-én nem a világot tükrözi, hanem saját magát: „Csak magadat látod” – írja Hévízi, majd a vers végén a lehunytt szemű vakon-látás szürreális okát is meghatározza: „szemhéjad belülről ezüst”. A lezárt szem tehát fényt lát, „irányt”, amely a szem belső „tükörszobájába” vezet. Ide azonban nem kívánatos belépni. A tükörszoba ugyanolyan zárt, mint a „méhburok”. Mindkét hely a lírai én elidegenedtségének metaforikus jelölője.

Külön figyelmet érdemel itt Hévízi egyik legjobb költeménye, a *Nárcisz*, amely a saját tükörképének foglyává vált mitológiai hős történetének parafrázisa. A szöveg azért érdekes, mert nézőpontot vált: nem a tükörképet néző Nárcisz, hanem a Nárciszt néző tükörkép *perspektívájából* láttatja a tragikus szituációt. A lírai én megszólítja s így *életre* kelti a tükörképet, Nárcisz alakját viszont eltávolítja magától. A magányos („elhagyott”) hős alakját alulról, mintegy a víz alól, a tükörkép nézőpontjából érzékeljük. A vers a kommunikáció-képtelenségről szól, annak ellenére, hogy olyan szituációt vázol, ahol az *én* és az *énmás* egyaránt él s ráadásul közvetlen kapcsolatban van:

a senkiföldje nem tilt és nem tanácsol
visszafogad egy észlelő közegbe
mint zárványok élő anyagba rejtve
vagy egy mozdulat mely elpusztulna máshol

ami van az érintetlenül határol
majd körül tiszta áramló figyelme
magába zár mielőtt észrevenne
téged és eloldoz végleg önmagától

valahonnan egy kedves megszólítás
kiléted mindig fölfedi s arra vár
hogy szólj ha nem-szólíthatónak is hiszed –

De föléd hajolva az az elhagyott
lény mind alaktalanabb és mind nagyobb
lesz a lélegzetétől felzavart vizen.

„ítélet”

Az ítélet a negyedik motívum. Egyszerre utal a bűnre és a bűnt követő büntetésre. Továbbá a bűnöst megítélő bíró személyére is, s természetesen a bűnösre, aki fogadja a büntetést. Citálom a szöveghelyeket. *Enyhe idő*: „– bűn: lopva Charon / röhög arra ki megérti ezt [...] faltól falig / séta egyszer így aztán amúgy”; *Magzataburok*: „talán / ítéletet hajtana végre / aki MINDENNEK ELLENÉRE / megadná a lélegzés jogát”; *Kamasz éj*: „csak nevensz látod vetkezetlen az ölelésem / dübörgő gerinc vagyok el-ítélt”; *Húsvét lesz*: „bűn ez volt: értetlenül nézni / aztán hogy ködpáncélt növeszt / a város hogy tengerhez iszkol / a rémülettől mászni kezd [...] e csöndesség mettől / vétkes és meddig esendő”; *Láthatatlan madár*: „látod hasonlók vagyunk / talán túl sebezhető / mindenesetre ügyetlenek a büntetésben”; *Zümmögő II*: „mocskos kirakatüveg fekete háttér / időt ítélve köztünk”; *Elégtétel*: „mindenütt / egyetlen kikötés ragyog: / lépteidben megítéltetsz”; *Mitől szabad*: „Én is tudom, ott történetekben / döntenek mindenkiről s csupán / a sorsukra néma lényeket hagyják / magukra még –”.

Látható, hogy ez a fogalom – a megítélt bűnös, illetve a magán ítélkező bíró (a bűnös bíró) képe – bukkan fel legtöbbször a versekben. Ennek ellenére homályos, hogy a lírai én miért érzi/tudja magát bűnösnek? Az eddig idézett versek erre nem adnak konkrét, egyértelmű választ. Az olvasó óhatatlanul az eredendő bűn tanára gondol, amely nem ismer kivételt. Minden ember bűnös, egyszerűen azért, mert létezik. Az emberi állapot a bűn állapota. Tulajdonképpen a másik három motívum (kép) is erre utal. Mindhárom az emberi állapot „leképezése”, eltérő aspektusból. A „szárny” a *szabadsághiány*, a „magzat” a *dominanciahiány*, a „tükör” az „önismerethiány” metaforája.

Egyetlen olyan bűnverset írt Hévízi, ahol a bűnösség oka egyértelmű. Ez az utolsó versek egyike, a *Végleg*. A *Végleg* szerepvers, ugyanúgy, mint a *Szuterén* és a *Romlatlanság*. Elképzelhető, hogy Hévízi később egy önálló ciklust állított volna össze ezekből a lírai ént megsokszorozó, különféle maszkok mögé rejtő szövegekből. Mindenesetre a Jelenkorban megjelent három szöveg fordulópontot jelez Hévízi költészetében, épp az elhallgatás pillanata előtt. Ezt a fordulópontot úgy jellemezném, mint határozott lépést a *narratív* beszédmód és az *abszurd* irányába. Mindhárom vers be-

szélője – vagy inkább *mesélője* – egy olyan világba vezeti be az olvasót, amely leginkább Kalkáéval rokonítható. Egymásba nyíló világok ezek, ahol *bármi* megtörténhet.

A *Szuterén* elbeszélője egy nő, aki „nyolc éve” egyedül neveli a gyereket. De amikor hárfázik, bezárja a „nagyszekrénybe”, mert szégyelli, hogy a hárfázás szexuális izgalmat ébreszt benne. A helyszín is különös. A nő egy szuterénben, tehát lényegében a föld alatt él a gyerekekkel, egy utcára nyíló ablak mögött, ahonnan bárki láthatja, hogy mit csinál (hárfázik = maszturbál). A szöveg egy, az ablak előtt megálló, „leguggoló” idegennel folytatott beszélgetés – magyarázkodás – kiragadott, monológként előadott részlete:

Nem is tudom hirtelen, maga az első, aki beszólt így az ablakon, szóval, talán mert jó nekidőlni, s hogy a súlyos hárfáiv a vállövemhez ér, redőzete lefut a mellemig, nem mintha izgalomba hozna, nem, a gyereket sem azért zárom el a nagyszekrénybe ilyenkor, mintha a szégyen vinne rá, bármelyikünk szégyene, ahhoz túl sok nyolc év egyedül, csak a rámsötétedés óráját tartom fenn magamnak, ő tudja ezt és gyöngéd, biztos szívvel játéknak veszi, nagyritkán persze mellébujok én is, csak úgy az ajtószárnyakat nem tudom behúzni és, hogy mondjam, a rongyok között félhomály marad, jobb ez így, látja, a hárfá mellett, beérem pár futammal (ha leguggol, jobban belát ide) hát így szoktam, nyitott tenyérrel inkább, egyszerűen megsimítva csak a húrokat, erőtlően, magam felé, s hallja, elég, ha egy esetlen kéz súlyára bízunk mindent, ezt még szeretem, nem is tudom.

Nem kevésbé abszurd a *Romlatlanság* alaphelyzete. Ennek a versnek a beszélője egy házaló ügynök, aki egy „eltitkolt padláson” talált, „váltól-hasig” érő emberi „torzóval”, egy fej és kar nélküli „romolhatatlan testtel” járja a várost: eredménytelenül, mert nem talál senkit, aki megvásárolná tőle a „sportszatyorban” cipelt „rengő húst”:

Egy hónapja már egy dekoltaázzsal házalok, szerintem szép darab, az eltitkolt padláson akadtam rá, jó nehéz is volt, egy váltól-hasig érő test, se fej, se

kar, rajta könnyű selyemruha, az öreg azt mondta, a nagynénjére emlékezteti, az volt ilyen bűgű mellű nagydarab fehércseléd, forgatta csak a konyhaasztalon a rengő húst és sírni kezdett, épp ez hiányzott, apám elől meg elraktam az ágy alá, mert a léha felmenőkről nem tűrt szót közöttünk, azóta hurcolom mindenféle egy sportszatyorban, nyugtalanul, a bizományi persze nem vette át, ha legalább óra volna benne vagy titkos szekreter, merültek gondba Ők, meg hogy enyhültebb tónusokkal fessek át az alvadásos részeket, így aztán házról házra járok, de csak a mellek közé csúszó gyöngysorral törődnek meg az áttört nyakfodorral, és kelletlenül rakosgatják ide-oda, hogy hol mutat egyáltalán, pedig, mondom, örökké való torzó ez itt, romolhatatlan test, fölöttébb kijátszott idő, mely nem kerülne sokba, két polgári vad kebel, amikkel hasznosíthatnám a múltamat, végre, egy hónapja már.

A két vers elbeszélője különbözik egymástól. A hely és az idő azonban nem. Ugyanabban a városban élnek mindketten: a magányos nő és a nem kevésbé magányos ügynök. Még azt is el tudom képzelni, hogy az idegen, aki megszólítja a hárfázó nőt a szuterénban, azonos az ügynökkel, akinek a kezében ott lóg a torzót rejtő sportszatyor. Ez persze csak egy hipotézis. Nem tudhatom, hogyan építette volna fel a szerepversek tágabb világát Hévízi, ha folytatja a költést. Ha előképet keresünk ehhez a világhoz – ahhoz, ami benne történik –, a Kafka-novellák mellett Dante elbeszélő költeménye, az *Isteni színjáték* juthat eszünkbe. Hévízi elbeszélői ugyanis elkárhozott, szenvedő emberek, de legalábbis olyan személyek, akiket *bűntudat* kínoz. Ez a szuterénban élő nő esetében kézenfekvő és egyértelmű. A nő azért magyarázkodik, mert mániákusan gyakorolt szexuális „perverziója” miatt nem foglalkozik eleget a gyerekeivel. Tudja, hogy mit kellene tennie, de képtelen rá. Ezért aztán bűntudatot érez, amelyet a beszéd megakadást, magyarázkodás-jellegét kifejező fordulatok sugallnak („hogy mondjam”, „nem is tudom”, a zárójel használata). Egy rossz – *bukott* – anyát látunk itt. Egyet azok közül, akik Hévízi „poklát” benépesítik.

A hárfázó nő esetében a szűk és homályos, ugyanakkor az utca irányába nyitott, a járókelők „helytelenítő” tekintetének kitett *szuterén* a bukkosság fizikai s egyben topográfiai jelölője. A nő lent van, az idegen, aki hallgatja, fent. A *Romlatlanságban* ugyanez az állapot a beszélő állandó úton létének, vándorlásának jelzéséhez kapcsolódik. A torzóval házaló ügynök képtelen arra, hogy megszabaduljon attól, amit a padláson talált.

Pedig mindenféleképp próbálkozik: „könnyű selyemruhát” húz a torzóra, ráakaszt egy „mellek közé csúszó gyöngysort”. Hiába: a „kijátszott időt” megtestesítő torzót még a „bizományi” sem hajlandó átvenni. A folyamatos kudarc ellenére a beszélőnek nem jut eszébe, hogy eldobja, valahol elveszítse a testet: ez most már örökre hozzátartozik. Az eladására tett kétségbeesett s ugyanakkor hiábavaló kísérletek feltárják, hogy ez az ember tulajdonképpen *vezekel*. Miért is? Ez nem derül ki a szövegből. Az elbeszélő nem árulja el, hogy milyen bünt követett el a múltban, ha elkövetett valamit egyáltalán. Ennek ellenére sejteni lehet, hogy egy bűnözőről van szó. Hiszen egy „eltitkolt” padlásról beszél, ahonnan valószínűleg a padlás s így a test eredeti tulajdonosának akarata ellenére lopta el a torzót, a *terhet*, amitől most már képtelen megszabadulni. Ugyanazt látjuk tehát, mint az előbb: egy bűnöst, aki valamiféle „pokolban” vagy „purgatóriumban” él.

A *Végleg* elbeszélője is itt él. Ez a szöveg már nyíltan és egyértelműen egy elítélt, büntetés alatt álló személyt ábrázol: egy gyilkost, akinek vér tapad a kezéhez. Ez a gyilkos valószínűleg embereket ölt, sok embert, mégpedig egy „pallossal”. A pallos ambivalens tárgy, mert katonái és hóhérek is lehet, tehát olyan személy is használhatja, aki az igazság nevében sújt le vele másokra. A vers elbeszélője azért szenved, mert nem talál „vigasztalást”, mert ugyanolyan „tehetetlen rémületet” érez, mint azok, akiket egykor meggyilkolt. A szituáció abszurd jellege abból ered, hogy a „gonosz éjszakában” álmatlanul „hánykolódó” gyilkost egy „kövérek alak” követi. Erről a kövérek alakról az elbeszélő kezdetben úgy beszél, mint egy kvázi védőangyalról, aki „az égből óvni küldeték”: „minduntalan jelez, / hogy ne féljek, nyomomban jár, szemmel tart mindenütt, / álmomban megtisztítja pallosom”. A vers végén azonban kiderül, hogy az együttérző védőangyalnak hitt „kövérek alak” valójában a gyilkos egyik visszatért áldozata volt: „teste lón, egy izzadékony / romló hústömeg [...], s most / látom, magamra hagy”. Az elbeszélőnek az a „büntetése”, hogy áldozatai újra és újra visszatérnek, s azzal kínozzák, amire ő képtelen volt: „jámboran” és „irgalomra készen” viselkednek vele. Azért büntetés ez, mert az elbeszélő egyrészt „öröklétű lény” (tehát nem tud meghalni), másrészt nincs olyan hely a világban, ahol elrejtőzhetne: „ha az elvadult egekbe bújnék is, / az a rezzenetlen birkaszem befog”. Íme a vers:

Ez volna hát a büntetés, hogy ez a kövérek alak,
ki az égből óvni küldeték, tudtomra adja, hogy
követni fog, s tisztes távolból is minduntalan jelez,

hogy ne féljek, nyomomban jár, szemmel tart mindenütt,
álomban megtisztítja pallosom, s ha hánykolódnék
a gonosz éjszakában, elrendezi rajtam a testetlen
redőket, nyirkos tenyérrel visszatuszkol párnáim
közé, mondván szelíden, most már ő virraszt fölöttem,
legyek nyugodt, s ha az elvadult egekbe bújnék is,
az a rezzenetlen birkaszem befog és irgalomra készen
tart erősen, fülembé súg, hogy tudja ő, vigaszt keres
itt minden öröklétű lény, magunk közt szólva sajnál
is személy szerint, s csak néz rám jámboran, hogy
kitölsön végre engem is ama tehetetlen rémület: hogy
hiába fussak, isten bocsássa, hazug szóval és
gyűlölettel, azoknak immár teste lőn, egy izzadékony
romló hústömeg, végleg és végleg én vagyok, s most
látom, magamra hagy, hát persze, egykor ő is, és éppen
ez a büntetés.

Búcsú

Folytathatnám a versek elemzését, de nem teszem. A látogatási idő lejárt. A külső könyvtár – Hévizi Ottóé – bezárja kapuit. Remélem, nem tévedtek el azok, akik követtek. Elég volt ennyi kaland mára. Most, hogy kilépek megint a fényre, s utamat a belső könyvtár felé veszem, egy pillanatra megállok. Még egyszer, utoljára, visszanézek. Én, a dokumentumok őrzője, felejtője: könyvtárosa.

Nietzsche platformja

UPress

TÁNCZOS PÉTER

ÚRI KIFOGÁSOK A HATÁSGYAKORLÁSSAL SZEMBEN

Az „ugyanannak örök visszatérése” effektív értelmezéséről

Az előkelő ember barbarizmusa

Az előkelő természetű ember *önmagát* érzi érték meghatározónak, nem szorul rá jóváhagyásra, aszerint ítél, hogy »ami káros nekem, az káros önmagában«, önmagát tudja annak, ami a dolgoknak egyáltalán becsületet kölcsönöz, ő az *értékteremtő*. Mindent, amit önmagán ismer, tisztel is: az ilyen morál öndicsőítés.¹

Friedrich Nietzschét az 1880-as évek közepétől egyre intenzívebben érdekelte az előkelőség és a kiválóság jelensége. Bár a kérdés az életmű korai darabjaiban is rendre felbukkan, az *Így szólt Zarathustra* keletkezésének idejéből származó feljegyzésekben egyre hangsúlyosabban tematizálódik az eminencia problémája: nem véletlen, hogy a *Túl jön és rosszon* kilencedik fejezetének Nietzsché a *Mi az előkelő?* címet adta, az *Adalék a morál genealógiájához* című munkájában is központi szerepet kapott az úr-morál jellegzetességeinek regisztrálása, sőt a kései publikált művek és kiadatlan jegyzetek egyik visszatérő törekvése lett az előkelő attribútumok meghatározása, az előkelőség fenomenológiai paramétereinek rögzítése. Az ilyen ember eredendően magányos, lassú, csendes, tétlen, kedveli a naiv embereket és általában a nőket (némiképp leereszkedő módon), de még azt is megtudhatjuk róla, hogy előnyben részesíti a frivol megjelenést.²

Bár Nietzsché bőségesen ellát minket információval az előkelő ember természetrajzáról, egységes képet kapni róla mégsem olyan egyszerű: az életműben egyrészt könnyen mutathatunk ki szempontunkból egyáltalán nem lényegtelen hangsúlyeltolódásokat, másrészt az adott időszakban keletkezett releváns feljegyzések is gyakran ellentmondanak egymásnak. Ennek ellenére vannak konstans motívumok: ilyen például az, hogy az előkelő ember egyik legfőbb vonása a distancia-bővítésre való állandó törekvés. A kifinomult, úri ember mindig több és több távolságra vágyik; másokhoz fűződő viszonyát a „distancia pátosza” szervezi.³ Az ilyen ember állandó-

¹ Friedrich Nietzsché: *Túl jön és rosszon*. Fordította Tatár György. Budapest, Műszaki, 2000. 127.

² Friedrich Nietzsché: *A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete*. Fordította Romhányi Török Gábor. Budapest, Cartaphilus, 2002. 398–399.

³ Nietzsché: *Túl jön és rosszon*. 125.

an igyekszik mindenkitől elkülönülni, és csak a nagyon kevés vele egyenrangúval szemben érez bármiféle kötelességet, a többi emberrel szemben nem merülhetnek fel számára morális szempontok.⁴ Az előkelő ember, az „úr” önmagának elégségesként jelenik meg, aki nem törődik senkivel, főleg nem mások ítéletével. Ebben az elzárkózásban, önmagának elegendő létezésben már-már valami istenit is felfedezhetünk.⁵

Bár a kései Nietzschénél ez az előkelő ember egyre inkább egy megszületendő, uralkodásra termett típusként jelenik meg, általánosságban korántsem igaz, hogy az így értett úr feltétlenül dominálná a környezetét. Az előkelő (vagy éppen az emberfeletti) ember ugyan értelemszerűen mindig magasabb rendű a többi egyénnél – hiszen tulajdonképpen csak ő számít igazi egyéneknek, individuumnak –, ez elsősorban nem azt jelenti, hogy uralkodna a többiek felett: sokkal fontosabb számára maga az elkülönülés, a távolságtartás.⁶ Nietzsche még az olyan kései műveiben, mint például a *Bálványok alkonyában* is jelzi, hogy az általa bemutatott embertípus hosszútávon nem igazán lehet sikeres: az erőseken végül mindig felülkerekednek a gyengék, mivel ők az okosabbak. Az erősnek nincs szüksége arra, hogy okos legyen, értve ezen a ravaszságot, a színlelés és alkalmazkodás képességét – ennek hiányában viszont előbb-utóbb alulmarad a sokkal rafináltabb gyengékkel szemben.⁷

Genealógiai vizsgálódásai során Nietzsche persze felvázol egy olyan hipotetikus kort, amelyben az erősek, a kiválóak uralták a gyengéket – azonban ezt az állapotot aligha lehet valamely ténylegesen létező történelmi korszaknak megfeleltetni: a nietzschei narratíva a morál és általában az értékek származását beszél el az időnként előforduló, konkrét történelmi utalások ellenére.⁸ Ugyanakkor éppen a genealógiai kutatás során mutatkozik meg legvilágosabban az, hogy mit is kell érteni az erősek esetleges uralmán:

Semmi különös nincs a tényben, hogy a bárányok neheztelnek a ragadozó madarakra, ám ez még nem ok arra, hogy haragudjanak rájuk, amiért apró báránykákat rabolnak el. És ha a bárányok egymás közt azt mondogat-

⁴ Nietzsche: *A hatalom akarása*. 398.

⁵ Az előkelő az, aki van, aki valóságosan létezik. Vö. Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Fordította Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 1996. 25.

⁶ Friedrich Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. *Jegyzetfüzet az Így szólott Zarathustra keletkezéseinek idejéből*. Fordította Kurdi Imre. Budapest, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, 2001. 171.

⁷ Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya*. Fordította Romhányi Török Gábor. In: *Uő.: Bálványok alkonya. Nietzsche kontra Wagner*. Budapest, Holnap, 2004. 67.

⁸ Például Európa ősi, „árja” inváziója. Vö. Nietzsche: *Adalék...* 25–26.

ják, hogy »ezek a ragadozó madarak gonoszak, tehát valaki minél kevésbé ragadozó madár, vagyis minél inkább annak ellentéte, tehát bárány, akkor ugye, mindenképpen jónak kell lennie?« Szóval az eszményi illeten felépítése ellen nem emelhetünk szót, még ha a ragadozó madarak kissé gúnyosan tekintenek is az egészre, mondván: »*Mi* aztán dehogyis haragszunk a jó kis báránykákra, még szeretjük is őket, semmi sem ízletesebb a porhanyós bárányhúsnál.«⁹

Bár a ragadozómadár-hasonlat mindenekelőtt a rabszolga-morál kialakulását hivatott illusztrálni, esetünkben azért is tanulságos lehet, mert érzéketlenül megvilágítja a nietzschei előkelő ember és a nyájember viszonyát. Az úr valójában nem uralja, fegyelmezi vagy vezeti a többi embert, hanem kihasználja, felhasználja, saját céljai szolgálatába állítja őket.¹⁰ Az előkelő ember nem akarja a többieket meggyőzni, megváltoztatni, átformálni – tulajdonképpen semmilyen hatást nem áll szándékában kifejteni rájuk. A nietzschei „úr” pusztán mint eszközre tekint a kevésbé kiválókra: mondhatnánk azt is, hogy megfordítja a kanti imperatívuszt, és sohasem mint célra, hanem mindig csak mint eszközre tekint a többiekre.¹¹

Nietzsche az előkelőt sokszor köti össze a jó társasággal, a rang iránti ösztönrel, a finom érzékkel, a testi tisztasággal és az elegancia meghatározott formáival,¹² azonban maga is jelzi, hogy ezt nem szabad összekeverni valamiféle „puha felfogással”.¹³ A nietzschei előkelőt mindezekkel együtt is inkább a „barbár” jelzővel lehet adekvátan lefesteni. Az *Adalék a morál genealógiájához* című írásában egyenesen úgy fogalmaz, hogy a múltban éppen a barbár fogalom megjelenése tanúskodott az „előkelő fajok” felbukkasáról.¹⁴ Az előkelők kasztja eleinte egyértelműen ilyen kegyetlen emberekből, vad barbárokból állt: fizikai túlerjük révén egészségbebe-

⁹ Nietzsche: *Adalék...* 44.

¹⁰ Nietzsche: »*Az új felvilágosodás*». 162.

¹¹ A nietzschei előkelő tulajdonképpen azt teszi a többiekkel, amit Kant az ember-állat viszonylatban írt le. Vö. Immanuel Kant: *Az emberi történelem feltehető kezdete*. Fordította Vidrányi Katalin. In: Uő.: *Történefilozófiai írások*. Szeged, Ictus, 1997. 94. Igen nehéz lenne bizonyítani, hogy Nietzschénél a kanti megfogalmazás tudatos megfordításáról van szó, azonban egyértelműen kanti illetettségéről és szubverzív gesztusról tanúskodik a *Túl jön és rosszon* 273. aforizmája: ebben úgy ír a másik ember eszközszerűségéről, hogy egyértelműen visszautal saját, előző aforizmájára, amelyben Nietzsche Kant általános érvényű kötelesség-etikáját kritizálja az előkelő ember értékrendje alapján. Vö. Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. 137. Nietzsche tehát legalább motivikusan összekapcsolja az alantas ember eszközszerű felhasználását a kanti etika inverz szemléletével.

¹² Például vö. Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. 131–132.; Nietzsche: *Adalék...* 27.

¹³ Nietzsche: *A hatalom akarása*. 401.

¹⁴ Nietzsche: *Adalék...* 39.

rek voltak, ami Nietzsche szerint egyben azt is jelentette, hogy „egészebb bestiák” voltak.¹⁵ Ez a barbár egyértelműség eddig nem tűnik nehezen értelmezhetőnek, hacsak éppen az nem, hogy miért is találta ezt az „ideált” Nietzsche affirmálhatónak. Az előkelőség jelensége azonban jóval problematikusabb, mint ahogyan az az eddigiek alapján tűnhet: az ellentmondások közül viszont csak azokat emelem most ki, amelyek a témánk szempontjából még jelentőséggel fognak bírni.

Az előkelő ember paradoxona

Nietzsche az előkelő emberhez egy sajátosan értett becsületességet kapcsol, amely nem keverendő össze a bevett morál szerinti igazságszeretettel és őszinteséggel: utóbbiak éppenséggel a nietzschei értékskála másik végletét képviselik.¹⁶ Az előkelő becsületessége elsősorban önmagával szemben nyilvánul meg: magának mond igazat, magával szemben egyenes és őszinte; vagy ahogyan Nietzsche fogalmaz, nem „kancsal a lelke”.¹⁷ Korábban már szó esett róla, hogy az erős ember nem igazán képes alkalmazkodni, képtelen a mimikrire:¹⁸ nagyon úgy tűnhet, hogy ez a típus a Nietzsche számára oly fontos alakoskodás, a *Verstellung* képességét teljességgel nélkülözi. A helyzet azonban komplikáltabb, ugyanis Nietzsche az előkelő, erős ember egyik eminens ismervének a reprezentáló képességet tartja,¹⁹ s legyen ez bármilyen méltóságteljes is, benne mégiscsak valamilyen közvetítettség rejlik, amely nem lehet mentes a tágan értett *Verstellung*tól sem.²⁰ Sőt Nietzsche az általa affirmált embertípusról azt állítja, Stendhal nyomán, hogy az mindig hazudik²¹ – ez pedig igencsak meglepő és zavarbaejtő információ, hiszen éppen az elemi módon becsületes, derekas emberről volt eddig szó; hogyan hazudhat éppen ő?

¹⁵ Nietzsche: *Túl jón és rosszon*. 125.

¹⁶ Friedrich Nietzsche: *Jegyzetek a kései hagyatékából IV. A morálról*. Fordította Óvári Csaba. Máriabesnyő, Attraktor, 2016. 5.

¹⁷ Nietzsche: *Adalék*... 36.

¹⁸ Nietzsche: *Bávkönyvek alkonya*. 67.

¹⁹ Nietzsche: *A hatalom akarása*. 399.

²⁰ Friedrich Nietzsche: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Fordította Óvári Csaba. In: *Uő.: Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Máriabesnyő, Attraktor, 2012. 8–11.

²¹ Nietzsche: *Jegyzetek a kései hagyatékából IV. 5.*; Friedrich Nietzsche: *Jegyzetek a kései hagyatékából III. A hatalom akarásáról és az örök visszatérésről*. Fordította Óvári Csaba. Máriabesnyő, Attraktor, 2016. 78.

Az előkelő ember csak a saját magához hasonlóval („inter pares”) szemben egyenes, a többiek elől viszont elrejtí valódi személyiségét: megvonja magát az idegentől azáltal, hogy nem olyannak mutatja magát, amilyen, hanem amilyennek az idegen látni akarja őt.²² Nietzsche máshol azt is kifejti, hogy a *Verstellung* fokozása éppen hogy egyenes arányban növekszik a létezők emelkedő rangsorával:²³ az imént még leértékelt ravaszság itt már elengedhetetlen feltétele lesz a kiváló ember felbukkanásának. A megtevésnek és a nem-alakoskodó becsületességnek ez a kettőssége felettébb problematikusnak tűnik. Ez az egyik legkényesebb ellentmondás az előkelő ember nietzschei koncepciójában: hogyan lehet az erős úr-ember egyszerre maga az eminens hazudozó és a legbecsületesebb típus is?

Az előkelő emberről továbbá azt is megtudjuk, hogy kedvét leli a művészetben; viszont ezt is igen sajátosan érti Nietzsche: nem magát az alkotást, produktivitást becsüli, hanem a művész típusát mint olyat.²⁴ Egyes kimagasló írók, költők, zeneszerzők és képzőművészek is „nagy emberek”, magasabb rendű lények voltak, akik ilyen minőségükben a legnagyobb államférfiak és filozófusok méltó szellemi társai lehettek.²⁵ Nietzsche azonban azt értékeli bennük, ahogyan a maguk szenvedését, életüket megformálták, ahogyan az őket kínzó vagy felvillanyozó késztetéseknek egyedi formát adtak – műalkotások termelőiként viszont érdektelenek a számára. Nietzsche több helyen jelzi, hogy alkotni alapvetően szennyes dolog,²⁶ de nem ez a baj, hanem az, hogy az alkotó művész mégiscsak sikerre és ezáltal mások elismerésére ácsingózik²⁷ – talán semmi más nem mond ennyire ellent az előkelőségnek. Egyik hátrahagyott jegyzetében Nietzsche magáról is kijelenti, hogy ő nem író (abban az értelemben, hogy hatni akarna):

²² Nietzsche: *Jegyzetek a kései hagyatékból IV.* 5.

²³ Nietzsche: *Jegyzetek a kései hagyatékból III.* 78.; Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (KSA). XII. München – Berlin – New York, de Gruyter – Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999. 550.

²⁴ Nietzsche: *A hatalom akarása.* 399.

²⁵ Nietzsche: *Túl jön és rosson.* 135.

²⁶ Nietzsche kifejti, hogy az alkotás mégiscsak munka, amely az előkelő embert nemteleníti (Nietzsche: *A hatalom akarása.* 398.). Ne gondoljuk azonban, hogy ez csak a kései Nietzsche leegyszerűsítő képe a művészi tevékenységről, hiszen már bázeli korszakában is hasonló álláspontot képvisel: például a görög nemes ifjakról írja, hogy Pheidiasz vagy Pülokleitosz szobrai csodálva nem ragadtak vésőt, hiszen a munka szégyenletes dolog. Friedrich Nietzsche: *Őt először őt meg nem írt könyvhöz.* Fordította Óvári Csaba. In: *Uő.: Igazságról...* 36. Többször előkerül az életműben az alkotásra alkalmazott kotlás-, illetve szülés-metáfora. Utóbbihoz például vö. Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek.* Fordította Kurdi Imre. Budapest, Osiris, 2003. 346.

²⁷ A költők páváskodásához vö. Nietzsche: *Így szólott Zarathustra.* 159–160.

ő magának ír, kizárólag magát akarja nevelni és alakítani.²⁸ Bár nem kell ebből az egyszeri kijelentésből túlzottan általános következtetést levonni, azt azért nyugodtan kijelenthetjük, hogy Nietzschénél a hatásgyakorlás éles elutasításával (is) találkozunk az előkelőség vonatkozásában. Az előkelő ember nem akar tetszeni, másoknak megfelelni vagy másokra hatni: ő önmagának ad törvényt, mások véleménye számára közömbös.

Természetesen itt sem ilyen egyszerű a helyzet, ugyanis más helyeken Nietzsche kifejti, hogy az előkelő, felmagasló ember nagyon is akar formálni, hatást gyakorolni. Az ilyen ember fölös hatalmától úgy szabadul meg, hogy a környezetét átformálja, mindenhol otthagya saját lenyomatát.²⁹ Az előkelő ember, ahogyan már szó esett róla, az idegenség tapasztalatával is így birkózik meg: hazugsággal gyakorol hatást a másokra, ezáltal óvja meg magát tőle.³⁰

Többszörös ellentmondás áll tehát előttünk: az előkelő ember már-már primitíven egyszerű, egyenes és őszinte lény, akinek mégis az alaptermészetéhez tartozik a megtevesztés és a hazugság, illetve úgy utasít el mindenféle hatásgyakorlást és megfelelni akarást, hogy közben maga is a formálás, átalakítás igényével lép fel. A háttérben ennél persze még súlyosabb ellentmondás feszül: az előkelő ember léte sorsszerű, kikerülhetetlen és magától értetődő, olyan benyomást tesz, mintha maga lenne a szükségszerűség, ugyanakkor éppen ő az, aki megnyitja a döntések és a szabad választás terét saját affirmációja által.³¹ Nietzsche egyik talán legismertebb gondolata ezt az egész problematikát magába sűríti, annak minden komponensét magában foglalja, ez pedig az ugyanannak örök visszatérése – célszerű tehát a nietzschei „gondolatok gondolata” felől értelmezni kezdeti kérdésfelvetésünket.

Hévizi Ottó Nietzsche-értelmezései

Az ugyanannak örök visszatérése valószínűleg Nietzsche egyik legbajosabban értelmezhető gondolata, mivel interpretátorának számos nehézséggel kell szembenéznie, kezdve rögtön azzal, hogy nem egyszerű beazonosítani a gondolat életműben betöltött funkcióját. Már az gondot okoz, hogy egyértelműen meghatározzuk a koncepció „értelmezési tartományát”, tu-

²⁸ Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. 107.

²⁹ Például Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. 131., 199.

³⁰ Nietzsche: *Jegyzetek a kései hagyatékából* IV. 5.

³¹ Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. 74–75.

lajdonképpen szerepét a nietzschei filozófiában. Hévízi Ottó a visszatérés-gondolat és az érett Nietzsche munkásságának kiváló értelmezőjeként a „gondolatok gondolatának” két alapvető, bevett interpretációs stratégiáját különíti el: a prezentációs és a performatív típusú értelmezést.³² A különbség lényege az, hogy míg a prezentációs interpretációs út a gondolat értelmét egy világmodell megjelenítésében látja, addig a performatív megközelítés szerint az ugyanannak örök visszatérése valódi célja a hatásgyakorlásban rejlik: értelme egy új értékrend uralmának elősegítésében nyilvánul meg.³³

Talán nem túlzás azt állítani, hogy Hévízi Nietzsche-értésének centrumában a visszatérés-gondolat értelmezése áll, így nem csoda, hogy több könyvében, tanulmányában is jelentős szerepet kap a koncepció megfigyelési kísérlete. Bár az egyes szövegek felépítése, gondolatmenete és meglátásai sok hasonlóságot mutatnak egymással, szó sincs arról, hogy az újabb írások pusztán variációi vagy módosításai lennének a régebbieknek. Az *Alaptalanul* kötetben található, páros Nietzsche-tanulmánytól kezdve legutóbbi *A liget, a sétány, a csarnok és a kert* kötet *Vándorló gondolat* című tanulmányával bezárólag a témában releváns írásaiban³⁴ persze sok közös mozzanatot találunk: például a visszatérés-gondolat prezentációs értelmezésének egyértelmű elvetését, a gondolat három komponensre való szétszálazását („ugyanaz”, „örök”, „visszatérés”), a reveláció jelentőségét, a (kettős) afirmáció szerepét, a Pállal való analógiát vagy az *Így szólott Zarathustra* és az *Ecce homo* Nietzschéje közötti diszkrpanciát. Nagyjából ezek alkotják Hévízi értelmezésének állandó pilléreit, ám az egyes szövegek különböző perspektívából (sematizáltság, topológia stb.) mutatják be az ugyanannak örök visszatérését, így mindegyik tanulmány a többbitől eltérő szempontokat is felvet, új színnel gazdagítja a korábbi elemzéseket. Nem szabad persze arról sem megfeledkezni, hogy az általam említett 1994-es és 2018-as könyv közötti különbségeket nem lehet kizárólag a perspektivikus el-

³² Vö. pl.: Hévízi Ottó: *Nietzsche - az örök visszatérés gondolata*. In: Uő.: *A megfontolás rítusai. Tanulmány az autochton ítélkezésről*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány, 2004. 129–130.; legutóbb: Hévízi Ottó: *Vándorló gondolat. Nietzsche visszatérés-elgondolásának helyszínrajzához*. In: Uő.: *A liget, a sétány, a csarnok és a kert. A filozófia színterei*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Kalligram, 2018. 40–41.

³³ Hévízi: *Vándorló gondolat*... In: Uő.: *A liget*... 40–41.

³⁴ A főszövegben megnevezett két kötetten kívül elsősorban az alábbi írásokra céloztam: Hévízi Ottó: *Az örök visszatérés gondolata*. Gond, 2000/23–24., 75–137.; Hévízi Ottó: *A bizonyosságokat felemészítő megbizonyosodás (Nietzsche)*. In: Uő.: *A megfontolás rítusai*... 94–126.; Hévízi: *Nietzsche*... In: Uő.: *A megfontolás rítusai*... 127–241.; Hévízi Ottó: *Idő és szinkretizmus (állandó tekintettel Nietzschére)*. Pozsony–Budapest, Kalligram, 2013. 31–71.

térés számlájára írni; kétségtelenül valami más, Hévízi gondolkodásában meghatározó tényező is szerepet játszik ebben, ami nem más, mint az idő.

Nem kívánom e helyen részletesen rekapitulálni Hévízi értelmezését, hanem csupán egyetlen, esetünkben igen jelentős komponenst emelnék ki.³⁵ Meglátásom szerint interpretációinak középpontjában a *hatás* fogalma áll: ez az az elem, amely minden egyéb komponenst összetart, és amely igazán unikálissá teszi az értelmezését. Ugyanakkor ez az a mozzanat, amelynél leginkább tetten érhető az időbeli elmozdulás. Korábban írtam, hogy Hévízi a visszatérés-gondolat két nagy interpretációs stratégiáját különbözteti meg, a prezentációsat és a performatívát. Az *Alaptalanul* Nietzsche-elemzésében a szerző minden jel szerint még a performatív értelmezések közé sorolja a maga megközelítését,³⁶ A *megfontolás rítusai*ban viszont már egy performatívhoz ugyan közel álló, de arról leválasztható interpretációt (az *effekció* fogalmával a középpontban) vall a magáénak,³⁷ míg végül legutóbbi könyvében már saját *etiko-vallási* értelmezését kategorikusan megkülönbözteti a performatív megoldástól.³⁸ Nem állítom, hogy ez a finom elmozdulás alapvetően befolyásolja a Hévízi-féle koncepció értelmét,³⁹ hanem csak azt gondolom, hogy saját értelmezői pozíciójának megítélésében következett be változás. Témánk szempontjából viszont éppen ennek az önértelmezésbeli elmozdulásnak lesz jelentősége.

Az *Így szólott Zarathustra* és az ugyanannak örök visszatérése azért került most figyelmünk középpontjába, mivel azt reméltük, hogy felvilágo-

³⁵ Azt remélem, hogy az ilyen jellegű tisztelegő kötetben megengedett egy személyes megjegyzés is – még ha ízlésem lábjegyzetbe számúzi is azt. Nietzsche egynémely filozófiai meg-látásával viszonylag elég korán kezdtem megismerkedni (talán túl korán is), de akkoriban az örök visszatérés gondolata olyan grandiózus, ám mégis habókos koncepciónak tűnt számomra, amivel nem különösebben óhajtottam foglalkozni. Hévízi Ottó előadásai és szem-náriumi változtattak ezen: az ő értelmezése olyan revelatív élményt nyújtott nekem, hogy évekre evidensnek vettem annak tartalmát; sőt az értelmezés és az értelmezett igazából szoros-an összenőtt a számomra. Mégis úgy illendő és stílusos, hogy fogadjam meg Zarathustra tanácsát (Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. 98–99.): éppen azzal tisztelem meg tanáromat, ha meg nem is kérdőjelezem, de egy engem foglalkoztató kérdés *súlypróbájának* vettem alá a koncepcióját. Vö. Hévízi: *Nietzsche...* In: Uő.: *A megfontolás rítusai...* 162–163.

³⁶ Hévízi Ottó: *Alaptalanul. Gondolatformák a századfordulón*. Budapest, T-Twins – Lukács Archívum, 1994. 42.

³⁷ Hévízi: *Nietzsche...* In: Uő.: *A megfontolás rítusai...* 140.

³⁸ Hévízi: *Vándorló gondolat...* In: Uő.: *A liget...* 40–41.

³⁹ Nem is állíthatom, hiszen az önértelmezés apró különbségének dacára már a 2000-es tanul-mányában jelen van a nietzschei pszeudo-kultusz értelmezői megoldása, amely meg-látásom szerint a Hévízi-féle interpretációs út „autonómiájának” legfőbb biztosítéka lesz a későbbi-ekben. Vö. Hévízi: *Az örök visszatérés gondolata*. 128–129., Hévízi: *Vándorló gondolat...* In: Uő.: *A liget...* 41.

sít majd minket az előkelő ember ellentmondásainak okáról. Az egyik paradoxonunk éppen abban rejlett, hogy az erős, előkelő, felmagasló stb. embernek egyszerre kellene igenelnie és elutasítani a hatásgyakorlást; pontosabban fogalmazva az erős embernek egyszerre kell előkelőnek lennie és kell ugyanakkor a performativitás igényével is fellépni, ám az előkelő személy ódzkodik a hatásgyakorlástól. A Hévízi-féle értelmezés pedig éppen a kérdésfelvetésünk közepébe talál, hiszen annak éltető magja az effektivitás. Azt gondolom, hogy a performativitástól az effektivitáshoz való elmozdulás lesz a kulcsa annak, hogy értelmezni tudjuk az előkelő paradox hatásgyakorlását. Míg a performativitás fogalmának használata fenntartja az ellentmondást, addig az effektivitás terminológiailag lehetővé teszi az ellentétes megközelítések prezentációját. Ahhoz, hogy ennek a különbségnek a jelentősége értelmet nyerjen, előbb egyet visszább kell lépünk.

„A tévedés kultusza”

Hévízi értelmezésének kiindulópontja a nietzschei reveláció tapasztalata. Nietzsche maga számol be róla, hogy az örök visszatérés gondolata 1881 augusztusában a Silvaplanató partján egy szikla mellett ülve jutott eszébe,⁴⁰ tehát a gondolat revelatív felismerés volt a számára. Ez ugyanakkor számos kérdést felvet; például nem egészen világos, hogy mi hatott rá a gondolatban az újdonság erejével;⁴¹ Hévízi viszont számos másik értelmezővel szemben komolyan veszi a nietzschei beszámolót, és azt megfontolva jut el saját interpretációjáig.

Ha elfogadjuk, hogy Nietzschét valóban a reveláció élményeként érte a gondolat, ha azt sem vitatjuk el tőle, hogy őszintén hitte, környezetére is rémisztő Gorgó-főként fog hatni a „gondolatok gondolatának” megismerése,⁴² akkor nem marad más lehetőségünk, mint megvizsgálni, mi lehetett újszerű Nietzsche számára a gondolatban. Hévízi három komponensre bontja az ugyanannak örök visszatérését. Első körben azt vizsgálja, hogy milyen értelemben lehet érvényes Nietzschénél „ugyanarról” beszélni,⁴³ majd jelzi, hogy mind a „visszatérés” fogalma (a dolgok izolálhatatlansága miatt), mind az „örök” jelző (a hérakleitoszi időszemlélet miatt) felettébb problémás elem a nietzschei horizont felől nézve.⁴⁴ A létezés egészének

⁴⁰ Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*. Fordította Horváth Géza. Budapest, Göncöl, 2003. 91.

⁴¹ Hévízi: *Az örök visszatérés gondolata*. 75.

⁴² Hévízi: *Vándorló gondolat...* In: *Uő.: A liget...* 50–51.

⁴³ Hévízi: *Nietzsche...* In: *Uő.: A megfontolás rítusai...* 132.

⁴⁴ Hévízi: *Vándorló gondolat...* In: *Uő.: A liget...* 36–37.

vagy a jelen pillanatának ismétlését aligha érthette Nietzsche a gondolat alatt, hiszen ennek antik mintáit bizonyosan nem találta újnak, sőt el is utasította, de a gondolat afirmációja is megjelent már nálaévekkel korábban;⁴⁵ a reveláció jelentősége tehát éppen a hatásból fog feltárulni.

Mielőtt azonban továbblépnénk, nézzük meg közelebbről az azonoság kérdését. Nietzsche már igen korán, például az *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben* című esszéjében is tagadja, hogy a szó szoros értelmében létezne azonososság.⁴⁶ Az *Így szólott Zarathustra* keletkezésének idejéből származó jegyzeteiben is jelzi, hogy valójában csak hasonlóságról lenne legitím beszélnünk,⁴⁷ hiszen még két falevél sem lehet teljesen egyforma, mivel akkor eredetüknek is teljesen azonosnak kellene lenniük.⁴⁸ Hévízi részletesen elemzi Nietzsche egyik 1881-es jegyzetcsoportját,⁴⁹ amelyben a német filozófus a tévedés elkerülhetetlenségét, sőt alapvető jellegét állítja: „A kérdés nem az, miként lehetséges a tévedés, hanem: miként lehetséges egyáltalán valamiféle igazság a megismerésben rejlő fundamentális igazságtalanság ellenére?”⁵⁰ Ez az inverz kérdésfelvetés mélyen jellemzi a nietzschei gondolkodást, hiszen már bázeli éveiben is hangsúlyozza a problémát, hogy a *Verstellung* szabályszerű uralma az emberi megismerés lehetőségfeltételét nehezen teszi elgondolhatóvá: az alakoskodás univerzalizációja szempontjából érthetetlen, hogy miként ébredt valakiben tiszta és becsületes ösztön az igazság iránt.⁵¹ Nem az a kérdés tehát, hogy miként lehetséges a tévedés és a megtévesztés, hanem hogy miként jelenhet meg a tévedések által uralt világban az igazság és a becsületesség.

Bár a nietzschei felvetés érdekes ontológiai, episztemológiai és etikai következményekhez vezet, ezek többségét most zárójelbe igyekezzünk arra választ találni, hogy a tévedésnek ez az elkerülhetetlen jellege milyen belátásokhoz juttat minket az előkelőség tekintetében. Egy másik jegyzetfüzetében írja Nietzsche:

Próbálkozzunk olyan szemléletmóddal, amely szerint tévedés a *szubsztancia* meg az akaratszabadság: keletkezettként lesz elgondolva az Én is. A

⁴⁵ Hévízi: *Vándorló gondolat...* In: Uő.: *A liget...* 37–39.

⁴⁶ Nietzsche: *Igazságról...* In: Uő.: *Igazságról...* 11.

⁴⁷ Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. 87.

⁴⁸ Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. 80.

⁴⁹ Hévízi: *A bizonyosságokat...* In: Uő.: *A megfontolás rítusai...* 101–126. Hévízi akkurátusan megkülönbözteti a nietzschei fragmentumok fogalmait, gondolati komponenseit (megjelenítő lét, valóság, esse stb.), nekünk azonban most egy eltérő nyomvonalat kell követnünk.

⁵⁰ Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. 118–119.

⁵¹ Nietzsche: *Igazságról...* In: Uő.: *Igazságról...* 8.

világ mint *tévedés*. [...] A *tévedés kultusza*: a *tévedés* tette ilyen kifinomulttá, ilyen elmélyültté, ilyen találékonnyá az embert. A világ attól jelentős és csodálatos, hogy *tévedésnek* tekintjük.⁵²

Nietzsche azt állítja tehát, hogy alapvető *tévedéseink* tettek minket produktívvá, így aztán joggal övezheti a *tévedést* kultikus tisztelet. Korábban már felmerült a kérdés, hogy miként lehet az előkelő ember a legnagyobb hazudozó és a legbecsületesebb ember egyszerre: hogyan lehet a *becsületesség (Redlichkeit, Ehrlichkeit)* fogalmát a *megtévesztés*, az *alajoskodás (Verstellung)* jelenségével összeegyeztetni? Ha az *azonosság* lehetetlenségének és a *tévedés* elkerülhetetlenségének témája után ismét elővesszük Nietzsche-nek azt a kései jegyzetét, amelyben a színlelés vagy *megtévesztés* fokozásáról írt, akkor máris érthetőbbé válik a helyzet. Ugyanis a gondolatot az alábbi módon zárja:

Az összes szerves funkció, az összes legerősebb életöszön optikája: a *tévedést-akaró* erő minden életben; a *tévedés* mint előfeltétel – még a gondolkodásé is. Mielőtt »gondolkodunk«, előtte már »kitalálunk« is kellett; az azonos esetekké, az Ugyanaz *látszólagosságává* való *átalakítás* eredetibb dolog az *Ugyanaz megismerésénél*.⁵³

A *tévedésből* megnyíló produktivitással való élni tudás az, ami kitünteti az előkelő, erős embert. Mivel a mindent átható *tévedés* és az *azonosság* tagadása valójában a klasszikus episztemológiai problémákat „esztétikai” különbségtevésre (eredeti–megszokott) vezeti vissza, az ugyanaz megformálása értékeldőbb lesz az ugyanannak megismerésénél. Nem csupán arról van szó, hogy valamilyen korrigálható, hamis előfeltételezésen nyugszik a szemléletünk, hanem a lét és a gondolkodás közötti áthidalhatatlan szakadék *predestinál* minket a *tévedésre*:⁵⁴ éppen ezért a fenti kérdést csak a produktivitás szempontja felől tudjuk értelmezni. Van egy másik fragmentum is, amelyben Nietzsche világosan bemutatja az *alajoskodás* és a *becsületesség* viszonyát:

A saját magunkkal szembeni *becsületesség régebbi*, mint a másokkal szembeni *becsületesség*. Az állat észreveszi, hogy milyen gyakran *becsapják*, éppen ezért gyakran kell *alajoskodnia*. Ez vezet rá a *tévedés* és *igazlátás*, *alajoskodás* és *bizonyosság* közötti különbségtevésre. A szándékos *megtévesztés* az önmagával szembeni *becsületesség* első érzésén alapul.⁵⁵

⁵² Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. 159.

⁵³ Nietzsche: *Jegyzetek a kései hagyatékából III.* 78.

⁵⁴ Hévízi: *A bizonyosságokat...* In: Uő.: *A megfontolás ritusai...* 109–110.

⁵⁵ KSA 9. 260. (Saját fordítás – T. P.)

A becsületesség lehetősége tehát éppen az alakoskodásból nyílik meg: az alakoskodás mindent átható jelenlétének felismerése egyben a becsületesség első pillanata is. Az előkelő ember azért tud hazudni, mivel önmagával szemben őszinte – saját becsületessége az, ami a legnagyobb alakoskodóvá teszi. Magával (és a vele egyívásúakkal) szemben mindig őszinte, saját magát nem csapja be, de ez azt is jelenti, hogy másokat eszközként használva megtéveszt. Valójában nem is beszélhetünk tudatos és szándékos megtévesztésről, ha nem alapozza azt meg valami elemi becsületességgel: az alantas ember ösztönösen alkalmazza a mimikrit, azonban hazudni már nem feltétlenül szokott, hiszen az nagyon megerőltető tevékenység, amely nagy fegyelmet követel.⁵⁶

Performativitás vagy effektivitás

Ha talán nem is minden részletet kielégítően, de nagyvonalakban mégis sikerült megválaszolni, hogy miként lehet az előkelő ember egyszerre hazug és becsületes. Most már tudunk annyit, hogy a Nietzsche által affirmált embertípus igenis él a másokkal szembeni hatásgyakorlás egyik eszközével, a hazugsággal; így aztán visszakanyarodhatunk előző problémánkhoz: hogyan békíthető ki egymással az önmagának elégséges és a másokat befolyásoló előkelő ember képe.

Korábban jeleztem, hogy véleményem szerint a dilemma megoldásában sokat segíthet a performativitás és effektivitás közötti Hévízi-féle különbségtevés. Első megközelítésben úgy tűnhet, hogy a hatáskeltés két formája között nincs nagy különbség, azonban következményeit tekintve mégis igen jelentős eltérések adódnak. Az ugyanannak örök visszatérése gondolat performatív értelmezése annyiban közel áll az effektivitáshoz, hogy valamire indítja, készíti a befogadóját, ugyanakkor van két (egymást kiegészítő) fontos különbség: a performativitás feltételezi valamilyen gondolatiság előzetes létét (elkülöníti a meglátás tartalmát és hatásgyakorló formáját), illetve új értékrend felállítását szorgalmazza.⁵⁷ Miben nyújt ehhez képest valami mást az effektivitás?

Ha csak a szóhasználatot nézzük, az effektus és hatás fogalma egyáltalán nem tűnik kitüntetettnek Nietzschénél: a visszatérés-gondolat megfogalmazásának idejéből származó jegyzetekben leginkább a bevett tévedé-

⁵⁶ Nietzsche: *Jegyzetek a kései hagyatékból* IV. 6.

⁵⁷ Hévízi: *Nietzsche...* In: Uő.: *A megfontolás rítusai...* 129–130.; Hévízi: *Vándorló gondolat...* In: Uő.: *A liget...* 40–41.

sek, félreértések forrásaként jelenik meg – az effektus az, amit voltaképpen sosem érhetünk tetten, és amelynek az ok-okozati, valamint teleológiai aspektusait rendre félreértjük.⁵⁸ Ez persze nem feltétlenül probléma, hiszen éppen az imént láthattuk, hogy a tévedéssel kapcsolatos tematizáltság még akár előkelő származásról is tanúskodhat Nietzschénél. Hévízi az effektív értelmezés kulcsát szintén a tévedésben leli fel: az ugyanannak örök visszatérése is olyan igazság-koholmány, amellyel a hagyományos megismerésnek és a tudománynak nem nagyon lehet dolga, hiszen ez is olyan kardinális belátás, amely egész felfogásunk potenciálisan alaptalan alapjaként szolgálhat.⁵⁹ Szerinte az először Pál vonatkozásában alkalmazott „gondolatok gondolata” frázis árulkodik igazán a visszatérés-koncepció jelentéséről: Nietzsche a maga felismerését (mások mellett) Szókratész és Pál korszak-alkotó gesztusához méri.⁶⁰ A gondolatok gondolata olyan „képtelen ötlet”, amely farmakonként működik: valójában olyan keserű méreg,⁶¹ amely kis adagban gyógyít, és amely a kiöltője számára élehetetlenek bizonyuló körülmények egész vonatkoztatási rendszerét átalakítja.⁶² Eddig a pontig Nietzsche ugyanazon a platformon mozog, mint Szókratész vagy Pál – mindannyian úgy semlegesítették az életüket ellehetetlenítő elvek uralmát, hogy egy meredek gondolattal átformálták egész világképüket, s ezáltal mintegy átrendezve megszüntették a túlsága révén mérgező közeget. Mind a három gondolkodó ötlete radikális kúraként jelentős, egyikőjüknél sem választható le egyelőre a gondolat tartalma a formaadás gesztusáról (s ennyiben egyik sem lehet performatív a fentiek értelmében), azonban az új értékrend felállítása tekintetében már van különbség.

Kétségtelenül igaz, hogy (különösen a kései) Nietzsche új értékrend felállításán fáradozott, azonban ennek működése már elüt a páli mintától. Amíg csak az önterápiáról van szó, a két eljárás szinte homológ, azonban a külső hatáskeltés módzata már közel sem azonos. Pál, miután saját magát meggyógyította azzal, hogy megszabadult a zsidó törvény uralmától, kúrája eredményét már igazságként adta elő – letagadva az effektivitást, gondolatát vallási igazságként prezentálta, tehát rést ütött a gondolatforma egységén; mondhatjuk azt is, hogy átcsúszott a performativitásba, hiszen igazságállításként adta elő, ami valójában effektív kísérlet volt. Lehet azt gondolni, hogy a kései Nietzsche maga sem áll ettől messze, hiszen igen

⁵⁸ Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. 52., 96.

⁵⁹ Hévízi: *A bizonyosságokat...* In: Uő.: *A megfontolás ritusai...* 110.

⁶⁰ Hévízi: *Vándorló gondolat...* In: Uő.: *A liget...* 42–43.

⁶¹ Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. 151.

⁶² Hévízi: *Vándorló gondolat...* In: Uő.: *A liget...* 44–45.

tézisszerűen adja elő gondolatait, azonban még a legutolsó műveiben is hangsúlyozza a hatáskeltés szándékát – nem hazudik céljait illetően. Nem véletlen, hogy az *Ecce homo*-ban is jelzi, hogy előbb lenne „paprikajancsi”, mint vallásalapító – hiszen a szentek egyúttal a legnagyobb hazugok is, velük szemben ő az, aki először lép fel az igazság igényével.⁶³ Ha a fentiek tükrében olvassuk ezt a megjegyzését, akkor érteni vélhetjük, mire célzott: ő távol tartja magát a rosszhiszeműségnek attól a játéktól, amibe minden vallásalapító belecsúszott, és nem fogja kérlelhetetlen igazságként előadni azt, ami valójában az eszmetereztetés eredménye. Nietzsche igazsága ebben az őszinteségben rejlik, nem szavai tartalmának bizonyosságában. Nem véletlen az sem, hogy az örök visszatérés gondolatát hirdető Zarathustra igazlelkűként bukkan fel a műben.⁶⁴ A tévedésből táplálkozó, hazugsággal élő kiváló ember becsületessége éppen az ilyen gesztusokban nyilvánul meg.

Az ugyanannak örök visszatérése gondolatához még szervesen hozzátartozik a döntés mozzanata is: a gondolat mindennél nagyobb terhet rak az elgondolója vállára.⁶⁵ Ennek a döntés-szituációnak az egyik legfontosabb komponense a személyes felelősség – nekünk magunknak kell jóváhagyni az örökké visszatérő múltat, minden addigi eseményre igent kell mondanunk, rá kell nyomnunk arra az örökkévalóság pecsétjét.⁶⁶

Szabad és nem-szabad akarat

Ezzel azonban egy újabb teljesen jogos kérdés merül fel: hogyan állhat elő döntéshelyzet a látszólag abszolút determináltságot valló koncepcióban? Nem pusztán illúzió-e a választási helyzet, amikor nagy kegyesen afirmáljuk azt, ami már végtelenszer megtörtént velünk? S ami témánk szempontjából most még fontosabb nekünk: hogyan akarhat hatni az előkelő ember, ha egyszer minden eleve el van rendelve? Bár az előkelőség két korábban felvetett paradoxonát sikerült valamilyen módon megmagyarázni, korábban már jeleztem, hogy a két ellentmondó állítás mögött egy harmadik, azok elgondolhatóságát szavatoló vagy cáfoló paradoxon áll. Az előkelő

⁶³ Nietzsche: *Ecce homo*. 123.

⁶⁴ Hévízi Ottó kitér az igazlelkűség motívumának avesztai eredetére is. Lásd Hévízi: *Vándorló gondolat...* In: Uő.: *A liget...* 25.

⁶⁵ Hévízi: *Vándorló gondolat...* In: Uő.: *A liget...* 57.

⁶⁶ Nietzsche: „*Az új felvilágosodás*”. 62.; Hévízi: *Vándorló gondolat...* In: Uő.: *A liget...* 58. skk.

ember léte végzetserű, szinte szükségszerű – miként akarhat választani vagy megváltozni?

A problémára megoldás lehet Hévizi különbségtévése sors és végzet között: a sorsát mindenki megválaszthatja, míg a végzet a fatális természet, amelyen változtatni nekünk nem lehet. Az örök visszatérésben megnyilvánuló ellentmondó kettősséget ez a fogalmi különbségtévézés rendezi el: „Nietzsche a sorspillanat választásához *maximális* szabadságfokot rendel, ellenben a végzetre nézve *minimális* (nulla) szabadságfok tudomásulvételét követeli.”⁶⁷ A nietzschei *Ego fatum* gondolat értelme abban nyilvánul meg, hogy az ember igent mond a döntés pillanatában a végzetre, és nem követelünk ellenszolgáltatást.⁶⁸

Nietzsche tehát nem az akaratszabadság és determinizmus között igyekszik választani, hanem éppen ezt a kettősséget próbálja meghaladni. Egyik jegyzetfüzetében az alábbiakat írja:

»Az akaratszabadságról meg az akaratszabadság hiányáról« elmélkedvén olyan megoldást találtam a problémára, amely alaposabb és véglegesebb már nem is lehetne – nevezetesen a probléma megszüntetését, mivel arra a belátásra jutottam: *akarát egyáltalán nem létezik, nincs sem szabad, sem nem-szabad akarat.*⁶⁹

Az akarat fogalmának kiiktatásával egyúttal a hagyományos determinizmustól is megszabadul Nietzsche, amit eleve nem talált kellően alátámaszthatónak: a szabályszerűség és kiszámíthatóság még nem jelent szükségszerűséget.⁷⁰ Ez az a pont, ahonnan érthetővé válik Nietzsche viszonya a sztoicizmushoz. Nietzsche még ha el is fogadja az ugyanannak örök visszatérésében érvényesülő végzet fogalmát, ezt nem tekinti a cselekvést korlátozó tényezőnek: a sorsát mindenki megválaszthatja elvben, a végzet szükségszerűsége ebben voltaképpen nem akadályozza. Attól, hogy tagadja az akarat objektív létét, még nem állítja, hogy minden törekvésről le kellene mondani. A sztoikusok fő tévedése abban jelent meg szerinte, hogy természet szerint akartak élni – pedig a természet mintájára nem lehet élni (a természet közönyössége nem engedi), legfeljebb a saját maguk természete alapján megalkotott természet-koncepció szerint.⁷¹ Nietzsche úgy gondolta, hogy a sztoikus keménység nem nagy dolog – érzéketlenné válni könnyű; az a nehéz, hogy az ember a szerencsétlenségeket a maga javára

⁶⁷ Hévizi: *Vándorló gondolat...* In: *Uő.: A liget...* 68–69.

⁶⁸ Hévizi: *Vándorló gondolat...* In: *Uő.: A liget...* 69.

⁶⁹ Nietzsche: „*Az új felvilágosodás*”. 257.

⁷⁰ Nietzsche: *Jegyzetek a kései hagyatékból III.* 41.

⁷¹ Nietzsche: *Túl jön és rosszon.* 15.

fordítsa, hogy formálja a környezetét.⁷² A feladat tehát nem az elzárkózás, hanem az, hogy igent mondjunk mindarra, amit a legsajátabbnak gondolunk, ami propriumunk és ipsissimumunk,⁷³ hogy a megfelelő farmakonnal saját magunkat kimunkáljuk. Az előkelő embernek az önigenléshez először is meg kell teremtenie önmagát, bár az előkelőségre vágyakozni annak hiányára utal;⁷⁴ az előkelő már eleve az, ami. Ezzel együtt az a barbár egyértelműség, amelyet Nietzsche az előkelőséggel azonosít, a ma embere számára csak úgy érhető el, ha egy új ösztönt fejleszt ki magában – a nagyon is átgondolt, tudatos preferenciáinak ösztönössé kell válnia.⁷⁵ A rendkívül egyszerű, barbár kiválóság ilyen módon egy „önfejlesztő” folyamat végeredményeként érhető el.

Az előkelőség határai

Saját magunk, önmagaságunk nem áll már eleve rendelkezésünkre, a proprium és ipsissimum fellelése és kimunkálása feladat, amelyben éppenséggel az ugyanannak örök visszatérésében előálló döntési szituáció lehet a segítségünkre. Nietzsche maga sem gondolja, hogy már rögtön teljesítené értékrendje elvárásait. Az új-morál hirdetőjeként az alábbiakat írja:

Könnyen beszél az ember mindenféle immoralitásról! No de kibírja-e? Én például *ki nem bírné* még egy szószegést sem, gyilkosságról nem is beszélve: hosszabb vagy rövidebb sorvadás és pusztulás lenne a részem! Teljesen függetlenül attól, hogy a gazzett esetleg kiderül, és megbüntetnek érte.⁷⁶

Nietzsche felhívja a figyelmet arra, hogy a moralitás tagadása nem teszi könnyebbé az életet: az új ösztön először úgy jelentkezik, mint valami be-tegség⁷⁷ – Nietzsche maga is belerokkanna, ha a rabszolga-morált tagadó életet kezdene azonnal élni. Persze bőven akad még ehhez hasonló motívum: Nietzsche az előkelő ember esetében nagyon fontosnak érzi a rang iránti ösztön hangsúlyozását,⁷⁸ a hierarchia és az ezzel járó protokoll tisz-

⁷² Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. 259. Hévízi helyezi Zarathustra intellektuális pozícióját a szenttelen Héraклеиოსz és a szétáradó, részvételi Empedoklész közé. Hévízi: *Vándorló gondolat...* In: Uő.: *A liget...* 82. Nietzsche sztoa-kritikája ezzel az állásponttal összevág.

⁷³ Hévízi Ottó: *Szemléletesség és bölcelet*. In: Uő.: *Prózaibb változat. Idő, etikák, karakterek*. Pozsony, Kalligram, 2007. 200.

⁷⁴ Nietzsche: *Túl jón és rosszon*. 140.

⁷⁵ Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. 63.

⁷⁶ Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. 150.

⁷⁷ Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. 143.

⁷⁸ Nietzsche: *Túl jón és rosszon*. 131.

teletben tartását.⁷⁹ Ehhez képest meglepő az egyik személyes gondolatki-sérlete. Nietzsche azt írja, hogy kigondolta a maga számára a „legfélelme-tesebb életet”: és ezek között első helyen áll az udvaronc, majd követi min-den olyan szakma, amelyet szerinte a várakozás és várakoztatás szervez.⁸⁰ Majd valamivel később újra visszatér a témához: „Nincs maradásom, ahol *udvart* tartanak: minek ácsorogjak órákon át a sekély vízben, mint a fla-mingó! Az udvaroncok mind a »halál utáni élet« boldogságának tartják az *ülést*.»⁸¹

Nyilván felesleges és félrevezető lenne ennek az elmés megjegyzésnek túl nagy jelentőséget, netalán teoretikus szerepet tulajdonítani, azonban egyvalamiről mindenképpen árulkodik: az ebben az időben már egyre in-kább szerepet kapó, teoretikusan szorgalmazott arisztokratikus-hierarchi-kus ízlésvilág és a személyes preferenciái nem feltétlenül találkoznak. Ami más kontextusban az elegancia egyik fontos előfeltétele, az személyes vo-natkozásban már ironikus flamingó-létként artikulálódik. Nietzsche az általa hirdetett értékrendet nem pusztá öndicsőítésként alkalmazta: sze-mélyes természete homlokegyenest ellentmondott az általa vallott értékek-nek. Nietzsche maga nem volt előkelő, erős ember, aki az aktuális önma-ga afirmációjából alkotta meg a maga értékrendjét, nem merült bele saját kiválóságának és szépségének szemléletébe;⁸² hanem önmagát próbálta fo-lyamatosan átalakítani. Ennyiben nem illik bele (még) az önmagát igenlő úr logikájába.

Nietzsche számára, legalábbis középső korszakában, sokkal érdekesebb lehetett maga az önfejlesztés, az önmagaság kimunkálása, mint a megérke-zés és a késszé merevedés. Akkor még talán nem is annyira az előkelő ember gondolata vonzotta, hanem annak elképzelése, hogyan is nézne ki egy ilyen lény. A kései Nietzsche azonban úgy vélhette, már tudja a választ, a középső alkotói korszak sajátos problémái és kérdésvetései eltűntek,⁸³ és az új előkelő típus kitenyésztésének módján törte a fejét. Nem vagyok benne azonban biztos, hogy ez feltétlenül intellektuális minőségromlással járt: miközben a korábbi, jellegzetes árnyaltság eltűnt, új kérdések men-tén új feszültségtér keletkezett – bár ez az előkelőség témája kapcsán már érdektelen számunkra.

⁷⁹ Nietzsche: *Adalék...* 177.

⁸⁰ Nietzsche: „*Az új felvilágosodás*”. 149.

⁸¹ Nietzsche: „*Az új felvilágosodás*”. 155.

⁸² Nietzsche: „*Az új felvilágosodás*”. 279.

⁸³ Hévízi: *Vándorló gondolat...* In: *Uő.: A liget...* 84–85.



„Ez most valami vicc?!”
„Viccnek kicsit durva lenne.”

Konferencia apokrif,
Karinthy-kommentár

Nietzsche Georg Brandesnek címzett első levelében akad egy igen különös szófordulat: „an und für mich”. Nietzsche 1887. december 2-i, bemutatkozó leveléről van szó; Nietzsche és Brandes személyesen korábban sosem találkoztak; ami azt illeti, a későbbiekben sem, bár tervben volt mindenféle. A filozófus reagál az irodalmár első levelére, aki a maga részéről köszöni Nietzsche könyvküldeményeit, s lelkesen dicséri Nietzsche „arisztokratikus radikalizmusát”. Nietzsche szintúgy lelkes, viszontlelkes, tetszik neki ez az arisztokratikus radikalizmus,¹ s megírja, hogy a lipcei kiadójával elküldeti a korábbi könyveit; jó európaiként mentegetőzik amiatt, hogy írásai nagyon németesek – erre tehát nem éppen büszke –, ám hozzáfűzi, hogy leginkább a dialektikával s az okokkal (*Gründe*) szembeni – büszkén vállalt – bizalmatlanság teszi őket homályossá. Különösen a régebbi művei újrakiadásaihoz írt új előszavait ajánlja az irodalmár és kritikus figyelmébe, ezek ugyanis egymás után és egyfolytában elolvasva talán némi fényt vethetnek rá, Nietzschére. Már feltéve – így a levél szerzője –, hogy ő, Nietzsche, nem sötét „an sich”, s nem sötét „an und für mich”. Igen, természetesen egy sziporkázó génusz és olykor fárasztóan sok maszkot magára öltő filozófus szójátéka is a dolog.²

¹ Már mint amúgy Nietzsche módjára – bárminemű visszafogottság leheletnyi fuvallata nélkül – tetszik neki: „Der Ausdruck »aristokratischer Radikalismus«, dessen Sie sich bedienen, ist sehr gut. Das ist, mit Verlaub gesagt, das gescheuteste Wort, das ich bisher über mich gelesen habe.” KSB VIII. 206.

² Amit ráadásul rögtön kiegészít egy újabb sziporka, egy belső kulturális utalásnak tűnő latin önmegjelölés: *obscurissimus obscurorum virorum* (minden sötét férfiak legsötétebbike). Ha ez, miként a szakirodalom egy része valószínűsíti, utalás az ún. *Dunkelmännerbriefere* (*Epistolae obscurorum virorum*), akkor találón szellemes: mintegy belehelyezi a levél „jó európai” szerzőjét az éppen formálódó – tehát kora újkori értelemben vett – humanista episztolaha-gyományynak az akadémiai nyelvezet ellen lázadó, a hivatalos egyházi és egyetemi-akadémiai kereteket szétfeszítő frivol stílparódiájába. Ezt az olvasatot részint erősíti, hogy e bemutatkozó levél elején Nietzsche taxatív felsorolja néhány „ismertebb kitűnő barátját” – Burck-

De talán van itt valami más is.

Az „an und für mich” szójáték nem éppen elterjedt Nietzsche előtt, ám pl. felbukkan Jean Paulnál a *Vorschule der Ästhetik* egyik alfejezetcímében.³ Nietzschevel és Nietzsche után sem válik bevett idiomává, s némi utánnymozással úgy fest: magánál a filozófusnál is összesen csak háromszor tűnik föl az egész életműben. Egyrészt az említett kései levélben. Másrészt némileg korábban a *Zarathustra* negyedik részének *A mézaldozat* című fejezetében: „mein An-und-für-mich in allen Dingen”; „az én magamért-valóm mindenekben”.⁴ Harmadrészt – a legkorábban – egy különös töredékben 1881 őszéről, a *Zarathustra* keletkezésének idejéből: „An und für mich – wozu?”⁵

hardtól Taine-en át Gottfried Kellerig, a már nem élők közül Bruno Bauert és Wagnert (!) nevesíti –, s a kifejezést külön hangsúlyozva üdvözlí, hogy immáron e „jó európaiak” közé sorolhatja Brandest is.

³ Nem itt ecsetelendő részletesen Nietzsche Jean Paulhoz fűződő viszonyának komplexitása, de megemlítendő, hogy az előbbi által „hálósípkás végzet”-nek nevezett utóbbi híres *Halott Krisztusa* (*A halott Krisztus beszéde a világ tetején arról, hogy nincsen Isten*) minden bizonnyal jelentős hatást gyakorolt Nietzschére. Lásd ehhez pl. Hendrik Birus: *Apokalypse der Apokalypsen. Nietzsches Versuch einer Destruktion aller Eschatologie*. In: Karlheinz Stierle – Rainer Warning (Hg.): *Das Ende. Figuren einer Denkform*. Poetik und Hermeneutik 16. München, Fink, 1996. 32–58. A Jean Paul-élmény elsőként a schulpfortai felsőgimnáziumi évek alatt jelentkezik Nietzschénél, időbeli egybeesést mutatva a máig viszonylag keveset vizsgált – azért persze vö. Hermann Josef Schmidt: *Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche*. 2. Teilband, Berlin, Alibri/IBDK Verlag, 1994.; Helmut Walther: *Liebes-oder Bildungserlebnis? Nietzsche und Ortlepp. Anstößiges aus einem Schüleralbum*. Erweiterter Vortrag vor der Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg vom 30. April 2003. http://www.f-nietzsche.de/ortlepp_vortrag.htm – Ernst Ortlepp-kapcsolattal: zsenialitásnak, peremre szorultságnak, nem-kanonizáltságnak vagy marginalizáltságnak s az istenhit válságának másik nagy későkamaszkori tapasztalatával. A kapcsolat formativitása és esetleges homoszexuális jellege vita tárgyát képezi (e sorok írója eddigéig nem találta kifejezetten termékenynek a „meleg Nietzsche”-diskurzust, mert nem tapasztaltam, hogy – faktuális tartalmától függetlenül – sok mindenben hozzájárult volna Nietzsche-szövegek újraértelmezéséhez; de egy haszna mindenképp adott: elindította az elhanyagolt Ortlepp-nexus behatóbb vizsgálatát). Ortlepp a *Vaterunser des neunzehnten Jahrhunderts* című Miatyánk-travesztia szerzője, egy ideig a Goethe-kör is magasan jegyzi, majd teljesen kiszorul az akadémiai világból, afféle félbolond vándorfilozófusként tekintenek rá (ezzel a magatartásmintázzattal vélhetőleg személyében találkozik először közelebbről Nietzsche, hogy aztán idővel belülről is kénytelen legyen megismerkedni vele). Ortlepp lengyeles hatása (*Finis Poloniae*) is számottevő a maga lengyel gyökereit időről időre, de különösen a kései időszakában hangsúlyozó Nietzschére. Lásd még Czeglédi András: *Fjodor Mihajlovics Niëtzky. Szélgjegyzetek a kései Nietzsche nihilizmus- és esztétikumképeéhez*. Budapest, L'Harmattan, 2013. 204. sk.

⁴ KSA IV. 298.; Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Fordította Kurdi Imre. Budapest, Osiris, 2000. 286.

⁵ KSA IX. 11 [348], 575. Magyar fordítására hamarosan kitérek.

Az „an und für mich” általam ismert legszerencsésebb, legszellemesebb és legteljesebbnek mondható magyarázata a következőképp hangzik: „voltamképpen.”⁶

A „voltamképpen” frappánsan rövid és szellemes, s a nietzschei „an und für mich” három lényegi konnotációját is visszaadja. (1) Az „an und für sich” (művelt) köznyelvi „lényegében” jelentésrétegét, a *voltamképpent*. (2) Az én-vonatkozást, a „mich”-et: a „lényegemben”-t, a *voltamképpent*.⁷ (3) S talán a legkevésbé szándékoltan a nietzschei bölcsélet időiség-nexusát: a *voltamképpent*. Egy negyedik összefüggés, a fricska Hegellel szemben, így ugyan elvész a magyar nyelvű Hegel-fordításokhoz szokott olvasónak – de bármely olyan próbálkozás, amely e Hegel-vonatkozást akarja érzékeltetni, szükségképpen kénytelen lemondani a másik háromról.⁸

A nietzschei filozófia időiség-nexusa, időiség-összefüggése semmiképpen sem azt jelenti, hogy már elmúlt, múlt időben vagyunk kénytelenek beszélni róla. A *voltamképpen* nem valamilyen banális múltvonatkozást – ahogy mondjuk a kierkegaard-i *Egy még élő ember írásaiból* sem valamilyen banális jelen- vagy jövőösszefüggést – jelöl: Nietzscht mint időfilozófust jelöli. „Pontosabban: úgy tűnik, Nietzsche *időfilozófiai mintázatban* gondolkodik létről, történelemről, személyről, morálról.”⁹ Azaz a nietzschei bölcséletben – természetesen nem egy csapásra, hanem a maga diakrón mozgásában – végbemegy, tudatosan megtörténik az időprioritás végig gondolása létnek és meglétnek a nyugati filozófiában érvényesülő primátusa ellenében;¹⁰ többszörös értelemben véve a kezdet kezdetétől kiegészülve az ontológia másodlagosságának és származékos voltának hangsúlyozásával. Értsd: már a preszókratikához kapcsolódó ifjúkori írásokban világra

⁶ „*Voltamképpen* – mi végre is?” Lásd Friedrich Nietzsche: „*Az új felvilágosodás*”. Válogatta és szerkesztette Hévízi Ottó, fordította Kurdi Imre. Budapest, Osiris, 2001. 125. Köszönet Hévízi Ottónak – nemcsak a szerkesztőnek, hanem a beszélgetőtársnak is, aki rávezetett erre a szöveghelyre.

⁷ Itt hangsúlyozandó, hogy ez persze egyáltalán nem zárja ki – különösen a kései – Nietzschenél a kőkemény szubjektumkritikát (kartézianus énafficiáció és szubjektum-objektumviszony elvetendő; s egyáltalán: a szubjektum fikció, hisz’ cselekvő és cselekvés, ok és okozat megkülönböztetésének-szétválasztásának „régimitológiáján” alapul stb.). Élénk bizonyosságát adja én-vonatkozás és szubjektumkritika szoros összefonódásának az előző jegyzetben idézett töredék és környéke.

⁸ Ez történt az ezredforduló legjelentősebb és legizgalmasabb hazai Nietzsche-eseménye, a *Zarathustra* újrafordítása során is. Vö. fentebb a 4. jegyzettel.

⁹ Hévízi Ottó: *Idő és szinkretizmus: állandó tekintettel Nietzschére*. Pozsony, Kalligram, 2013. 59.

¹⁰ Vö. Hévízi: *Idő és szinkretizmus...* 55–59.

jön egy ukronikus bölcselő – az a „tiszteltbeli preszokratikus”¹¹ Nietzsche, aki bírálja a létfogalom, egyáltalán az egész létfelfogásunk antropomorfizmusát.¹² A *Werden*, a keletkezés egész problematikájához igen gyorsan társul egyfajta negatív ontológia, amelynek pregnáns kijelentése az ún. középső korszakból: „Az élő csak a halott egyik válfaja, ráadásul nagyon ritka válfaja.”¹³ S egy másik a kései periódusból: a Föld, a földi élet „ein Hiatus zwischen zwei Nichtsen”.¹⁴ Majd ugyanannak örök visszatérésevel lesz a nietzschei időfilozófia igazán sajtószerevé.¹⁵ Ráadásul ugyanannak örök visszatérése mint „elgondolás arra is rávilágít, hogy a gondolkodásunkban létesülő világok minden dolog értését megelőzően és befolyásolóan bizonyos idők képzelni tudására épülnek”.¹⁶ Nos, *voltamképpen* ez maga az ukronikus potenciál, ami XIX. század közepétől fölfelé a modern gondolkodástörténet egyik meghatározó forrásává lesz.

¹¹ © Hévízi Ottó.

¹² Friedrich Nietzsche: *Platón és elődei*. Válogatta és szerkesztette Hévízi Ottó, fordította Kurdi Imre és Molnár Anna. Budapest, Gond, 2007. 72. sk.

¹³ Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Fordította Romhányi T. Gábor. Budapest, Holnap, 1997. 138. Vö. KSA III. 109. af., 468. (A fordításon módosítottam – Cz. A.)

¹⁴ Vö. KSA XIII. 16 [25], 489. Nehezen lefordítható szójáték, kb.: két semmi(-lét) közötti hiátus. A „Nichts”, a „semmi” többes szám dativusba tétele megegyezik egy imaginárius főnévi igenév – nichtsen – nagybetűs átírásából képzett fogalommal, mely olvasatot az adott szöveggörnyezetben megerősít a lét letiltása, a világ és a lét semmilyené válása.

¹⁵ És nem mellékesen ekképpen szakít a műalkotás-kozmosz ifjúkori gondolatával – lásd ehhez Hévízi: *Idő és szinkretizmus...* 68. –, mely óhatatlanul mindig is visszacsempész valamit az ontológia primátusából bármilyen időfilozófiai kísérletbe. Hozzátenném: e szakítás Nietzschénél nem feltétlenül, nem következetesen és törésszerűen kizárólagos, hiszen a legkésebbi töredékek között is akadnak a műalkotás-kozmosz képzetéhez kötődőek („die Welt als ein sich gebärendes Kunstwerk”); másfelől eközben a héraikleitoszi világszínház-elképzelésre, ennek performativitására támaszkodás temporálisan dinamizálja, ritmizálja az ontológiát. Vö. KSA XII. 2 [114], [130], 119. sk. A héraikleitoszi világszínház nietzschei felújításához lásd Schreiner Dénes tanulmányát: *A művészet szerepe Nietzsche kultúrkritikájában*. In: Czeglédi András et al.: *Ész, természet, történelem*. Budapest, Áron, 2002. 98. sk. A héraikleitoszi vízió, az örökkévalóság-gyermek játékanak nietzschei elfogadásáról és egyben Héraikleitosz mint „síró filozófus” elutasításáról lásd Hévízi: *Idő és szinkretizmus...* 238. sk. Performativitás, antik kozmosz-tragédia és örület nietzschei összefüggéséhez pedig lásd Schreiner Dénes: *Az örület illúziói és a dionüszoszi tekintet tragédiája – a Bakkhánsnők és Nietzsche színháza*. In: Uő.: *A mítosz filozófiája*. Budapest, L'Harmattan, 2017. 127–135.

¹⁶ Hévízi: *Idő és szinkretizmus...* 69. sk. Ennyiben a kanti sématan és a nietzschei visszatérés-elgondolás idői kiindulópontja között nincs különbség, legalábbis episztemológiai érvényességben, kiterjesztésben persze annál inkább – így a Kantra is rögvest kitekintő Hévízi; csak egyetérthetek e megjegyzésével is.

*

Attól tartok, már kénytelen voltál elolvasni mindezeket – vagy legalábbis mindezeknek valamilyen előzetes, a fentebbiekkel nagy vonalaiban meg-egyező változatát –, Ottó. Akkor hát miért is mesélem el a dolgot újra?

Mert egyfelől hátha most picit más megvilágításba tudom helyezni. Mert másfelől úgy vélem, hogy – lássunk bár több mindent máshonnan és máshogyan, illetve nem is „bár”, hanem éppen mivel több mindent máshonnan és máshogyan látunk – innen is alá lehet támasztani azt az *alap-gondolatodat*, hogy a filozófiában léteznek *mély igazságok*. Harmadrészt hátha röviden megpiszkálhatnók azt a rejtélyes kérdőszócskát is („wozu?”, a magyar fordításban „mi végre is?”), amely, vélném, a nietzschei *voltamképpent* azzá teszi, amivé. Negyedrészt hátha össze lehet kapcsolni utóbbi kettőt, s egy kérdés erejéig rákérdezhetünk a *voltamképpen* sajátos *mély igazságára*.

A filozófus, aki szóhoz sem jut, mármint saját szavához sem jut a filozofálás közepette – mert agyonnyomják az idézetek vagy az „objektív” gondolatmenet, a felvázolandó és megoldandó probléma, esetleg az egyetlen igaz út (módszer, iskola stb.) rigorozitása –, nos, ez nyilvánvalóan nem Nietzsche. Éppen ezért telitalálat az „an und für mich” örvén lényegiség, voltaképpenség és a saját egzisztenciális döntés, egyáltalán az egzisztenciális mozzanat együttes kiemelése – vagy inkább beemelése, beillesztése –, a *voltamképpen*. Rögtön hozzáfűzném-megismételném, s immáron nem lábjegyzetben, hanem rendes főszövegben, hogy ez az egzisztenciális mozzanat – legalábbis Nietzschénél, s főleg az utolsó termékeny évtizedben – bőven megfér a legkeményebb szubjektum-kritikával. Azaz nem csupán az autenticitás-mániának vagy az eredetiség hajszolásának és egy ezzel szemben kirajzolható kierkegaard-i pozíciónak („Az etikai csak akkor valósulhat meg, ha maga az egyén általános”) az *egyidejű* elvetésével, hanem annak fel- és beismerésével, hogy a saját szavát kereső „an und für mich” hordozója nem feltétlenül szubjektum.¹⁷ Persze megoldás lehetne egyfajta sartre-i *pour soi* szubjektum tételezése, amely mindig a választásaiban konstruálódik, viszonyul önmagához, akár új és új lehetőségeket kutatva és teremtve. Ám e Nietzschénél is kétségtelenül fel-felbukkanó lehetőséget erősen kor-

¹⁷ Ami természetesen viszont a maga részéről bőven megfér a nietzschei *szervezői* szubjektum önaffirmáló aktusaival, szerep- és szatírájaival, eredetiség-hajszolásával, olykor a ripacszkodással is („talán csak egy paprikajancsi [*Hanswurst*] vagyok” stb.).

látozza, behatárolja a kései évek ezoterikus akaratellenessége. Talán nem nyom agyon minket a következő idézet:

Exoterikus-ezoterikus

1. – akarat akarattal szemben minden
2. Egyáltalán nincs akarat
1. Causalismus
2. Nincs olyasmi, mint ok-okozat.

Minden kauzalitás a *szándékok*ba vetett hitre vezethető vissza: és éppen a szándék hatása *bizonyíthatatlan*.¹⁸

Aligha véletlen, hogy e híres fragmentummal vezeti fel Colli a kritikái összkiadás megfelelő kötetének utószavában a kései töredékek jelentőségének értelmezését, s a *Wille zur Macht* mint mű – pláne mint úgymond főmű – és mint koncepció problematizálását.¹⁹ Teoretikusan és módszertanilag szoros összefüggésben áll mindezzel a zárt forma, az exoterikus rendszerakarárás és a rendszerezőkkel szembeni ezoterikus kétely nietzschei – dichotóm, de nem Hegel módjára dialektikus – *mély igazsága*.²⁰ S mi más következhetne ebből az önmagára reflektáló *voltamképpeniség* számára, mint „egy növekvő nyitottság a testszerű és affektusbeli létezés irányában, tehát egy esetenként fájdalmas lebontása [...] a szubjektum által projiciált egységes »horizontvonalnak«”.²¹

Ámde: *wozu?* Nincs többé akarat mint ható ok, s lebontjuk a szubjektum projiciálta egységes horizontvonalat – *voltamképpen* mi is marad? Vagy mi is keletkezik? Hát ez az: marad (veszteségképp) vagy keletkezik (az időiség játékában)?

Szembetűnő a *Zarathustra*-jegyzetfüzetek „an un für mich”-je utáni „wozu” kétértelműsége, kétkimenetűsége, a *voltamképpenre* is visszaható feloldhatatlan bifurkációja: lehet nihilisztikus-kétségbeesett „voltamképpen – de hát mi végre is?”; de lehet heurisztikus-kísérleti „voltamképpen – még nem tudom, mi végre is”. És észreveendő (bár nem szembetűnő): a *vol-*

¹⁸ KSA XII. 5 [9], 187. (Saját fordítás – Cz. A.)

¹⁹ Vö. KSA XIII. 651. skk.

²⁰ Rendszerakarárás és a rendszerezőkkel szembeni kétely feszültsége kapcsán mindig óhatatlanul eszembe ötlük Žižek vissza-visszatérő filozófiai szatírájátéka a „mindkettő rosszabb”-bal. A „hülyéskedő” Žižek ugyebár megidézi Sztálin híres hülyeségét a '20-as évek végéről („melyik elhajlás a rosszabb? a baloldali vagy a jobboldali? mindkettő rosszabb!”); ráadásul a szlovén filozófus többnyire valamit nagyon eltalál a parafrázissal. Igazán kínossá ott és akkor tud válni a dolog, ha mégiscsak sikerül gyorsan dialektikus feloldást találni...

²¹ Holger Schmid nyomán Bacsó Béla: „Az igazság akarása» mint az interpretáció művészete”. In: Fehér Ferenc – Kardos András – Radnóti Sándor (szerk.): *Majdnem nem lehet másként. Tanulmányok Vajda Mihály 60. születésnapjára*. Budapest, Cserépfalvi, 1995. 130.

tamképpen másik két nietzschei előfordulásánál nincs jelen ez a kettősség. Magában a *Zarathustrában* egyértelműen varázslatos valami ez a saját *voltamképpenem* minden dolgokban, mely „minden tengerben enyém”, s a címszereplő ezt szeretné kihalászni magának.

A Brandesnek írt levélben egyértelműen sötét és félelmetes ez a *voltamképpen*, mely sötétségével megakadályozhatja Nietzsche szándékát, hogy kései előszavaiban, önmagára reflektálva, némi fényt vetítsen önmagára.

Ezek szerint a *voltamképpenben* rejlő *mély igazság* a „mi végre is?” révén tárulhat föl?



UPR

A jelen írás kiindulópontja Nietzsche filozófiája és a sematizmus kanti öröksége: két olyan téma, amelyek meghatározó módon jelen vannak Hévízi Ottó írásaiban.¹ A két „téma” véleményem szerint Nietzsche nyelvfilozófiájában ad egymásnak találkozt. A korai nyelvfilozófia és Nietzsche úgynevezett retorikai fordulata helyett most inkább az érett Nietzsche nyelvről alkotott elképzelését próbálom értelmezni. Ezekben a szövegekben, amelyek *A vidám tudomány* korszakától kezdve jelennek meg, újra és újra visszaköszön az a gondolat, hogy a nyelv sokféleképpen sematizál, és a nyelv sematizáló működése rajta hagyja a nyomát a metafizika nagy gondolati sémáin.

Herder és a romantika elsősorban a népszellemre alapuló nyelvfilozófiája után Nietzsche az a szerző, aki a legnagyobb jelentőséget tulajdonítja a nyelv kérdésének a gondolkodásban.² Perspektivizmusa és sajátos tudatfel fogása a nyelvről is szokatlan és meghökkentő képet fest. Ennek a képnek a legfontosabb dokumentuma *A vidám tudomány* 354-es szövege. Úgy gondolom, hogy ez az alig három oldalas szöveg Nietzsche egész nyelvfilozófiájának a kulcsa.³ A szöveg a tudat, az öntudat és a nyelv összefüggéséről és kialakulásáról ad egy – Nietzsche későbbi elnevezésével – genealógiai vázlatot. Az önmagát metafizikai értelemben felértékelő ember, és különösképpen a filozófus úgy véli, hogy a tudatosság az emberi szellem legmagasabb és kitüntető jege. Ezzel szemben Nietzsche kijelenti: „Az egész élet lehetséges volna anélkül, hogy egyben a tükörben is lássuk önmagun-

* A tanulmány megírását az NKFIH 112542, 120375 és 129261 számú pályázata, valamint az IASK Kőszeg támogatta.

¹ Lásd Hévízi Ottó: *A megfontolás rítusai*. Budapest, Gond-Cura, 2004. és Hévízi Ottó: *Idő és szinkretizmus (állandó tekintettel Nietzschére)*. Pozsony, Kalligram, 2013.

² Nietzsche nyelvfilozófiájához lásd Ernst Behler: *Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften*. Nietzsche-Studien, 25. 64–86. Nietzsche filozófiájának és nyelvről alkotott elképzeléseinek már magyar nyelven is jelentős irodalma van. Isztray Simon: *Nietzsche. Filozófus születése a tragédia szelleméből*. Budapest, L'Harmattan, 2011.; Czeglédi András: *Fjodor Mihajlovics Nietszky. Szélgjegyzetek a kései Nietzsche nihilizmus- és esztétikum-képéhez*. Budapest, L'Harmattan, 2013.

³ *A nem morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című korábbi szöveget, amely Nietzsche nyelvfilozófiájának másik „kulcsa”, most nem elemzem. Nietzsche korai nyelvfelfogásáról kiváló elemzést ad Kóvári Sarolta: *A zene erejétől a nyelv hatalmáig: Nietzsche korai nyelvfelfogása*. (Kiadatlan kézirat)

kat.”⁴ Ha az emberi élet lehetséges volna, és Nietzsche azt sugallja, hogy nagyon nagy részben lehetséges is a tudatosság nélkül, akkor mi szükség van egyáltalán a tudatra? Válaszában a tudatot a kommunikációs képességhez, ez utóbbit pedig a kommunikációs igényhez köti. Vagyis azt állítja, hogy az ember sajátos körülményei magyarázzák a kommunikációs igényen keresztül a tudat létrejöttét. Nietzsche megoldása azért figyelemre méltó, mert eleve nem a tudat és a nyelv tényéből indul ki, ami a logosszal, illetve rációval rendelkező embert eredendően megkülönböztetné az állatoktól, hanem magát a tudatot és a nyelvet is megpróbálja elhelyezni egy fejlődéstörténetben. Ennek a fejlődéstörténetnek az előfeltevése az, hogy az ember „a legveszélyeztetettebb állat”, ebből következően az embernek „szüksége volt védelemre, segítségre, szüksége volt a hozzá hasonlókra, ki kellett fejeznie igényeit, meg kellett tanulnia megértetni önmagát”.⁵ Az ember olyan tökéletlen lény, aki már kiemelkedett a biológiai lét meghatározottságából, de még nem ért el ebből fakadó lehetőségeinek magaslatára. Sokkal inkább jellemzi a hiány és a gyengeség, mint valamiféle teljesség. Akik a logosz meglétét tartják az ember kitüntető jegyének, azok az ember teljességéből és az állatokkal szembeni többletéből indulnak ki. Nietzsche az emberből mint hiánylényből (az ember testileg gyenge, ösztönei bizonytalanok és képlékenyek) indul ki, akinek az állatokkal szemben több mindenre (pl. tudatra, észre, nyelvre) van szüksége, hogy egyáltalán életben maradhasson. A nyelv nem isteni többlet az emberben, hanem kényszer szülte megoldás a hátrányok csökkentésére.

Az ember tehát gyenge, ezért van szüksége a többiekre. Ez a kölcsönös szükség pedig kommunikációs nyomást és kommunikációs kényszert hoz létre: az embernek ki kell tudnia fejeznie magát, hogy a többiek megértésék, ám ahhoz, hogy ki tudja fejeznie magát, ahhoz először is tudnia kell, hogy mit érez, és hogy mit gondol, ezért van szükség a tudatra, arra, hogy „tükröben is lássuk önmagunkat”. A gondolatmenet lépései tehát a következők: ontológiai hiány és gyengeség, kommunikációs szükség, kifejezési kényszer, tudat.

Ezen a ponton pedig egyszerre jelenik meg a tudat és a nyelv. Az ember, hangsúlyozza Nietzsche, „mint minden eleven teremtmény állandóan gondolkodik, de nem »tud«; a *tudatos*á váló gondolkodás csak a gondolkodás elenyésző része, mondjuk ki, hogy a *legfelületesebb, leghitványabb* része

⁴ Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Fordította Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 1997. 268.

⁵ Nietzsche: *A vidám tudomány*. 269.

– mert csak ez a tudatos gondolkodás *történik szavakban, vagyis közlési jelekben*.⁶ Tudat és nyelv tehát párhuzamos és egyszerre, egymást erősítő módon fellépő „kéességek”. Ebből azonban további belátások adódnak: ha a tudat és a nyelv nem valamiféle örök jellemzője az emberi szellemnek, hanem a közösségi lét nyomására jött létre, akkor sem a tudatot, sem a nyelvet nem kell az ember metafizikai és szellemi nagyságának jeleként érteni. Akkor ugyanis mind a tudat, mind a nyelv valamiféle szükségmegoldás, amire tekinthetünk úgy is, mint az ember tökéletlenségének jelére. És Nietzsche valóban mind a tudatban, mind a nyelvben egyfajta kényszert és tökéletlenséget lát. (1) A tudat nem a legegényibb és a legmagasabb bennünk, hanem a közösségi létből fakadó tudatosulási kényszer eredménye: „az ember csak társadalmi állatként tanulta meg énjét tudatosítani [...], a tudat nem tartozik sajátosan az ember individuális létéhez, sokkal inkább ahhoz, ami benne közösségi és csordajellegű.”⁷ Ez a perspektíva-fordítás az egész újkori filozófia ellenében halad: a tudat mint kitüntetett episztemológiai és ontológiai perspektíva helyébe a tudat mint csordajellegű, átlagosságra hajlamosító tényező jelenik meg. (2) A nyelv nem pusztán jelek alkalmazása a tudatosult gondolatokra, vagyis nem transzparens közege, hanem a nyelvet magát is sújtja ez a csordajelleg és az átlagosításra való hajlam. „Cselekvéseink alapján véve mind leírhatatlanul személyesek, egyediek, korlátlanul individuálisak, ez nem vitás; de mihelyt a tudat nyelvére fordítjuk őket, *már nem látszanak ilyennek...*”⁸ A nyelvi kifejezés tehát megfosztja a tapasztalatot az individuális jellegtől és átlagossá, jellegtelenné, személytelenné teszi azt, amit kifejez. „A világ, amelynek tudatára ébredhetünk, felszínek és jelek világa csupán, egy tönkreáltalánosított és tönkreközönségesített világ.”⁹ A tudatosulás és a vele kéz a kézben járó nyelvhasználat a tudattalannak, a természetesen gazdagnak és a korlátlanul individuálisnak az elszegényítése és átlagossá silányítása: „minden, ami tudatosul, ezzel rögtön lapos, vékony, viszonylag ostoba, általános, jelszerű és csordajellegű lesz, és minden tudatosulással alapvető romlás, hamisítás, felületesítés és általánosítás megy végbe.”¹⁰ A nyelv tehát ellaposít, tönkreáltalánosít, megfoszt minden individuális tartalomtól és gazdagságtól. A nyelvi fogalmak nem jótékonyan működnek, hanem csak az átlagosított

⁶ Nietzsche: *A vidám tudomány*. 270.

⁷ Uo.

⁸ Uo.

⁹ Nietzsche: *A vidám tudomány*. 270–271.

¹⁰ Nietzsche: *A vidám tudomány*. 271.

tartalmakat közvetítik egy olyan közegben, amiben maguk a közvetítő jelek is átlagosak, laposak és felületesek.

Összefoglalóan tehát azt mondhatjuk, hogy Nietzsche felfogása szerint a nyelv *sematizálja* a valóságra való tapasztalatunkat – ugyanúgy, ahogy Kant szerint a tiszta értelem kategóriái és az ezekre épülő empirikus fogalmak sematizálják a tapasztalatot. Csakhogy Nietzsche szerint ez az eljárás nem az emberi elme tudományos és objektív teljesítményének a lehetőségfeltétele, hanem az emberi tudat kényszere arra vonatkozóan, hogy az ember mint másokra utalt, szociális lény ki tudja fejezni igényeit és ezáltal segítséget kapjon és biztonságra tegyen szert a csordán belül. A gondolat hasonló Kant sematizmus-felfogásához, az episztemológiai, ontológiai és metafizikai következmények azonban gyökeresen mások. Tekintsük át ennek a nyelvi sematizmusnak a különféle szintjeit és következményeit.

1. A nyelv sematizál – A legelső és még felszíni szinten a nyelv Nietzsche szerint egész egyszerűen általánosít. A végtelenül egyedi, alkalmi és individuális tapasztalatot általánosítja. (i) A nyelvi sematizmus legnyilvánvalóbb működése tehát abban áll, hogy az individuális tapasztalattal szemben valami általánosat és Nietzsche szerint közönségeset, átlagosat, laposat, felületeset hoz létre. Arra a nagyon egyedi és sajátosan gazdag tapasztalatra, ami éppen itt és éppen most egy tárgyhoz köt, azt mondani, hogy „labda”, vagy „egy labdát látok”, valóban a tapasztalat konkrétságának a kiüresítése. És ebben az esetben nem csak a rosszul megválasztott vagy szegényes nyelvi kifejezés a hibás. Ezt a gazdag konkrétságot semmilyen találó kifejezés vagy újszerű metafora nem fogja tudni teljes mértékben visszaadni, mert a konkrét eggyessel az üres általános áll szemben. A nyelv valóban lapossá és egydimenzióssá teszi az élmény individuális gazdagságát. Érthetővé kell tenni azt, amit tapasztalunk, átélünk és érzünk, nem azért, mert nekünk magunknak a gondolkodáshoz tudatosságra van szükségünk, hanem azért, mert szükségünk van mások segítségére. Nietzsche nem a közepes minőségű vagy pongyola nyelvhasználat kliséire gondol, ezek nem annyira a tapasztalatot, mint inkább a kifejezéseinket „sematizálják”: sallangmentes játék, szívszorító végkifejlet, hagymázás őrülség, hősies helytállás, nagyszerű koponya stb. Nietzsche szerint a legegyszerűbb szó és a legegyszerűbb tárgytapasztalat viszonyában is benne rejlik az egyedi-általános feloldhatatlan ellentéte: a nyelv szava ellaposítja az érzéki tapasztalat gazdagságát. Erre a fajta legegyszerűsítésre azonban szükség van: bizonyos helyzetek megkövetelik a gyors reakciót. „Minél nagyobb a veszedelem, annál jobban megnövekszik annak szükséglete, hogy abban, ami

szükséges, minél gyorsabban és könnyebben egyezzenek meg; hogy a veszályben félre ne értsék egymást, ez az, amit az emberek az érintkezésben nem nélkülözhetnek.”¹¹ Ha a többiekhez való igazodás, a közölhetőség és a gyorsaság kényszere mozgatja a nyelvi érintkezést, akkor nem csoda, hogy Nietzsche a nyelv egész működését az általánosítás és ellaposítás felől ragadja meg. Az egyszerűsítés és a nyelvi rutinok alkalmazása mellett még az is szól, hogy a teljesen tudatos beszéd minden figyelmünket igénybe venné. A kommunikáció során nagyon sok egyébre kell figyelniünk (a környezetre, a másik szándékaira, a lehetséges következményekre), ezért megkönnyítjük a magunk számára a beszédet a nyelvi klisékkel és az általánosító és egyszerűsítő leírásokkal. (ii) A nyelv azonban konkrét szerkezetek révén is sematizál. Nietzsche mindenekelőtt a nyelv *grammatikáját* emeli ki, mint ami nem egyszerűen közvetíti a gondolati tartalmakat, hanem ami egyenesen létrehozza a gondolati elemeket. Bizonyos értelemben a nyelv gondolkodik bennünk a grammatika révén. Nem egyszerűen azért, mert nyelvi sémákban és nyelvi rutinokban gondolkodunk, hanem azért, mert a grammatika alakítja ki a legalapvetőbb metafizikai fogalmainkat. Ennek legnyilvánvalóbb példája az Én-fogalom eredete. Az újkori filozófia legfontosabb felfedezése, vagyis a *cogito* gondolata Nietzsche szerint nem egy evidencia megtapasztalása, nem is egy transzcendentális tény fogalmi rögzítése, hanem egy nyelvi megszokás eredménye. A *Túl jön és rosszon* 17. §-a ezt a belátást nagyon világosan fogalmazza meg. „Valami gondolkodik: de hogy ez a »valami« éppen ama régi híres »Én« volna, az enyhén szólva csak egy feltevés, egy kijelentés, kivált nem »közvetlen bizonyosság«.” Ennek a „valaminek” a feltevése már egy folyamat értelmezése Nietzsche szerint, nem pedig adottság. „A grammatikai szokást követve következtetünk: »Gondolkodni tevékenység, minden tevékenységhez tartozik valaki, aki tevékeny, következőképp –«.”¹² A nyelv grammatikája, vagyis a nyelvi, pontosabban *grammatikai séma* kívánja meg, hogy egy eseményhez, illetve tevékenységhez alanyt rendeljünk, vagyis kapcsoljuk hozzá a szubjektum fogalmát, ahogy a grammatikailag helyes mondat is bizonyos igealakok esetében megköveteli a személyes névmás használatát. Attól még a személyes névmásnak (pl. az énnek) megfelelő dolog nem feltétlenül létezik a valóságban is. A nyelvi alany tehát *nem reprezentálja* a valóságos alanyt, hanem a nyelvi logika *idézi elő*, hogy alanyt feltételezünk, és hogy

¹¹ Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Fordította Tatár György. Budapest, Műszaki Könyvkiadó, 2000. 268. §. 134.

¹² Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. 20.

magunkat szubjektumként (lelki létezőként, megismerő alanyként, transzcendentális énként) gondoljuk el. A 20. §-ban még tovább konkretizálja ezt a gondolatot és egyenesen azt állítja, hogy ez a fajta séma az indoeurópai nyelvek logikájából következik.

Mindennemű hindu, görög és német filozofálás bámulatra méltó családi hasonlatosságának elég egyszerű a magyarázata. [...] Az ural-altáji nyelvi térség filozófusai (ahol a szubjektum-fogalom a legfejletlenebb) nagy valószínűséggel másképp fognak »a világba« pillantani, és más ösvényekre fognak rálelni, mint az indogermánok vagy a muzulmánok.¹³

Ne tekintsük Nietzsche gondolatát felszínes nyelvi vagy kulturális relativizmusnak. Állítása ugyanis az, hogy a nyelvtan legalapvetőbb szerkezete mélyrehatóan befolyásolja a gondolkodás kategóriáinak rendszerét: a grammatikai szerkezet hajlamosít egyfajta metafizikai „nézet” kialakítására. Ezt a gondolatot a modern nyelvészeti kutatás is megerősíti. Émile Benveniste például részletesen elemzi, hogy a görög nyelv szerkezete hogyan vezetett el Arisztotelész kategóriáinak kidolgozásához, és a görögöt az ewe nyelvvvel (ami öt különböző igével fejezi ki azt, amit a görög a létigével) összehasonlítva kijelenti: »a görög nyelv struktúrája mintegy felkínálta a »lét« fogalmát a filozófiai használatra. [...] Nem tudjuk, milyen helyet foglal el az ewe metafizikában a »lét«, de az *a priori* biztos, hogy a fogalom egészen másként artikulálódik.»¹⁴ Maga az a tény, hogy *van* grammatikai szerkezete a beszédnek és a nyelvnek, már előrevetíti és előkészíti a valóság metafizikai szerkezetét, még ha a kettő nem is esik egybe.

2. Metafizikai következmények – A nyelvi sematizáció nem csupán befolyásolja a tapasztalást és a gondolkodást, a szavak nem csupán kijelölik, hogy mely dolgokat tartjuk valóságosnak és figyelemre érdemesnek. A nyelvi általánosítás lehetővé teszi és támogatja azt a nagyon elemi emberi igényt, hogy az ismeretlen fenyegető jellegét csökkentjük. Ezt legkönnyebben úgy tehetjük meg, hogy az ismeretlent valami ismertre és már megszokottra vezetjük vissza. Ez nem egyszerűen analogikus gondolkodás, hanem elszegényítő és ellaposító tendencia. Ehhez hasonlóan működik az, ahogy a grammatikai szerkezetek és a nyelvi kifejezések ismertsége és megszokottsága a maga képére alakítja az ismeretlen, sokféle és változó valóságot. A valóság idegensége szelídül meg az ismert sémákra való visszavezetés révén. Ezt nevezi Nietzsche *nyelv-metafizikának*

¹³ Nietzsche: *Túl jön és rosszon.* 22.

¹⁴ Émile Benveniste: *Problèmes de linguistique générale I.* Paris, Gallimard, 1966. 73.

(*Sprach-Metaphysik*). „A nyelv, keletkezését tekintve, a pszichológia legkezdetlegesebb formáihoz tartozik: durva, fétisszerű közegbe jutunk, ha a tudatára ébredünk a nyelv-metafizika, magyarul szólva az ész elemi előfeltevéseinek.”¹⁵ Az állítás tehát az, hogy az ész maga a nyelv-metafizika szülötte és az ész kategóriái a nyelv-metafizika következményei. Az ok, az én, a dolog, az akarat, a képesség – ezek Nietzsche szerint pusztán szavak, a nyelv révén azonban metafizikai létezésre tesznek szert, vagyis valóságot képeznek. Minden filozófiai fogalomalkotást és rendszerezést bizonyos grammatikai funkciók tudattalan uralma irányít: a fogalmak és a filozófiai összefüggések leírását „az azonos grammatikai funkciók öntudatlan uralmának és vezetésének köszönhetően”¹⁶ végezzük el. A metafizika és a logika alapvető kategóriái nem léthatározományok, ahogy Arisztotelész óta hajlamosak voltunk gondolni, hanem a nyelvi működés következményei: az ok, a hatás, a szubsztancia, az akcidencia, az azonosság, az egyenlőség, az én, a dolog stb. mind a nyelvi szerkezet, a grammatika következményei. A nyelv grammatikája és a nyelv grammatikája által meghatározott ész a metafizikai látszatok keletkezésének egyik legfőbb forrása.

Ez [a nyelv-metafizika, illetve az ész – U. T.] mindenütt cselekvőt és cselekedetet lát; az akaratban mindenkor okként hisz; hisz az Énben, az Énben mint létben, az Énben mint szubsztanciában és mindenre projektálja az Én-szubsztanciába vetett hitét – és csak ezzel alkotja meg a »dolog« fogalmát... A létet mindenütt okként gondolják bele, csempézik be a folyamatba; csak az »Én« koncepciójából következik levezetéssel a »lét« fogalma...¹⁷

Ok, szubsztancia, Én, dolog, lét: a metafizika legalapvetőbb fogalmai mind a nyelv logikáján, illetve a nyelv grammatikáján keresztül alakulnak ki, illetve öltenek alakot.

Az állítás egyfelől nagyon tág és általános, másfelől azonban tartalmaz egy konkrét „modellt” is, amelynek középpontjában különös módon az Én fogalma áll. Nietzsche, úgy tűnik, az alábbi – meghökkenítő és merész – következtetési láncot állítja fel. (1) Az indoeurópai nyelvek szubjektum-fogalma fejlettebb más nyelvcsaládokénál. (2) A cselekvésekhez és az eseményekhez mindig szubjektumot rendelünk „grammatikailag” és az akaratot észrevétlenül okká változtatjuk. (3) Ez alakítja ki azt a meggyőződésünket, hogy van bennünk egy Én, vagyis hogy az Én *van*, az Én mint lét,

¹⁵ Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya*. Fordította Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap Kiadó, 2004. (Az ész 5. §) 27.

¹⁶ Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. 22.

¹⁷ Nietzsche: *Bálványok alkonya*. 27.

mint szubsztancia, mint az események oka *létezik*. (4) A stabil, merev tárgyi létezés egyéb formáit is a stabil Én-fogalomból vezetjük le, vagyis az Én mint szubsztancia fogalmát projektáljuk a létezés minden egyéb formájára, így jutunk a dologi szubsztancia és az állandó lét fogalmához. A nyelvi szerkezettől egyenes út vezet néhány – észrevétlenül és emberi léptéken alig felfoghatóan hosszú ideig tartó – lépésen keresztül a lét metafizikájáig. Esemény, grammatika, Én, ok, lét, dolog: ezek a fogalmak nemcsak a nyelvből erednek, hanem egymásra épülésük is levezethető a nyelvből. A sorozat kulcsa vagy kulcsmozzanata a nyelv. A grammatikában fordul meg minden, és hasad meg a valóság keletkezésére és létre.

3. Nyelv-metafizika – Nietzsche nyelvi sematizmusról szóló felfogása a nyelvből nem csupán a metafizika bizonyos fogalmait vezeti le, ahogy az előzőekben láttuk, hanem magát a metafizikát. A metafizika közép-pontjában a létről szóló három tétel áll: a lét fontosabb, mint a keletkezés (*werden*); a stabil lét alapformája a dolog fogalma; illetve nem a magánvaló dolgokat sematizáljuk valamilyen formában jelenséggé, hanem magát a magában való, igaz világot hozzuk létre a jelenségvilág duplikátumaként. Nietzsche logikáját követve mindhárom állítás a nyelv működéséből és torzító hatásából vezethető le. A nyelv ezen a harmadik szinten már nemcsak sematizál, ahogy az előző szinteken láttuk, hanem eredendő torzító hatása révén *valóságot hoz létre*. Nietzsche nem egyszerűen azt állítja, hogy a nyelv által szabályozott, vagyis nyelvi fogalmakba kényszerített tapasztalás torzítja, egyszerűsíti, általánosítja a tapasztalat egyedi gazdagságát és meghamisítja a Dolgot. Bizonyos értelemben fordított folyamatot állapít meg: magának a nyelvnek az általánosító és ezáltal idealizáló jellege révén keletkezik az a metafizikai illúzió, hogy a számunkra megjelenő látszat *mögött* van valamiféle objektív, önmagában nyugvó valóság. Nem az az igazság, hogy a nyelv ezt a valóságot elfedi és átalakítja, hanem az, hogy a nyelv hozza létre magát ezt a megkettőződést, ami Nietzsche szerint minden metafizika lényege: az igaz, személytelen, objektív valóság és a hamis, esetleges, szubjektív látszatok kettősségét. Ebből a tényből vezethető le a másik két alapvető metafizikai meggyőződés is: a nyelv működésének köszönhető az az eredendő elképzelésünk, hogy a lét, a stabil, megformált, elgondolható, szubsztanciális formát öltő, fogalmakban megragadható lét fontosabb, mint a keletkezés és változás mozgása. Vagyis hogy a Lét fontosabb és igazabb, mint a Keletkezés, a Werden állapota. Másrészt ugyancsak a nyelvnek köszönhetjük (mint az ész meggyőződéseinek szinte mindegyi-

két), hogy *vannak* dolgok. És hogy a dolog válik a lét lényegi megjelenési formájává.

A nyelv-metafizika lényege abban ragadható meg, hogy a nyelv létrehoz bizonyos fogalmakat, amelyeket a tapasztalás folyamatára és tárgyára alkalmazunk, vagyis amelyeken keresztül észleljük a valóságot, majd a folyamat szép lassan átfordul önmaga ellentétébe, és elkezdjük azt hinni, hogy maga a valóság ilyen, a nyelv csupán tükrözi azt. „A nyelv tehát létrehozza a kategóriák hálóját, ami anticipálja a valóságra vonatkozó minden lehetséges tapasztalatot, és ami azután úgy funkcionál, mintha *magának a valóságnak*, nem pusztán a *mi* nyelvünknek és a *mi* fenomenális világunknak lenne a szerkezete.”¹⁸ A nyelv működésének kritikája transzcendentális illúziók sokaságának létrejöttét leplezi le. Sőt, úgy tűnik, hogy minden lehetséges transzcendentális illúzió eredeténél a nyelvet találhatjuk, illetve a nyelvből fakadó félreértéseket.

Gondoljunk csak bele és kövessük Nietzsche logikáját! „A szavak hangjelek a fogalmak számára; a fogalmak pedig többé-kevésbé meghatározott képjelek a gyakran visszatérő és együttjáró érzékelések, érzékelés-csoportok számára.”¹⁹ A jelek pedig Nietzsche szerint rövidítések, amelyek lehetővé teszik, hogy valamit megjelenítsünk és kifejezzünk. A nyelv működése tehát rövidítések sorozata: a szó egy akusztikus jel, ami lerövidíti a fogalmat, ám maga a fogalom is csak jel, ami egyszerűsíti az érzetet, illetve a benyomást. Az egyszerűsítéseknek ez a sorozata azonban nem a lényeg kiemelését és lényegteltentől való elkülönítését teszi lehetővé, hanem létrehozza azt a látszatot, hogy van különbség lényegi és lényegtelen, valódi és látszólagos között. És létrehozza azt a legfőbb látszatot, hogy a nyelvi kifejezéssel valójában magát a valóságos eseményt vagy dolgot reprezentáljuk, és hogy a nyelv nem torzít, hanem megjelenít, nagyjából a valósághoz hűen. Ahogy Nietzsche összefoglalja: „a nyelv története egy rövidítési folyamat (*Abkürzungs-Prozess*) története.”²⁰ A nyelv minden mozzanatában rövidít és egyszerűsít, hiszen végső célja a kölcsönös megértés és egymásra hangolódás létrehozása. A rövidítés és egyszerűsítés két értelemben érten-dő: egyrészt a nyelv valódi dimenziója a közösségi, szociális vagy Nietzsche kifejezésével a nyáj állapot. A valódi cél nem az individuális tartalmak kifejezése, hanem élményeink megosztása a leegyszerűsítés és átlagolás révén

¹⁸ João Constâncio: *Instinct and Language in Nietzsche's Beyond Good and Evil*. In: João Constâncio, Maria João Mayer Blanco (eds.): *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlin/Boston, De Gruyter, 2011. 80–116. (85.)

¹⁹ Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. 268. §. 133.

²⁰ Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. 134. (A fordítást módosítottam – U. T.)

és ezáltal az individuális lét terhének és veszélyének csökkentése. Másrészt a jelzések sorozata különböző transzformációkat hoz létre, amelyek mind egyszerűsítésként működnek: az akusztikus jel egyszerűsíti a gondolatot, a fogalom egyszerűsíti az érzetet. A nyelv tehát egyszerre egyszerűsít (vulgarizál, laposít, hamisít, közönségesít) és hoz létre egy nagyon komplex második valóságot, a metafizikai valóságfogalom megalkotása révén.

A nyelv szerkezetét belevetítjük a valóságba és *valóságnak hisszük* azt, ami csak a nyelv effektusa. Érzékelésünk sémáit alkotja a nyelv, és be vagyunk zárva ezekbe az érzékelési sémákba, mint egy börtönbe, amelyből nincs menekvés. „Saját hálónkban ülünk, mi, pókok és semmi egyebet nem tudunk megfogni, csak azt, ami a *mi* hálónkban megfogható.”²¹ És hálónk szerkezetét a valóság szilárd és örökérvényű szerkezetének tartjuk, tudomást sem véve arról, hogy az általunk szőtt nyelvi-fogalmi háló egyrészt durva, másrészt pontatlan, harmadrészt tökéletesen esetleges és amennyiben szükségszerűnek tűnik, annyiban csak a mi létezési feltételeinket fejezi ki. Vagyis szükségszerű a *mi* számunkra, de semmiképpen sem szükségszerű és örökérvényű önmagában. A metafizikai magánvaló világ eszméje a nyelv által képződő látszatok belevetítése a valóságról alkotott fogalmunkba. De maga ez a valóság-fogalom is a nyelv hatására jön létre. Csak ennek a hálónak köszönhetjük, hogy fogalmi rögzüléseket és fogalmi ellentéteket látunk ott, ahol csak keletkezés és változás van: „a *nyelv* [...] továbbra is ellentétekről szól ott, ahol csak fokok és különféle finomságú fokozatok akadnak.”²² A nyelv tehát nem pusztán stabilizálja a szubjektív benyomások sokféleségét és ezáltal közelíti a „valóságos léthez”, hanem eleve a nyelv idézi elő azt az illúziót, hogy van valóságos, objektív, stabil, tőlünk független létezés, amit képesek vagyunk jól vagy kevésbé jól megtapasztalni. A nyelv nemcsak általánosít és rögzít, nemcsak tükröz és megjelenít valami tőle független valóságot, hanem magát azt a látszatot is a nyelv idézi elő, hogy van a gondolkodástól független, önmagában nyugvó, stabil és állandó lét.

Nietzsche itt persze paradoxonok sokasága között próbál utat találni. Hiszen folyamatosan azt feltételezi, hogy elgondolhatjuk a nyelv nélküli gondolkodás állapotát. Vagyis nyelvi eszközök segítségével (fogalmi elválasztásokkal, a létrejövés folyamatának tisztázásával, a valóság fogalmának felszabadításával) elgondolhatunk valamit, ami túlmutat a nyelvi eszkö-

²¹ Friedrich Nietzsche: *Virradat*. Fordította Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap Kiadó, 2000. 117. §. 111–112.

²² Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. 24. §. 27.

zök alkalmazásán. A gondolkodás révén túljutni a gondolkodás nyelvhez kötöttségén és a gondolkodás nyelvi-metafizikai sematizáltságán – íme a feladat. A paradoxon nyilvánvaló, és Nietzsche nem is tesz úgy, mintha itt magától értetődő egyszerűséggel ki lehetne szabadítani a gondolkodást bizonyos nyelvi kötöttségekből. A nyelv nietzschei kritikája megmutatja, hogy (1) a nyelv hogyan sematizálja a valóságot (az individuális tapasztalat egyszerűsítése, rövidítése és átlagossá tétele révén); megmutatja, hogy (2) a nyelv hogyan hozza létre a filozófia alapkategóriáit, magát a nyelv-metafizikát, a fogalmi ellentéteket; és végül (3) elvezet ahhoz a belátáshoz, hogy a metafizika alapvető meggyőződései a lét állandóságára, a dolgok létezésére és a valóságos világra vonatkozóan is a nyelvi gondolkodás következményeinek tekinthetőek.

Nietzsche a szellemi működés két aspektusát szegezi szembe a nyelv-metafizikával. A testi létezés ösztönösségét és közvetlen bölcsességét, aminek köszönhetően a gondolkodó állandó kapcsolatban marad a keletkezés és változás világával. Illetve a felfokozott és esztétizált individuális létezés egyediségét, perspektivikusságát és intellektuális tisztességét. Testet a lélekkel szemben, és egyedi stílust az átlagossággal és általánossággal szemben.

A nyelv az ember kommunikációs kényszeréből fakad és arra szolgál, hogy az egyedi tapasztalat bőségét és gazdagságát kommunikálhatóvá egyszerűsítse, vagyis a keletkezés sokféleségét „domesztikálja” és az ismeretlent visszavezesse az ismertre és ezáltal megszelídítse és elviselhetővé tegye. A nyelv azonban nemcsak egyszerűsít és átlagossá tesz, hanem egy metafizikai második valóságot is hiposztazál, ami a nyelv működésétől látszólag függetlenül is valóságnak tűnik. A nyelv tehát alakítja a valóságot: kognitív módon sematizál és metafizikai módon teremt.



UP

Aligha vitatható, hogy a politika és a kultúra mindig is szoros kölcsönhatásban léteztek, folytonosan meghatározva és alakítva egymást. Ez persze nem jelenti azt, hogy a két szférának ne lennének sajátos, csak rá jellemző vonásai, vagy hogy a kettőt ne lehetne egymástól függetlenül vizsgálni. De ha a politika és a kultúra természete közötti különbségeket és ellentéteket felnagyítjuk, azokat egymás alternatívájaként vagy ellentétéként képzeljük el, illetve közöttük hierarchiát állítunk fel, akkor viszonyukat és alapvető egymásrautaltságukat értjük félre. Bármennyire anakronizmusnak tűnik is azonban a két szféra szembeállítását, az ebből levezetett gondolatok kétségtelenül gazdag filozófiai hagyományra tekinthetnek vissza, amelyek bizonyos összefüggésekben mindmáig hatnak. Kultúra és politika szembeállítását mint eszme és mint filozófiai meggyőződés általában előbbi felsőbbrendűségét hangoztatja utóbbi rovására. Amíg a kultúrát a kevesek számára elérhető társadalmi kiválóság letéteményesének tekinti, addig a politikát a hataloméhség és a tömegek alávetésének alantas világgal azonosítja. Nyilvánvaló, hogy ez a szemlélet egy általános, szinte minden kultúrában fellelhető kritikai szemléletnek felel meg, de legnagyobb hatású megfogalmazása a német kultúraeszményhez köthető.

A német ideológia [...] lényege: kijátszani a romantikát a felvilágosodás ellen, a középkort a modern világ ellen, a kultúrát a civilizáció ellen és a *Gemeinschaft*ot a *Gesellschaft* ellen. Ez a kulturális törekvéseken és eredményeken alapuló különlegesség, különút mindig büszkeség kérdése volt, nem utolsósorban azért, mert kulturális törekvéseken és eredményeken alapult. A politikai nemzet létrejöttét több mint száz évvel megelőző, a német idealizmus, a weimari klasszikus irodalom és a klasszikus és romantikus zenei stílus kialakította belső világ minden esetben legitímálta az egyén visszavonulását a társadalomból a kultúra és a magánélet szférájába.²

¹ A címben szereplő meghatározás Nietzsche önjellemzése, amely eredetileg az *Ecce homo* harmadik fejezetében szerepelt, de a későbbi kiadásokból kimaradt. A megjegyzés a kritikai összkiadás 14. kötetének 472. oldalán található. Thomas Mann az *Egy apolitikus ember elmékedései* című művében többször is hivatkozik rá, jóllehet tévesen, mert nem az *antipolitisch*, hanem az *unpolitisch* szerepel, aminek jelentése inkább politikaellenes, mint egyszerűen politikamentes.

² Wolf Lepenies: *A német kultúra vége*. Fordította Baticz Attila. BUKSZ, 2000/2. 183–191. 183–184.

Kétségtelenül a német történelem sajátos vonása, hogy a nemzet eszméjét születése pillanatában nem a politika fogta egybe, hanem a kultúra. A kultúra azonban nemcsak megelőzte a politikát, hanem annak helyét is elfoglalta. A porosz-francia háború után létrejövő nemzetállam ugyan felmagasztosult, de nem mint a politikai részvételt igénylő köztársaság, hanem mint a nemzeti hübriszt kifejező birodalom. A politika mindvégig megmaradt az állam szinonimájának, és Németország úgy tűnhetett fel, mint egy politikamentes állam. Ez azonban nemcsak elidegenített a politikában való részvételtől, hanem a kultúra révén megágyazott a felsőbbrendűnek tekintett apolitikus és antiliberális elitizmusnak. A *Dichter und Denker* esztétikai individualizmusa sokkal inkább jellemezte ezt a gondolkodást, mint az egyszerű polgárnak a szabadságjogok és a közügyekben való részvétel iránti elkötelezettsége. „A kultúrában az abszolút tökéletesség arénáját, egy kompromisszumok nélküli világot láttak. Ebben a túlfűtött légkörben született meg az az illúzió, hogy a kultúra helyettesítheti a hatalmat, és ebből következően a politikát is.”³ A politika különböző érdekek és világképek által szabdaltsága és alapvetően esetleges világa helyén egy olyan világot képzeltek el, ahol minden egy magasabb rendű egység kibontakozásának irányába mutat. A politika ebben a helyzetben legfeljebb ezen felsőbbrendű célok megvalósításának eszköze lehetett, és nem a békés együttélés rendje, vagy annak garanciája. Az uralommal szembeni általános szkepszis és pártokkal vagy mozgalmakkal szembeni prűderia ennek volt általános kifejeződése, ami azonban nem a politika gyengülését vonta maga után, hanem sokkal inkább annak féltelenségét és gátlástalanságát, amit aztán már sem a polgárok, sem az elit, sem a kultúra nem volt képes ellensúlyozni, és végül katasztrófába torkollva omlott össze a nemzetiszocializmus totális vereségével. Ez a végkifejlet aztán a német különút végét hozta el, amelynek révén leszámoltak a politika, azaz a demokrácia és a liberalizmus megvetésével és kultúrájának való alárendelésével, ezért ma Németország már nem egy sikertelen eszme, hanem egy sikeres demokrácia.

Először a Szövetségi Köztársaság, majd a teljes Németország is a Nyugat részévé vált. A »Sonderweg«, a német különút végül csatlakozott a parlamentáris demokrácia, a piacgazdaság és a törvényesség főáramához. A kultúra civilizáció elleni lázadása véget ért. Már nincs értelme úgy gondolni a kultúrára, mint ami pótolhatja a politikát.⁴

³ Lepenies: *A német kultúra vége*. 185.

⁴ Lepenies: *A német kultúra vége*. 189.

Az állam születése a zene szelleméből

A politika és a kultúra fentebb röviden vázolt paradigmaticus szembeállítására viszonylag pontosan nyomon követhető Nietzsche ifjúkori műveiben, amit ezen a helyen megpróbálok röviden rekonstruálni. Feladatomat jelentősen megnehezíti, hogy Nietzsche nem írt politikai filozófiai főművet vagy politikai tanulmányt, ezért politikai nézeteit elszórt, egymással esetleges összefüggésben álló megjegyzésekből kell összeilleszteni. Nietzsche tett ugyan alkalmi megjegyzéseket kora aktuális politikai helyzetével kapcsolatban, de ezek többnyire nem filozófiai megfontolásokon vagy általános meggyőződéseken alapulnak, és nem állnak össze következetes eszmei vagy ideológiai alappá, sokkal inkább a korszakra és különösen annak politikájára irányuló általános kritikát és nemritkán megvetést fejeznek ki. Gondolkodásának politikai vetületei meglehetősen sajátosak, azokban ugyanis a politika nem a maga funkcióiban és jelentőségében bontakozik ki, hanem általában valamilyen magasabb rendű célnak alárendelve, ezért időnként az lehet az érzésünk, hogy az ezekben az összefüggésekben feltűnő, eredetileg politikai alapfogalmak nem is politikai jelenségeket jelölnek. Nietzsche politikát illető elképzeléseinek egyik sajátos vonása, hogy miközben egy soha sem létezett vagy elképzelt ideálhoz nyúl vissza, addig saját korának politikai viszonyairól és törekvéseiről nem hajlandó tudomást venni.

Amikor Nietzsche a politika eredetét keresi, akkor jellemző módon a görögök korai korszakához tér vissza. Úgy vélte, hogy amit a tragédia jelentett a görögöknek, azt fogja jelenteni a németeknek a zene, egészen pontosan Wagner zenéje. „Vannak, és egyre többen lesznek, akik megértik ezt a felhívást; [...] hogy mit jelent zenére alapítani egy államot; megértik azt, amit a régi hellének nemcsak megértettek, hanem maguktól meg is követeltek.”⁵ Ha az államnak más jellege kerülne előtérbe, az fenyegetné mindazt, ami a zene és tragédia szelleméből születhet meg. Saját korának politikai eseményeire vonatkoztatva arra figyelmeztet, hogy a franciák legyőzése Németországban olyan hangulatot teremtett, amelyben a hatalom és az iránta való általános lelkesedés elhomályosította az állam kultúrállam jellegét. Márpedig a katonai győzelem túlértékelése és annak kultúrára való kiterjesztése végső soron „a német szellem vereségébe, sőt feláldozásába (ve-

⁵ Friedrich Nietzsche: *Richard Wagner Bayreuthban*. Fordította Zoltai Dénes. In: Uő.: *Korszerűtlen elmélkedések*. Budapest, Atlantisz, 2004. 294.

zet) a »német birodalom« oltárán».⁶ A nagyságot a történelemben azonban nem a birodalmak, hanem a kultúrák, illetve azok teremtői hordozzák.⁷

Nietzsche *A görög állam* című írásában egyértelművé teszi, hogy szerte milyennek kell lennie az állam és a kultúra viszonyának. A görögök államában a munka szégyen, amennyiben az ember létfenntartását szolgálja és nem irányul magasabb rendű cél felé. Az ilyen létezés Nietzsche szemében értéktelen, hiszen öncélú. Akik ebből képesek kiemelkedni, azok számára meg kell teremteni annak lehetőségét, hogy kilépjenek ezekből a kényszerekből, és a „roppant többség” feladata, hogy ezen kisebbség számára a feltételeket akár saját maga rabszolgai alávetése árán is biztosítsa. „A küzdelmes életű emberek nyomorúságát még fokozni kell, hogy csekély számú olümposzi ember számára lehetővé tétessék a művészet világának létrehozatala.”⁸ Nietzsche ebben látja általában a modern kor és különösen a liberalizmus és kapitalizmus, illetve a szocializmus és a kommunizmus művészet- és kultúraellenességének alapját, amelyekről ezért egyformán távolságot tart, mert ezek az ő szemében nem egyszerűen kortünetek, hanem a kultúra végét beteljesítő körülmények. Ebben a helyzetben nem látszik más megoldás, mint hogy az állam a maga eszközeivel, és maga is mint a kultúra eszköze mozgásba hozza azokat a folyamatokat, amelyek a tömegeket arra kényszerítik, hogy a kevesek művészi kibontakozása szolgálatába állítsák életüket. „(H)a most az államra nagy áhítatosan mint az egyes ember áldozatainak és kötelességeinek céljára és csúcsára tekintenek: akkor mindez az állam roppant szükségességét jelzi, amely nélkül a természetnek nem sikerülhet eljutnia, a társadalom révén, a látszatban, a géniusz tükrében való megváltásig.”⁹ Nietzsche szerint az állam alapvetően instrumentális, tekintettel arra, hogy a kultúra érdekeit szolgáló intézmény kell hogy legyen, amely azonban a modern korban célt tévesztett, hiszen a tömegek jogok révén való felemelésével és az egyéni gazdasági érdekek védelmével van elfoglalva, illetve ezt tekinti fő feladatának.

⁶ Friedrich Nietzsche: *David Strauss, a hitvalló és író*. Fordította Csatár Péter. In: Uő.: *Korzerűtlen elmékedések*. 9.

⁷ Nietzsche ezen meggyőződésére nyilvánvalóan hatott Jacob Burckhardt előadása, amelyet Baselban hallott. Vö. Jacob Burckhardt: *Az egyén és az általános: A történelmi nagyság*. In: Uő.: *Világtörténelmi elmékedések*. Fordította Báthori Csaba és Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2001. 209–244., illetve Nietzsche levele Jacob Burckhardtnak 1886. szeptember 22-én. In: Uő.: *Richard Wagnernek, Georg Brandesnek és Jacob Burckhardtnak írt összes levelei*. Fordította Óvári Csaba. Máriabesnyő, Attraktor, 2008. 97–98.

⁸ Friedrich Nietzsche: *A görög állam*. In: Uő.: *Igazságról és hazugságról nem morális értelem-ben*. Fordította Óvári Csaba. Máriabesnyő, Attraktor, 2012. 34–46. 37.

⁹ Nietzsche: *A görög állam*. In: Uő.: *Igazságról...* 40.

Az állam feladata, hogy lehetővé tegye a kevesek elkülönülését, tulajdonképpeni célja pedig az „olümposzi egzisztencia és génusz” előkészítése és megteremtése.¹⁰

Ha léteznének emberek, akik születésüktől fogva mintegy kívül helyeztetnének a népi és állami ösztönökön, s akiknek ekképpen az államot csak annyira kellene elfogadniuk, amennyire azt a saját érdekük szerint fogják fel: akkor az efféle emberek az állam végső célját szükségszerűen úgy képzelik majd el, mint a nagy politikai közösségek lehető legzavartalanabb egymás mellett élését, ahol mindenekelőtt nekik megengedtetik, hogy korlátozások nélkül törekedjenek megvalósítani saját szándékaikat.¹¹

A társadalmi elkülönülés mindenkor leghatékonyabb eszköze a nevelés. A kultúrállam a nevelés állama. Nietzsche elképzelése ennyiben Platón államával rokon, de amíg előbbiben a művészek mint génuszoknak kell érvényesülnie, addig utóbbit a filozófusok vezetnék, amíg Platón kiűzné a művészeket az államból, addig Nietzsche egyenesen az ő kedvükért hozná létre. Közös bennük, hogy egy a tömegektől elkülönült réteg számára rendeznék be az állam rendjét. Platón állama a filozófusoké, Nietzsche állama a művészeké, de a legfontosabb különbség abban áll, hogy amíg a filozófusok vezetik az államot, addig a művészek csak használják és élvezik előnyeiket, de nem kormányoznak. Nietzsche – talán nem is annyira meglepő módon – az állam kormányzásának egyáltalán nem szentel figyelmet, úgy állítja be, mintha az alávetett tömegek a kényszerek természetszerűségét felismerve önként engedelmeskednének a génusz virágzása érdekében kialakított és fenntartott rendnek. Az így létrejövő államban valójában nincs uralom, a hatalom testetlen. Ugyanakkor az állam nem egy morális intézmény, az igazságosságnak nyoma, sőt igénye sincs benne. A szociális érzék nemcsak teljességgel hiányzik belőle, hanem az igazságtalanság és egyenlőtlenség az állam legfontosabb szervezőelve. Legitimációra és beleegyezésre nincs szüksége, mert alapját nem az alattvalók adják, hanem a génuszban megtestesülő cél. A világ ebben az értelemben nem vallásosan vagy erkölcsileg igazolható, hanem esztétikailag, a lét pedig alapvetően esztétikai jelenség.

(M)inden ember, egész tevékenységével együtt, csupán annyi méltósággal bír, amennyire, tudatosan vagy tudattalanul, a génusz eszköze; amiből rögtön leszürrhető az etikai konzekvencia, miszerint az [...] ember sem méltósággal, sem jogokkal, sem kötelességekkel nem bír: az ember csupán mint

¹⁰ Nietzsche: *A görög állam*. In: Uő.: *Igazságról...* 46.

¹¹ Nietzsche: *A görög állam*. In: Uő.: *Igazságról...* 42.

teljesen determinált, tudattalan célokat szolgáló lény adhat mentséget létezésére.¹²

Nietzsche antipolitikus politikája

Nietzsche ekképpen kárhoztatja a modern államot: „Minden államot rosszul rendeztek be, ahol az államférfiakon kívül más is kénytelen foglalkozni politikával, s az ilyen államok megérdemlik, hogy e sok politikus miatt tönkremenjenek.”¹³ Bírálatainak leghangsúlyosabb eleme a demokrácia kritikája, amely szerint a tömegek beengedése a politikába az állam szükségyszerű romlásával jár együtt.

Nem kerülhetem el, hogy a napjainkban uralkodó nemzetiségi mozgalmakban és az általános szavazati jog ezzel egyidejű terjedésében mindekelőtt ne a háborútól való félelem hatásait lássam, sőt eme mozgalmak háttérben ne ama velejükig internacionális, hazátlan pénz-remeteket [...] pillantsam meg, akik az állam-öztönben való természetes hiányukkal megtanulták, hogy a politikával a tőzsde eszközeként, az állammal és a társadalommal pedig mint saját meggazdagodásuk apparátusaként éljenek vissza.¹⁴

Ha ezúttal eltekintünk Nietzsche kijelentéseinek antiszemita felhangjaitól, akkor is jól látszik, hogy kritikája nemcsak a társadalom ökonomizálódását és az állam magánérdekeknek megfelelő kisajátítását illeti, hanem a nacionalizmust és a népszuverenitáson alapuló demokratizálódást is. Nietzsche a modern államban egy dekadens intézményt lát, amely mindenféle érdekeknek és kompromisszumoknak ki van szolgáltatva, ezért nem képes betölteni eredendő célját. Az állam stagnálását csak a háború képes kimotozítani, amely azonban alapjában ellentétes a modern állam céljával, a béke és az egyensúly megteremtésével.

Nietzsche elhibázottnak tartja azt az elképzelést, amely szerint az állam feladata a boldog élet feltételeinek megteremtése lenne. Az államnak nem lehet célja, hogy az egyének problémáit megoldja, és egy olyan filozófia, amely ennek fígyelmet szentel, csakis megvetésre méltó lehet.

Minden olyan filozófia, amely a létezés problémáját egy politikai esemény nyomán módosultnak vagy egyenesen megoldottnak hiszi, viccbölcselet és alfélfilozófia. Alapítottak már néhány államot, mióta világ a világ; régi

¹² Nietzsche: *A görög állam*. In: Uő.: *Igazságról...* 45.

¹³ Friedrich Nietzsche: *Schopenhauer mint nevelő*. Fordította Hidas Zoltán. In: Uő.: *Korszerűtlen elmélkedések*. 249.

¹⁴ Nietzsche: *A görög állam*. In: Uő.: *Igazságról...* 43.

fogás ez. Hogyan is lehetne elegendő egy politikai újítás ahhoz, hogy az emberek egyszer s mindenkorra elégedett földlakókká legyenek?¹⁵

Ezek szerint a filozófus nem fecsérelné energiáit a politika és az állam témáira, mert azok elvonják figyelmét a fontos kérdésekről. Apolitikusnak kell maradnia, hogy tekintetét a kultúra megvalósulása és megőrzése felé fordíthassa az állam azon törekvésével szemben, amely a kultúrát és a műveltséget tömegessé szándékozik tenni.¹⁶

Mostantól fogva feltehetőleg egyre inkább a szellemi fölény jelének bizonyul majd, ha valaki képes az államot és annak kötelességeit egyszerűen kezelni. Hiszen akiben eleven a *furor philosophicus*, annak nem lesz ideje a *furor politicusra*, s bölcsen óvakodik majd a napi újságolvasástól, vagy egyenesen egy párt szolgálatától: bár szempillantást sem fog késlekedni, ha hazája valódi veszedelmében helyt kell állnia.¹⁷

Nietzsche számára az emberiség alapállapota apolitikus vagy antipolitikus, amit legfeljebb időnként zavar meg egy-egy rendkívüli helyzet, amely tömeges politizálódással jár együtt, jóllehet ezalatt nem a közügyek iránti érdeklődés élénkülését érti, hanem a „hazafias ösztön” és az „ősi férfi harci kedv” újjászületését.¹⁸

Nietzsche úgy vélte, hogy a modern állam és politikai körülményei elpuhulttá tesznek, ami az általános hanyatlás legbiztosabb jele. A görög tragédia szerinte arra bizonyíték, hogy a magaskultúrát szenvedéssel és lemondással kell megfizetni, ami egyfajta általános heroizmusban ölt testet. A modern politika ezzel szemben egy olyan világot ígér, ahol senkinek sem kell szolgálnia vagy szenvednie. A görögök korai korszakában ezek szükségyszerűségeként jelentek meg, és az agonizmusban és arisztokratizmusban kifejeződő erényekkel álltak szemben, amelyek a görög tragédiákban nyertek művészi megformálást. Az, hogy Nietzsche teljességgel figyelmen kívül hagyta a görög drámák és a demokrácia összefüggéseit,¹⁹ egyértelműen arra utal, hogy valami eredetit és ösztönöset keresett, amit a modernnel és intellektuálissal paradigmátikusan szembeállíthatott. Ezt a dionüszosziban vélte felfedezni, amit arra használt fel, hogy az apollónival

¹⁵ Nietzsche: *Schopenhauer mint nevelő*. In: Uő.: *Korszerűtlen elmélkedések*. 207.

¹⁶ Vö. Friedrich Nietzsche: *Művelődési intézményeink jövőjéről*. Fordította Óvári Csaba. Máriabesnyő, Attraktor, 2011. 22–23. és 48–52.

¹⁷ Nietzsche: *Schopenhauer mint nevelő*. In: Uő.: *Korszerűtlen elmélkedések*. 248–249.

¹⁸ Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése*. Fordította Kertész Imre. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1986. 171.

¹⁹ Vö. Christian Meier: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.

összevetve a mítoszt mint minden kultúra alapját megmentse a racionalitással szemben. Szerinte a tisztán apollóni szemlélet a teoretikus ember világát alapozza meg, aki a társadalmon kívül áll, míg a tisztán dionüszoszi szemlélet egy olyan elszabadult világ lenne, amelynek nincsenek határai és nincs alakja, ezért a kettő valójában egymásra van utalva. Hangsúlyozza, hogy a kettő viszonya nem alternatív, hanem komplementer; nem annyira kizárják, mint inkább feltételezik egymást. A problémát inkább abban látja, hogy a német gondolkodás mindig is túlhangsúlyozta az apollóni vonást, és figyelmen kívül hagyta a dionüszoszit, ami szerinte a nagyságról és a tragikus életérzésről szólt. Nietzsche azt akarta bizonyítani, hogy az individuálisban, a világosan körvonalazottban és a képzőművészetekben megmutatkozó apollóni mellett ott van a görög kultúra sötét oldala, a dionüszoszi szemlélet, amely alapvetően közösségi, határokat átlépő, túlaradó és a zenében megnyilvánuló életérzés. Nietzsche szerint az apollóni görög-ségről alkotott kép idealizált és egyoldalú volt, a görögök szerinte mások voltak: szenvedők, kemények és harcosak, amiből végső soron az a tragikus életérzés fakadt, ami kultúrájuk alapja volt.

Nem állíthatom, hogy Nietzsche görögökről alkotott képe kizárólag a kultúra politikával szembeni felsőbbrendűségének archetipikus igazolása lenne. Abban sem vagyok biztos, hogy a fentebb vázolt paradigmátikus megkülönböztetéseken alapuló állam megeremtését ajánlotta volna a németek számára. Nietzsche számára a politika intézményeinek, a hatalom működésének és az állampolgárok közügyekben való részvételének kérdései teljesen érdektelenek voltak. A politika intézményeiben legfeljebb szükséges előfeltételeket vagy eszközöket látott a kultúra megvalósításához. A napi politikával és a társadalmi kérdésekkel való foglalkozást nemcsak lenézte, de meg is vetette. Ezek után jogosan merül fel a kérdés, hogy vajon a kultúra és a művészet állama egyáltalán politikai ideálokat követ-e, és nem egyszerűen arról van szó, hogy apolitikus vagy antipolitikus eszményeket fogalmaz meg politikai természetű fogalmak vonatkozásában.

E téren annak az újabban minden háztetőről szerteszét kürtölt tannak a következményeit van módunk átélni, mely szerint az emberiség legfőbb célja az állam, s hogy egy férfiú számára nincs is magasabb rendű kötelesség, mint az államnak szolgálni: amiben én nem a pogányságba, hanem a butaságba való visszaesést látom. Előfordulhat, hogy az olyan ember, aki az állam szolgálatát tekinti legfőbb kötelességének, csakugyan nem ismer ennél magasabb rendű kötelezettséget; ettől azonban még léteznek rajta kívül férfiak és kötelességek – márpedig e kötelességek egyike, amely legálábbis az én szememben magasabb rendűnek számít az állami szolgálatnál,

azt követeli, hogy a butaságot pusztítsuk el, vagyis ezt a butaságot is. Ez az oka, hogy én itt férfiak olyan fajtájával foglalkozom, akiknek a teleológiája némileg túlmutat egy állam jólétén, vagyis filozófusokkal, és velük is csak egy olyan világ szempontjából, mely az állam jólététől megint csak meglehetősen független – ez pedig a kultúra.²⁰

Figyelemre méltó, hogy Nietzsche antipolitikus beállítódásának milyen messzire visszanyúló hagyománya és ma is élő hatása van, miközben az utóbbi évszázad tapasztalatai azt mutatják, hogy ha a politikai intézmények meggyengülnek és az állampolgárok a magánéletbe húzódnak vissza, az nem a kultúra és a műveltség virágzását, hanem elsorvadását és lassú halálát hozza el. Nem megvédik a kultúrát és a műveltséget, hanem odadobják a politikának, amely aztán lábbal tiporja vagy egyszerűen saját céljai szolgálatába állítja azokat.

²⁰ Nietzsche: *Schopenhauer mint nevelő*. In: Uő.: *Korszerűtlen elmélkedések*. 208.

Filozófia és etika

UPress

MESTERHÁZI MIKLÓS

„MEGYÜNK AZ ORRUNK UTÁN”

Széljegyzet Az emberiség egyetemes történetének eszméjéről világpolgári szemszögből című Kant-esszéhez (már megint)

Bevezetés: az ajándék lóról

Az alábbiakban, gondolom én, de ebben tévedhetek is akár, Kant történetfilozófiai megfontolásairól esik majd szó, és ha Kantról és a történetfilozófiáról esik szó, illik/szokás a dolgot bocsánatkérően kezdeni. Tudvalévő hiszen: fölöttébb vitatott, hogy vannak-e Immanuel Kantnak történetfilozófiai írásai egyáltalán, s ha netán volnának, még mindig ott a kérdés, vajon Kant komolyan gondolta-e, ami ezekben a (talán nem is) történetfilozófiai írásokban történetfilozófiainak látszik. És ha komolyan gondolta, gondolhatta-e. Hiszen a dolog a kanti filozófia koherenciáját és a koherenciát biztosító (vagy megrendítő...) „hátsó gondolatokat” érinti, olyasfajta kérdéseket görgetve maga előtt, mint, mondjuk, hogy dacára a „kisebbségi etikai és vallásfilozófiai írások”¹ periférikus pozíciójának vajon nem tartoznak-e szorosan a „rendszerhez” Kant történetfilozófiai írásai,² vagy legalábbis nem logikus, mi több, majd csak utóbb megszületendő teóriákat zseniálisan megelőlegző meghosszabbításai-e a kanti morálfilozófiának,³ illetve nem botlások-e inkább, egy amúgy hírhedetten fegyelmezett filozófus megingásai a történetfilozófia születőben lévő divatjának forgószelében, mielőtt gatyába rázta volna gondolatait (minek is *Az ítélőerő kritikájában* ejtette volna szerét), kibontva fenntartásait a teleologikus magyarázatok természetét és a hozzájuk fűzhető reményeket illetően.⁴ (Mármint persze: ha *Az ítélőerő kritikája* körültekintőbb a teleologikus magyarázatok természetét és a hozzájuk fűzhető reményeket illetően, mint a történetfilozófiai szösszenetek – amiben egészen biztos voltaképp nem vagyok.)

¹ Ha a „történetfilozófiai írások” megjelölés elfogadhatatlannak tűnnék; J. H. von Kirchmann ezzel a címmel jelentette meg a szóban forgó írásokat: *Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Berlin, L. Heimann, 1870.

² Horváth Zoltán: *Etika és rendszer összefüggése Kantnál*. Doktori disszertáció, Budapest, 2011. 152. skk.

³ Allen W. Wood: *Kant's Ethical Thought*. Cambridge, CUP, 1999. 226. skk.

⁴ A Kant történetfilozófiai írásainak súlyát-helyét illető nézetekről (és persze magáról *Az emberiség egyetemes történetének eszméjéről*) lásd Miklós Tamás: *A filozófus számára nincs más kiút. Kant Világpolgár-esszéjéről*. In: Uő.: *Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*. Pozsony, Kalligram, 2011. 29. skk.

Mondom, ha Kantról és a történetfilozófiáról esik szó, illik/szokás a dolgot bocsánatkérően kezdeni, mert alakuljanak bárhogy a válaszok az előbb (épp csak) megpedzett kérdésekre, mintha makacsul kísértene a gondolat, hogy a valamiképp tökéletesedésre szoruló (vagy szorított) ember eszméje, vagy másképp Kant naiv haladáshite (ha hitt a haladásban, és ha ezt naivan tette, persze) következetlenségre, voltaképp morálisan aggályos következetlenségre vall.⁵ A bocsánatkérés e szép tradíciójához, úgy találom, magamnak is csatlakoznom kell – bár nem a fent említett tárgyi nehézségek, szóval valamiképp a dolog (a történetfilozófia) fölemlítésének illetlen volta miatt, és nem is általában az olvasó elnézését kérem, hanem azét, akit a kötet, amelybe az alábbi írás szánva van, ünnepelni készül. Az alábbiakban tudniillik efféle komoly dolgokról, bármilyen izgalmasak legyenek is, szó sem fog esni; másutt (már magam sem tudom, hol) elvacakoltam e kérdések némelyikével, ám az alábbiak afféle *torról maradt hidegsült*: valami, amit végül kénytelen voltam kihagyni valamiből,⁶ mert úgy gondoltam, csak frivol mellékszál, bár nem tudtam teljesen megszabadulni a gyanútól, hogy az a tanulmányféle, amelyből töröltem, ettől csak annyiban lett jobb, hogy rövidebb lett. Most itt az alkalom, hogy kitudjam a házból, ahogy az ember az efféle semmire sem jó, de kidobni sajnált dolgokon túladni szokott: ajándékba adom.

A természet terve...

Mondtam, a Kant történetfilozófiai ötleteit (ha voltak ilyenek) illető komoly (sokat és sokféleképp tárgyalt) problémákba, kockáztatva az olvasó megvetését, nem szeretnék belebonyolódni itt, afféle expozícióként mégis hadd hozakodjam elő pár dologgal.

Hogy a történetfilozófiai írásokkal komoly bonyodalmaink támadhatnak, arra mintha épp az az írás, a *Világpolgári* maga, mutatna rá, amelyikben Kant most már nem holmi magánbeszélgetésben, hanem a publikumnak szánt magyarázatban fogalmazta meg az ötletet/eszmét, hogy egy vezérfonalat lelve a vállalkozáshoz „az emberi dolgok értelmetlen me-

⁵ Csak példaképpen lásd: Hannah Arendt: *Előadások Kant politikai filozófiájáról*. Fordította Pató Attila. In: Uő.: *A sivatag és az oázisok*. Budapest, Gond-Palatinus, 2002. 360–361.

⁶ Amiért is a probléma exponálásához ebben a kis cikkben kénytelen voltam egyet s más kölcsönvenni az említett valamiből (annak rövidített változatából): Mesterházi Miklós: *Kant professzor kedvenc eszméinek másikáról*. In: Tánzos Péter és Varga Rita (szerk.): „...amennyiben szellemi lények vagyunk”. *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról*. Budapest, L'Harmattan, 2016. 105. skk.

nete” talán valamiképp akár rendszerbe is volna foglalható. Az az írás, amelyikben „kedvenc eszméinek egyikét” fejtette ki, talán valóban csak mert magyarázkodásra kényszerítették „a *Gothaische gelehrten Zeitungen* [1784. évi] tizenkettedik számának a »rövid hírek« között megjelent sorai”⁷ – bár ami a *Világpolgári*ban olvasható, azt az antropológiai előadások (és az előadásokhoz készült jegyzetek) azóta pertraktálták, amióta csak az empirikus pszichológia anyagát meg a nemek és nációk karakteréről tett észrevételeket Kant kiegészítette az előadások során az ember rendeltetését (az emberi nem karakterét) tárgyaló szakaszokkal.⁸ Hogy voltaképp minek is szólnak azok a fenntartások, melyekkel Kant a *Világpolgári*ban megkockáztatott ötletét szemlélte, azon találni okot a tűnődésre; akárhogy is, furcsa koreográfia szerint lejtik táncukat ebben a rövid „nyilatkozatban” a *lehet*, a *kell* és a *bár volna* modalitásai (Kant-ra valló, mégis furcsa koreográfia szerint).

Ami mármost a „kedvenc eszmék” szóban forgó egyikét (a természetnek az emberi nem sorsáról szőtt tervét, a *Világpolgári* kínálta „vezérfonalat”) illeti, vele Kant – ez tudvalévő, hadd ne érintsem részletesebben – nem csekélyebb ambíciókat tűnik dédelgetni az ember/az ember rendeltetése tekintetében, mint hogy az embernek (a természet akaratóból) „teljességgel önmagából” kell létrehoznia „mindazt, ami túlmegy állati létének berendezkedésén” (stb.), hogy (a természet titkos tervének megvalósulása-képpen) létrehozzon egy „belsőleg és – mint ami ehhez szükséges – külsőleg is tökéletes államformát mint az egyetlen olyan állapotot, amelyben az emberiség teljességgel kifejlesztheti összes természeti képességét”.⁹ Magát a fejtegetést, és Kantról lévén szó, ez aligha tűnhetik meglepőnek, metodológiai (kritikai: a kísérlet bizonyosságát/esendőségét érintő) töprengések pettyezik. Amely metodológiai (kritikai) megfontolások a prólogusban

⁷ Csak emlékeztetőül, a „rövid hír” így szól: „Kant professzor úr kedvenc eszméinek egyike, hogy az emberi nem végcélja a legtökéletesebb államalkotmány elérése, s jó néven venné, ha valaki filozofikus történetíró vállalkoznék rá, hogy az emberiség e szemszögből megírt történetével szolgáljon, s megmutassa, különböző korokban közeledett-e, avagy távolodott inkább az emberiség a mondott céltól, s hogy annak elérésére mi van még hátra teendő.” Immanuel Kant: *Az emberiség egyetlen történetének eszméje világpolgári szemszögből*. Fordította Vidrányi Katalin. In: Uő.: *Történetfilozófiai írások*. Szeged, Ictus, 1997. 43. jegyzet. (A továbbiakban *Világpolgári*.)

⁸ Kant's *Vorlesungen über Anthropologie. Die Vorlesung des Wintersemesters 1775/76, auf grund der Nachschriften Friedländer*. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe, AA), Bd. XXV., 675. skk.

⁹ Kant: *Világpolgári*. 46., 54.

egy, mint utóbb kiderül, mások számára csak megfontolandó, a filozófus számára ellenben *visszautasíthatatlan ajánlat* formáját öltik: az egyetemes emberi történelem eszméje, mármint világpolgári szemszögből nézvést, tudjuk, „egy meghatározott természeti terv” feltevése mellett szemlélt történelem eszméje; és ha szeretné rendszerbe foglalva látni „az emberi dolgok értelmetlen menetét”, a filozófus számára – minthogy „az embereknél és ténykedésüknél semmiféle értelmes *saját szándékot* nem feltételezhet” – „nincs más kiút”, mint föltenni egy effajta tervet. Engedjük meg egyelőre, hogy csak mert egy filozófusnak illik szeretnie, ha rendszerbe van foglalva az, ami amúgy értelmetlenek/kaotikusnak mutatkoznék. (És most hadd hagyjuk homályban, vajon örvendetes volna-e, mármint akár Kant szemszögből nézve is a dolgot, ha szó szerint értve a bevezető két bekezdést, a természet valóban intézkednék arról, hogy megszülessék a történelem Keplere és Newtona, meg hogy hogyan is értendők a törvények, és hogyan is értendő a törvények általános természeti okokból való magyarázata, ha a történelemről van szó.) *Így nézve* a természet tervének ötlete lehetne, mondjuk, akár heurisztikus ötlet (regulatív elv) is, amelyet a termékenysége igazol, az, hogy segít egyet s mászt megmagyarázni, és amelynek nem is kell mindig minden magyarázatban beválnia, azaz lehetne „még egy elv”¹⁰ a dolgok tanulmányozásához, s még csak az a súly sem nehezednék rá, mint amely a teleológiához az organikus lények szemléletében tapad, hogy tudniillik nem is nagyon tudjuk másképp látni őket (vagy legalábbis nem értünk valamit, ha másképp látjuk őket);¹¹ szóval, *így nézve* nem föltétlenül sürgető szükséglete az észnek, hogy a természet tervében használható vezérfonalra leljen a történelem tanulmányozásához. Igazából azonban ennél több forog kockán. Mert – így Kant –

a szemlélő óhatatlanul bizonyos bosszankodást érez, ha [az emberek viselkedését – M. M.] a világ nagy színpadára állítva nézi, s a részletekben megcsillanó bölcsesség ellenére végül is azt tapasztalja, hogy végső soron és egészében véve bolondságból, gyermeki hiúságból, sőt, ráadásul gyakran gyermekes gonoszságból és rombolási vágyból van az egész [mármint a történelem – M. M.] összszöve – s így végül nem tudja, mit is gondoljon kiváló tulajdonságaira oly rátarti nemünkről¹²

¹⁰ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Fordította Papp Zoltán. Budapest, Osiris, 2003. 278.

¹¹ Végül is nem lehetetlen az egyetemes történelmet akár terrorisztikus vagy abderai modorban is elbeszélni. Vö. Immanuel Kant: *A fakultások vitája*. Fordította Mesterházi Miklós. In: Uő.: *Történeletfilozófiai írások*. 419.

¹² Kant: *Világpolgári*. 44.

Vagyis a ledér megismerési érdeken túl az észnek valamiféle morális érdeke is fűződik ahhoz, hogy a természet agyafúrt emberbaráti elgondolása nemünk sorsáról valamiképp visszakereshető legyen a történelemben, mert, Kant legalábbis így tartja, semmiképp sem szabad megutálnunk a nemünket.

Az emberi gyarlóságok láttán ébredt „bizonyos bosszankodás” persze bozontos szakállt viselő motívuma a bölceletnek, ha a *Világpolgári* nem civilizálódásunk, netán moralizálódásunk körül forogna, talán mellre sem kellene szívniunk. Ám igazi karmát és fogát a dolog akkor engedi megpillantani, amikor a prológos metodológiai tűnődései az epilógusban visszatérnek: amikor tudniillik kitűnik, abbéli reményünk a tét, hogy „valaha is egy beteljesült értelmes célt lelhetnénk” a történelemben, s olyat nem „csupán egy másik világban remélhetnénk”,¹³ illetve és pontosabban amikor kitűnik, mi mindent implikál ebbéli reményünk. A történelmet valamiképp szisztematikus egyetemes történetté összefogó eszme tarthatóságát illető kétely mintha nem abból fakadna, hogy, mondjuk, Kant a „görcsös fát”, melyből az embert faragták, reménytelenül csiszolhatatlannak tartaná, a történelmet meg, ennek megfelelően, reménytelenül bolondságból, gyermeki hiúságból stb. összeszótt valaminek (még ha amúgy az embert görcsös fából faragták is, és a történelem is bátran lehet bolondságból, gyermeki hiúságból stb. összeszótt valami). Hanem abból a teherből, amely arra a vállalkozásra nehezedik, hogyan próbálkozhatnék meg a történetírással valaki filozofikus elme (vagy bárki) „egy másik álláspontonról elindulva” – csak épp ezt a metodológiai töprengések (ha a Gondviselés igazolásának problémájához mérjük) frivolitása („mi volna, ha”) némiképp eltakarta. Mert hogy „a világ szemléletében egy különös nézőpontot válasszunk”, annak – így Kant – nem éppen mellékes indítéka „a természet – vagy jobban mondva – a Gondviselés – igazolása”:

mert mi értelme volna [ennek a mondatnak a végét korábban már idéztük – M. M.] magasztalni és az épületes szemlélődés tárgyául ajánlani a teremtésnek az értelem nélküli természetben megnyilvánuló bölcsességét és nagyszerűségét, ha a legfőbb bölcsesség színpadának azt a részét, amely mindennek a célját kell tartalmazza – az emberiség történelmét – folytonos ellentmondásban találónok e bölcsességgel, s megpillantása arra kényszerítene bennünket, hogy kedvetlenül elfordítsuk róla tekintetünket, s ha kétségbe vonva, miszerint valaha is egy beteljesült értelmes célt lelhetnénk benne, azt csupán egy másik világban remélhetnők!¹⁴

¹³ Kant: *Világpolgári*. 58.

¹⁴ Kant: *Világpolgári*. 56., 58.

Ha a vállalkozásnak – mármint hogy feltételezve, „hogy a természet nem cselekszik terv és cél nélkül”, és elfogadva, hogy „intézkedéseinek rejtett mechanizmusát” rövidlátó emberi szemünk persze képtelen áttekinteni, „az emberi cselekvések különben tervszerűtlen *halmazát*, legalább nagy vonalakban” mégis „rendszerként ábrázoljuk”, mondom, ha a vállalkozásnak – a *Gondviselést* kellett igazolnia, akkor eleve tudhatóan (amúgy: eleve tudhatóan Kanttól) el sem kerülhette a gyanakvást (és vele nem kerülhette el a természet tervének ötlete sem): az ész joggal támasztható megismerésbeli igényei nem érnek föl ahhoz a hátsó szándékhoz, melyet eszünk a jelek szerint az emberbaráti vállalkozás mögött elbújtatott. A Gondviselés igazolása olyasvalami, amiről az emberi elmének Kant szerint, dacára szeretetteljes elfogultságának a fizikoteológiai érvelés iránt, okosabb tartózkodnia.

Így nézve voltaképp nem meglepő, hogy azt az eszmefuttatást, amely nem sápadtabb ambíciókat tűnik dédelgetni az embert/az ember rendeltetését illetően, minthogy ez embernek (a természet akaratából) „teljességgel önmagából” kell létrehoznia „mindazt, ami túlmegy állati létének berendezkedésén” (s í. t. – az imént idéztük), mondom, azt az eszmefuttatást Kant egy olyan kommentárral zárja, amely mintha arról tanúskodnék, mindvégig a háta mögött X-alakba font mutató és középső ujjal adta elő az ember rendeltetését illető kedvenc eszméjét (gyerekkorunkban jeleztük így, hogy „nem ér a nevünk”): kéretik tréfaszámba venni a mondottakat (ahogy amúgy Kant egy másik kis történetfilozófiai írásában, *Az emberi történelem feltehető kezdetében* a zseniális értelmezési ötletekkel egyetemben is valóban van valami az irodalmi tréfából).¹⁵ A zárószakasz tétele (a kilencedik) ugyan határozottan állítja, hogy az „általános világtörténetnek az emberi nem tökéletes polgári egyesülését célzó természeti terv szerint való földolgozására irányuló filozófiai kísérletet lehetségesnek, sőt, e természeti cél vonatkozásában kívánatosnak kell tekinteni”, amikor a tétel kibontására kerülne sor, ellenben mintha Kantnak magának is úgy tetszenék, ahogy föltételezés szerint olvasójának tűnik a dolog: „a *történelemnek* egy olyan eszme alapján történő kifejtése, amely azt szabja meg, hogy miképpen kellene folynia a világnak, ha bizonyos értelmes célok vezetnék, [...] csupán *regényes* történetet” szülhet.

Szándékom félreértése lenne azt hinni – olvasható pár sorral lejjebb –, hogy a világtörténelemre vonatkozó emez elképzeléssel, amely bizonyos értelemben *a priori* vezérfonalat tartalmaz, ki akarom szorítani a tulajdon-

¹⁵ Wood: *Kant's Ethical Thought*. 227.

képpen, pusztán *empirikus* történelmet; csupán arra vonatkozó gondolat ez, hogy egy filozofikus elme [...] hogyan próbálkozhatnék egy másik álláspontról elindulva.¹⁶

Hogy a *Világpolgári* záró szakaszában Kant mintha takaréklángra csavarta volna az emberi dolgok értelmetlen menetének rendszerbe foglalhatóságát (vagy a rendszerbe foglalás értelmét) illető reményt, az, mondtam, nem föltétlenül meglepő – de mintha *palinódia* volna voltaképp. Meglehet (van, aki így véli), a bonyodalom, amely miatt a zárószakaszban Kant visszaénekelni kényszerült (ha visszaéneklés az a zárószakasz), abból adódott, hogy a *Világpolgári* még túl óvatlanul bánt a természet tervének eszméjével, hisz Kant csak később (*Az ítélőerő kritikájában*) fogalmazta meg a teleologikus elvek használatának szabályait (a használatukra szóló engedelmet és használatuk korlátait). Csakhogy a tudás korlátozása azért tudvalévőleg korábbi, egészen elfogulatlanul Kant talán csak hajdanában, az *Egyetlen lehetséges érven* (*amellyel Isten létezése bizonyítható*) használt teleológiai érveket, az egyetlen lehetséges bizonyító ok fedezékében (amíg hitt abban, hogy az érv „működik”, még a kauzalitás is az isteni dizájnt dicsérte). Tény persze, a teleologikus elvek használatát, illetve bizonyos végső dolgok firtatását kritikailag mérlegre tévő traktátusok egy, épp a történetfilozófiai írások szempontjából nem érdektelen csokra csak a *Világpolgári* (1784) után születik meg: *A teleológiai elvek használatáról a filozófiában* 1788-ban, *A filozófia minden theodicaei próbálkozásának kudarcáról* 1791-ben, a *Minden dolgok vége* 1794-ben. Csakhogy ez utóbbiakkal egy időben (illetve *Az ítélőerő kritikájának* megjelentetése után) írja meg Kant azokat az esszéit is, amelyek nem kevésbé forognak a tökéletes államforma létrejöttének esélyei vagy a tökéletes polgári állapot/alkotmány kikínlódásával elfoglalt történelem (az üdvös kényszerek) eszméjének használhatósága körül, mint a *Világpolgári* maga. Nem melleleg, nyilvánosság előtt írásban is pertraktálva a természet „intézkedéseinek rejtett mechanizmusát” (mondjuk, az *Örök békében*, bár persze a természet cselének hívószava alá tartozó mechanizmusokat már az antropológiai előadások is tárgyalták). A korlátozások éppúgy a filozófiai történetírás eszméjének vonzerejéről tűnnek tanúskodni, mint maguk a „kisebb etikai és vallásfilozófiai írások” ...

Akárhogy is, ami visszaéneklésnek tűnik, tudniillik hogy az ember perfektibilitásához kötött vezérfonalnál (mint regulatív elvnel) valami kevésbé szakadékonnyal a *Világpolgári* nem szolgálhatott – ha szerzője nem

¹⁶ Kant: *Világpolgári*. 56–58.

akarta e pár oldalnyi szösszenet kedvéért lerontani, amit eszünk bizonyosságairól, azok természetéről és korlátairól kigondolt –, nem igazán pusztító erejű érv Kant történetfilozófiai exkurzusa ellen: ennyire végső kérdésekben, vagy ha jobban tetszik – Siegfried Kracauer könyvének címét kölcsönkérve –, ilyen kevéssel a végső dolgok előtt, az ember rendesen elbizonytalanodik (elbizonytalanodik a rendszer hangja is), éspedig metodológiai megfontolásokból – igaz, a korlátozásokat muszájok ellenpontozzák. Csorbítatlan szükségszerűsége, tudjuk, csak az ész morális diktátumának van, bár egy másik szögből nézve még a kategorikus imperatívusz (illetve annak mind súlyosabb tartalmi implikációjú verziói) is rászorul(nak) a morális ész posztulátumaira, melyeket voltaképp nem indokol más, mint hogy eszünk mégsem parancsolhat ránk sületlenségeket (tökeletesedésünket vagy morális meggondolásaink végső célját illetően). Spekulatív használatában eszünk princípiumai (a szemlélet axiómái, az észlelés anticipációi, a tapasztalat analógiái, valamint az empirikus gondolkodás posztulátumai) megkerülhetetlenek ugyan, de csak számunkra – esetleg más eszes lények számára is, ha értelmük diszkurzív értelem –, de csak amíg megismerésről egyáltalán beszélhetünk, azaz épp azért megkerülhetetlenek, mert a végső kérdéseket illetően megismerésünk apparátusa ellenben üresen őrli malom. Esztétikai ítélőerőnk princípiuma (a „természet technikájának” föltevése) épp ennyiben tűnik ígéretesebbnek, merthogy mintha valami olyasmiről árulkodnék, aminek eszünk spekulatív használata a közelébe sem igen merészkedhetik (mintha szépérzékünk számára a természet „rejtjelekben” ugyan, de arról beszélne, hogy „szeret bennünket valaki odafent”),¹⁷ bár ezt csak mi, emberek látjuk (de láthatjuk!) így; mégis, amire ízlésünk fölnezel, nem merőben szubjektív „érzet”, a dologban voltaképp megvan a „muszáj” mozzanata: az *objektum* szép, a tárgy diktálja ítéletünket (tetszésünk közérvényességre tart igényt), csak épp egyedül az ítélet így, akinek van ízlése, és nem kell hogy mindenkinek legyen, szóval amit ízlésünk sugall, az valamiképp a „vehetjük olybá is akár” modális operátorának hatókörében áll. Spekulatív használatban a teleológia „vehetjük olybá is akár”-ja legalábbis többarcú; mert persze csak afféle „még egy elv”, amelynek használatát nem tudjuk okszerűen levezetni (sehogy sem kerekedhetik a dolog bizonyítható elméletté), ami nem baj: ha „működik”, jó, ha bedöglik, az sem tragédia, még csak nem is bizonyíték a teleologikus elvek ellen; ugyanakkor ahányszor csak az organikus jelenségével (a *Naturzweck* problémájával) kerülünk szembe, elkerül-

¹⁷ A fordulat persze nem Kanté, hanem *A Titán szivérjeinek* Kurt Vonnegutjé.

hetetlenül teleologikus nyelvre váltunk, bár voltaképp csak a Gestaltswitch indokolhatatlan elkerülhetetlenségével: *úgy látjuk* (és nem tehetünk más-képp, legalábbis ha nem akarunk ütődöttebbnek mutatkozni, mint amilyenek vagyunk). Csakhogy a *Naturzweck* gondolata és az, amit Kant a *Naturzweck*-ben implikált meggondolásokról mond, nem egyszerűen pazar módszertani gondolat/fejtegetés,¹⁸ hanem egyben az a fejsze is, amely leve-ri a fizikoteológiai-fizikoteológiai gondolatfűzés (szóval a filozófiailag a legkevésbé komolyan vehető, ám legszebb és legderekbabb istenbizonyítás) előtt az utat elrekesztő kapu lakatját:¹⁹ a korábban egyenesen neveltségessé tett külső célszerűség visszanyeri általa komolyan vehetőségének legalább egy részét – aminél fogva az ember olyan teremtménnyé avanzsál, melyet akár a természet céljának is tekinthetünk, föltéve, hogy kibontja a benne szundikáló képességeket (ha Kant némelykor mintha theodicaeát írta, furcsa theodicaea az, mert hogy az legyen, az az emberre van bízva);²⁰ mi több, morális lényként (már ha az) az ember akár a teremtés céljának is tekinthető, elég oknak arra, hogy a Teremtő vállalja a teremtés vesződéseit, amivel (mintha csak abbahagytuk volna a szkeptikus fejkavarást) komoly terhek rakódnak arra, amit metodológiai okokból – kipróbálandó a természet jelenségein – találtunk föltenni, bár csak „ha már egyszer” (amúgy is) elgondoltunk egy magasabb értelmet, amely a lehetőség-oka a természeti céloknak tekintett lények belső formájának.²¹ Mindezt csak annak illusztrációjaként rekapitulálom, ami voltaképp köztudott: ahol végső kérdések kerülnek szóba (vagy kérdések kevéssel a végső kérdések előtt), a modális operátorok a „kell”-től a „nem tudom, miért, de másképp nem megy”-en át a „nem egészen indokolatlan úgy néznünk a dolgot”-ig (vagy „bár volna úgy”-ig) puhulnak, és ez, tudjuk, Kantnál nem hozzávetőlegesség vagy frivolitás. Aminél fogva hogy a *Világpolgári* sem szolgál a „talán nem egészen indokolatlan úgy néznünk a dolgot”-nál hadra foghatóbb bizonyossággal, nem tűnik a rendszer fő vonalától elbitangoló Kantot méltán utolért büntetésnek.

¹⁸ James Kreines: *The Inexplicability of Kant's Naturzweck: Kant on Teleology, Explanation and Biology*. Archiv für Geschichte der Philosophie, 87. Bd., 270–311., és http://scholarship.claremont.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1108&context=cmc_fac_pub

¹⁹ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 298., 299–300.

²⁰ „Kant történetfilozófija tekinthető talán annak, aminek rendszerint Kant maga is tekinti, theodicaeának avagy az isteni gondviselés elméletének [...]. De ha így volna is, nagyon is újszerű és nem épp ortodox theodicaea. Mert Kant nézete szerint a Gondviselés terve befejezetlen marad mindaddig, amíg *mi, emberi lények* ki nem teljesítjük.” Wood: *Kant's Ethical Thought*. 311.

²¹ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 357.

Amiért is a *Világpolgári* zárzata talán nem is visszaéneklésként olvassandó, hanem útmutatásként – azok felől a, ha tetszik, „műfajelméleti” (módszertani) megfontolások felől (mert hogy kiruccanása a filozófiai történetírás műfajába műfajelméleti problémákat is implicált, Kant előtt nem maradt titokban), amelyeket Kant már az antropológiai előadásaihoz készített jegyzeteiben exponál, de amelyek persze felbukkannak a szóban forgó írásokban is, és hogy fölbukkannak, talán nem egészen közömbös abból a szempontból, miként vélekedjünk arról, vajon sikerrel avagy kudarcra végződött-e Kant kis kiruccanása a történetírás állítólag nem filozófusoknak való vidékére. Nem gondolom, hogy csak ennyivel mindjárt meg is kerülhetjük a teleológiai elvek megbízhatóságának és megbízhatatlanságának problémáját, de talán némiképp megcsappan annak a gyanúnak a súlya, amelybe a természet tervének (szándékának, cseleinek) a gondolata keverte Kantot és a filozófiai történetírást illető propozícióját. (S nem volna baj, ha megcsappanna, tekintve, hogy a természet tervének [szándékának, cseleinek] gondolatáért voltaképp Kant sem rajongott annyira – és nem pusztán kritikai-módszertani megfontolásokból nem –, mint azt „kisebb etikai és vallásfilozófiai írásainak” kritikusaiban általában fölteszik.)

...és más mesék

Mindenesetre hogy Kant a kedvenc eszméjének tarthatóságát illető kételyeket – „úgy tetszik, ilyen megfontolások csupán *regényes* történetet eredményezhetnek”²² – miért nem tartotta legalábbis elég kellemetlenek ahhoz, hogy a történetfilozófiai kilengéseket megtiltsa magának, annak magyarázata szempontjából – talán csak kiegészítésként ahhoz, hogy Kant, meglehet, nemcsak a korlátozásoknak és a határok rigorózus tiszteletének filozófusa volt, hanem a határoknak való nekirontás is – tán nem egészen mellékes körülmény, hogy a természet tervének konstrukciója nem egészen a maga jogán és kedvéért bukkan föl a *Világpolgári* szövegében; avagy az emberi rendeltetés eszméje a maga jogán és kedvéért, ami az életrajzát a világpolgári szemszögből írt egyetemes emberi történelem formájában alakot ölteni segíti, a természet terve ellenben csak afféle *vezérfonalként* „egy filozofikus elme számára (amelynek különben nagyon is járatosnak kellene lennie a történelemben)”. Föltenni (már „ha feltehetjük”), „hogy a természet nem cselekszik terv és végcél nélkül”, az persze nem csekélység, semmiképp sem szeretném bagatellizálni; de ez a föltevés mégis csupán *ve-*

²² Kant: *Világpolgári*. 56.

zérfonal egy „másik álláspontról” írt történelemhez – és ezzel talán nem érdektelen elvacakolnunk. Kant reflexiói, az antropológiai előadásokhoz készült jegyzetek közt van néhány, amelyik arról tanúskodik (pontosabban: ezek is arról tanúskodnak), hogy a kérdés, „mi a történelem?”, Kantot, ha tetszik, a történetírás műfaji problematikájának a szemszögéből (formális történetfilozófiai/módszertani szemszögéből) is érdekelte, annak a kérdésnek a szemszögéből, hogy mit csinál a történelemből a történetírás, és hogy ezzel mit kezdünk mi magunk – fölteszem, nem minden, a történetírás épületességéhez fűződő érdek nélkül, persze. Hadd idézzek néhányat ezekből az észrevételekből,²³ mert mintegy negatívjaként, öntőformaként definiálják azt a teret, amelybe Kant az emberi nem heroikus történetét²⁴ lötytyinti. 1400. észrevétel:

Hogy hőseit Homérosz még oly keményszívűnek és irgalmatlannak ábrázolta – de persze bátornak is –, azért a nyers és félvad kort szokás okolni. Csak a mersz és harcra termettség számított. De vajon korunkat nem fertőzte-e meg éppígy a barbárság? Fejedelmi erényként a vitézi szellemet dicsőítik, s a történetírók mindenkor szívesebben időznek a táborban, mint a dolgozósobában. Ha éppenséggel alkalmat talál a terjeszkedésre, az államnak az igazságtalanságot senki sem rója föl gyalázatul. Úgy hiszik, aki maga hoz törvényeket, azt nem köti törvény. *Sunt superis sua iura*. A fejedelmeknek fogalmuk sincs a kezüket megkötni hivatott jogokról, legföljebb is csak, ha kegyről beszélnek. Ha majd az uralkodók oly fölvilágosultak leendenek, hogy az efféle vállalkozásra morális viszolygással fognak tekinteni (mihez igazán nem szükségeltetik nagy erőfeszítés), ha a hízelkedőknek, kik őket az efféle tettekért magasztalják, még tehetségük okán sem jár majd tisztelet – akkor amazok nem akadnak csatlósra majd, emezek pedig tetszésre nem találhatnak. Ellenük fordul a köz ítélete. Csak az ember joga dönt majd a köteles tisztelet felől. (1772–73.)

1420. észrevétel:

Mindenben, ami csak fönn akar maradni, meg kell lennie a törekvések (*Richtungen*) valamiféle közösségének, s a különböző célokat egy eszmének kell összefűznie, oly eszmének, amely, ha nem is állt szándékában senkinek sem, mégis mintegy a kimenetele az egymással ellenkező törekvéseknek (*Bestrebungen*), s benne azok mind egyesülhetnek. A történelem egysége, amelyet egy ilyesfajta eszme szül [kihúzza: rendszeres], a történelemből

²³ Immanuel Kant: *Hátrahagyott történetfilozófiai észrevételek*. Fordította Mesterházi Miklós. In: Uő.: *Történetfilozófiai írások*. 509. skk.

²⁴ A kifejezés persze utalás Hayden White *Metahistory*jára (*Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore, Johns Hopkins UP, 1973.); írhattunk volna *eudemonisztikus történetírást* is.

rendszer formál. A világ különféle változásai átrajzolódnak (*delineirt*) az egészben. A rendszeres történelem a trójai háborúval kezdődik. Mellette ott vannak még más népek epizodikus történelmei is, s ott a legendás idők propedeutikus története. A kérdés az, vajon az emberi cselekedetek történetében mindenütt előtálálható-e valami rendszerszerű. Mindegyiküket egy eszme vezérli, éspedig jogaik eszméje. A történelem foglalatja vagy világrajzolat, vagy életrajzi, vagy világpolgári. (1773–78. vagy 1772–73.)

1436. észrevétel:

Úgy hiszem, a művelt világ van immár annyira kifinomult, hogy a hadi dicsőségnek ne adózzék többé tisztelettel, s a történelemben ne tulajdonítson fontosságot neki. [Beszúrva: Iszonyat.] Ha csak hozzá nem járultak valamiképp az emberi nem haladásához. Még a jó uralkodók, egy Titus vagy Marcus Aurelius története is életrajzi történelem pusztán, mert nem jobbítottak az államon. Caesar helytelenül gondolkodó fejedelem, nem, amiért a hatalmat magához ragadta, hanem mert mikor a kezében volt már, nem maga sietett átadni az ésszerűen berendezkedett köznek. A történelem akár a legendás korokkal is kezdődhetnék, ha volna bármi is a költött történetekben, ami az emberek egyetemes javát a polgári állapotban előmozdítaná. A Kelet semmi ilyesfélével sem szolgált nekünk. Eljött a legfontosabb pillanat, hisz az államok minden erejüket latba vetik bent a jólét, kifelé a lerohanás és védekezés szolgálatában, a hadakat pedig – a legnagyobb létszámra duzzasztva – a legnagyobb készültségben tartják. Nem hozhat más gyógyulást, csak ha az államok más alakot öltének. A bölcsességnek a dolgozószobákból kell az udvarokba jönnie; a történetírók mind bűnösök. (1776–78. vagy 1773–77.)

1438. észrevétel:

Az államok történetét úgy kell megírni, hogy kitessék, mi haszna volt a világnak valamely kormányzatból. Az újabb korban Svájc, Hollandia, Anglia forradalmi a legfontosabbak. Oroszország változása alig járult hozzá a világ javához, vagy igen közvetve csak. A történelemnek magának kell a világ jobbításának tervét tartalmaznia, éspedig nem a részek felől haladva az egészhez, hanem megfordítva. Mit ér a filozófia, ha az emberek okításának eszközeit nem állítja valódi javuk szolgálatába? A polgárok egymástól való védelme nem pusztán törvények, hanem valami művi berendezkedés által, melyben a törvény mindenkit mindenkitől megóv. Semmi más alárendeltség, csak a törvényeknek való. Semmi más haszon, csak ami mellett a jog szól. Egyszerű hozzáférhetőség és ügyintézés az igazságszolgáltatásban. Belátás a törvénykezésben és bölcsesség a kormányzásban. Külön taglalva életrajzilag vagy publicisztikusan is lehet még történelmet írni. (1776–78. vagy 1773–77.)

1440. észrevétel:

A publicisztikus módszer vagy egyetemes és világpolgári, vagy statutarikus. Az egyetemes történet módszere fokozatosan beszívárog a különös történetírásba. (1776–78.)

1441. észrevétel:

A publicisztikus módszer az egész eszméjéhez mér mindent, s vagy világpolgári, vagy statisztikai érdekű. Ha még csak nem is az utóbbi szemszögből művelik, életrajzi csupán. (1776–78.)

1442. észrevétel:

A világtörténet világpolgári rendszere. Sem a műveltség története, sem a vallástörténet nem a polgári állapot története, nem világpolgári történetírás tehát, hanem – talán – emberbaráti. Az utóbbi világpolgáriasság nélkül is ellehet, mint Caesar vagy az antoninusok alatt. (1776–78.)²⁵

Nem tárgyi mondandójuk kedvéért idéztem az előbbi néhány észrevételt (és idézhettem volna néhányat még), hanem a történetírás, ha tetszik, formaproblémáit és intellektuális előfeltételeit/-feltevéseit érintő utalások miatt. Talán nem igazán rekonstruálható, mit is értett Kant *életrajzi* vagy *publicisztikus* történetíráson, mindenesetre történelmet ezek szerint többféleképp, több műfajban, több hangfekvésben lehet írni – ebben a tekintetben amúgy hivatkozhattunk volna *A fakultások vitájára* is. Bár ezek a más-más műfajban/hangon megszólaló történetek, ha maga a dolog ugyanaz is, nem ugyanarról szóló történetek, és nem is egyformán érdekesek vagy értelmesek. Sőt, akár intellektuálisan rossz állagúak, gyanúsak is lehetnek – nem vagyunk ártatlanok/a történetíró nem ártatlan a történetírásban. És hogy a történetírók morális kifogás alá is eshetnek akár, az mintha megágyazna egy másfajta történetírásnak (mert mintha Kant úgy tartaná, hogy a történelem túl fontos dolog ahhoz, hogysem rábízhatná egyedül a történészekre). Mintha a filozófiai történetírásnak ágyazna meg. Mert a történetíró „dicséretes körülményessége” mintha leginkább ezen a ponton szorulna rá „egy másik álláspontra”: annak a megfogalmazásában, hogy minek a történelmével van dolgunk, és miféle előfeltevések mellett lehet ennek a valaminek története egyáltalában, szóval, „mi a történelem, és mi végre tanulmányozzuk?” (ha egyszer, ezek szerint, távolról sem magától értetődő, mire és miért is kellene visszanéznünk arra, ami megtette nekünk azt a szívességet, hogy elmúlt). A történetírás fajtáin töprengő Kant

²⁵ Kant: *Történeleofilozófiai írások.* 511–517.

észrevételeinek a fényében tán nem tűnik egészen istentől elrugaskodott ötletnek, ha szeretnénk Kant „kedvenc eszméi egyikét”, pontosabban az emberiség egyetemes történetének drótvázát nem teleologikus eszünk járása szisztematikus helyének, kanti szabályainak, netán e szabályok megsértésének szemszögéből szemügyre venni, hanem valóban mint vezérfonalat: *történetbe fojtva*. Egyebek közt szerecsenmosdatásképpen: történetbe fojtva némiképp megkönnyebbednek a természet tervében/cseleiben implikált terhek.

Egy, a jénai egyetemen, tanszékvezetői pozíciójának elfoglalásakor – talán nem egészen mellékes: 1993-ban, akkortájt, amikor a történelem épp véget ért, és nyilvánvalóan épületes célzattal, ugyanis *Geschichtsphilosophie: verbliebene Funktionen* címmel – tartott előadásban Hermann Lübbe az alábbiakkal világította meg, mire is használjuk és miképp a történeti magyarázatokat (az analitikus történettudomány-elmélet megvilágításában): amiről úgy gondoljuk, vagy legalábbis amiről azt szoktuk mondani, hogy „ez csak történetileg megmagyarázható”, az

mindig olyasmi, ami kilóg azoknak a rendszereknek a megszokott működés- vagy cselekvésbeli értelemösszefüggéséből (*Funktions- und Handlungssinn*), melyekben a szóban forgó valamibe beleütközünk; ennek folytán nem is magyarázható az érintett rendszerek működés- vagy cselekvésbeli racionalitására hivatkozva; ilyenkor ún. »történeti magyarázatokhoz« folyomunk, és ez a fajta magyarázat voltaképp annak a történetnek az elbeszélése, amelynek a diszfunkcionalitásában felismert és ezért magyarázatra szoruló jelenség származását tekintve köszönhető; ennyiben a történetek a rendszer-individualizáció eszközei, azt a folyamatot tárják föl tudniillik, amelyből adódóan a rendszerek valami, a szempontjukból kontingens fejlemény folytán más hasonló rendszerekkel összetéveszthetetlenekké válnak.

Mit is szépen példáz

a technikatörténet legnagyobb darabszámban gyártott autójának, az ún. VW Bogárnak a fölhágó-csonkja [...]. Szemmel láthatólag funkciótlan: soha senki nem hág rá. Statikai szerepe sincs; a kérdéses automobil letört felhágócsonkkal is stabil marad. Mi magyarázza tehát? Csak történetileg magyarázható, azzal, hogy a bogárhátú VW felhágója az automobil hínótktól való leszármazásának maradványa: amikor a kocsi még nagyobb kerekeken gurultak, szükség volt a felhágóra a fölkapaszkodáshoz.²⁶

²⁶ Hermann Lübbe: *Geschichtsphilosophie: verbliebene Funktionen*. Jenaer philosophische Vorträge und Studien, hrsg. v. Wolfram Hohgrebe. Erlangen u. Jena, Palm & Enke, 1993. 4-5.

A történelmi magyarázatok e magyarázatának lefegyverző egyszerűsége talán gyanakvást kelt, bennem mindenesetre leküzdhetetlen gyanakvást,²⁷ de meg kell jegyezmem, tiszteletre méltó előfutárookra hivatkozhatik („wo Mechanismus ist, ist keine Geschichte” – olvasható Schelling *Allgemeine Übersicht der neueren philosophischen Literatur* című traktátusában), és emellett kézenfekvőnek is tűnhetik, ám valójában csak azért idéztem, mert alkalmat nyújt exponálni azt a távolról sem érdektelen (ám itt nem tárgyalandó) kérdést, miért is jön divatba a filozófiai történetírás épp abban a korban, amely amúgy úgy gondolta, hogy „történelem volt, de többé már nincs”,²⁸ mert ami van, azt ésszerű mechanizmusok mozgatják, és az ész diktálta elvek szabályozzák (bár annak előtte az emberiség ily racionális állapotokhoz kétségtelenül ütődött volt egy picit). És mert némileg *elgömbítve* a tétel akár megszívlelendő is lehet, tudniillik ha hozzátesszük, hogy emberi dolgokban előbb-utóbb minden olyan bizarr tákolmánnyá lesz, mint a VW felhágója. Áthangszerelve a hasonlatot, tűnhetik olybá is akár, akkor magyarázunk történetileg, amikor a lehetséges fennforgások és esetek, a meggyőzőnek tűnő magyarázatok uszadékából szorongattatásunkban szeretnénk előhalászni a választ, hogy miért éppen ez, és miért épp velünk. A történeti magyarázatok, egyáltalában a történetek révén, legalábbis Wilhelm Schapp szerint,²⁹ azzal próbálunk valamiképpen tisztába jönni, miféle történetbe is csöppentünk bele. Nem föltétlenül jó dolgunkban, inkább mert amibe belecsöppentünk, az legalábbis első ránézésre átláthatatlannak tűnik. Ahogy világpolgári szemszögből nézvést nem tűnhetett egészen magától értetődőnek, hogy amit morálfilozófiai eszünk járása mértékül szab a külső kényszerítő jognak – hogy az megállhasson az ész ítélőszéke előtt –, annak van-e ereje az érvényesüléshez a hatalom és az érdekek közegeiben; vagy hogy amit az érdekek gépezete kiőről, annak van-e valami, legalább járulékos hozadéka, ha abból a szemszögből nézzük, mit is parancsol az ész túlkiabálhatatlan hangja, vagy a gépezet morgása sikerrel elnyomja ezt a túlkiabálhatatlannak gondolt hangot is; egyáltalán, hogy ami az emberrel megesik, nem éppen cáfolata-e mindazoknak a reményeknek, amelyeket az ember perfektibilitásához fűzött a filozófia, ahhoz a felismeréshez, hogy az emberiség karakteréhez nem ad kulcsot semmi-

²⁷ A rend kedvéért megjegyzem, akad a gondolatnak talán meggyőzőbb, mindenesetre behatóbb tárgyalása is: Hermann Lübbe: *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co., 1977.

²⁸ Karl Marx: *A filozófia nyomorúsága*. MEM 4., 133–134.

²⁹ Wilhelm Schapp: *In Geschichten verstrickt*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.

lyen (természetráji) leírás, csak az emberiség története.³⁰ Mondjuk, mert ami mégiscsak mintha valamiféle civilizáltságot örölné ki, mégsem tűnik minden fenntartás nélkül elfogadhatónak.³¹ Szeretnénk megtudni, miféle történetbe csöppentünk bele, ám csak ezért még egy világpolgári szemszögből írt egyetemes történet sem tart – már a címben szereplő megköztésből adódóan sem tart – igényt arra, hogy az egyetlen elbeszélhető történet legyen. Részben mert a történetek, mint az egymásba faragott kínai elefántcsont golyók, egymásban, de egymástól függetlenül „forognak”,³² részben meg mert a történetek, ha egyszer arra keresnek választ, miféle történetbe csöppentünk bele, nemigen lehetnek végső (soha többé másképp el nem mesélhető) történetek.

Bár vádként szembeszegezett a történetfilozófiával, hogy mintha csak már véget ért volna, mintegy a történelmen „túlról” néz vissza a történelemre, olyan nézőpontból, amely nem adatik meg az embernek (illetve csak a hit formájában adatik meg, erről azonban az újkori történetfilozófia hallgat),³³ voltaképp már Schiller emlékeztetett rá az egyetemes történelem mibenlétéről és hasznáról szóló jénai székfoglaló előadásában, hogy az egyetemes történelem (avagy a történetfilozófia) olyan természetű vállalkozása az észnek, amelybe annak legkésőbb az *utolsó előtti* pillanatban kell belefognia:³⁴ talán nem írhatni éppenséggel *bármikor* egyetemes történelmet,³⁵ de mindenképp még a végcél elérte előtt kell nekilátnunk a dolognak: még azelőtt, hogy befoltozódna minden lyuk a tudásunkon, még azelőtt, hogy lehullanék minden lepel, még azelőtt, hogy jönne valami angyal,³⁶ és elkiáltaná magát, hogy *záróra*. Egy perccel később már

³⁰ Vö. 1405. észrevétel, in: Immanuel Kant: *Antropológiai íráások*. Fordította Mesterházi Miklós. Budapest, Osiris – Gond-Cura, 2005. 491.; a *Pragmatikus érdekű antropológia* rostocki (H) kéziratában: „A nem karaktere csupán történelméből kihámozható.” Kant: *Antropológiai íráások*. 301. (jegyzet)

³¹ Lásd erről pl. Kant antropológiai előadásainak Friedländer-féle lejegyzését (Immanuel Kant: *Die Vorlesung des Wintersemesters 1775/76, aufgrund der Nachschriften Friedländer etc.*, 690.) – a hivatkozott helyet a későbbiekben majd idézzük.

³² A hasonlat (gondolat) Siegfried Kracaueré, vö. *A történelmi univerzum szerkezete*. In: Uő.: *Történelem. A végső dolgok előtt*. Fordította Teller Katalin (a *Detektívregény* társaságában): Budapest, Kijarat Kiadó, 2009. 186.

³³ Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvörténelem. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Fordította Boros Gábor, Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz, 1996. 243. skk.

³⁴ Friedrich Schiller: *Mi az egyetemes történelem, s mi végre is tanulmányozzuk?* In: Uő.: *Művészetelméleti és történetfilozófiai íráások*. Fordította Papp Zoltán és Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz, 2005. 398. (Eredetileg: Der deutsche Mercur, 1789 novembere.)

³⁵ Schiller: *Mi az egyetemes történelem...* 399.

³⁶ Kinek „megszólatatá hét mennydörgés az ő szavát” (Jel. 10,3.).

nem volna miért mesélni. Akárhogy is, mint afféle jövendölő történetírói munka/annak dacára, hogy jövendölő történetírói munka – a történetfilozófiát majd Hegel tereli vissza a megtörtént történelem karámjába –, a *Világpolgári* is nyitva hagyja a „befejezést”; ami az embert az emberiség heroikus történetírása mellett elkötelezheti, az, és ennek vélhetőleg megvan a maga rendszertani oka, nem több reménynél (amihez hozzáértendő a remény abban, hogy a Gondviselés majd kikerekíti azt, amire már nem futja az embernek a maga erejéből),³⁷ igaz, reménykedésből ennyit majd-hogynem kötelessége táplálnia az embernek (különben megundorodnék nemétől, azt pedig – szó volt róla már – nem szabad neki).³⁸ Egyáltalában, a vizsgálódásnak, hogy miféle történetbe csöppentünk bele, nem kell mindenre magyarázatot adnia (a világ teremtésétől az utolsó ítéletig), elég, ha arra választ talál, ami épp aggaszt bennünket. Amihez hozzátartozik, hogy ezek szerint a történetek megformálásában persze nem ártatlan az ember; de legalább megpróbálhatja a történet révén elfogadhatóvá tenni elköteleződéseit: végül is, amikor mentegetődzünk, olyankor is történetekhez folyamodunk („az úgy volt...”). A történeteiben nem ártatlan az ember, már csak azért sem, mert (ennek a pontnak talán az elején kellett volna állnia) persze a történetek sem előfeltevés-mentesek („mi, emberek, mindenkor későn születettek vagyunk; ahol elkezdjük, az nem a kezdet [...]”; a halálunk pedig, bármeddig tétovázzék is, mindig túl hamar érkezik el³⁹), bár előfeltevéseiket maguk a történetek azért megpróbálják plauzibilissé tenni; a filozófiai történetírás előfeltevései Kantnál amúgy sem nem számosak, sem nem képtelenek: hogy az ember tökéletesedni képes lény, vagyis hát lehet, hogy borzalmas,⁴⁰ de azért kikupálódhatik talán; hogy tökéletlenségeit kénytelen – és képes – az előnyére fordítani; meg hogy egy s más azért nyomot hagy emlékezetében, és nem megy ki teljesen az első mosásban. Egy történethez továbbá nem szükségeltetik átfogó törvény, hogy belőle a történet dedukáltathassék. (Ez is szerepelt a történetfilozófiának felrótt vádak között, mármint hogy átfogó törvényeket próbál eszkábálni, és megpróbálja azok alá foglalni a történelmet, törvényeket,

³⁷ Kant: *Antropológiai írások*. 299.

³⁸ A hitről az emberi nem jobb iránt tartó haladásában lásd Allen W. Wood: *Herder and Kant on History: Their Enlightenment Faith*. In: Uő.: *The Free Development of Each*. New York, Oxford University Press, 2014. Különösen 137. skk.

³⁹ Odo Marquard: *Idő és végesség*. In: Uő.: *Az egyetlen történelem és más mesék*. Fordította Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz, 2011. 378.

⁴⁰ Immanuel Kant: *Vorlesungen zur Anthropologie. Die Vorlesung des Wintersemesters 1775/76*. AA XXV. 677.

amelyekből a jövő is levezethető – illetve voltaképp a jövő, azaz saját utópiái kedvéért próbálkozik törvények eszkábálásával⁴¹ –, holott minthogy a jövő alakulásában szerepet játszik az emberi tudás, márpedig a tudás fejleményei megjósolhatatlanok [ha megjósolhatók volnának, már ma birtokunkban volna a holnapi tudás, de akkor mitől volna a holnapi?], a jövő előre megmondhatatlan marad, akkor meg hogyan is festenének az állítólag hőn óhajtott átfogó törvények?⁴²) Elég, ha hihető magyarázatok akadnak a történet epizódjaira és azok egymásutánjára, és a természet cselére írt változatok legalábbis hihető sémái ilyesfajta hihető magyarázatoknak.⁴³ És történeteink érdeméről bizonyára sok minden volna még elmondható – most azonban csak arra akartam kikanyarodni, hogy bárhogy fessenek is a történetfilozófiával akadt bonyodalmaink, a filozófiai történetírás műfajába tett kiruccanás mint töprengés azon, miféle történetbe is csöppentünk bele, Kantnak aligha fölróható. Vagy legalábbis nem fölróható, csak mert *önmagában véve* a természet tervének ötletével nem tudunk mit kezdeni.

Egy pótlólagos, a fentiekől független meggondolás Kant avagy a magunk védelmében

Ha a filozófiai történetírás annyit tesz, mint egy talán nem is embernek való nézőpontról (a történelmen kívülről vagy túlról) vagy legalábbis a befejezést illető (a lóversenypályák nyelvén: a ló mondta) biztos tipp birtokában elbeszélni a történelmet, akkor az előbbiek: sovány vigasz; de mintha valami másról volna szó – valami olyasmiről (azt hiszem, mondtam már), hogy, bár Kant aligha fogalmazott volna így, „a történelem túlságosan is fontos dolog, hogysem rábízható volna egyedül a történészekre”⁴⁴ –, mondjuk, mert (ez már ellenben Kant-idézet:) „a történetírók mind bűnösök” („mindenkor szívesebben időznek a táborban, mint a dolgozószobában”).

Amivel talán védhetetlen módon könnyítettem a „kisebb etikai és valóságfilozófiai írásokra” nehezedő terhen, a Gondviselés igazolásának meg a természet tervének gondolatában implikált nehezen-lenyelhetőségeken,

⁴¹ Karl R. Popper: *Das Elend des Historizismus* (5., verb. Aufl.). Tübingen, J. C. B. Mohr, 1979. VIII. (*Vorwort zur deutschen Ausgabe*, 1964). Magyarul: A historicizmus nyomorúsága. Fordította Kelemen Tamás. Budapest, Akadémia Kiadó, 1989.

⁴² Popper: *Das Elend des Historizismus*. XII. (*Vorwort zur englischen Ausgabe*, 1957).

⁴³ Közelebbről: Wood: *Kant's Ethical Thought*. 226. skk.

⁴⁴ Odo Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék*. In: Uő.: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 251.

de, bár ez aligha mentség, hozzátehetném, ha ez a teher könnyebbedett is, más súlyos terhek azért akadnak: a történeteknek is szoros ölelésük van.⁴⁵ (Ha értelmük van, van ölelésük is.) Kant filozófiai történetírása, minden kételyével és fenntartásával együtt is a magát a maga okozta kiskorúságból kilépőben lévőnek érzékelő ember, szóval a modernitás heroikus történetírása, egy olyan valaminek a történetírása, aminek történetét ma hajlunk másképpen látni, vagy ami, mindegy most, milyen okokból, ma inkább tárgya valamiféle terrorisztikus⁴⁶ történetírásnak.⁴⁷ Ennek a terrorisztikus történetírásnak a keretei közt Kant – *A tiszta ész kritikájához* írt *Előszó* híres passzusa (és a hozzá csatlakozó jegyzet) ordító bűnjel – „kedvenc eszméinek egyikétől” függetlenül is azok közé a filozófusok közé sorolódik, akiknek a kezén a filozófia mint „törvényhozás”, talán csitítandó az Isten kegyelméből való világrend fölbomlása után maradt úr okozta rettegést, egyértelmű és végleges kontúrokat akart rajzolni a világnak, sebészkesével elválasztva egymástól és megszerkesztett rendbe szuszakolva, ha elpusztul is a világ, mindennemű kötelességet és hajlamot, igazságot és tévelygést, minden kétség nélkül ebbéli képességei iránt.⁴⁸ Ha az előbbieken előadni próbált enyhítő körülmények nem bizonyulnának elégségesnek kieszközölni az enyhébb ítéletet Kant elfogultsága számára, mellyel az emberi nem jobb iránt tartó haladásának gondolatát dédelgette, jobb híján hadd ajánljam a haladás erősen fékezett habzású apológiájának hipotipózisaként az alábbi sorokat:

– Hová, hová? – kérdezte Sumilin. – Mi? – szólalt meg egy öregember, aki a kilátástalan élet miatt szemmel láthatóan összeaszott. – Megyünk az orrunk után, amíg meg nem állítanak. De ha megfordítasz, vissza is mehetünk. – Akkor menjetek inkább előre – mondta Sumilin, mert eszébe jutott, amit egy tudományos könyvben olvasott: hogy a sebességtől csökken a nehézkedési erő, a test és az élet súlya, ezért igyekeznek az emberek nehéz időkben mozogni.⁴⁹

⁴⁵ Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 251. skk.

⁴⁶ A fordulat „az emberi történelmet illető terrorisztikus gondolkodásmód” parafrázisa. Vö. Immanuel Kant: *A fakultások vitája*. In: Uő.: *Történetfilozófiai írások*. 418.

⁴⁷ Csak illusztrációképp lásd Zygmunt Bauman: *Intimations of Postmodernity*. London–New York, Routledge, 1992. x–xi.

⁴⁸ Bauman: *Intimations of Postmodernity*. 116.

⁴⁹ Andrej Platonov: *Csevegyur*. Fordította Szabó Mária. Budapest – Uzsgorod, Magvető-Kárpáti Kiadó, 1989. 39.



„Az ízlés képességét – írja Immanuel Kant *Az ítélőerő kritikája Előszavának* végén – az alábbiakban nem az ízlés képzése és művelése céljából vizsgáljuk [...], hanem pusztán transzcendentális szándékkal.”¹ Én pedig az alábbiakban azt vizsgálom, hogy miből fakadhat ez a transzcendentális szándék, és milyen eredményre vezet. Közelebbről azt szeretném megmutatni, hogy az első *Kritika* felidézi, de nem tudja elűzni a szolipszizmus rémét, a harmadik ízléstana pedig erre reagálva dolgozza ki az ízlés olyan, mérsékelt hiteles elméletét, amellyel valójában a tapasztalati megismerés jár jól: a (természeti) szépről alkotott ízlésítélet a benne manifesztálódó közös érzék révén az empirikus ismeretek általános és ekként objektív érvényességének ágyaz meg.

Mindezt érintettem már Kant-könyvemben,² de most igyekszem részint fókuszáltabban eljárni, részint valami újjal is szolgálni. Ilyen rögtön a kiindulópont, egy idézet az első *Kritikából*. Annak idején sajnos elkerülte a figyelmemet, pedig fontos. *A tiszta ész kánonja* harmadik szakaszában Kant különbséget tesz önmeggyőződés és meggyőződés (*Überredung* és *Überzeugung*) között. Az előbbi „a szubjektum különös természetén alapul”, s az így alkotott

ítélet csak magánérvényű. Az igazság ellenben azon nyugszik, hogy az ítélet megfelel a tárgynak, következésképpen az objektumra vonatkozó ítéleteknek egybe kell hangzaniuk [...]. Így tehát, hogy valamit meggyőződésből vagy pusztá önmeggyőződés alapján tartunk igaznak, ennek külső próbaköve abban áll, hogy lehetséges-e közölnünk (*mitzuteilen*) másokkal és az igaznak tartást minden ember esze számára érvényesnek tartanunk. Ebben az esetben ugyanis legalább gyanítható, hogy amennyiben, dacára a szubjektumok különbözőségének, minden ítélet egybecseng, az összhangnak

¹ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Fordította Papp Zoltán. Budapest, Osiris / GondCura Alapítvány, 2003. 76. A továbbiakban a főszövegben a zárójeles oldalszámok erre a kötetre vonatkoznak.

² Lásd Papp Zoltán: *Elidőzni a szépnél. Kant esztétikájáról*. Budapest, Atlantisz, 2010. A könyv alapjául szolgáló disszertáció egyik opponense Hévízi Ottó volt, a másik Mesterházi Miklós.

egy közös alapon, nevezetesen az objektumon kell nyugodnia, melynek ezért valamennyi megfelelt, s így az ítélet igazságát bizonyítják.³

A tiszta ész kritikája nem csekély erőfeszítéseket tett már eddigre azért, hogy megmutassa, hogyan jön létre az objektum és egyáltalán a tapasztalati tárgyiaság az elme szintetikus műveletei révén. Az idézet szerint azonban az objektum illékony. Mennyivel egyszerűbb lenne kijelenteni, hogy az objektum a „külső próbakő”, rajta mérhető-mérendő le az egyes ítélet igazsága, és neki tudható be minden ítélet összhangja. Mit mond Kant ehelyett? Amennyiben fennáll az egyetemes összhang az ítéletek között, úgy legalább gyanítható, hogy ennek a tárgy az alapja. De ha a tárgy ilyenformán nincs eleve adva az egyes szubjektumok ítéleteinek meghatározó alapjaként, hanem csak következtetni lehet rá az univerzálisan egybehangzó ítéletek közös referenciapontjaként, akkor megoldhatatlannak tűnő nehézség támad. Ez az univerzális összhang ugyanis nem mutatható fel. Még egyetlen (vélt vagy remélt) tárgy esetében sem, hiszen ehhez valamennyi ítélőre, az egykor éltekre és a még megszületendőkre is kiterjedő közvélemény-kutatást kellene végezni. A „szubjektumok különbözősége” legfeljebb valamilyen statisztikailag szignifikáns mintán és mértékben bizonyulhat olyan tényezőnek, amely nem gátja az egybehangzó ítéletalkotásnak valamely objektumra (vagy objektumok egy körére) vonatkozóan. Ez az empirikus lelet roppant távol lesz a filozófiailag kívánatostól: „minden ítélet” egybecsengésétől.

Nem akarom túlhajtani az értelmezést, de úgy látom, Kant a szolipszizmus problémájába fut bele itt. Amennyire tudom, a „szolipszizmus” kifejezést episztemológiai vagy ontológiai kontextusban sehol sem használja. Gyakran beszél viszont az „egoizmus”-ról, főleg metafizikai előadásiban. A kettő pedig gyakorlatilag ugyanaz. A Mrongovius-féle, 1784-es szövegben ez áll:

Egoizmus az, ha valaki azt állítja, rajta kívül nincs semmi, hanem minden, amit látunk, pusztán látszat [...]. Az egoista azt mondja: álomban is elképzelek magamnak egy világot, és ott vagyok benne, de még sincs így. Nem lehetséges, hogy így járok ébren is? Ám ennek ellene szól, hogy az álmok azért mégsem függenek össze egymással, hanem hol ezt, hol azt álmodom, ébren ellenben a jelenségek általános szabályok szerint összefüggenek. [...] Tapasztalat révén nem cáfolhatom az egoistát, hisz az közvetlenül csak tulajdon létezésünkről tudósít bennünket. Az érzékek révén

³ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Fordította Kis János, a szövegvariánsokat és a mellékleteket Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2009. 638–639. (A fordítást módosítottam – P. Z.)

közvetve ugyan megtapasztaljuk, hogy vannak más dolgok is; ám az egoista erre azt mondja, ezekben az érzékekben csak annak rejlik az oka, hogy jelenségeknek ébredünk tudatára. Önmagukban véve azonban azok semmik.⁴

Az álomérv az első *Kritikában* is szerepel, csak épp nem működik.⁵ Ennek legékezebb, bár csupán közvetett bizonyítéka az, hogy a harmadik *Bevezetései* fáradoznak majd a tapasztalat szisztematikusságának avagy célszerű rendezettségének transzcendentális megalapozásán. A kategóriák és a belőlük képzett természettörvények merőben formaiak, azaz nem garantálják a jelenségek tartalmi koherenciáját. Egy álom is kiválóan elmesélhető kategoriális szintaxisban, szubsztancia-akcidencia-viszonyokban például, ettől nem lesz igaz tapasztalat. A *Denken*, a gondol(kod)ás tiszta, tartalomközömbös struktúráját kirajzoló kategóriákból – az idézetbeli „általános szabályok”-ból – nem futja annak az eshetőségnek a kivédésére, hogy, maradva a példánál, egy bizonyos jelenség „hol ezt, hol azt” a tulajdonságot hordozza, összefüggéstelenül. A transzcendentális appercepció egységének, mely a kategóriákon keresztül nyilvánul meg, ugyancsak nem mond ellent a tudattartalmak kuszasága. A numerikusan vagy formálisan önazonos én maradhat ilyen attól, hogy amit objektivitásként tételez, az álomszerűen kaotikus.

Szorosan kapcsolódik ehhez, egyazon problematika elemeként, az idézet másik érdekes mozzanata. Amit Kant szerint az egoista mond, azt részben ő maga is mondja. S nem csupán mellékesen, hanem a transzcendentális idealizmus alapelve gyanánt: az érzékelés, melynek a tér és az idő a tiszta formái, csak jelenségekkel szolgál, a dolgok magukban valóan hozzáférhetetlenek. Így ha a transzcendentális idealista nem tagadja is a rajta kívüli valóság létezését, annyiban mégis egy platformon áll az egoistával, hogy az emberi megjelenítőerőtől független realitást megismerhetetlennek nyilvánítja.

Minden külső észlelet közvetlenül bizonyít tehát valami valóságot a térben, vagy inkább ő maga valóságos. Ennyiben tehát az empirikus realizmus minden kétségen felül áll, vagyis külső szemléletünknek megfelel valami valóság a térben. Maga a tér persze minden jelenséggel mint képzettel együtt csak bennem van, ám e térben mégis valóságosan és minden

⁴ Immanuel Kant: *Metafizikai és teológiai előadásai*. Fordította Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz, 2013. 410. (A fordítást módosítottam – P. Z.)

⁵ Lásd például Kant: *A tiszta ész kritikája*. 414. és 678. Lásd még Immanuel Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Fordította John Éva és Tengelyi László. Budapest, Atlantisz, 1999. 52.

kitalálástól függetlenül adva van a reális, avagy a külső szemlélet minden tárgyának anyaga; és lehetetlen, hogy e térben valami rajtunk kívül lévő legyen adva [...], hiszen maga a tér érzékelésünkön kívül semmi. A legmegrögzöttebb idealista sem kívánhatja tehát annak bizonyítását, hogy észleletünknek megfelel a (szigorú értelemben véve) rajtunk kívüli tárgy.⁶

Pontosan itt zavar be „a szubjektumok különbözősége”. Hogy Kant az első *Kritika* írása idején látná ezt, az valószínűtlen annak alapján, hogy a *Prolegomenában* még rá is tesz egy lapáttal, észleleti és tapasztalati ítéletek megkülönböztetésekor. Az előbbiek valamilyen érzéki benyomást fejeznek ki, s velük kapcsolatban

nem várom el, hogy én magam mindenkor így érezzem, sem pedig, hogy mindenki más is így találja. Egészen más a helyzet a tapasztalati ítéletekkel. Amiről a tapasztalat meghatározott körülmények között tudósít engem, arról kell tudósítania engem mindenkor, és arról kell tudósítania egyszersmind mindenki más is. A tapasztalat érvényessége tehát nem korlátozódik a szubjektumra vagy annak valamely egyszeri állapotára.⁷

Az így értett tapasztalat válik azonban kérdésessé a transzcendentális idealizmus talaján. Ha „[k]ezdetben valamennyi ítéletünk pusztán észleleti ítélet: csupán számunkra – azaz a mi szubjektumunkra vonatkozóan – érvényes”, és „csak később adunk neki új – tudniillik az objektumra való – vonatkozást”,⁸ nos, akkor ez utóbbi is ki lesz szolgáltatva az észlelés esetlegességének. Az első *Kritika* egyik nagy teljesítménye, hogy megmutatja, a tapasztalás nem egyszerűen leképezi, hanem megképzí a tárgyakat. De ez a művelet a szubjektív, sőt akár pillanatnyi érvényű észlelés tartalmát formálja. A kettővel korábbi idézetben (és rokon szöveghelyeken) Kant pontosan fogalmaz, amikor azt írja, hogy a térben „a külső szemlélet minden tárgyának anyaga” van adva. Az anyag mindennemű artikulációja és specifikációja elsődlegesen az észlelésen múlik. Ennek viszont nincs a különböző szubjektumokon (vagy pillanatnyi szubjektumállapotokon) túli kontrollinstanciája. A dolog magában valóan lehetne ilyen, ha lehetne. A kategoriális törvényadás pusztán formaiság okozta limitáltságával pedig

⁶ Kant: *A tiszta ész kritikája*. 708. sk. Az idézet a paralogizmus-fejezet első kiadásbeli változatának negyedik szakaszából való, ennek kritikus elemzéséhez lásd Dietmar Hermann Heidemann: *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1998. 47–85. Heidemann könyvének első fejezete (15–46.) a 18. századi iskolai filozófiában az idealizmusról és egoizmusról folytatott vitákat tekinti át.

⁷ Kant: *Prolegomena...* 64.

⁸ Kant: *Prolegomena...* 62.

annyiban függ össze mindez, hogy ha az emberi értelemből, az appercepciónak a kategóriákban realizálódó egységéből levezethető volna a természet materiális rendje – ahogyan az isteniből levezethető volt, mielőtt a róla való tudás áldozatul esett a racionális teológia kritikájának –, akkor az ítéletek (potenciális) diverzitásával szemközt legalább elvi lehetőség kínálkozna a helyes és helytelen észlelésmódok és a rájuk épülő ítéletek megkülönböztetésére. Ennek hiányában nincs mivel kivédeni azt a kockázatot, hogy az egységesnek akart tapasztalati tárgyiasság széteshet szubjektív nézetek összeegyeztethetetlen sokaságára. A „hol ezt, hol azt”-hoz a „ki így, ki úgy” csatlakozik.⁹

Innen rajtol az ízlés tapasztalatelméleti küldetése. A kiindulásul választott idézet az ítéletek mindenkivel való közlésének lehetőségét tette meg objektív érvényességük zálogává. Ugyanez a közölhetőség az ízléstan egyik vezérmotívuma, csak itt a *mitteilen* „megosztani”, a *Mitteilbarkeit* „megoszthatóság” magyarul. Döntő különbségnek látszik persze, hogy míg az első *Kritikában* az empirikus ismeretek, addig a harmadikban az ízlésítéletek megoszthatóságáról van szó. Márpedig „az ízlésítélet nem megismerési, hanem esztétikai ítélet, mely ekként nem a tárgy mibenlétének és ilyen vagy olyan ok szerinti belső vagy külső lehetőségének a *fogalmát* érinti” (131.). A „transzcendentális” minősítés valószínűleg legtöbbször idézett magyarázata szintén az objektív ismeretalkotáshoz kapcsolódik: „*Transzcendentálisnak* nevezek minden olyan megismerést, mely nem magukkal a tárgyakkal foglalatoskodik, hanem általában véve a tárgyra irányuló megismerésünk módjával, amennyiben ez a megismerés *a priori* lehetséges kell hogy legyen.”¹⁰ Csakhogy az ízléstan legelső olyan paragrafusa, a kilencedik, amely a szép megítélésével mint mentális aktussal foglalkozik, rögtön összefüggést teremt az esztétikai reflexió és az empirikus ismeretalkotás között. Hogy ennek jelentősége világos legyen, ahhoz ki kell emelni a megelőző paragrafusok egyik meghatározó lépését. Kant evidensnek veszi, vagy mindenesetre annak tünteti fel, hogy aki ízlésével

⁹ A szolipszizmus nem sláger téma ugyan a Kant-irodalomban, de azért többen foglalkoznak vele akár közvetlenül, akár közvetve, ti. Kant más filozófusokhoz, elsősorban Berkeley-hoz való viszonyát vizsgálva. Lásd például Norman Kemp Smith: *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London, Palgrave Macmillan, 2003. 155. skk., valamint Frederick C. Beiser: *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*. Cambridge (Massachusetts) – London, 2002. 17–214. Legújabbban Michela Massimi szentelt egy tanulmányt a kérdésnek, bár amit az első *Kritika* keretei között maradvá megoldásként javasol, azzal nem értek egyet: *Points of view: Kant on perspectival knowledge, Synthese*, 2018. <https://doi.org/10.1007/s11229-018-1876-6>, utolsó megtekintés: 2018. december 14.

¹⁰ Kant: *A tiszta ész kritikája*. 69.

ítél, az mindenki egyetértését várja el. Holott ez a legkevésbé sem magától értetődő. Az univerzális egyetértésigény azt implikálja, hogy az ítélő tudatosan és a reflexió lényegi összetevőjeként elvonatkoztat minden történeti, lokális, kulturális, társadalmi és egyéb különbségtől közte és embertársai között, vagyis az ember mint olyan minőségében ítél. Ezzel a megkérdőjelezhető lépéssel viszont a „transzcendentális szándék”-hoz illő helyzet keletkezik. Mert ha az ízléskonszenzus emberek empirikus kritériumok szerint körülhatárolható csoportjára – valamilyen ízlésközösségre – korlátozódna, úgy a transzcendentális vizsgálódás okafogyottá válna. A parciális mögött nincs transzcendentális, már ahogyan Kant az utóbbit érti.

A 9. paragrafus tehát már az univerzális egyetértésigényt alapul véve kérdez rá az esztétikai reflexió mibenlétére. Bár inkább kelti azt a benyomást – és ez utóbb sem szűnik meg –, hogy Kant inkább kiokoskodik vagy konstruál valamit. Az ízlésítélésnek (ítélésen a műveletét értve, szemben a predikatív ítélettel) különböznie kell a meghatározott megismeréstől, amely fogalom alá rendeli tárgyát. Ugyanakkor köze is kell hogy legyen hozzá, mert „általánosan csak az ismeret megosztható, illetve a megjelenítés, amennyiben a megismeréshez tartozik; mert a megjelenítés csak ennyiben objektív, és csak ezáltal bír olyan általános vonatkozási ponttal, amellyel minden ember megjelenítőereje kénytelen összhangban lenni” (127.). Kénytelen, de csak definíció szerint. A kánonfejezet problémája éppen az volt, hogy az objektum nincs az egyéni megjelenítőerőktől függetlenül adva. Az ismeret általános megoszthatósága az ízléskritikában nem tény, hanem tét; erre még visszatérek. A kettősséget, hogy az ízlés egyszerre különbözik is az ismeretalkotástól és kapcsolódik is hozzá, Kant egy nehezen értelmezhető megoldással hidalja át: az ízlésítélés „nem lehet más, mint az elmének az az állapota, amely a megjelenítőerők egymáshoz való viszonyában mutatkozik, amennyiben ezek egy adott megjelenítést *az általában vett megismeréshez* vonatkoztatnak” (uo.).

Ez az *überhaupt* sajnos konstans eleme az ízléstannak. A gyakorlati ész első posztulátumának alapján egyszer talán lesz alkalmam megkérdézni Kanttól, mire gondol azzal, hogy egy konkrét dolog esztétikai megítélésakor „a képzelőerő és az értelem [...] úgy áll egymással összhangban, ahogy az a *megismeréshez általában véve* szükséges” (128.). Később, az ízlésítéletek dedukciójában találni erre valami magyarázatszerűséget, ám ez rosszabb, mint ha nem is volna. Az még elfogadható, hogy az ízlésítélés „minden anyagtól (érzéki érzettől és fogalomtól) független” (204.). De az érzettől való függetlenség csak annyit jelent, hogy a tetszést nem önmagá-

ban az érzéki hatás váltja ki (mint a kellemes esetében). Kant viszont extrém formalizálásra vált innen. Az ízlésítélésben annyi történik, hogy teljesülnek „az általában vett ítélőerő használatának szubjektív feltételei” (uo.). Megint: hogyan egyeztethető össze a konkrét dolog szemléleti jelenléte és az általában vett ítélőerő működése? Pár sorral lejjebb már „általában vett érzéki tárgy”-ról ír Kant (205.), kevéssel korábban pedig azt a menthetetlennek tűnő kijelentést teszi, hogy az esztétikai reflexióban „nem *szemléletek* szubszumáltaknak *fogalmak* alá, hanem a szemléletek vagy az ábrázolások *képessége* (vagyis a képzelőerő) szubszumáltakatik a fogalmak *képessége* (vagyis az értelem) alá”, más szóval, hogy „maga a képzelőerő szubszumáltakatik azon feltétel alá, hogy az értelem általában véve fogalmakhoz jusson el a szemlélettől” (201. sk.). Ilyen művelet, amelyben a képzelőerő mint képzelőerő, tehát nem mint valamely konkrét szemléleti sokféleség egyesítője vesz részt, aligha létezik. Aztán találkozni még olyan megfogalmazásokkal, hogy „általában vett értelmi törvényszerűség” (152.), képzelőerő és értelem „általában véve mint megismerőképességek” (200.), „általában vett ítélet” (201.), „egy általában vett fogalom ábrázolása” (41.). S hogy teljes legyen a lista, az univerzális egyetértés implikálta, fent említett elvonatkoztatás miatt maga az ítélő is ilyen *überhaupt*-pozícióba kerül: a szép feletti tetszés „az általában vett emberiséghez illő” (216.).

Ízlés címén tehát valami olyan tapasztalatot ír le Kant, amely az általánosságban oldja fel mind alanyának, mind tárgyának, mind a mentális aktusnak a partikularitását. De ha a szép „megjelenítés[e] a megismerőképességeket abba a proporcionált hangoltságba hozza, amelyet minden megismeréshez megkövetelünk” (129.), akkor nem látszik, miben állhat a különbség szép és nem szép között. A meghatározott ismeret mindig az általában vett megismerés konkrécioja lesz, azaz a szép és a nem szép csak annyiban más, hogy az előbbi egy fogalommentes-fogalomelöttes reflexió dologi korrelátuma, míg az utóbbi ugyanez, csak immár fogalom alá rendelt objektumként. Még aggályosabb ízlésítélés és megismerés kapcsolatának másik, szintén a 9. paragrafusban olvasható változata: képzelőerő és értelem ízlésbeli összhangjának, azaz „szubjektív, az általában vett megismeréshez alkalmas viszonyának éppúgy mindenki számára érvényesnek, s következésképp ugyanúgy általánosan megoszthatónak kell lennie, ahogyan minden meghatározott ismeret is az – mert ez utóbbi mindenkor a szóban forgó viszonyon mint szubjektív feltételen nyugszik” (128., vö. még 41. és 201. skk.). Ha „minden meghatározott ismeret” és „mindenkor” az esztétikai reflexió feltételén nyugszik, akkor ebből következően

minden ismerettárgy szép, mert valahányszor előáll a feltételezett, a feltételnek érvényesülnie kellett. Tehát semmi sem szép, mert elvész a szépség kitüntetettsége. Evvel kapcsolatban alapvetően két értelmezési lehetőség adódik. Az egyik: elfogadni, hogy Kant erre akar kilyukadni. *Explicite* ugyan sehol sem állítja, hogy minden szép, de nem is tagadja, márpedig az nehezen képzelhető el, hogy ne látná, milyen elkerülhetetlennek tűnik a megfogalmazásai alapján ez az abszurd következmény. A dedukció egy helyén szóba is hozza:

Ha [...] az volna a kérdés, hogy hogyan lehetséges a természetet a priori módon az ízlés tárgyainak összességéként feltételezni, úgy ez a feladat a teleológiára hárulna, mivel ekkor a természet céljának, mégpedig fogalmához lényegileg hozzátartozó céljának kellene tekinteni azt, hogy ítélőerőnk számára célszerű formákat hoz létre. E feltételezés helyessége azonban még erősen kétséges, miközben a természeti szépségek valósága nyilvánvaló a tapasztalat számára. (206.)

A *teleológiai ítélőerő kritikája* sajnos nem foglalkozik ezzel a kérdéssel. Így is figyelemre méltó azonban, hogy az idézetbeli „még” nyitva hagyja a „minden szép” eshetőséget. *Nota bene*, „a természeti szépségek valósága” nem zárja ki ezt.

Másik lehetőségként az értelmezés maradhat annál a mégiscsak életszerűbb feltevésnél, hogy Kant nem szándékozik mindent (és egyúttal semmit) szépségnek nyilvánítani, és követheti e célból a reprezentativitás vezérfonalát.¹¹ Eszerint az ízlésítélés nem szimplán azonos azzal, ami minden empirikus ismeretalkotás során végbemegy, hanem eminens módon képviseli azt. Mit jelent ez az „eminens módon”? Egyfelől a képzelőerőnek és az értelemnek minden tapasztalati ismeretalkotásban össze kell hangolódnia az adott szemléleti tartalom fogalomra hozása végett, másfelől az esztétikai reflexió a „két elmeerő [...] könnyített játéka” (129.), olyan működés,

¹¹ Az alábbiak viszonylag közel vannak ahhoz, amit Hannah Ginsborg fejt ki sokkal bővebben *Lawfulness Without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding* című (először 1997-ben publikált) tanulmányában. Vö. Hannah Ginsborg: *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgment*. Oxford, Oxford UP, 2015. 53–92. Temérdek értelmezés született arról, hogy mit érthet Kant ízlésítélésen, hogyan viszonyítja a megismeréshez, és hogyan kerül – vagy épp nem kerül – el a „minden szép” következményt, a főbb álláspontokhoz lásd Paul Guyer: *The Harmony of the Faculties Revisited*. In: Rebecca Kukla (szerk.): *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. Cambridge, Cambridge UP, 2006. 162–193., valamint Mojca Küplen: *Beauty, Ugliness and the Free Play of Imagination: An Approach to Kant's Aesthetics*. Heidelberg, Springer, 2015. 10–30. Amennyire átlátom a természet, az értelmezések között nem ismerek maradéktalanul meggyőzőt, s megkockázatom, ennek az a fő oka, hogy a szerzők nem számolnak (eléggé) az ízlésen ismeretelméleti indíttatásával.

amelyben a szemléleti sokféleség képzeleti fel- és egybefogása mintegy előrajzolja azt, amit aztán a fogalmi szintézis fejez ki, illetve fejezne, ha a reflexió e szintézisis folytatódna. Erre utalhat az is, hogy a szép „megjelenítés[e...] egyesként és más megjelenítésekkel való összehasonlítás nélkül is összhangban van azon általánosság feltételeivel, amely általában véve az értelem feladatát jelenti” (uo.), tehát magában és magától megfelel a fogalmasítás igényének. Itt persze el kell vonatkoztatni attól, amitől nemigen lehet, hogy ti. az értelem nem „általában véve” konceptualizál, hanem meghatározott fogalmakat alkalmaz. Ugyanezzel a nagyvonalúsággal olvassandó az a rokon hely az exozíciót követő *Általános megjegyzés*ben, ahol Kant „törvény nélküli törvényszerűség”-ként és – a harmadik mozzanatra visszautalva – „cél nélküli célszerűség”-ként jellemzi a képzelőerő működését, „az értelemmel való szubjektív összhangjá”-t. Mert ezt is úgy magyarázza, hogy „a tárgy képes éppen olyan, a különféleségnek az összetételét tartalmazó formával szolgálni a képzelőerőnek, amelyet a képzelőerő, ha szabadon magára hagyatkozna, az általában vett *értelmi törvényszerűséggel* összhangban alakítana ki” (152.). Az általában vett értelmi törvényszerűségnek semmilyen forma nem felel meg.

Mindenesetre ezek alapján a kissé sánta reprezentativitás jegyében az „általában vett megismerés” amúgy homályos terminusa csakugyan olyasvalamit jelölhet – már amennyiben elkerülendő a „minden szép” következmény –, hogy a nevezett két képesség optimális módon illeszkedik egymáshoz: a szemléleti tartalom olyan rendezettséget mutat, amely mentális erőfeszítés nélkül anticipálja a fogalmi szintézist és az objektív ítéletet. Ha ez plauzibilis így, akkor Kant lényegében átveszi és az elmeerőkről, illetve szemlélet és fogalom specifikus, tehát nem fokozati különbségéről szóló saját elméletébe illeszti a szépség mint „egység a sokféleségben” hagyományos felfogását. A szemléleti konkrétumról a fogalmi általánosra való váltás minden ismeretalkotásban meg kell hogy történjen, de az esztétikai reflexió tiszta és ezáltal eminens tapasztalata magának ennek a kardinális momentumnak, a két eltérő, egymásra nem redukálható episztemikus minőség, illetve a hozzájuk tartozó képességek „könnyített” találkozásának. Alább még jelezni fogom, miért defektes ez az értelmezés. Egyelőre azonban érvényben hagynám a fő mondandóm szempontjából kulcsfontosságú, a közös érzékről szóló 21. paragrafus vizsgálata céljából. A konklúzióval kezdve:

megvan az alapunk ahhoz, hogy feltételezzük ezt a közös érzéket, mégpedig nem mint pszichológiai megfigyelésekre alapozottat, hanem mint szük-

ségszerű feltételét megismerésünk általános megoszthatóságának, melynek előfeltételéződni kell minden logikában és a megismerés minden olyan elvében, amely nem szkeptikus.” (150.)

Miért érdekes ez már így, önmagában is? Azért, mert az első *Kritika*, jól lehet a megismerés ilyen elvét kutatta, a *Gemeinsinnr*ől említést sem tett. Mi több, a *Prolegomena* kifejezetten elveti, hogy Hume ellenében elég volna arra hivatkozni, ami németül *gesunder Verstand*, a magyar fordításban (indokoltan) józan ész, angolul viszont – Beattie-nél, Reidnél és másoknál – *common sense*.¹² De az ízléstan nem ezt rehabilitálja. Az *ízlésről mint egyfajta sensus communis*ről értekező 40. paragrafus épp a „közönséges” avagy „pusztán egészséges” értelem jelentésében vett közös érzéktől különbözteti meg az ízlést mint olyan „megítélőképesség[et], amely reflexiója során gondolatban (a priori módon) tekintetbe veszi mindenki másnak a megjelenítésmódját, hogy ekképp ítéletét *mintegy* a teljes emberi észhez igazítsa” (208.). Egyszóval, az esztétikai közös érzékkel a szkepticizmustól megóvni kívánt megismerés új feltétele lép színre az ízléstanban.

A 21. paragrafus ugyanabból indul ki, mint amit az első *Kritika* kánonfejezete felvetett:

Az ismereteknek és az ítéleteknek az őket kísérő meggyőződéssel egyetemben általánosan megoszthatónak kell lenniük, mert *máskülönben* nem illetné meg őket az objektummal való megegyezés, és összességükben nem lennének mások, mint a megjelenítőerők pusztán szubjektív játéka, éppen úgy, ahogy a szkepticizmus szeretné (149., kiemelés tőlem – P. Z.).

Itt is az általános megoszthatóságon múlik az ismeretek objektív érvénye, azaz itt sem az Kant álláspontja, hogy az objektum teremti meg és biztosítja a rá vonatkozó ítéletek egybehangzását. Így ha fennhangon nem hirdeti is, a közös érzékkel világosan az egykor csak jelzett, de ki nem küszöbölt problémára kínál megoldást. A kiindulópont és a konklúzió között – az aprólékos elemzéstől most eltekintve – megjelenik a fent reprezentatív és optimális viszonyként értelmezett általában vett megismerés: a tárgyak „különbözősége szerint a megismerőerők hangoltsága más-más módon proporcionált”, de kell lennie „egy olyan arányú hangoltságnak ahol az elme két erejének eme belső, az egyiknek a másik általi megelevenítésében álló viszonya mindkettőre nézve a legkedvezőbb az általában vett megismerés [...] szempontjából” (uo.). E reláció nem fogalmilag, hanem érzésszerűen van adva az elmében, az „érzés általános megoszthatósága” viszont „egy közös érzéket előfeltételez” (150.). És jöhet a konklúzió.

¹² Lásd Kant: *Prolegomena...* 11. sk.

Ennyiből persze még nem látszik kristálytisztán, hogyan lesz az ízlésítélet a szolipszizmus ellenszere. Kant két dolgot kombinál. Először, ha valaki sima empirikus megismerési ítéletet alkot, nem kell külön, az ítélet lényegi elemeként tudatosítania magában, hogy mindenki egyetértésével számol. Ha ízlésítéletet, akkor igen. A „tárgy felett lelt öröm *saját érzésé*”-t mondja ki, de egyben úgy, mint aminek „ugyanazon objektum megjelenítésével *minden más szubjektumban* együtt kell járnia” (203.). A „szép” predikátum ennek az univerzalitásnak a kifejezése voltaképpen: „a tárgyat szépnek találom, *azaz* a tetszést mindenkinél mint szükségszerűt szabad feltételezmem” (204., kiemelés tőlem – P. Z.). Másodszor, ez a mindenkinél feltételezett tetszés az a „szubjektív” viszony, immár valamennyi ítéltre érvényesként tekintve, amely „az általában vett lehetséges megismeréshez szükséges” (uo.). Az általában vett megismerés viszont minden empirikus ismeretalkotás közös mozzanata, s mint ilyen van jelen az ízlésítésben (akár a reprezentatív, akár, a „minden szép” abszurditását vállalva, ténylegesen). Így az ízlésítélet egyszerre terjed ki mindenkire és a tapasztalati megismerés valamennyi esetére, s tulajdonképpen az utóbbiakban végbemenő mentális működést univerzalizálja: „azt állítja, hogy jogosultak vagyunk általánosan minden embernél előfeltételezni az ítéelőrenek ugyanazokat a szubjektív feltételeit, amelyeket önmagunkban fellelünk” (205.). De nem csupán állítja, hanem mintegy megtörténik benne ez az egyformaság. A tapasztalati ismeret kétszeresen is korlátozott: sem az nem ellenőrizhető – a fenti közvélemény-kutatás lehetetlensége miatt –, hogy mindenki számára érvényes-e, amin a szigorúan vett objektivitás múlik, sem itt és most adott tárgyán nem mutat túl. Megalkotható tehát anélkül, hogy szükségszerűen implikálnia kellene minden ítéelő minden ítélésben megnyilvánuló egyformaságát. Az ízlésítélethez ellenben konstitutív módon hozzátartozik ez a kettős extenzió. Így vezet felbecsülhetetlenül értékes eredményre a „transzcendentális szándék”: sikerül az egyes ítéelő egyedi ítéletének feltételeként kimutatni az emberi megismerésalkat mindenkinél meglévő és minden lehetséges objektum esetében működő uniformitását. Ez fogalmazódik meg abban az állításban, hogy „csak egy [...] közös érzék előfeltétele mellett lehetséges ízlésítéletet alkotni” (151.). A közös érzék ugyanis nem más, mint az a „mélyen rejtező, minden embernél közös alap”, amelynek révén „az emberek egybehangzóan ítélik meg a formákat, melyekben nekik tárgyak adatnak” (142.). Közvetlenül az ízlésítéletek elveként vagy lehetőségfeltételeként szolgál ugyan, amennyiben a szép kiváltotta öröm megoszthatóságának médiuma, ám közvetve a meg-

ismerésnek a harmadik *Kritikáig* hiányzó alapja is, mert egységgé oldja „a szubjektumok különbözőségét”-t, s mert a rá referáló – és csak e referencia által legitimált – ítélet „szép” állítmánya a bármely ismeretalkotáshoz szükséges objektív-fogalmi predikáció ígérete.

De a transzcendentálfilozófiai bravúrnak ára van. Az ízlésítélet és az empirikus ismeretalkotás között az „általában vett megismerés” létesít kapcsolatot vagy inkább átjárhatóságot, illetve az, hogy az előbbi az utóbbi feltétele. Ha Kant úgy érti ezt, hogy képzelőerő és értelem ízléses összhangja ténylegesen mint ilyen megvalósul minden ismeretalkotás során, akkor a szép likvidálása az ár. Ha valahogy úgy, ahogy a jelen dolgozat a reprezentativitással próbálta magyarázni, az szintén bajos azonban, legfeljebb kevésbé látványosan. Van ugyanis egy tényező, amely nélkülözhetetlen (volna) az esztétikai befogadás elméletének teljességéhez, sőt hitelességéhez, de amelyet nem lehet összeegyeztetni az ízlésítélet feltétel- és reprezentatív jellegével. Ez pedig a játék. Játék nincs mozgás, mozgalmasság nélkül, még akkor sincs, ha Kant *A fenséges analitikájában* meglepő (vagy talán árulkodó) módon úgy tesz különbséget a szép és a fenséges tapasztalata között, hogy emez az elme mozgása, amaz nyugodt kontempláció (lásd 159.). A játékhoz mint mozgáshoz pedig nemcsak az összes szereplő, az esztétikai reflexió esetében tehát mind a képzelőerő, mind az értelem aktivitása szükséges, hanem valamilyen éltető feszültség is köztük (ahogyan ezt a fenséges elemzése világossá is teszi, persze más felállásban).¹³ Az ízlésanalitika eleve semmi használhatót nem mond arról, hogy mit csinál az értelem az esztétikai reflexióban: a fogalmak képessége egy definíció szerint fogalommentes ítélelben. S ez nem is nagyon lehet másképp, ha egyszer az ízlést a megismerés szolgálatába állítja. A képzelőerő és az értelem esztétikai viszonya sokkal inkább pontszerű összeállítás és egyensúlyi állapot lesz így, mintsem feszültségteli, oszcilláló mozgás a szemléleti és a fogalmi képesség között.

Mondhatni persze erre, hogy a játék lazább jelentésben veendő, a működés szinonimájaként. Ezzel az a probléma, hogy valódi játék hiányában nincs, ami megmagyarázza az esztétikai reflexió önrévényét. A szép kiváltotta „öröm”-ben „kausalitás rejlik [...], nevezetesen egy arra irányuló ka-

¹³ A kanti játék gondolat problematikusságának kiváló elemzéséhez lásd Alexander Wachter: *Das Spiel in der Ästhetik. Systematische Überlegungen zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2006. 88–120. Egy ellenpélda: Kenneth F. Rogerson anélkül ír egy egész könyvet Kant esztétikájáról (*The Problem of Free Harmony in Kant's Aesthetics*. New York, State University of New York Press, 2008.), hogy akár csak egyszer is említene a játék fenomenáját.

uzalítás, hogy magának a megjelenítésnek az állapota és a megismerőerők aktivitása minden további szándék nélkül *fenntartassék*. A szép szemlélésénél *elidőzünk*, mert ez a szemlélés önmagát erősíti és reprodukálja” (133.). Nagyon fontos és pontos megállapítás ez Kant részéről, ugyanakkor elszigetelt is,¹⁴ ami megint csak érthető. Ha ugyanis az esztétikai reflexió mint feltétel viszonyul a meghatározott ismerethez mint feltételezethez, akkor ez azt implicálja, hogy át kell váltania az utóbbiba. Nem lehet önelégséges, önreferenciális, hanem abból nyeri az értelmét, ami rá és belőle következik. Elidőzni a feltételnél, ez paradox volna. Elidőzni az általában vett megismerésnél, ez úgyszintén, hacsak nincs valami, ami megakadályozza, hogy a reflexió meghatározott ismeretté konkretizálódjon. „A szép esetében [...] az objektum egy bizonyos *minőségének* megjelenítése szükséges, mely minőség mint ilyen érthetővé is tehető és fogalmakra is hozható (jóllehet az esztétikai ítéletben ez a fogalomra-hozás nem történik meg)” (180.). Épp csak arra a kérdésre nem válaszol Kant sem itt, sem máshol, hogy miért nem történik meg a fogalomra hozás, ha megtörténhetne. Ami válasza van, az nem válasz, hanem *petitio principii*: azért, mert az esztétikai reflexió fogalommentes. Hogy miért fogalommentes, arra viszont egyetlen válasz kínálkozik, s ez egyszersmind a játék motiváltságának, önfenntartó-öntápláló dinamikájának egyetlen szóba jöhető indoklása is: a szemlélet oldalán olyan többlet van, amely nem engedi a fogalmasítást, amellyel szemben a meghatározott fogalmak alkalmazása elégtelennek és/vagy erőszakosnak bizonyul. Ehhez a belátáshoz Kant majd csak a művészet kapcsán, a 49. paragrafusban jut el. A műalkotást az esztétikai eszme kifejeződéseként magyarázza, az esztétikai eszmét pedig „a képzelőerő olyan megjelenítése”-ként, „amely arra készlet, hogy sok mindent gondoljunk, de amellyel egyetlen meghatározott gondolat, azaz egyetlen *fogalom* sem lehet adekvát, s amelyet ennél fogva semmilyen nyelv nem képes teljesen elérni és érthetővé tenni” (229.). Nem példátlan, hogy Kant ellentmond magának, de illet, hogy ugyanazokkal a szavakkal homlokegyenest az ellenkezőjét állítsa valaminek, amit kevéssel korábban mondott, illet azért ritkán csinál. Művésztana, benne az esztétikai eszme központi gondolatával, finoman szólva is erős korrekciója a természeti szépre orientált – s ennyiben a korabeli elméletekhez képest kissé anakronisztikus – ízlésanalitika befogadásmódjának. Az esztétikai eszmét kifejező műalkotás ellenáll a végérvényes konceptualizálásnak, nem engedi ismerettárggyá rö-

¹⁴ Illetve a *Bevezetés* első, kéziratban maradt változata VIII. szakaszának végén (47. sk.) van egy hasonló megfogalmazás.

zíteni magát. A nála való elidőzés, mint amihez hozzátartozik a fogalmak inadekvátságának tudata, sem általában vett megismerésnek, sem a meghatározott ismeret feltételének nem tekinthető. A művészetről szóló paragrafusok üdítő módon mellőzik is ezeket a frázisokat. Úgy tűnik, és ez egyáltalán nem baj, hogy ekkorra elfogy a „transzcendentális szándék”.

KARDOS ANDRÁS

KÍNKÖR: „KÉSZENLÉT A MEGVÁLTÁSRA”

Adalékok a fiatal Lukács etikájához

Kérdés: Lukács egész életének volt egy titkos fő gondolata, nevezetesen egy etikának, vagy az etikumnak a végiggondolása, kidolgozása.

Válasz: Ez szép gondolat Lukácsra vonatkozólag, szép azért, mert ha végiggondoljuk, talán a legkritikusabb. Ugyanis, ha valaki egy hosszú életen keresztül, amely – 65 év – állandó munkában telik el, amelyben a művek özöne jön létre, meg állandóan készülődik egy feladatra, de még csak a közelébe sem jut, akkor ez talán a legmélyebb kritikája egy életnek.

Interjú Fehér Ferencsel

Isten és a másik világ, e kettő a célja minden filozófiai vizsgálódásunknak, és ha Isten és a másik világ fogalma nem függenének össze a moralitással, semmire sem volna jó e két fogalom.

Immanuel Kant

Befejezés

De a szeretet nemcsak a bűnöst békíti meg a sorssal, megbékíti az embert is az erénnyel, azaz, ha nem a szeretet volna az erény egyedüli elve, akkor minden erény gyarlóság volna. Jézus az idegen úr törvénye alatti teljes szolgálattal nem a kanti erény önkényszerét helyezte volna szembe, nem azt, hogy saját törvényünk részleges szolgálattal vállaljuk, hanem uralkodás és alávettség nélküli erényeket, a szeretet módzatait; ha pedig ezeket nem úgy kell tekinteni, mint az egy élő szellem módzatait, hanem létezne valamiféle abszolút erény, akkor feloldhatatlan kollíziók alakulnának ki

az abszolútumok sokasága miatt; s minden erényben van valami fogyatékos, ha nem egyesül ily módon egyetlen szellemben; mert minden erény már elnevezésében is egyedi, tehát korlátozott; a körülmények, amelyek között lehetséges, a tárgyak, valamely cselekvés feltételei, mindez véletlenszerű; ezen túlmenően az erény kapcsolata a tárgyával egyedi kapcsolat, és nemcsak az illető erénynek más tárgyakkal való kapcsolatát zárja ki; így tehát minden erénynek, fogalmában és működésében egyaránt, megvannak a maga határai, melyeken nem léphet túl. Ha az emberben megvan ez a bizonyos erény, és erényének határán túl is cselekszik, akkor – amennyiben erényéhez híven csak ennyire erényes férfi marad – csak bűnösen cselekedhet [...] Egy jog, amelyet valamely kapcsolatnak szenteltek, nem lehet többé jog a másik számára, vagy pedig, ha a másiknak tartják fenn, akkor az elsőnek kell nélkülöznie. Amilyen mértékben gyarapszik az emberi viszonyok sokrétűsége, olyan mértékben sokasodnak az erények is, s ezáltal szükségszerűen sokasodnak a kollíziók, és az erényeket egyre inkább lehetetlen lesz teljesíteni. Ha az erényekben gazdag ember rangsorolni akarja azokat, akikkel szemben kötelezettsége van, mert ilyen sokaságot nem tud kielégíteni, akkor azokkal szemben, akiket hátrább helyez, kevésbé lekötöztetnek érzi magát, mint azokkal szemben, akiket előnyben részesít; lehetséges tehát, hogy az erények nem abszolút kötelezettségek többé, sőt vétekké válhatnak. – Az erények sokaságának és a köztük fennálló viszonyoknak ebben a sokoldalúságában mi más jöhetne létre, mint az erény meghasonlása és magának az erénynek a bűne. Ha majd semmilyen erény nem tart számot rá, hogy a maga korlátozott formájában szilárdan és abszolút módon megálljon [...] ha az egy élő szellem egyedül az adott viszonyok egésze szerint, de teljesen korlátlanul cselekszik, anélkül, hogy a viszonyok sokrétűsége egyben megosztaná, ha önmagát korlátozza, akkor csak a viszonyok sokoldalúsága marad meg, de az abszolút és összeférhetetlen erények tömege eltűnik. Itt nem lehet szó arról, hogy minden erény egy és ugyanazon alapelven nyugszik, amely mindig ugyanaz marad, a különböző *viszonyok* között, különböző módosulásokban, mint egyfajta különös erény jelenik meg [...] ha a fennállás ily módon abszolút, akkor az erények kölcsönösen lerombolják egymást. Az erény szabály szerinti egysége csupán látszólagos, mert pusztán elgondolt, és a sokrétűség ilyenfajta egységét nem szünteti meg és nem is egyesíti, hanem teljes erejében meghagyja. Az erények eleven köteleke, az eleven egység egészen más, mint a fogalom egysége, nem valamilyen meghatározott erényt állít a meghatározott viszonyok közé, hanem a kapcsolatok legtarkább keveréke közepette is megbontatlan és egyszerű; külső formája végtelen sokféleképpen módosulhat, sohasem fogja kétszer ugyanazt az alakot ölteni, külső megnyilváná-

nulásából sohasem születhet szabály, mert formája sohasem az általános a különössel szemben.¹

Lukács György a harmincas évek végén idézi Hegel fentebbi sorait, mely ugyan a kanti (és fichtei) etika kritikájának mintegy hegeli összefoglalása, ám voltaképp magának az *etikának* a *problematicusságáról* van szó. Ismert filozófiatörténeti közhely, hogy „Hegelnek nincs etikája”, és Lukács, aki a tízes évek eleje óta folyamatos küzdelmet vív egyfelől az etika sorsformáló princípiumával, másfelől a hegeli történetfilozófia ezzel nem összeegyeztethető dialektikájával, két évtized múltán számot vet az „etika halálának” hegeli konstrukciójával, elfogadva természetesen, hogy a kanti etika a „polgári társadalom” reprezentatív etikája. Lukács nem véletlenül jegyzi meg e hosszú idézet előtt, hogy Hegel a szeretet és vallás révén kívánja megszüntetni a „morál egész szféráját”. Miközben Hegel bírálatának az alapja az, hogy Kant a kötelezettségek kollízióját szünteti meg, legmélyebb kifogása mégis a moralitás, az etika egésze ellen irányul: „A moralitás illeszkedés, egyesülés az élet törvényével – de ha ez a törvény nem az élet törvénye, hanem maga is idegen valami, akkor a moralitás a legnagyobb elválasztottság: objektivitás.”² De ha ez nem az élet törvénye: az előző idézetben arról beszélt Hegel, hogy az erények kollíziója elkerülhetetlen, most arról, hogy ha a törvény nem az élet törvénye, akkor idegen valami, elválasztottság lesz. Hegel etikakritikája csak végső és kielezett megfogalmazása annak a hatalmas dilemmának, mely Lukács Györgyöt egész fiatal korában kínozza. Az etika centrális helyét mi sem bizonyítja jobban, mint hogy öregkorában így nyilatkozott: „Az etika iránti érdeklődés vezetett el a forradalomhoz.”³ És a *Megélt gondolkodás* önéletrajzi vázlatában már a tízes évek elejére vonatkozóan ezt mondja: „Most az ilyen »világátételezés« »luciferi (elve)« az etizáló forradalom nevében, melynek el kell vezetnie a valódi »megváltáshoz« (az ember emberré válásának első, metafizikai megfogalmazása).”⁴ Mindez csak annyit bizonyít, hogy Lukács fordulata előtt nemcsak hogy centrális szerepet kapott az etika, hanem azt is, hogy az etika centrális helyzete kétszeresen sem volt problémátlan: egyfelől Lukács jogosan emlékszik öregkorában arra, hogy az etika a kezdetektől a világformálás centrumában van a számára, másfelől azonban sem az etika valóságos

¹ *Hegels Theologische Jugendschriften*. Tübingen, Hermann Nohl kiadása, 1907. 293. skk. Idézi Lukács György: *A fiatal Hegel*. Budapest, Magvető, 1976. 225. skk.

² Lukács: *A fiatal Hegel*. 220.

³ Lukács György: *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon*. Az interjúkat készítette: Eörsi István és Vezér Erzsébet. Budapest, Magvető, 1989. 141.

⁴ Lukács: *Megélt gondolkodás...* 55.

helye, sem magának az etikának a fogalma és realitása egy pillanatra sem evidens a fiatal Lukács számára. Az etika hegeli kritikája bizony Lukács évtizedes kínlődását és dilemmáját is rögzíti (emeljük ki még egyszer):

Az erények sokaságának és a köztük fennálló viszonyoknak ebben a sokoldalúságában mi más jöhetne létre, mint az erény meghasonlása és magának az erénynek a bűne [...] Itt nem lehet szó arról, hogy minden erény egy és ugyanazon alapelven nyugszik, amely mindig ugyanaz marad, a különböző *viszonyok* között, különböző módosulásokban, mint egyfajta különös erény jelenik meg [...] ha a fennállás ily módon abszolút, akkor az erények kölcsönösen lerombolják egymást.

Hegellel Lukács két évtizeddel később, miután elhagyta már a kínok és dilemmák azon mezejét, melyről fentebb szó volt, csak összefoglalja mindazt, ami őt magát korábban gyötörte, immár a meghaladás biztosnak vélt pozíciójában. E hosszú idézetre azért volt szükségünk, hogy mintegy a vége felől kezdjük el rekonstruálni a fiatal Lukács marxista fordulata előtti dilemmáit éppen a dilemmák későbbi megszüntetésének a fényében. Hogy megelőlegezzem a legáltalánosabb megfogalmazást: Lukács etikai dilemmáinak sokszor önkínzó analízise, melyet a tízes években számtalanszor újra és újra felvet és máshonnan indít el, az *etika önfelszámolódásához* vezetett, s az immár marxista Lukács eo ipso reménytelen harcot folytatott azért, hogy immár „új alapokon” ismét megkísérelje egy immár marxista etika megalapozását. A kudarc azonban meggyőződésem szerint nem csupán tanulságos, de a hozzá vezető út rekonstrukciója nélkül saját múltunkkal sem tudunk számot vetni.

*

Lukács György 1911. november 30-án, élete első nagy válságában ezt írta *Naplójába*:

Etikám (ezt ma már látom) öntudatlan kísérlet volt arra, hogy tisztánlátásból teremtsék realitásszurrogátumot; amikor is a nézésben (par distance; és egy »tisztasági« etika, amilyen az enyém, elsősorban distancia-probléma) egyáltalán nincs nagy különbség tisztán látott külvilág és átélt realitás között. Ennek az illúzióknak vége. Most látom magamban a »lukácsit«: a magam számára azonban életképtelenségnek látom; mert semmiképp nem bírom elviselni a lényegtelen életet, és most azért élek még, mert ezt mégsem adtam fel teljesen. Vagy? Vagy teljesen »Lukács« vagyok, és akkor itt –

számomra ma nem tudatos módon – meg fogom kerülni a realitást? Mert az öngyilkosság realitás. Sőt, az egyetlen, számomra elérhető realitás.⁵

De ha a tisztánlátásból csakis valóságsszurrogátum teremtése lehetséges, ha a számára elérhető realitás csakis az öngyilkosság, akkor ebben a kataliz-mában hogyan lehetséges, ha lehetséges egyáltalán, elérni a „hiányzó realitást”?

Lengyel József két információt közöl velünk visszaemlékezésében Sinkó Ervin 19-es szerepéről: „Sinkó futni engedett Kecskeméten minden ellenforradalmárt, Sinkó krisztiánus, tolsztojánus, Sinkó a vérontás, az erőszak ellen propagál.” És a másik:

Csakhamar hallottam, Sinkó nagy filozófiai csoportnak került a közép-pontjába, s ennek a vitázó csoportnak nem kis befolyása volt a magyar dik-tatúra politikájára. Sinkó »ellenfelei« az úgynevezett »etikusok« voltak, az a csoport, amely Lukács Györggyel együtt jött a kommunista párthoz [...] Ezek Heidelbergből, a heidelbergi egyetemről hozták, közvetve, vagy közvetlenül, a német misztikusok, Kierkegaard és Fichte filozófiáját, egy kis Max Weber-féle szociológiát és főképp Hegelt, Marxszal keverve.⁶

Az „etikusokkal” legkevésbé sem rokonszenvező Lengyel utólagos beszámolójából kitetszik, hogy Sinkó Ervin, fiatal kora ellenére bizonyos fel-tűnést keltett a „Visegrádi utcában”, sorsa már csak ezért is szimptomati-kus lehet számunkra Lukács etikai „kínkörének” kiegyenesítése rekonst-rukciójakor. Sinkó forradalom utáni gondolkodása, krisztiánus fordulata, majd visszatérése a forradalom gondolatának elfogadásához a harmincas évek közepén, ismét a „vége” felől világítja meg Lukács etikai útját a for-radalomhoz, pontosabban magát az etikai kínkört, csakúgy, mint fentebb Hegelnek az etika filozófiai dilemmáit összegző gondolatmenete.

Sinkó a forradalom alatt nem csupán Lukács és az „etikusok” hatása alatt állt (noha Lengyel József jó érzékkel veszi észre Sinkó állandó belső dilemmáit, amikor az etikusokat Sinkó „ellenfelének” titulálja), de minden dokumentum, elsősorban is Sinkó nagyregénye, az *Optimisták* egyértel-műen visszaigazolja Lukács döntő hatását.⁷ Van azonban két másik doku-mentum is, a sajnos manapság ritkán olvasott *Szemben a bíróval* című esszé a harmincas évek közepéről, valamint a még ennél is rejtőzködőbb *Az út*

⁵ Lukács György: *Napló*. In: Uő.: *Curriculum vitae*. Budapest, Magvető, 1982. 451.

⁶ Lengyel József: *Visegrádi utca*. In: Uő.: *Elejétől végig*. Budapest, Magvető–Szépirodalmi, 1975. 200. skk.

⁷ Vö. Kardos András: *A dilemma-konstrukció*. In: Uő.: *A véletlen tekintet*. Budapest, Gond Alapítvány, 2004. 495–510.

című emlékirat még 1920-ból, Sinkó krisztianus periódusának alapdokumentuma. E két mű egyetlen szempontból érdekel most minket. Noha a két írás konklúziója homlokegyenest ellentétes, hiszen a későbbi esszé ismételten visszatér a proletárdiktatúra elfogadásához, melyet az emlékirat nem oszt, mégis mind a kettőben döntő szerep jut az etika funkciójának a forradalomban. S ha meg akarjuk majd érteni, miért tulajdonított neki meghatározó szerepet még az öreg Lukács is saját bolsevik fordulatában, akkor ennek a szférának a súlyát nagyon pontosan érzékelteti a „tanítvány” forradalmat követő munkássága, főképpen akkor, ha Sinkónál kifejezett világnézeti válság és krisztianus fordulat követi (igaz, nem előzmények nélkül) a bukást. Lengyel berzenkedése pontosan ennek szólt: miért akarnak ezek velem a forradalmi krízis közepette Dosztojevszkijt olvasatni: „elolvastam a sztarec beszédeit. Szép, szép, de mi közöm hozzá.”⁸ Ha magát azt az *etikai kínkört* kívánjuk megérteni, melyet Lukács „megtéérésekor” megpróbált „kiegyenesíteni”, s mely persze alapjaiban véve a fordulathoz vezette, akkor a kiindulópont csakis a végpont lehet: részben az etikai szféra immanens dilemmái, részben a forradalmi cselekvésbe transzcendált etikai dilemmák hatásmechanizmusa. De azt hiszem, itt nem pusztán „módszertani” kérdésről van szó. (A marxisták, így maga Lukács is, kiemelt szerepet szántak annak a marxi gondolatnak, mely szerint a majom anatómiájának kulcsa az ember anatómiája.) Hanem arról is, amit Sinkó egy hosszú idézetben fogalmaz meg:

A szocializmusnak nincs etikája. A szocializmus minden jelenséget a termelési rendre vezet vissza, mint végső okra. Az én megdöbbenésem tehát, amit a február 21.-i események okoztak, úgy jelent meg nekem, hogy nem az fájt, hogy az emberekben gyűlölet van, hogy lehetségessé vált a mi és a szociáldemokrata párt agitációja következtében, hogy gyűlölet legyen munkás és munkás, jóhiszemű és jóakarató emberek között és egyáltalán emberek között, hanem azt hittem, hogy az az én problémám, hogy miért lehetséges, hogy a munkásság nagy tömege nem látja be a kommunisták igazát, hanem azok vezetőit gonosztevéként gyűlöli. Amint a kérdés a munkásmozgalom és szocializmus társadalmi perspektívájának határai között, a felelet is ily módon jelent meg: az osztályöntudat hiánya és az, hogy a szociáldemokrata pártnak, minthogy parlamenti eszközökkel küzd, szavazókra van szüksége, és hogy minél több szavazót nyerjen meg, eltér a tiszta proletár politikától és kispolgári elemeket vesz fel magába. Ezeknek a hatása következtében a párt mindinkább jobbra tolódik és a párttal együtt a pártot vezető emberek is. Azon, hogy ennek a gyűlöletnek, melytől meg-

⁸ Lengyel: *Visegrádi utca*. 201.

döbbsentem, megrémültem, ennek a gyűlöletnek én magam is ugyanolyan mértékben oka vagyok, hogy ezt a gyűlöletet én is szitottam, azon nem is gondolkodtam, vagy ha igen, tudomásul vettem, hogy szabad-e ezt, szabad-e bármely céllal is jó, egyszerű, dolgos embereket gyűlöletre tanítani, ez problémaként nem is foglalkoztatott.⁹

Márpedig pont ez a kínkör rekonstrukciójának másik feltétele: hogy minden *problémaként* jelenjen meg.

Fontos tudatosítani, hogy a 35-ös *Szemben a bíróval* így végződik: „Mi a forradalom céljait akarjuk, s azért mielőbb minden konzekvenciájában a forradalmi erőszakot.” Ez az álláspont, mint láttuk, egy „etikusnak” a hosszú öngyöttrődéssel és kitérőkkel teli álláspontja. (Majd idézem *Az út* végét is.) Az esszében a győzelem utáni helyzetet Sinkó így foglalja össze:

Problémákkal kerültem szembe, melyek a kollektívumnak nem lehetnek problémái, mert a kollektív öntudat nem ismer belső ellentmondást. Számomra azonban mindinkább megszűnt az az élet, mely csak egyetlen, csak a történelmi feladatot képviselő kollektívumból eredő parancsot ismer. Az élet már nem volt olyan egyszerű, hogy csak egy parancsa lett volna. Az egyik parancs, de csak az egyik, a kajafási igazság volt: inkább vesszen egy a közösségért, mint a közösség egyért. A másik parancs minden ember élete szentségének és szabadságának tiszteletben tartását követelte. Ez a másik parancs az életemnek alapérzése volt, ennek jegyében lettem forradalmárrá, s a forradalom érdekében ezt kellett megtagadnom. Kérdéssé lett, hogy »az egyéni lelkiismeret és felelősség hogyan viszonylik a taktikailag helyes kollektív cselekvéshez.«

És ehhez még Sinkó hozzáteszi: „A komoly politikusok számára a politika nem egy univerzális megváltási akarat eszköze, hanem nemzeti érdekek, osztályérdekek s személyi érdekek védelmét, illetőleg harcát jelenti.”¹⁰ Sinkó ismerői tudják, hogy az esszében most kell következnie a *Taktika és etikából* vett idézetnek, mely megformálta a „történelmi pillanathoz ért emberiséggel szemben az egyén etikai problémáját”. Sinkó a forradalom két parancsát formulázta: a „kajafási igazságot” és a másikat, az emberi élet szentségének és szabadságának tiszteletben tartását. A másodikhoz hozzáteszi, hogy éppen emiatt lett forradalmárrá. Az elsőhöz pedig azt, hogy ez „minden kollektív akarat maximája”. Amit itt Sinkó rögzít, az nem más, mint történelem és erkölcs *antinómiája*, annak a megfogalmazása, hogy

⁹ Sinkó Ervin: *Az út*. In: Uő.: *Az út. Naplók 1916–1939*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990. 75.

¹⁰ Sinkó Ervin: *Szemben a bíróval*. Budapest, Gondolat, 1977. 69.

életének eme két parancsa vagy alapértéke *egyszerre nem állhat fenn*. Ez viszont azt kell hogy jelentse: a fenti antinómia zsákutcát jelent a két valott „parancs” tekintetében, tehát a legmélyebben problematikus Sinkó ezt követő kijelentése: „A magyar proletárdiktatúra vezéreinek legnagyobb része etikai felelősségérzetből vált politikussá.” Noha előzőleg éppen róluk jelentette ki, hogy számukra a politika „egy univerzális megváltási akarat eszköze”, pontosabban ennek ellenkezőjét mondta a „komoly politikusokra”. Akikről viszont fentebb beszélt, azok „etikai felelősségérzetből” lettek politikusok, akik számára a politika az „univerzális megváltási akarat eszköze”. S ezt volna hivatva legitimálni Lukács mindezeket követő citátuma a *Taktika és etikából*. Csakhogy mindezeket megelőzően éppen Sinkó állította fel, intellektuálisan és morálisan nagyon becsületesen a két parancs antinómiájának zsákutcáját. Hogy az antinómiának nincs feloldása, azt éppen Sinkó forradalom alatti tevékenysége mutatja. Kecskeméti városparancsnoksága közismert, az azonban már kevésbé, hogy Pestre visszatérve kiharcolta, hogy a Ludovikába zárt különítményesek felügyeletét rábízzák. És Sinkó szemináriumot tartott a rábízottaknak, bizalmat és megértést próbált elérni velük, olykor Dosztojevszkij felolvasásával. A többit ismerjük. Csakhogy Sinkó itt már nem vonta le a konzekvenciákat, pontosabban nem vonhatta már le azon a nívón, amelyen magát az antinómiát felvetette. „Mindez szörnyű naivitás volt? Igen, azért, mert a diktatúra akkor már utolsó heteit élte.” A válasz a hinni akaró túlélő önáltató válasza, de egyben annak az antinómiának a felszámolása is, mely előbb forradalmárrá, később krisztianussá tette.

Hosszú idézet *Az útból*:

A társadalmi harc rugója a tömegek számára a termelésben elfoglalt helyzetük. E harc ideológusai remélhetik és megállapíthatják – éppúgy lehet megállapítani, mint kétségbe vonni –, hogy e harc végső ponton egy síkra kerül az emberiség »felszabadulásával« – de lelki tartalma ennek a harcnak se lehet más, mint ami a tartalma. A tartalma pedig tagadhatatlanul nem több, mint egy gazdasági elnyomottságból egy gazdasági szabadságra törekvés. Ebben immanensen nincs, és ebből nem lehet szeretet. Még akkor sem lehet, ha minden egyesnek, minden proletárnak, aki e harcban részt vesz, tudatos célkitűzése nem ő, nem az osztály, hanem az egész emberiség lenne. Az is kétséges ugyan, hogy ez lehetséges, mert ez a társadalmi harc az osztályöntudatot megfelelő propaganda segítségével felköltheti a proletároknak; de hol van a társadalmi harcban az az erő, amely »az osztályöntudat öneszméleté«-nek nevezett erkölcsi újjászületést létrehozza? De a döntő tévedés az, hogy a társadalmi emberiség sosem lehetne valamilyen ethikus cse-

lekvés egyetlen intenciója és szabályozója, holott az ethikus cselekvésnek normái az ethikában vannak, az ethikus cselekvés csak a lelkiismeretből, a szeretetből, az ethikából – vagy bárhogy is nevezzük – csak az Istenből indulhat ki. Az emberiség annak az erkölcsi tökéletességnek a fogalmát, amit Istennek nevezünk, nem helyettesítheti. Az Isten fogalma és minden e fogalomból az emberre háruló kötelesség, egy minden ember lelkiismeretében adott, eleven követelmény; a társadalmi emberiség fogalma pedig egy absztraktum, amely nem mint egy szolgálat az erkölcs számára, mint egy önmagán túlmutató benső ideál, Krisztus, szeretet, jószág megvalósítója, hanem csak mint öncél jön számításba.

Az ethika lényege az, hogy törvény, amely akár tudják az emberek, akár nem; öröktől fogva van. És ezért az ember létének egyetlen igazolása, célja és értelme az ethika megvalósítása, a szeretet, az Isten országának a földön való megteremtése. *Nem igaz tehát az egyén bűnvállalásának elmélete, mert semmiféle külső körülmények meg nem engedik, nem követelik a lelkiismeretemtől, hogy valamit, ami tiltva van, tegyek.* Még akkor sem, ha ezt bűnvállalásnak és nem bűnbeesésnek nevezem. *Az ethikát nem szolgálhatom úgy, hogy magamat azon kívül helyezem.* Ha bármi elmélettel, az empirikus tények akármilyen meggyőző egymás mellé állításával is akarom indokolni az ethika törvényeinek az ethika érdekében való ethikai kényszerből történő áthágását, ezzel magát az ethikát semmisítem meg, mert az ethika azon a lényegen épül, hogy minden körülmények között *változatlanul* kötelező. Ha egyszer elismerem a körülmények uralmát az ethikus cselekvés lehetősége felett, akkor ha bűnvállalásnak is nevezzük ezt, érvényességben az történt, hogy az etika abszolút tekintélye helyébe egy más tekintélynek vettem alá magam, és ettől fogva nincs megállás, mert az ethikát a maga lényegében tagadtam meg.¹¹

Az ígért befejezés így szól: „Ez a könyv nem akar senki kezében fegyverré válni, és a benne vallottak természetéből következik, hogy nem is szándékom vele valamely különös szektát alapítani.” Az etika itteni rekonstrukciójában Sinkó kitér az elől az antinómia elől, melyet másfél évtized múlva ismételten vállalni fog. A mostani álláspontja szerint az Istenből levezett örök etikai törvény önmagát számolja fel, ha „külső körülmények” által befolyásoltan magára veszi a bűnvállalás elméletét. Az etika krisztianus átépítése után Sinkó kimondja azt a dilemmát, mellyel Lukácsnak végig meg kellett küzdenie abban a jó egy évtizedig tartó belső kínlódásban, melyet az etika kíngörének nevezhetünk, s melynek feloldása nem, csak „kiegyenesítése” és felszámolása lehetséges. A fenti hosszú idézet után Sinkó ismét Lukács cikkét idézi, majd ő maga kurziválja a következő mondatot: „De

¹¹ Sinkó: *Az út.* 114. skk.

minden emberben benne van a lehetőség, hogy ne egy történefilozófiai szituációban, hanem az örökkévalóságban lelje meg útjának és cselekedeteinek parancsait.” A „történefilozófiai szituáció” felemlítésekor Sinkó Ervin – ha csak átmenetileg is – feladta mesterének „etikai dilemmáját”.

Az *Optimistákban*, melyben pontosan *Az útra* építve dolgozza fel Sinkó a forradalmat, hogy aztán e regény kéziratával megjárja Moszkvát, ahogyan azt A *regény regényében* máig is rendkívüli hatásossággal megírta, nos ebben a regényben azonban már a következőket adja a regénybeli Lukács György, Vértés szájába:

Ma ez a felelősségérzet gyávaság. Gyávaság, ha mások életét kockáztatom, és magamat biztonságba helyezem, de éppúgy gyávaság lehet az is – ez az, amiről a kanti etika nem tudott, mert nem volt történefilozófiája –, gyávaság lehet az is, ha nem merem a jóért a mások életét kockáztatni. Csak a magamét, a másokét nem, – ez magas nívót jelent, de jelentheti azt is, hogy ez a felelősségérzet csak ürügy a legsúlyosabb felelősségvállalás alól való kibúvára.¹²

Tárgyalás

És ugyanígy folytatódik is a »világrejtéllyel« való értelmetlen játék, a világrejtély »megoldásával« való játék meg végképp, a játék a megoldással, melyet becsületes gondolkodóknak mindig csak sugalmazniuk volna szabad, ám amelyet eleddig minden filozófus – az őskérdést kényelmesebb könyvkérdéssé, a rendszerkezdet *ad hoc* problémájává lecsavarva – mindig valamilyen monumentális terminusban vélt, mint hirdette, megtalálni. De meg kell értenünk, és ragaszkodnunk is kell hozzá: legalábbis a megoldás lényegéből adódóan nem csapódhatnak le semmifajta könyvben, ahogy semmifajta földi egyházban vagy még tanulmányozható filozófiában sem, mármint ha a jól értett kérdést végre a dolgok abszolúte *komolyra fordulásaként konstituáljuk*, s ha egyszer komolyra fordult a dolog, az *nem kevesebbet tesz, mint hogy elháríthatatlanul vége ennek a világnak, könyveivel, egyházaival, rendszereivel egyetemben*. S nincs földi olvasó, aki fölállhatna e mellől a metafizika, e mellől az egyedül a Messiás számára fönntartott metafizika mellől; azonnal fölismerné magát a létezésen túli világban, a kizökönt és hirtelen, egyetlen pillanat alatt *ezzé a pillanattá* változott idő Jeruzsálemében: a pillanatban mint tulajdon, föltárulkozó égi birodalomná vált sötét, mély, gótikus szobájában, egzisztencialitásában és lappangásában. Amiért is végső fokon egyedül erről folyik a pontos ontikus diszkusszió: hogy meg-

¹² Sinkó Ervin: *Optimisták*. Budapest, Noran Libro, 2010. 620. skk.

fogalmazzuk az önmagunkat firtató kérdést, tisztán mint kérdést, nem pedig konstruált célzást valami elérhető megoldásra, hogy megfogalmazzuk a *kimondott, de megkonstruálatlan, önmagában egzisztens kérdést*, magában véve ragadandó meg a benne rejlő tiszta kinyilatkoztatást mint az önmagára adott első választ, mint a Mi-probléma leghűségesebb, eltérítetlen rögzítését.¹³

A megkonstruálatlan egzisztens kérdés megfogalmazása Lukács György számára éppen olyan kínzó problémát jelentett, mint barátjának, Ernst Blochnak. Lukács a *Megélt gondolkodás* című öregkori vázlatában ezt írta: „Kommunistává fejlődésem életem legnagyobb fordulata, fejlődési eredménye.”¹⁴ Természetesen ezt az öninterpretációt annyiban nem lehet vitatni, hogy az öreg Lukács valóban így látta élete teljesítményét. Az indulásról pedig így vall:

Igény: a jelenségek (elvont elméletekkel nem megragadható) sokoldalúsága. Érzék az egyes jelenségek mindenoldalúságának egyidejűsége és az általános nagy szubsztanciákkal (totalításokkal) való nem mechanikus kapcsolatuk iránt. Ennek megragadására: romantika, Kierkegaard, Eckart [sic!] mester, keleti filozófia. Többnyire önkényesen csak az éppen odaillőt választom (Kierkegaard kivétel). Mindamellet: az általános vonalat (Marxig) nem adtam fel. Az az illúzió, hogy itt újfajta szintézist találtam (ismét: Kierkegaard.)¹⁵

Ha Lukács itt visszament is a kezdetekre, éppen azzal kapcsolatban, hogy az egzisztens kérdést megpróbáljuk rekonstruálni, nem jutottunk előbbre. Lesznai Anna több helyen is felidéz egy beszélgetést, mely közte és Lukács között zajlott le a tízes évek elején: „Jó, mondtam, az emberek üdvözülni fognak, ha ti megváltjátok a világot, de mi lesz a többi kreatúrával? Mi lesz a növényekkel, az állatokkal? Tudod, hogy én nem akarok nélkülk üdvözülni. Mire Lukács ezt mondta: Még a kövek is üdvözülni fognak.”¹⁶ Noha Lesznai a fiatal Lukács szempontjából alapvető kérdést idéz fel, még ezzel sem jutunk közelebb a Lukács számára fiatal korában felteendő egzisztens kérdéshez, feltéve persze, ha elfogadjuk Bloch intencióját a megkonstruálatlan kérdés feltételéről. Azt állítom, kevés olyan filozófusa van

¹³ Ernst Bloch: *Az utópia szelleme*. Fordította Mesterházi Miklós. Budapest, Gond-Cura Alapítvány, 2007. 326. sk.

¹⁴ Lukács: *Megélt gondolkodás...* 67.

¹⁵ Lukács: *Megélt gondolkodás...* 51.

¹⁶ *Emlékezések*. S. a. r. Vezér Erzsébet. Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum, 1967. (Irodalmi Múzeum, 1.) 12.

a huszadik századnak, akinek egész életművét ennyire meghatározta volna ennek a bizonyos blochi kérdésnek a feltétele. Próbáljunk meg a fiatal Lukács *Naplójának* egy bejegyzéséből kiindulni!

Hanem ez igenis az élet és az *élet* különbsége. Az *élet* mindent elmos; az idő, a fejlődés, a pillanatok ott összehoznak, együtt tartanak mindenek ellenére embereket, akik empirikusan egymásnak rendelvék (leszámítva a leszámítandókat). Az élet nem »számít le« le semmit soha. Téren és időn kívül van. Nincs feledség, nincs bocsánat, nincs hangulat. Lényegek érintkeznek lényegekkal.¹⁷

Lukács 1910 májusában jegyezte be ezt a *Naplóba*. Lukács olvasói számára jól ismert ennek a két kategóriának a szembeállítása, és sorsának ismerői azt is tudják, hogy ezek a sorok egy személyes válság idején íródnak. Ez a válság persze nem független a filozófusi alaproblémától, nevezetesen attól, hogy Lukács személyes válsága és filozófiai dilemmája mennyire konvergensek a számára. A fiatal Lukács teoretikus és egzisztenciális dilemmái és krízisei konvergensek: a dilemmák és kínok egy tőről fakadnak, noha Lukács éppen az antinómia felállításán fáradozik. De az élet és az *élet* diametrálisan összetartoznak. Lukács számára éppen az a kérdés, hogy „ezen gondolkodva jöttem rá az epikai és drámai formák végső különbségeire, ami körül az esszé [A *tragédia metafizikája* – K. A.] forogni fog. És így ez az egészen absztrakt forma-metafizika is visszavisz a minden dolog centrumához: Irmához” – írja ugyanott. Hogy még pontosabban rögzítek Lukács dilemmáját: „Mert két lelki realitás létezik: az élet és az *élet*, és mindegyik egyformán realitás, de egyszerre mindig csak az egyik lehet az.”¹⁸ Innen már látható, hogy Lukács számára a *közvetítés* megoldhatatlan dilemmája jelenti az alapfeszültséget. Lehetséges-e közvetíteni a két világ között, ha tetszik, lehetséges-e formát adni a közvetítésnek, még általánosabban: lehetséges-e a formák metafizikája, lehetséges-e a kísérlete annak, hogy a két „világ” között bármilyen közvetítés létrejöhessen. A formák metafizikájára vonatkozó dilemmát maga az antinómia jelenti: *problematikus egyáltalán magának a közvetítésnek* a feladottsága, lehetséges-e egyáltalán az egzisztens kérdés feltétele. A *Napló* utolsó bejegyzése így szól: „És minden a régi kérdéshez vezet vissza: hogyan lehetek filozófus? Vagyis: mivel ember létemre soha nem kerülhetek ki az etikus szférából – hogyan

¹⁷ Lukács: *Napló*. 426.

¹⁸ Lukács György: *Az esszé lényegéről és formájáról. Levél a „kísérlet”-ről.* (Levél Popper Leó-nak). In: Uő.: *A lélek és a formák. Kísérletek.* Budapest, Napvilág – Lukács Archívum, 1997. 16.

ábrázolhatom a magasabbrendűt?”¹⁹ A Lukács által egzisztens tétként megfogalmazható dilemma, az antinómia fel nem oldhatóságának feloldására teendő *filozófiai kísérlet* előzetesen így formulázható: a formák filozófiájának területe a művészet mint formakomplexum. A kísérlet egyfelől tehát művészetfilozófiai, azon formák kritikai-teoretikus rekonstrukciója, melyek a közvetítés útjait és alternatíváit rögzítik. Ennek megfelelően az esszékorszak reprezentatív kísérlete *A lélek és a formák*. A forma fogalma azonban az antinómia felől nézve az etika lehetőségfeltételére kérdez rá: *megformálható-e az élet*, lehetséges-e, hogy a forma ne szenvedjen hajótörést az „élet zátonyán”, ahogyan a Kierkegaard-esszé német változatának a címében megjelenik. Két további kérdés vagy dilemma következik mind-ebből: egyfelől hogy a történelem mint az objektivációk és a mindennapok világával egyszerre terhelt hordozó mennyiben képes a formák számára történetfilozófiai perspektívát adni, valamint ennek ellentettje: mennyiben ontológiai ez a dilemma, mennyiben kell az adottság Lukács számára oly sok nehézséget jelentő faktumát kategoriális entitásnak vennie.

Márkus György a fiatal Lukácsról írott alapvető tanulmányában veti fel, hogy

ezen az egész alkotó perióduson végigkíséri [Lukácsot – K. A.] a *metafizikai-egzisztenciális és a történelmi analízis állandó párhuzamossága*. Az elemzés és értelmezés e két módja és síkja szinte művenként váltogatja egymást, sőt gyakran egyazon íráson belül is egymásba játszanak – olyannyira, hogy éles elváltásuk és szembeállításuk bizonyos értelemben csupán interpretációs konstrukció. Lukács maga különben szinte periodikus szabályszerűséggel tesz újra és újra kísérletet viszonyuk elvi és módszertani tisztázására – s mégis az analízis e két típusa közt, legalábbis implicite, fel nem oldott (tán épp innen az »összeegyeztetési kísérletek« olyan gyakori visszatérése), de gyümölcsöző ellentmondások feszülnek – s nem csak módszertani értelemben. Mert a módszertani »párhuzamosság« az ifjúkorban mindvégig megoldatlan problémája mögött egy mélyebb, világnézeti dilemma is húzódik [...]: vajon a korállapot a kultúra egzisztenciálonológiai tragédiájának vagy történeti és meghaladható válságának a kifejezése?²⁰

A Márkus által felvázolt módszertani kettősség (mögötte a világnézeti dilemmával) mára már, nem jogosulatlanul, kanonikussá vált a fiatal Lukács

¹⁹ Lukács: *Napló*. 453.

²⁰ Márkus György: *A lélek és az élet: a fiatal Lukács és a „kultúra” problémája*. In: *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről. II.* Budapest, Argumentum–Lukács Archívum, 1997. 41. sk. Ezúton is meg kell jegyezni, hogy jelen sorok írója sokat tanult Márkus egészen kiváló tanulmányából.

fordulat előtti műveinek analízisében. Ami a világnézeti dilemmát illeti, magam is egyetértek ennek a kettősségnek a meglétével, ám a periodikus „módszertani váltakozást” összetettebbnek látom, minthogy Lukács dilemmáit és filozófiai kínjait (ahogyan azt majd az etika kapcsán bizonyítani szeretném) szerintem nem lehetséges erre a két „módszerre”, pontosabban ezek váltakozásaira redukálni. Lukács fiatalkori művei folyamatos kínládaskörökkel terhelt nekiindulások, félbehagyások és újrakezdések ötvözte, melyek persze tartalmazzák a metafizikai-egzisztenciális megközelítést egyfelől és a történelmit másfelől, csak hogy ez a váltakozás (néha egyetlen művön belül is) a dilemmák és antinómiák megoldatlanságának, fel nem oldhatóságának köszönhető, mint ahogyan ugyaninnen táplálkoznak a félbehagyott művek is. Magát ezt a szerteágazó filozófiát és annak belső feszültségeit jelzik a megközelítések, és az egész periódus maga a Lukács által oly fontosnak tartott „végigemenések” folyamatos „kudarcairól” is szól. Valójában azonban én a fiatalkori lukácsi filozófia belső karakteréről és nem kudarcokról szólnék, hiszen a *problematikusság kínjai* ennek a filozófiának a belső, alkati karakteréhez tartoznak. Tehát ami módszertanilag kettősségnek tűnik, az ennek a filozófiának a belső karaktere, nem pedig módszertani „csapongása”. Az újra meg újra felvetett, majd elvetett, majd ismét másképpen előtűnő *dilemmafilozófia* nem következetlensége, hanem sajátossága Lukács fiatalkori periódusának. A „módszerrel számot vető” tanulmányok maguk is megfogalmazzák saját belső dilemmáikat, melyek sokszor a mű félbehagyásához vagy átalakításához vezetnek. Ezt a módszertani dilemmát egy hosszabb idézettel szeretném megvilágítani a *Művészetfilozófia* végéről, mely dilemma egyben vissza is utal minket az egzisztens kérdés vizsgálatához, másfelől demonstrálja a Márkus által javallott módszertani kettősség belső (egy művön belüli) problematizálását.

A művészet történetfilozófusának tárgya [...] csak a kategóriává vált egyes jelenség. E történetfilozófus egyrészt a stílusok, másrészt a műformák fogalmaiban a valóban kanonikus művek történeti-történelemfeletti jellegét ismerte fel. Ha tehát az ilyen elágazások időtlen-történeti rendszere mögött olyan egység válik láthatóvá, amelynek lényege egyszerűségében áll, úgy ezáltal a már elért kanonikus jelleg többé nem húzható le az empirikus-egyszeri szintjére, csak örök érvényében fokozható: a művészet végső – történelmi – alapja még távolabb van az empirikus történelmi kontinuitástól, mint amennyire bármely történeti-történelemfeletti tipológia lehet; ez az egyszerűség még általánosabb, ez az egyszerűség az esztétikai érték legtisztább megvalósulása. Ez az egyszerűség úgy viszonyul a tisztán történelmi egyszerűséghez, mint az eszme a valósághoz; benne fejeződik ki va-

lamely szakasz, valamely korszak történetfilozófiai értelme, és mindabból, amit e korszakok ténylegesen létrehoznak (aminek összessége a történezs tárgya), csak az jön számba, amiben ez az eszme megvalósult, és csak annyiban, amennyiben megvalósult. A művészet történetfilozófijának tárgya az értelmes egyszeriség kategóriájává vált egyes. Ez az értelem a művészet történetfilozófusa számára adekvátan megragadható, s e történetfilozófus csak a tiszta történetiség szemszögéből nézve válogat önkényesen, ha az önma-gukban értékes műalkotások legnagyobb részét nem veszi tekintetbe, sőt, ha a művészet egész korszakait nem-létezőkként kezeli, mert azok nem váltak ez értelem kánonjává. De ahogy a történezs számára, amennyiben nem transzcendál az esztétikába, az esztétikai anyaghoz való viszonya minden belőle következő irrationalitásával együtt leküzdhetetlen marad, úgy a művészet történetfilozófusa, amennyiben meg akarja haladni az egyedi és egyszeri történetfilozófiai értelemmegvalósulások értelmezhető, egyes megnyilatkozásainak tényszerűségét, és még ezen is túl a művészet egész kanonikájának végső egységét akarja elérni, transzcendálni kénytelen az immanens esztétikát, és a művészet metafizikusává kell hogy váljék. Az az egység, amelyet a történezs a művelődéstörténeti összefoglalásban meg-lelhet, tőle megtagadtatott, és be kell érnie azzal, hogy minden esztétikailag-kanonikusan logizálható maga mögött hagyva, megáll e végső egyszeriség tisztán felismert tényszerűsége előtt. Csak ha magában a történelmi folya-matban egységes értelem található, akkor lehet okuk szerint megérteni a műalkotások szerkezetében való objektiválódásait. A művészet történetfilozófijája tehát vagy beéri az egyszeri történelmi folyamat végső irraciona-litásával – e folyamat tényszerűségének megismerése mellett –, vagy meta-fizikussá kell hogy váljon: a művészet fejlődési szakaszainak e semmiféle tisztán esztétikai rendszertan által meg nem ragadható fogalmaiban a világ folyása végső, metafizikai értelmének nyomait és jeleit látja, és megkísérli – a művészetet is beléértve, de megértésénél meg nem állva – megfejteni hieroglifáikat.²¹

²¹ Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika – A regény elmélete*. Fordította Tandori Dezső. Budapest, Magvető, 1975. 244. skk. Ugyanennek a műnek egy másik helyén Lukács így fogalmazza meg a módszertani problémáját: „Minden művészet-történet módszertani paradoxona a körül a probléma körül összpontosul [...], hogy tárgya nem ismerhető meg adekvát módon. Az esztétikai anyag és vele a feladat csak akkor lehet esztétikailag (s ezzel: művészet-történetileg) lényeges, ha a formák elvégezték rajtuk megformáló munkájukat, ha hatásuk – normatívan – inadekváttá, az akart és kellő félreértéssé vált. Ez a viszony a maga általánosságában szerkezetileg felismerhető az esztétika számára, és ezáltal az esztétikai anyag fogalma feldolgozásától függetlenül adva lehet számára; konkrét megismerése, az egyes műalkotásban való elszigetelése, a közvetlenség és az egyértelműség többször elemzett dilemmája s következménye, a félreértés miatt, csak posztulátumként állítható fel, amely azonban a priori nem teljesülhet be. Az esztétikai anyag nem ismerhető meg adekvátan. [...] A művész számára, akinek tipológiájában a félreértés megtalálja a maga normatí-

Mint az a fentiek alapján sejthető, Lukács korai műveiben a forma mint egzisztens feladat és kérdés merül fel, esszé-korszakában majd minden írása mögött az identifikáció saját dilemmája húzódik meg.²² Ezen dilemmák a magatartás, az önazonosítás, a forma által való beteljesülés vagy elutasítás dilemmái. Vagyis Lukács a *forma általi etikai dilemmáit* fogalmazza meg.

Interpretáció függvénye, hogy megadunk egy centrumot, ahonnan mintegy kisugárzik a dilemmák uralta kínkörbe a lukácsi forma, avagy a probléma- és dilemmakatalógus fenomenológiájának segítségével rekonstruáljuk „az etika kénköreit”. Magam e kettőt összekapcsolnám, hangsúlyozva azonban, hogy nem a mű minősége, hanem kisugárzási potenciálja, teherbíró képessége okán nevezem meg a kör középpontját. Lukács nevezetes Ady-cikkéről van szó, mely 1909-ben születik, és amelyet azt követően, hogy Osváth Ernő visszautasított, Jászi Oszkár nagy örömmel közölt lapjában. Jászi ezt írta egy Adynak küldött levelében: „Az Ön új verseskötetéről Lukács György fog írni. Úgy érzem, hogy a tömérdek kritika közepette, mely az Ön költészetét kíséri, épp a legfontosabb és leg történelmibb szempontok még mindig észrevétlenül maradtak. Talán Lukács megsejt egyet mást abból is, amit Hatvany nem látott meg.”²³ Ez a levél annál is figyelemre méltóbb, mert Lukács és Jászi kölcsönösen nem kedvelték egymást, és mint látható, Jászi úgy tapint rá a Lukács-kritika alappontjaira, hogy még nem is olvasta.

van előírt helyét, az esztétikai anyag egyszerre minden és semmi; az esztétikai anyaghoz való viszonya az ellentmondás megszüntetve megőrzése, coincidentia oppositorum, paradoxon, nem pedig dilemma. A történész megismerő magatartása számára azonban dilemmáról van szó – és kompromisszumról. Az esztétikai anyag vagy minden számára, és ábrázolása akkor a művelődéstörténet vagy a művelődéstörténeti történetfilozófia felé hajlik (Burkhardt), vagy semmi, és akkor szükségképpen az esztétika felé kell transzcendálnia (Wölfflin). Többnyire megkísérlik egyesíteni a két tendenciát, így azonban legfeljebb egyéni, kvázi művészi szintézist lehet elérni, nem pedig egységes fogalomalkotást.” Lukács: *A heidelbergi művészetfilozófia...* 204. skk. Fehér Ferenc joggal nevezte e dilemmát Lukács „egyetlen gondolatának a metodika terén”. Kevésbé fogadom el viszont, hogy szerinte „ez nagy visszaesést jelent Hegel voltaképpen tettéhez: a művészet szociológiai szempontú világtörténelmi tipológiájához képest”. Éppen arról van szó, hogy a Lukács által rögzített dilemma egy saját filozófiáján *belüli* dilemmát tudatosít, melynek gyümölcse adott esetben éppen a szakadásokban és újakezdségekben van mint e filozófia alapkarakterében. Vö. Fehér Ferenc: *A dráma történetfilozófiája, a tragédia metafizikája és a nem-tragikus dráma utópiája*. In: *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről*. II. Budapest, T-Twins – Lukács Archívum, 1995. 68.

²² Vö. Hévízi Ottó nagyszerű tanulmányával: *Az identifikáció kísérletei (utószó)*. In: Lukács György: *Esztétikai kultúra*. Budapest, Napvilág – Lukács Archívum, 1998. 99–127.

²³ Idézi Fekete Éva és Karádi Éva Lukács fiatalkori levelezéskötetének bevezetőjében. In: *Lukács György levelezése (1902–1917)*. Budapest, Magvető, 1981. 19.

Ha kiindulópontként az Ady-kritikát választjuk, akkor emögött egy mélyebb előfeltevés húzódik meg. Lukács korai pályaszakaszában (elsősorban az ún. esszékorszakban) mindig olyan formákról és „lelkekről” ír, akik/amelyek valamilyen módon saját alapvető dilemmáikhoz kapcsolódnak, azt is mondhatjuk, hogy különböző okokból reprezentánsai annak a nézőpontnak, ahonnan „mintha csak ezek a végső pontok léteznének”, ahogyan az Ady-cikkben írja. Ebben az esszében három ilyen sűrűsödési pontot látok, amelyekben kikristályosodnak, képpé válnak a Lukács számára oly alapvető „végső dilemmák”.

Mert hiába minden, Ady mégis elsősorban a magyar versek Adyja, a *forradalom nélküli magyar forradalmárok* poétája. Siratnivalóan groteszk ez az Ady Endre publikuma. Akik ezt látják: ami van, az nem volt új és jó sohasem, csak elnyelője mindig minden újnak és jónak; rossz, amin nem lehet toldani, amit el kell pusztítani, hogy helyet adjon új lehetőségeknek. Forradalom kellene, de még megkísérelésének távoli lehetőségét sem lehet remélni. Csak vezetőik lennének; olyan emberek, akiket – talán – nagy emberekké tehetne egy csak álmokban létező forradalom és a forradalom utáni Magyarország.²⁴

Az első kristályosodási pont tehát a „forradalomtól megfosztott forradalmiságnak” a világa. A második, röviden: „*a szocializmus csak forma itt, amelyben [Ady] érzései formára találnak.*” A harmadikat hosszabban idézem, mert ez ahhoz képest, hogy milyen alapvető a fiatal Lukács számára, sokkal kevésbé tárgyalatik általában:²⁵

Ady Endre misztikus, mi az értelme ennek a kifejezésnek? Talán ez: a misztikusnak (csak az érzésformát veszem, és nem megnyilvánulásait) *nincsen distancia-problémája*. Tehát ezt: a misztikus számára nincsenek ellentmondások, nincs különbség a »nézetek« között; ő minden és mindennek az ellenkezője is egyszermind. Ezt: a misztikus számára nincsenek nagy dolgok, és nincsenek kicsinyek, nincsenek szent dolgok, és nincsenek profánok, nincsenek »valóságok«, és nincsenek álmok, és nem léteznek különbségek, amelyeket mi a konkrét és az absztrakt, a szubjektív és az objektív között meg szoktunk tenni. Ez a középkorban igen egyszerű és igen könnyen átlátható volt: a misztikus az volt, akiben minden vallássá lett, vagy talán inkább így: akiben a vallás, a vallásnak az érzés-esszenciája a mindenné lett. De ez ma éppen ilyen egyszerű, ha talán nem is olyan könnyen átlátható, és az egész különbség egy régi és egy mai misztikus között csak az, hogy a régiek voltak formái, és a mainak már nincsenek.

²⁴ Lukács György: *Ady Endre*. In: *Uő.: Esztétikai kultúra*. 47. (Kiemelések tőlem – K. A.)

²⁵ A kevés kivételhez kell sorolni Hévizi Ottó és Fehér Ferenc tanulmányait.

A réginek biztos és meggingathatatlan formákat adott az egyház, a hivatalos vallás, a Biblia, formákat, amelyek szilárd falai közé bátran ömölhettek az extázisok forró láva-patakjai. A mai misztikusnak nincs hol formát találnia, neki magának kell, magából kell megteremtenie mindent: az Istent és az ördögöt, a földet és a túlvilágot, a Megváltót és az Antikrisztust, a szenteket és az elkárhozottakat; neki magának kell megírnia a Bibliát és mindazt, aminek a kedvéért aztán elolvasná. Így a lényeg minden azonos-sága mellett elveszti a típus tisztaságát: költészetnek *látszik* csupán. Mert felületes látás számára nincsen különbség a költői »motívum« vagy »tárgy« és a misztikus élet-egzegézi között; ami egészen tisztán elválasztotta őket egymástól akkor, az egyiknek játék-, a másiknak pozitív, igazságjellege ma megszűnt már, és ma csak mint érzésforma létezik a misztikusság minde-nütt és elszóródva. Ma így minden igazi költő többé-kevésbé misztikus, sokkal inkább és sokkal erősebben, mint a középkorban; talán azért, mert ma – kényszerűségből – költő lesz a misztikusok legnagyobb részéből.²⁶

A misztikusnak nincsenek distanciaproblémái: ez a harmadik kristály-pontja Lukács tanulmányának, s e három pont birtokában láthatjuk majd: szimbolikusan ugyan, de ebből az anyagból sugároznak szét az esszéikbe, átfogó művekbe, levelekbe és a *Napló*ba is a lukácsi problémakatalógus egyes elemei-tételei.²⁷ Egyetlen, számunkra, illetve a fiatal Lukács számára döntő „elem” maradt ki a katalógusból: az etika. A fiatal Lukács kevés

²⁶ Lukács: *Ady Endre*. 50. skk. (Az első kiemelés tőlem – K. A.)

²⁷ Fontos adalék, hogy Lukács az Eörsi Istvánnak és Vezér Erzsébetnek adott kései inter-júrában hasonlóképpen ítéli meg ezt a cikkét és Ady hatásának a jelentőségét: „Ehhez még hozzá kell tennem egy nagyon fontos dolgot, amit én akkor tulajdonképpen nem értettem meg, csak most látom tisztán, hogy az egész irodalmi, sőt, irodalmon túlmenő fejlődésemre milyen döntő befolyással volt. Éppen a 906-os évben jártunk: ekkor jelentek meg az *Új versek*. Az *Új versek* abszolút átalakító hatással volt rám, hogy durván fejezzem ki magam. Ez volt az első magyar irodalmi alkotás, amelyben hazataláltam és amelyet a magaménak tartot-tam. [...] azt lehetne mondani, hogy Magyarország nekem akkor az Ady-versek voltak. De történt valami, aminek a jelentőségét csak később értettem meg: hogy a német fejlődésben, nemcsak Kantban, akit akkor már ismertem, de Hegelben is – 3-4 évvel később Kanttól Hegel felé közeledtem –, valamint azokban a modern németekben, akiket olvastam, mindig óriási adag konzervatív világnézet rejtett. Mármost tudom, hogy anakronizmust követek el, mert egy későbbi Ady-verset idézek, de Adyban kezdettől fogva megvan az »Eb ura fakó«-»Ugocsa non coronat«-hangulat – ez nálam mindig kísérő zeneként mindig aláfestette Hegel *Fenome-nológiáját* és *Logikáját* is. Így egy olyan vegyülék jött létre, ami az akkori irodalomban nem létezett, hogy tudniillik valaki mint hegelianus és mint a szellemtudomány képviselője egy-szersmind baloldali, sőt bizonyos forradalmi álláspontot foglalt el [...] én egész életemben hű maradtam Ady oeuvre-jéhez és ez nem visszavetítés, mert én voltam az első Magyarországon, aki 3-4 évvel később megírta Ady személyes összefüggését a forradalommal, azt, hogy olyan forradalmár, aki egyéni beteljesüléséhez tartja szükségesnek a forradalmat.” *Emlékezések*. 21. skk.

olyan művet írt, ahol az etika nem kerül szóba. Hogy ennek ellenére épp ezt az esszét tettem meg kiindulópontnak, annak egyik oka éppen az „etika rejtőzködése”. Ugyanis a fiatal Lukács számára az etika sorsdöntő jelentősége soha sincs egyes számban. Persze használni mindig így használja, ám a többes szám azt jelenti: Lukács számára az etika soha meg nem oldott, soha nem véglegesült „érvényességi szféra”, állandóan újraépíti és szünteti meg etikáját: az etika csak mint „kínkör” rekonstruálható, ezért ha egy döntő cikkében öntudatlanul bár, de nem tűnik fel, akkor ennek mélyebb oka van. Az igazi kínlás, az újrakezdés mindig „kísérletként” jelenik meg alkotója számára, és Lukács tudta: ahhoz, hogy saját egzisztens kérdését valóban fel tudja tenni, ahhoz egy olyan „tudatos homogeneizációt” kell végrehajtania, melyre ekkor messzemenően nincs felkészülve, azaz az egzisztens kérdésnek is csak többes száma van ebben a periódusban. Popper Leórol írott nekrológiájában olvasható ez a messzemenően Lukácsra is vonatkozó megállapítás: „Minden jelentős embernek csak egy gondolata van.” És Lukács tudta, érezte és megélte: Poppernek megvolt ez a gondolata, neki azonban még a kérdést sem sikerült feltennie. Pontosabban: *kérdéseket tett fel, és válaszokat próbált meg adni rájuk, de minden kérdést új kérdés, és minden választ új válasz követett.* A Bloch által keresett egzisztens kérdést Lukács még nem találta meg. Még egyszer idézem Lukács 1911. november 30-án kelt naplóbejegyzését:

Etikám (ezt ma már látom) öntudatlan kísérlet volt arra, hogy tisztánlátásból teremtek realitásszurogátumot; amikor is a nézésben (par distance; és egy tisztasági etika, amilyen az enyém, elsősorban distancia-probléma) egyáltalán nincs nagy különbség tisztán látott külvilág és átélt realitás között. Ennek az illúzióknak vége. Most látom magamban a »lukácsit«; a magam számára azonban életképtelenségnek látom; mert semmiképp nem bírom elviselni a lényegtelen életet, és most azért élek még, mert ezt mégsem adtam fel teljesen. Vagy? Vagy teljesen »Lukács« vagyok, és akkor itt – számomra ma nem tudatos módon – meg fogom kerülni a realitást? Mert az öngyilkosság realitás. Sőt, az egyetlen számomra elérhető realitás.²⁸

Rejtélyes kézirat másolata van kezemben. Címe: *Kierkegaard és Regine Olsen*, szerzője pedig Németh Andor, aki sokáig lelkes híve és olvasója Lukácsnak. Tverdota György, Németh monográfusa szerint a kézirat (mely 8 oldalból áll, és a 125. oldallal kezdődik) valamikor a második világháború alatt keletkezhetett valahol Franciaországban, Németh második emigrációja alatt, esetleg közvetlenül a hazatérés után, mindenestre egy nagyobb

²⁸ Lukács: *Napló*. 451.

filozófiai munka részeként.²⁹ Akárhogy is van, a fiatal Lukács Kierkegaard-tanulmányát ismertető-elemző pár oldalas, Lukácssal és Kierkegaard-ral is igen kritikus szöveg a következő kérdésekkel kezdődik:

Három problémát vetnek föl ezek az írások, és várnak feleletet azokra. [Lukács fiatalkori írásairól van szó – K. A.] Az első: Miért vált ki Lukács az esztétikai kultúrából? Megmondta: Azért, mert puhánynak, gerinctelennek tartotta képviselőit. Nem kívánt élni közöttük. Máshogyan akart élni, mégpedig a következő axióma alapján: Rendes vagy tisztességes ember csak az, akinek valami – *mindegy hogy mi és hogy miért* – fontosabb mindennél, még az életénél is. [A modern dráma II. 199. – itt csillaggal megjelölve a lap alján a következő áll: Sajnos, ma már ezt az axiómát sem fogadhatom el, bármily általános is az.] Ennek az axiómának az alapján lett Lukács platonikus, azaz idealista. A második: Miért lett idealistából marxista? Három: És milyen sikerrel próbálta, ha ugyan megkísérelte megszüntetni és ugyanakkor mégis megőrizni (hegeli terminológia) a leninista-marxista esztétikába[n] a régi értékeket.³⁰

Tagadhatatlan, hogy Németh Andor fontos kérdéseket vet fel. Amikor azonban az első axiómát tárgyalja és idézi Lukácsot, valószínűleg jegyzetéből idéz, mert az eredeti szöveg valójában így szól: „És drámái ember csak az lehet, akinek valami – mindegy, hogy mi és hogy miért – fontosabb mindennél, még az életnél is.”³¹ Az a kisebbik probléma, hogy Németh kiemel valamit, ami eredetileg nincsen kurziválva, hiszen az lehet a saját kiemelése is. Ám azzal, hogy az idézet elején a „drámái ember” helyett „Rendes vagy tisztességes ember áll”, már nagyban befolyásolja az interpretációt. Még egy tévedése van: az idézet végén Lukácsnál „az életnél” áll, Némethnél pedig „az életénél”, vagyis Németh a tisztességes ember saját életéről beszél, míg az eredeti szöveg általában az életről. Németh elutasítása (és majd az egész nyolcoldalas szöveg Lukács-képe) azon alapszik, hogy Lukács szerint a tisztességes vagy rendes embernek kell, hogy valami fontosabb legyen, mint a saját élete, itt Németh nyilván valamely „ügyre”, küldetésre vagy valami effélére gondol. Akinek ilyen nincs, az nem lehet tisztességes vagy rendes ember. Ezt utasítja vissza teljes joggal Németh Andor, csak hogy legyünk igazságosak: Lukács nem egészen ezt írta. A *Drámakönyv* ezen része Maurice Donnay-val foglalkozik, akinek

emberlátása nem is tűri meg a drámát [...]. Az ő bonyolult embereinek léte csupa véletlenség, csupa megalkuvás. Ha voltak is erős érzéseik, ha mélyen

²⁹ Tverdota György: *Németh Andor I-II*. Budapest, Balassi, 2010. II. k., 97.

³⁰ A kézirat a Petőfi Irodalmi Múzeumban található.

³¹ Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története*. Budapest, Magvető, 1978. 415.

és erősen át is éreznek valamit néha, ha mélyen szenvednek is néha egyes helyzetekben, minden ösztönszerűségüket annyira elnyomta és elnyomja az ezerféle meggondolás és gúnyos önmegfigyelés, hogy azok nem képesek elementáris erővel kitörni. Viszont az életnek éppen az ezáltal létrejövő, minden pillanatban ezer új színben való csillogása miatt annyira szeretik és élvezik az életet, hogy a legnagyobb fájdalom és szerencsétlenség sem vezethet a tragédiáig. Nekik maga az élet a fődolog: mindegy, hogy hogyan, de élni a legjobb.³²

Ez a teljes szövegkörnyezete a hibásan idézett mondatnak, amiből világos kell legyen: Lukács a tragédia Donnay általi megszüntetéséről beszél, és noha Németh eredeti kérdése jogos, a példaként felhozott (hibás) idézet annál kevésbé. Ezzel együtt is Németh jó ismerője és érzékeny olvasója Lukácsnak: amire itt rá akart kérdezni, nem más, mint a fiatal Lukács etikai abszolutizmusa, Németh szerint embertelen általánossága. (Érdekes, hogy valaha, még a húszas években épp Németh volt az, aki Ignotusszal szemben éppen az abszolútum nevében volt igen elutasító.) Ettől még „van abban valami”, amire itt rákérdez, de ekkora torzításokkal már nem lehetőséges reális kritikát gyakorolni. Szögezzük le: Lukács az említett helyen nem állította azt, hogy tisztességes, tehát etikus ember csak az lehet, akinek valami, mindegy, hogy mi és hogyan, fontosabb mindennél, még a saját életénél is. (Hermeneutikai kitérő, mégis idetartozik: a fentiek után Németh részletesen ismerteteti Lukács Kierkegaard-tanulmányát, majd ezt mondja: „Engem különösen az a megállapítása [ti. Lukácsé – K. A.] háborított fel, amikor azt állítja Kierkegaardról, hogy azért hagyta el menyasszonyát, hogy szabad utak nyíljanak előtte. *Így csak egy taplószívű, hiú literátor gondolkodik, de nem Kierkegaard.*” [Az én kiemelésem – K. A.] Itt már nem szállok vitába: a fiatal Lukács egyik legfontosabb [bár valóban sokak által kritizált] esszéjét így summázní, és ebből a megengedhetetlen redukcióból ilyen minősítéshez eljutni: ez már a hagyománytörténet része, kívül esik a jelen kereteken, de azért annyiban sajnálatos, hogy mint az Németh három kérdéséből jól látható, érzékeny értelmezője volt Lukácsnak, még a tőle való eltávolodás után is.)

∗

A választás ugyanis az etikai tulajdonképpeni és szigorú kifejezése. Valahányszor szigorúbb értelemben vett vagy-vagy-ról van szó, mindig bizto-

³² Uo.

sak lehetünk abban, hogy az etikaira megy ki a játék. Egyetlen abszolút vagy-vagy létezik, a jó és a rossz közötti választás, ez azonban abszolúte etikai is.³³

Tettnek akkor nevezzük a cselekedetet, ha a kötelezettség törvényei vonatkoznak rá, következésképpen akkor is, ha alanyát önkényének szabadsága szempontjából tekintjük. Az ilyen aktus révén a cselekvőt a hatás *szerezőjének* tekintjük, s ezt a hatást, csakúgy, mint magát a cselekedetet, neki *tulajdoníthatjuk*, ha előzőleg ismerjük a törvényt, amely kötelezettséget ró rá.

Személy az a szubjektum, akinek cselekedetei *beszámíthatók*. A *morális* személyiség tehát nem egyéb, mint az erkölcsi törvényeknek engedelmeskedő eszes lény szabadsága (a pszichológiai személyiség viszont pusztán az a képességünk, hogy létünk különböző állapotaiban tudatában legyünk azonosságunknak); ebből következik, hogy a személy csakis olyan törvényeknek van alávetve, amelyeket (vagy egyedül, vagy legalábbis másokkal együtt) ő szab saját magának.³⁴

Előttünk van tehát az etikával „kínlódó” Lukács két „főhősének”, Kantnak és Kierkegaard-nak az a két radikális megfogalmazása, mely mintegy „keretezi” azt az etikai kört vagy – Hévízi Ottó találó megfogalmazásával – azokat a tört etikákat, melyek a fiatal Lukács pályáját meghatározzák: állandó újrakezdések és bevezetések, radikális félbeszakítások és új perspektívák nyitása adja ki a kínlódások körét, a tört etikák számát és szerkezetét. A két „főhős” fenti radikális gondolatai a lukácsi etika terének a szerkezetét is meghatározzák. Lukács különféle kísérletei az *etikai törvény és etikai személyiség által körvonalazottak, azaz az etikai tett, a választás maga törvény és személyiség antinómikus feszültségterében konstituálódnak*. Ebből két további következmény adódik: Lukács hol a törvény, hol a személy, a magatartás felől indul el. Filozófiailag ez egyfelől a *forma* mint a törvény hordozója, másfelől a *portré* mint a maga-tartás etikai³⁵ vizsgálatának a priori műfaja jelenik meg, sokszor szabálytalan váltakozásban, sokszor éppen hogy párba állíthatóan.

Lukács a *Drámakönyv* alapját képező pályázati munkájában már 1907-ben két olyan „portrét” is „megfest” Hebbelről és Ibsenről, melyekről joggal állítható, hogy az „etikai önportrék” sorozatának első darabjai, részei

³³ Soren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Fordította Dani Tivadar. Budapest, Gondolat, 1978. 777.

³⁴ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. In: Uő.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Fordította Berényi Gábor. Budapest, Gondolat, 1991. 317.

³⁵ Ennek a kérdésnek főképpen művészetfilozófia vizsgálatát lásd Bacsó Béla: *Ön-arc-kép*. Budapest, Kijarat, 2012. Különösen 9–45.

egy olyan sorozatnak, mely persze majd *A lélek és a formák* esszéiben teljesebb ki, de már itt látható, hogy az esztétikai formák (jelen esetben a modern dráma) vizsgálata *egyben* az etikai személyiség portréja is, és hogy még összetettebb legyen a szerkezet: a „portrék” Lukács lehetséges etikai kiütkereséseinek és dilemmáinak foglalata is tartalmazzák. Hebbelről ezt írja:

Hebbelnél itt is két szükségszerűség áll – mint mindig – egymással szemben; az embert természete hajtja, hogy küzdjön a fennálló ellen és az még kevésbé az oka, hogy összehúzza azt, a ki vakmerően közeledik hozzá. A tragédia a pusztá létezésből következik, az individuatióból, abból, hogy az egyes ember megmozdulási képessége szabad ugyan (»unbegreifliche Freiheit«-ról beszél Hebbel), de azért mégis része marad az egésznek; pedig az egészet más törvények mozgatják, mint őt, és itt összecsapásnak kell létrejönni. Az emberi akarat tragikus eleme nem iránya, mint az eredendő bűnnél, a mitől Hebbel szigorúan elválasztja a maga pantragikus elemétét, hanem közvetlenül maga az akarat. Úgy, hogy drámai szempontból teljesen közönyös, hogy a hőst, a jó vagy rossz törekvések pusztítják-e el. Hebbelnél ez csak energiák találkozása, egy általános emberi párbaj, és a küzdelem mindig egyformán dől el, minden tekintet nélkül arra, hogy kinek van igaza, oly szükségszerűségek szerint, amik túl vannak minden morális értékelésen.

Ez a morális értékelés hiányzik teljesen a Hebbel drámáiból, ha a morális kvalitásoknak döntő szerep jut a tragédiák felidézésében, a jók fontosabbak, mint a rosszak. A maximumok hoznak létre minden tragédiát, nemcsak a Hebbelét, csak ő nála talán a legtudatosabb a tragikusságnak ez a morálon kívül helyezése, a maximumból következő, melynél mindegy, hogy a jónak-e vagy a rossznak a maximumáról van szó; sőt a világrend nagy ereje éppen akkor manifestálódik a leghatalmasabban, ha a legjobb maximuma is tehetetlen vele szemben. [...] Az egészen uralkodó szükségszerűség csak túl van a mi, jó és rossz alapján való értékelésünk régióján, de nem helyezkedik vele szembe. Amorális és nem antimorális, etikai relativizmus, oly értelemben, hogy minden egyes etika relatív értéke és jelentősége napfényre jut benne, de nem tagadja meg az etikát egy pillanatra sem. Sőt, az egyes ember cselekvésének ugyanazt a szükségszerűséget adva, mint az universonak, természeti törvénnyé teszi az egyes embereket mozgató etikákat. Az etika tehát nála csak következményeiben problematikus, csak megnyilvánulásaiban dialektikus, csak tartalmában relativistikus; mint az emberi életmegnyilvánulások formája abszolút és örök, s mint egyenrangú fél áll szemben az universonak szükségszerűségeivel.³⁶

³⁶ Lukács György: *A drámaírás főbb irányai a múlt század utolsó negyedében*. Budapest, Aka-

A Lukács által Hebbelnél fellelt (és a későbbiekben döntő szerepet játszó) tragikus szükségszerűség egyfelől, a maximum morálon túli szerepe, ugyanakkor jó és rossz morális értékének „relativisztikus” megőrzése másfelől az etika számára megpróbál kijelölni egy olyan, Hebbel tragédiáiban megformált lehetőséget, ahol éppen hogy az életre vonatkozásnak az a szerepe őrizhető meg, melyet Németh Andor oly ridegen kért számon fenti kritikájában. A kettősportré, a *Doppelporträt* másik alakja e korai műben Ibsen:

Ki az egyéniség? Ibsennél – ebben az időben – határozottan ethikai jelentősége van az individualismusnak; az egyéniség követelése és az érte vívott küzdelem vele született joga az embernek, de kötelessége is; nemcsak pszichológiai tény. Minden embernek megvan a maga rendeltetése, az életben, és neki ennek kell szentelnie magát, akármi történjék is vele. Jaj annak, a ki eltéveszti ezt az egyetlen utat! Egy belső erő hajtja az embert célja felé, egy belső hang súgja meg neki, hogy mit tegyen. [...] Kétféle világrend uralkodik ily módon minden egyes darabjában: az igazságos, az ethikai, mely a Helmer és a Nóra tragédiáját eldönti, és az a rejtélyes, vak és kiszámíthatatlan fátum, a mi Rank sorsán uralkodik. [...] Ibsen etikájának végeleges csődje ez a csodálatos tragikomédia. [A *Vadkacsáró* van szó – K. A.] Már csak szomorú bolond az, a ki »ideális követeléseket« akar behajtani, nincsen annak helye a világban, mert az emberek nem tudnak hazugság nélkül élni. Jaj nekik, ha valaki felnyitja a szemüket, de jaj annak is, a ki felnyitotta; látnia kell, hogy csinált hazug alapon boldogságból táplálkozó boldogtalanságot, és hogy a mi ellen küzdött, azon nem lehetett változtatnia semmit. Az ideálnak az élet nem felelhet meg soha. Az individualismusnak arisztokratikussá kell átalakulnia, hogy ne váljék belőle groteszk bolondság, Don Quixoteria.³⁷

Lukácsnak szüksége volt (most persze az etika felől tekintve) az individuális etika portretírozására. Hebbel és Ibsen kettőse, az abszolútum és az individualitás, a modernitás által Lukács számára feladott etikai lehetőségek vázolója: első megfogalmazása ez annak a kérdésnek, mely a következő hosszú évtizedben végigkíséri Lukácsot: *megformálható-e az élet, lehetséges-e az abszolútum álláspontja a relativitás világkorszakában, mi következik mindebből az etikai személyiségre és az etikára mint törvényre*. Lukács kérdése tehát (hogy későbbi, számunkra is nagy jelentőségű művének, a *Művészetfilozófiának* alapkérdését parafrázeáljam): etikai értékek vannak,

démiai Kiadó, 1980. 55. skk. Ennél a műnél az eredeti helyesírást követjük, mivel a kiadott kézirat is hű az eredetihez.

³⁷ Lukács: *A drámaírás főbb irányai...* 95. skk.

hogyan lehetségesek? Ám ez a kérdés (mely a művészetfilozófia felől nézve az etika számára is döntő lesz) csakis egy másik dilemma árnyékában fogalmazható meg: *lehetségesek-e még etikai értékek egyáltalán?* Ami az egyik szférában mint ősadottság tételezhető, a másikban kétségessé vált evidencia, azaz éppen az adottság evidenciája kérdőjeleződött meg Lukács számára.

Az etikai kérdezés másik „kerülőútja” a forma vizsgálata. Ezzel Lukács egy olyan elméleti útra lépett, ahol esztétikai forma és etikai forma oly módon csomósodnak össze, hogy a kettő szétválasztása innen már csakis a posztkonstrukcióban lehetséges, maga a rekonstrukció pedig csakis az együttes feltárás eredménye lehet. Mint ismeretes, Lukács a néhány évvel később írt *Drámakönyv* kapcsán, mintegy annak „módszertani elméleteként” megírta a *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez* című tanulmányát. Azért fontos különösen, hogy a forma fogalmával először ebben a tanulmányban szembesülünk, mert Lukács pályáján a *Drámakönyv* abból a szempontból is kivételes, hogy marxista fordulata előtt itt alkalmazza legkövetkezetesebben a történeti-szociológiai és az esztétikai-formai elemzés együttes szempontjait, éppen ezért Lukács formafogalma ekkor egyszerre érvényesíti azokat a szempontokat, melyek együtteséből már a kezdeteknél világosan kell látnunk a forma etikai teherbíró-képességét. A tanulmány elméleti hátereként és gyakran hivatkozott szerzőiként is meghatározó szerepet tölt be Dilthey, Simmel és Bergson. Márkus György már idézett tanulmányában ebből arra következtet, hogy Lukács ekkor még az életfilozófia és a Kant felől értelmezett Simmel hatása alatt áll. Bizonyítja ezt például az élmény centrális kategóriája a szövegben, vagy az intuíción, a lelki élet egysége, vagy másfelől az irodalmi forma hatás felőli vizsgálata. Nem kétségbe vonva mindezt (annál is kevésbé, mert Lukács korai jegyzetfüzetei ezt alátámasztják) azt gondolom, hogy mindezek a hatások a lukácsi kérdésfelvetés és dilemma oldaláról kerülnek terítékre. A dilemma ugyanis nem más, mint hogy lehetséges-e a művészet történeti szempontját egyfelől a formára vonatkoztatni, másfelől lehetséges-e a forma által kapcsolatot teremteni a mű befogadói, nézői világával. Ez pedig a forma általi kommunikáció Lukács számára később is oly centrális kérdése, tehát mind e kategóriák a forma lukácsi fogalma körül és érdekében kerülnek elő. (Az a tény, hogy Lukács két évvel később Dilthey-nekrológiájában kegyetlenül bánik a szerinte csupán finom esszéista Dilthey-jel, részben Lukács fordulatainak kegyetlenségére és radikalizmusára utal, részben nem változtat

azon, hogy például az élmény kategóriája az 1912–14 között keletkezett *Művészetfilozófiában* továbbra is alapvető szerepet játszik.)

A forma az igazán szociális az irodalomban; a forma az irodalomból nyerhető egyetlen fogalom, amelynek segítségével külső és belső életének összefüggéseihez eljuthatunk. [...] A forma lenne az összekötő, az egyetlen igazi kapcsolat alkotó és közönség között, az egyetlen egyszerre szociális és esztétikai kategóriája az irodalomnak – a forma, amelyről a közönségnek majdnem soha és az alkotónak igen sok esetben nincs közvetlen tudomása.³⁸

A forma mint láthatatlan centrum Lukács szerint sokkal több annál, mint hogy nem tudatos módon hozzá konvergál élmény és technika.

De a forma lelki valósága ennél sokkal több: a forma lelki aktivitás, és nemcsak a kész élményekkel áll szemben, mint kifejezésre jutásukat létrehozó és módosító valami, hanem magában az élményben is aktív szerep jut neki. [...] A formák, bizonyos formákkal együttjáró élet- és léleklátási posztulátumok a priorik lesznek így igen sokszor a költők életében élményeikkel szemben.³⁹

A költő sub specie formae éli át élményeit, s a felvevő pedig a forma által való egységes nézőpont öntudatlan segédelmével jut élményéhez. A forma azonban szociális is: mint érzésforma szociális funkcióján keresztül jut vissza az anyag formálásához: „A forma azonban esztétikai kategória, tehát – egy konkrét idővel szemben – időn kívüli, nem historikus, nem szociológiai, és felmerül az a kérdés, hogy az élet mint anyag mit nyújt a forma lényegéből következő követelések számára, és hogyan alkalmazkodik hozzájuk.”⁴⁰ Most érkezett Lukács a forma fogalmának ahhoz a leírásához, mely számunkra az etika oldaláról lesz értelmezhető, anélkül, hogy maga a tanulmány erre explicit kísérletet tenne.

Minden forma értékelése az életnek, ítéletmondás az élet felett, és ezt az erejét és hatalmát onnan meríti, hogy legmélyebb alapjaiban mindig világnézet. Ha bármelyik formát végső lelki gyökeréig analizáljuk, a világnézethez kell megérkeznünk. [...] A világnézet formai posztulátuma minden formának, tehát tartalma tulajdonképpen közönyös; kell a világnézet megapozásul, de csak világnézet kell, mindegy, hogy milyen.⁴¹

³⁸ Lukács György: *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez*. In: Uő.: *Ifjúkori művek*. Budapest, Magvető, 1977. 393.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Lukács: *Megjegyzések...* 395.

⁴¹ Lukács: *Megjegyzések...* 396–397.

Minden azon múlna tehát, hogy mely világnézetek milyen formákat konstituálnak, mely formák milyen érzésformáknak felelnek meg, maga a hatás tehát a világnézetek–formák–felvevő érzésformák természetesen a modern korban plurális összefüggésrendszerében konstituálódik. Innen e tanulmány lukácsi stílusfogalma: „a stílus az egy időben győzedelmes, általánosan elterjedt és általánosan ható forma.”⁴² Csakhogy a individualitás világkorszaka a pluralitás, amely a győzedelmes stílusok problematikusságát jelentette. Ezzel pedig a történeti vizsgálódás problematikusságához jutunk, aminek módszertani megfogalmazása vezet vissza a forma etikai dilemmájához.

A legfőbb nehézség, minden történelmi tudomány közös, nagy nehézsége a lelki élet egységéből következik, abból, hogy minden történelmi tudomány kénytelen egy szempontból nézni az élet folyamatait, egy szempontból megválogatni fogalmait, amiknek segítségével onnan nyert ismereteit tudománnyá organizálja. És minden ilyen látása az embernek és életének absztrakció, és magával az élettel szemben hamisítás. Mert ha megkonstruáltam tudományom alapfogalmait, és belőlük kiindulva végigkövetem a megvizsgálható processzusokat, csak addig vagyok képes eredményes összefüggéseket nyerni, amíg kizárólag az ezek által a fogalmak által szimbolizált tényezői az életnek működnek. Mihelyt csak egy, más fogalomkörből felvett fogalomnak megfelelő tény játszik bele, ott a megmérhetetlenség, a véletlen. A véletlen relatív dolog; [...] olyan jelenségnek felmerülése valamely tudomány komplexumában, mely annak fogalmaira vissza nem vezethető, és így ok- és okozatsoraiba be nem illeszthető.⁴³

Utoljára tisztázza Lukács a lelki élet fogalmát: „A lelki élet, mint egység, tehát nem konstruktív jellegű, hanem folytonos, és ami a fő itt, nem következetes.”⁴⁴ A forma lelki aktivitás, ítéletmondás az élet felett, végső soron világnézet: az élmény formája az alkotó, a forma élménye a felvevő számára. Mikor Lukács a történeti tudományok számára megfogalmazza a „módszertani nehézséget”, mintegy a tanulmány tudatalattijába helyezi a forma etikai dilemmáját. Ha a forma ítéletet mond az élet felett, és világnézet is egyben, ez azt jelenti, hogy a befogadó élményében egy saját világa feletti értékelés történik. És maga Lukács mondja, hogy a lelki élet folyamatos, nem konstruált egység, éppen ezért az etikai értékélmény hatása, s ezzel a befogadó vagy felvevő formán keresztüli magatartására, azaz etikájára való „másodlagos” hatása az esztétikai élmény félreértésén keresztül

⁴² Lukács: *Megjegyzések...* 400.

⁴³ Lukács: *Megjegyzések...* 407.

⁴⁴ Lukács: *Megjegyzések...* 409.

éppen úgy ki van téve a véletlennek a lelki élet felől nézve, mint a történet-tudomány. A különbség azonban jelentős, és ezt Lukács is tudja: az etika törvényei és szabályai éppen azzal a paradoxonnal terheltek, mely paradoxonok a történettudomány számára annak határait jelentik, míg az etika számára konstitutívak: a személyiség, a lelki élet folyama, a véletlen, az individualitás az etika számára saját konstitutív alapja. Ha ez az alap paradox, úgy ezt el kell fogadni, illetve továbblépni immár a portré irányába.

Meglesz tehát az igazi nagy lírai sorozat: George, Beer-Hofmann, Kierkegaard, Philippe. Mert a többivel összefüggése sokkal lazább; Novalis: a találkozás hangulata; Kassner: Firenze, Ravenna; Storm: Nagybányai levelek. Még messzebb: Sterne: a hiábavalóság; a szakítás utáni tél »léha« hangulatai. Ernst: a leszámoltás órái. De abban a négyben az egésznek története benne lesz.⁴⁵

Ismert sorai ezek Lukács *Naplójának*. Számtalan levél is őrzí annak dokumentumát, hogy Lukács *A lélek és a formák*at nem csupán Irmának akarta ajánlani, de magát az esszékötetet is e kapcsolat sorstörténeteként fogta fel. Egy mű, főképpen a jelentős művek, és Lukács ezen kötete mindenképpen az, sokféleképpen fogadható be, és a befogadás többszólamúsága érv a jelentőség s nem a permanens félreértés mellett. (Itt persze nem Popper és később Lukács értelmében véve a félreértést.) Mintha csak Heller Ágnesnek, Lukács legbelsőbb tanítványának nagyszerű könyvét parafrazeálnánk: Lukács esszékötetét mint „portrévázlatokat az etika történetéből” olvassánk. Lukács ebben a kötetben sokszor egymásnak alaposan ellentmondó, olykor egymással antinómikus, máskor egymáshoz komplexen módon viszonyuló esszéket rakott egybe, majd egy évvel a magyar kiadás után átalakította, kibővítette a könyvet. Lukács etikai kalandjainak, útkereséseinek, újrakezdéseinek, szenvedéseinek gyűjteményeként áll előttünk e könyv, s ha az „etikai olvasat” súlyos redukció is egyben, vállaltan az: meggyőződés, hogy Lukács lelki, érzelmi, tudósi, filozófusi stb. gyötrelmeinek mélyén súlyos etikai kínok húzódnak meg, tehát egy effajta redukció még élesebb fénybe állíthatja mindazokat a dilemmákat, melyekkel Lukács küszködik, s amelyeknek egyik kiemelkedő dokumentuma ez a kötet.

Ha az értékelő és összemérő kritika oldaláról nézzük őket, nem is kritikák a Lukács György írásai, hanem tárgyalások az életről. Mert itt őnála nem az a kérdés, hogy vajon a darab élet, ami az egészből kivált, hogy művészet

⁴⁵ Lukács: *Napló*. 423.

legyen, egészen és szép egyenletesen azzá lett-e, és nincs-e többé semmiféle szüksége az anyáéltre; hanem éppen az, hogy merre van a köldökpont, ahol az anyáélettel megint össze lehetne fűzni, és milyen az az élet a maga többi, a véletlen műtől elvált lehetőségeiben.⁴⁶

Popper jól tudta, és ki is merte mondani: az életről és az *életről* szólnak Lukács kísérletei, és levelei is tanúsítják: érezte és tudta Lukács etikai kínjait, noha persze megoldani nem tudta őket. De nem is ez volt a dolga: Popper halála után Lukács ezt írta a *Napló*-ba: „És bárkivel beszélgessek is: mindig Leó a partner – talán mégis monologikusnak kellene lennem.”⁴⁷ Lukács alig egy évvel a német kiadás után már arról ír Margarete Susman-nak, aki kritikát közölt Lukács könyvének német nyelvű kiadásáról, hogy „amikor az egész és a formája teljesen idegen lett nekem”, akkor váltak csak számára is világossá az esszékötet gondolatai, pontosabban „annak útja és célja”. S a kritikára reagálva írja a következőket, miközben tudható, hogy ekkor (1912 ősze) már javában a *Művészetfilozófiáján* dolgozik:

Amennyiben az ember a végső, mindent eldöntő kérdésre való választ elutasítja, amellyel minden kategóriánk elvesztette valóban konstitutív jelentését és minden, amit a Felettünk és Rajtunk-Kívül levőről kijelentünk, bennünk marad, reflexív lesz, az ember elveszíti a fogalmak szigoráért való döntő felelősséget, amit csak az abszolút rendszerbe való hierarchikus besorolás nyújthat. Nincs olyan, amit ezekben az esszékben meg ne próbáltam volna, hogy elkerüljem ezt a veszélyt. Minden – látszólag – nagyon is szubjektív, »költői«, töredékes mozzanat abból a törekvésből fakadt, hogy egyértelmű, éles és felelősségteljes lehessen – anélkül, hogy a kiteljesedett rendszer magától értetődő felelősségével rendelkeztem volna, rendelkeztem volna *már*. És az esszéisztikus forma etikája a kétségbeesés, amely e formának *ebből* az ősi kettősségéből adódik.⁴⁸

Az esszék divergáló és konvergáló útjai, az etikai elkülönöződései, melyek sorsokban és formákban tűnnek elénk, de amelyek megoldást nem nyújtanak, de kérdéseket vetnek fel, és kudarcokat tanúsítanak: csak példákat nézünk a teljesség igénye nélkül divergáló utakra, és egymással anti-nómikus viszonyba lévő kísérletekre. Az etikai kör portréira.

Az esetlegességekől a szükségszerűség felé, ez minden problematikus ember útja; eljutni oda, ahol minden szükségszerű, mert minden az ember

⁴⁶ Popper Leó: *A megismerés és a megváltás*. Lukács György: *A lélek és a formák*. In: *Uő.: Esszék és kritikák*. Budapest, Magvető, 1983. 61.

⁴⁷ Lukács: *Napló*. 444.

⁴⁸ *Levél Margarete von Bendemannhoz*. In: Lukács György *levelezése (1902–1917)*. 501.

lényegét fejezi ki, és csak azt fejezi ki, és azt tökéletesen, maradékot nem hagyva fejezi ki; oda, ahol minden szimbolikus, ahol minden – mint a muzsikában – csak az, amit jelent, és csak azt jelenti, ami.

A Kassner-esszé platonikusáról van szó, akinek „nincsen szubsztancialitása”, de aki számára „a művész formájában a költészetből kinő a platonikus örökös vágyának mindig eltítkolt tárgya: a biztonság, a dogma és a platonizmus beviszi az élet sokszínűségét a költő istenien egyhangú dalaiba”.⁴⁹ És ehhez a bevezető esszében még ezt is hozzáteszi: „és a legerősebben a képektől eltávolodó írás, a leghevesebben a képek mögé nyúló írás a kritikus írása lenne, a platonikusé, a misztikusé.”⁵⁰ Eltekintve attól, hogy az 1910-es Hegel-jegyzetekben megjelenik a platonizmus kritikája, Lukács már 1909 januárjában, tehát nem sokkal a Kassner-esszét követően ezt írja egy levélben:

Az én lelkeket meg se érintik a lehetőségek, csak vágyódik utánuk mindig. Meg se érintik és nem adhatnak az életnek se tartalmat, se formát. Platonizmusról beszélünk most mind a hárman. Maga is, én is meg a barátja is, de maguk Platonról beszélnek mindig, és engem a Sokrates lelke izgat. Én Platont nem is látom soha; ő annyira ott van minden szavamban, hogy ismertem őt, mielőtt egy szavát hallottam volna, és minél közelebből nézem, annál kevésbé fogom őt megérthetni. És Sokrates? Igen, Sokrates a nagy dialektikus, az erős, a biztos ember, akinek szavai zavarba hozzák a legbiztosabbakat is, aki végigküzdött egy csomó csatát, és szent nyugalommal ment a mártírhalálba. Sokrates lelke izgat engem, és azt kérdezem magamtól, és azt kérdezem magától: milyen volt Sokrates, amikor hallgattott? Azt kérdezem, hogy miért beszélt? Hogy miért vágta mindent ketté gyönyörű fogalmaikkal? Hogy miért tudott mindent jobban mindenkinél a gögös semmitudó? Miért volt olyan nyugodt és csak eszével izguló mindig, és hogyan tudott mégis meghalni? Mit jelent a Sokrates halála és mit az élete? Milyen volt az az élet, ami ott vibrált a szavai mögött?⁵¹

Pedig ez csak egy levélformában írt, nem is közölt „esszé”. És Lukács a platonikus magatartás-lehetőségének vázolásával párhuzamosan megírja Szókratésznek a hallgatása mögött vibráló életét. Kérdések és utak: lélek és formák.

A forma etikai elkülönöződései, az alternatívái és antinómiái végső fokon az élet megformálhatóságának lehetőség-feltételeire kérdeznek rá.

⁴⁹ Lukács György: *Platonizmus, poézis és a formák. Rudolf Kassner.* In: Uő.: *A lélek és a formák.* 40.

⁵⁰ Lukács: *Az esszé lényegéről...* In: Uő.: *A lélek és a formák...* 17.

⁵¹ *Lukács levele Ferenczi Sárihoz.* In: *Lukács György levelezése (1902–1917).* 110.

A formák pluralitása nem egyszerűen az etikák pluralitását jelenti, mint ahogyan többen értelmezték már *A lélek és a formák* esszéit. Lukács éppen hogy keresi a magatartások és formák tengerében az „abszolútumot”, mely természetesen sokszor tűnhet – éspedig nem jogtalanul – vagy frivolnak, vagy éppen kegyetlennek. Ám az a tény, hogy Lukács még esszékorszaka után sem hagy fel az etikai kíngörök újra- és újrakezdésével, a kritikust legalábbis óvatosságra kell intse: az autentikus élet lehetőségeinek ilyen kitarító keresése mögött nagyon mély törések és kopások, azaz egzisztens dilemmák húzódnak meg.

Az esztétikai kultúra talán túlzottan is radikális kritikusa éppen az *Esztétikai kultúra* című esszében összegzi: „A formálás: az utolsó ítélet a dolgok felett; olyan utolsó ítélet, amely megvált minden megválthatót, és isteni erőszakkal kényszeríti rá mindenre a megváltást.”⁵² Most nem a kijelentés rigorozitása a fontos számomra, hanem az, amit, ha az olvasó még emlékszik, Lesznai Anna idézett fel Lukáccsal folytatott beszélgetésében, hogy Lukács szerint még a kövek is megváltandók, ha ez szükségesetiek.

Az autentikus életnek ezt az abszolutisztikus megváltáskarakterét érheti bíráló, ám frivolitásról itt nem lehet szó.

Két további példával zárnam a lukácsi „etikai portrévázlatokat”, fenntartva természetesen azt, hogy minden portré a forma áttételében önportré is egyben. Lukács talán leghíresebb fiatalkori esszéje a *Søren Kierkegaard és Regine Olsen*, melynek önéletrajzi vonatkozásai, nem utolsósorban Heller Ágnes jóvoltából, közismertek. Lukács a német kiadásban az esszé címéül ezt választotta: *Forma az élet zátonyán*. S messze nem véletlen ez. „A gesztus az egyetlen, ami az életet kifejezi – de lehet-e egy életet kifejezni?”⁵³ Kierkegaard gesztusa, mely végleg elválasztotta őt Reginétől, azt jelentette, hogy egyértelműsít valamit az életben, legyen ez akár az ő munkája, akár Regine feltételezett boldog élete, immár nélküle. „És a Kierkegaard heroizmusa ez volt: formát teremteni akarni az életből. Becsületessége: választakat látni és végigmenni a választott úton. Tragédiája: hogy élni akarta azt, amit élni nem lehet.”⁵⁴ És a szakítás után, mondja Lukács, megírta *A csábító naplóját*, hogy Regine soha ne gondoljon rá immár szeretettel, hiszen a gesztus bizonyosságértelme a forma életadó értéke. Ám halála után Regine, miután elolvasta Kierkegaard hátrahagyott írásait, így

⁵² Lukács György: *Esztétikai kultúra*. In: Uő.: *Esztétikai kultúra*. 29.

⁵³ Lukács György: *Forma az élet zátonyán*. *Søren Kierkegaard és Regine Olsen*. In: Uő.: *A lélek és a formák...* 45.

⁵⁴ Lukács: *Forma az élet zátonyán...* In: Uő.: *A lélek és a formák...* 59.

nyilatkozott: „ezek az írások új világításba helyezik a mi viszonyunkat – olyan világításba, amilyenben nemegyszer már láttam én is; de... amiről szerénységem tiltotta meg, hogy igaznak higgyem, pedig rendületlen hitem őbenne mindig visszavitt ide.”⁵⁵ Egy kísérlet, egy forma: az élet zátonyán. Nem formálható meg az élet „mert több lehetőség felé mutat minden az életben”.⁵⁶

A Storm-esszé egyetlen bekezdésével mutat alternatívát a gesztus élet-lehetetlenségének. És Lukács ezt az esszét is a „lyrai sorozat” legbelsőbb darabjaihoz sorolja.

Polgári hivatás mint életforma – ez *legelőször* és legelsősorban az etika uralma az életben. Tehát a rendszeresen, a szabályosan ismétlődőnek, a kötelességszerűen visszatérőnek, a kellemes vagy nem kellemes voltától függetlenül mindig megteendőnek uralma az élet felett. *Más szóval*: a rend uralma a hangulatok, az állandóságé a pillanatnyiságok, a nyugodt munkáé a szenzációkból táplálkozó zsenialitás felett. És a legmélyebben következőképpen talán: az odaadás győzelme az egocentrikus magányosság felett; az odaadásé, nem valami magunkból kivetített, messze a magunk maximumán túl elképzelt ideál, de egy tőlünk egészen független és különböző és éppen ezért közönségesen, kézzelfoghatóan reális valamivel szemben. És ez az odaadás megszünteti az izoláltságot. Az etika legfőbb életértéke talán az, hogy olyan terület, ahol biztos közösségek vannak, ahol megszűnik az örök magányosság. Az etikus ember már nem a kezdete és a vége egyszerre mindennek, már nem az ő hangulatai a mértéke a világ minden történése jelentőségének. Az etika rákényszeríti az emberre a közösség érzését, ha másal nem, hát a végzett munka bármilyen kicsiny, de közvetlenül érezhető, kézzelfogható és kiszámítható hasznának érzése által. A pusztá zsenialitás hatásának érzése mindig csak irracionális lehet, és soha semmi biztonságot nem nyújtó, mindig egyszerre túlbecsült és alábecsült, éppen mert soha és semmihez sem lehet sem kívül, sem belül hozzámérni.⁵⁷

És Lukács György két évvel később megtette naplójában az utolsó etikai bejegyzését:

Vagy – amitől a kérdés még bonyolultabb lesz, de világosabb is: nem a mértéktelenségemben keresendő-e mindennek az oka, (abban, hogy nincs mérték)? Mert akkor az etikát a mértéktelenség mértékeként határozhat-

⁵⁵ Lukács: *Forma az élet zátonyán...* In: Uő.: *A lélek és a formák...* 57.

⁵⁶ Lukács: *Forma az élet zátonyán...* In: Uő.: *A lélek és a formák...* 60.

⁵⁷ Lukács György: *Polgáriság és l'art pour l'art. Theodor Storm.* In: Uő.: *A lélek és a formák...* 81.

nók meg: nagyon is közelállóan Kanthoz – és az új fogalom, amelyik belép a vallásba, éppenséggel a mérték volna...⁵⁸

Bevezetés

Idáig jutott el ez a tanulmány, holott eredendően el kellett volna jutnia Lukács 19-es fordulatáig. Ám menet közben kiderült, hogy mivel meghaladná e tanulmány kereteit, e fordulat értelmezése további munkálatokat igényel, és sokat kell hátrálni az életműben ahhoz, hogy a fordulatot magát megértsük. A munka természetesen folytatódik a fiatal Lukács etikai koncepcióinak vizsgálatával, merthogy a fordulathoz e sorok írója szerint az etikai körökön keresztül vezet az út. Hogy mégis ebben az irányban zárjam le e mostani tanulmányt, egy hosszabb idézet közlök Lukács 1910-es *Hegel-jegyzeteiből*, mely részlet meggyőződésem szerint megnyitja az utat a további értelmezések előtt, számomra biztosan.

Vajon a világ öntudatlan egyneműsítése (az intellektuális szemlélet mint a megismerés eszköze) nem Hegel alapvető nézetében gyökeredzik-e, hogy tudniillik »ami nem eredendően egy, nem tételezhető egynek« [...]? Nem az ok és az okozott egymáshoz mértségének régi, platonisztikus formája által hátrahagyott maradványok rejtőznek-e itt? Ezáltal azonban a formák csak átmenetek, csak utak, melyek az egységtől az egységhez vezetnek; voltaképpen tehát fölöslegesek – Hegel minden abbéli igyekezete ellenére, hogy rögzítse a belőlük támadt világok különbözőségét és önállóságát. Hiszen a cél megőrizve-megszüntetésük. És az ok tartalom és forma feszültségének hiányában rejlik (a tartalom minden platonikusnál már a formával tételezve van). A forma lényege éppen a paradoxon: hogy valami egységeset alkosson abból, amiből hiányzik az egység [...]. A nem-egységet [...] az ellentét (a dialektikus módszer) megformálta már, a nem-egységes formává lett, disszonanciává. Szükséges-e, hogy e folyamat megértése érdekében (a hegeli antitézistől a szintézisig vezető úthoz) valami eredeti egységet, valami ante rem egységet (tézis) is tételezzünk? Avagy az út éppenséggel ez: különeműség (a szubjektív oldalon: a szenvedés és a teremtményiség) – disszonancia (szubjektíve: a megváltás vágya és a harc a teremtményiség ellen: ellenfelet csinálni abból, aki szorongat, rögzíteni őt, a fogalmára hozni – azaz teremtmény-voltát önmagunkon kívülre helyezni, azt ellentétként tételezni, és a legnagyobb mértékben kiélezni –, egyneműsíteni) – Forma (szubjektíve: megváltás). Akkor persze hátramarad a végső egységre vonatkozó kérdés, amely egységnek szubjektív és objektív oldala is van. 1. Objektíve: nincs-e a formáknak tudománytana? Miféle közösre utalnak

⁵⁸ Lukács: *Napló*. 453.

a formák, s utal a formálás folyamata? Ilyenképp azután eljuthatnánk a formák formájához (amely azonban nem azok megőrizve-megszüntetése volna), és valamiféle hordozóhoz, a formák e formájának szubjektumához: Istenhez. A következő feladat abban állna, hogy visszafelé is megtegyük az utat e végső fogalomtól az elsőhöz: szemben az előző menettel, amely pusztán módszertani megalapozás volt. Ez azonban kizárja a végsőről (vagy elsőről) való közvetlen tudást. 2. Szubjektíve: szükségszerű, hogy az ember behelyezze magát a lét különböző kategoriális szféráiba, mi több, abszolúte megkövetelhető azok szigorú elválasztottsága és tisztasága – ám hogyan lehetséges ez? Nem kell-e széthullania szellemileg az embernek, vagy (ha az egyik kategoriális szféra abszolút egyeduralomra tesz szert) kiszáradnia? A tudat pszichológiai egysége nem véd meg ettől. Mert a) maga is széthullóban vagy megnyomorodóban van: üres (absztrakt) forma; b) ugyanez okból a léleknek csupán pillanatnyi (pusztán élményszerű) egysége ez, s az effajta egységeket csupán az emlékezet ugyancsak változható és rugalmas köteléke fogja egybe (Bergson ellen!). Ez az egység szubjektív megfelelője a kívüllég különböző kategoriális szférákban nincs-e valami közös? Hogy tehát nem kínálkozik-e itt is a formák valamiféle formája? (Amely szintúgy a legmélyebb, legintenzívebb és legelevenebb volna a lélekben. E szféráról ugyancsak nincs közvetlen tudásunk (ellentétben Kanttal, aki a kategóriák a priori megismerhetőségét állította; persze itt már nem a kategóriákról, hanem a hordozóikról van szó). Hogy van ilyen egység, arra az élmények sémája utal. (A költészetben demonstrálható.) Csak akkor lehetséges az élet szimbolikus-szerűsége, a kanonikus élet, ha ez valóságos: ez a szimbólum nem esztétikai kategória immár, hisz szubsztátuma a különemű valóság; a formális etika vég-fogalma: »Légy, aki vagy!« (ez a kategorikus imperatívusz értelmé is). A formák filozófiájának szubjektív oldala az etikán keresztül vezet a metafizikához (ahogy az objektív az ismeretelméleten át). A fokok itt: pszichológia-etika-metafizika (ott: módszertan-ismeretelmélet-metafizika). Az esztétika az egyetlen tudomány, ahol a végső egység már a tapasztalat szintjén adott. (A forma meghatározza a tartalmat.) Ezért kerül minden metafizikai fogalom közel az esztétikához: azonban 1. a posteriori (míg emez a priori volt); 2. megváltás (míg emez csak beteljesedése volt); a végtelenben található, végső határfogalom, posztulatív (míg amaz a kezdet volt, és középpontja egy kör-forma végtelenségének). Hogy az ember (mint ember, aki a valóságban él) az esztétikán belül is szenvedő és megváltást kereső – ez csupán pszichológiai kérdés; nem érinti a mű metafizikáját; legfőbb e keletkezését és hatását.⁵⁹

⁵⁹ Lukács György: *Hegel-jegyzetek és -kommentárok a heidelbergi jegyzetfüzetekből*. Fordította Mesterházi Miklós. Gond, 1996. 11. sz. 290. skk.

Platón meggyőződött arról, hogy a kör a legszebb geometriai figura, mivel a legtökéletesebb geometriai figura. Nicolaus Cusanus vele szemben arról győződött meg, hogy Isten a legtökéletesebb és a legszebb, mert Ő egy olyan kör, melynek mindenütt középpontja van, kerülete pedig sehol. Tehát a geometriai kör tökéletlen.

Immanuel Kant és Moses Mendelssohn, a felvilágosodás két fia, kölcsönösen tisztelték egymást és sok mindenben egyet is értettek. Két kérdésben azonban szemben álltak egymással. Mindkét kérdés a tökéletességre vonatkozott. Az egyik kérdés így hangzott: halad az emberi történelem a tökéletesség felé, fel kell-e tételeznünk, hogy a történelem előre halad, még-hozzá a tökéletesedés felé. A másik kérdés így hangzott: halad-e az emberi nem a tökéletesedés felé: tökéletesedik-e az emberiség? Ez a két kérdés szorosban kapcsolódik egymáshoz, mivel ha jól meggondoljuk, a társadalom, a társadalmi berendezkedés tökéletesedésének lehetősége az emberi nem tökéletesedésének a függvénye. Ha tehát feltételezünk egy egyetemes társadalmi haladást a tökéletes társadalmi berendezkedés felé, azt is fel kell tételeznünk, hogy az emberi nem, a homo sapiens is egyre tökéletesedni fog. Kant úgy gondolta, hogy fel kell tételeznünk a társadalmi haladást a tökéletesség felé, bár nem tudhatjuk. Feltételezése szerint a tökéletesség felé való haladásunk útja két lépésben gondolható el. Az első lépés nincs közvetlen kapcsolatban az emberi nem tökéletesedésével. Olyan intézmények megteremtéséről van szó, melyek keretei között egy sátánfajzat is tisztességesen viselkedne. Ezt a társadalmat nevezi Kant köztársaságnak. Amennyiben minden állam köztársasággá alakulna, akkor lehetséges lenne az örök békére vonatkozó megegyezés. Ez azonban még nem érinti az emberi természet tökéletesedésének kérdését. Amennyiben az emberi természet marad olyan, amilyen, az emberek mindig elsőbbséget fognak adni „drágalatos egójuknak” kötelességeikkel szemben, így a köztársaság stabilitása nem garantálható. Szükség van egy második lépésre. Az ész egyik regulatív eszméje, a szabadság (transzcendentális szabadság) eszméje egy második lépést kínál az emberiségnek a morális tökéletesség irányába való haladás számára. Minden emberben két ember lakozik, s ezek állandó harcban állnak egymással. Egyrészt az emberi természet (mely a drága egót mindenek fölé helyezi), másrészt a transzcendentális szabadság, az

emberiség bennünk van, azaz egyrészt a partikularitás, másrészt az univerzalitás. A tökéletesedés e bennünk lakozó két ember egymáshoz való közelítése egy végső egyesülés felé. Ez is csak két lépésben gondolható el. Első lépésben az elme forradalma által, aminek következtében az elme készségesen fogja követni a transzcendentális szabadság imperatívuszát, azaz az emberiséget bennünk, az univerzalitást, tehát minden döntésében a kategorikus imperatívuszra fog hallgatni. A második lépés az emberi természet reformja, melynek során az emberi természet készségesé válik a transzcendentális szabadsággal való egyesülésre. Ebben az esetben a kategorikus imperatívuszra már nincs is szükség, mert minden ember magától, azaz saját természetéből követi az erkölcsi törvényt. Azaz megvalósul az antropológiai fordulat, az emberek tökéletesedése irányába, s ezzel a társadalom, a világ tökéletesedése lehetségessé válik. Marx a *Párizsi Kéziratok*ban hűségesen követte Kant javaslatát. Ő is vallja, hogy az emberi társadalom/történelem addig a pontig halad, mely ponton lehetővé válik az egyén és a „nembeliség”, az egyedi és az univerzális egyesülése, az elidegenedésmentes társadalom, s megkezdődik az „igazi történelem”.

Moses Mendelssohn azonban nem tudta sem Kant elméletét, sem Kant javaslatát elfogadni. Nem pusztán azért, mert a projektet kivihetetlennek tartotta, hanem azért is, mert nem tekintette kívánatosnak. Nem hitte, hogy az emberi társadalom vagy akár az emberi nem a tökéletessége felé haladna, mivel ennek a történelemben semmi nyomát nem látta, és semmi jelét annak sem, hogy az ő korában ez megváltozna. Az egyes ember persze tökéletesedhet, de az emberi nem? Különbösen is, írta, ez nem lenne kívánatos. Nem azért, mintha tökéletesek lennénk, hanem azért, mert olyanok vagyunk, amilyenek, tökéletlenek, azaz emberek. Mikor Isten megteremtette az embert, azt mondta, hogy „nagyon jó”. Maradjunk ennél. Ugyanabban a könyvben (*Jerusalem*) Mendelssohn Kant egy másik, szintűgy egyetemességre igényt tartó gondolatát sem találja tarthatónak. Kant szerint a tökéletesebb jövőben egyetlen vallás létezne minden ember, nép, közösség számára, a tökéletes vallás. Nem, mondja Mendelssohn, nincs tökéletes vallás sem, s az a jó, hogy sok vallás létezik, mert csak így tudjuk gyakorolni a tolerancia erényét.

Azt hiszem, hogy ezen a ponton nem kell tovább ismertetnem a tökéletes társadalomról és a tökéletes emberiségről folyó vitát. Inkább feltenném előbb az alapkérdést: mit jelent egy tökéletes társadalom? Mit jelent egy tökéletes ember? Továbbá mit jelent egy tökéletes emberiség? Mondjuk, mit jelent egy tökéletesen igazságos társadalom? Az igazságosság nem ha-

sonlít a cukorra vagy a sóra, hogy megmérjük, hány százalékos oldat van belőlük egy társadalomban. Azonban esetleg meg tudjuk mondani, hogy melyik társadalom vagy intézmény igazságosabb vagy kevésbé igazságos a másiknál. Egy társadalom, illetve intézmény igazságosabb vagy kevésbé igazságos egy másiknál, ha az ott élők jól informált többsége vagy jelentős kisebbsége mind az osztó igazság, mind a törvényhozó igazság szempontjából annak tartja, s ugyanakkor vannak számos olyanok, akik ugyanezt a berendezkedést, intézményt igazságtalannak tekintik, s ezen ítéletüket nyilvánosan képviselik, anélkül hogy szankcióktól tartanának. Ez a lehető legjobb társadalom. Ha senki sem mondja egy intézményről, társadalmi berendezkedésről, hogy az igazságtalan, akkor az tökéletesen igazságos. Azaz a tökéletesen igazságos társadalom diktatúra, a „szép új világ”.

S milyen az a bizonyos tökéletes emberi nem? Valljuk be, hogy az ember nem tehet meg olyat, amit még Isten nem tudott megtenni. Mint a Bibliából tudjuk, mikor Isten látta, hogy milyen galáddá fajult az általa saját képére teremtett ember, ő is egy antropológiai kísérletbe kezdett. Elhatározta, hogy elpusztítja a gyerekgyilkos gonoszokat, s kiválaszt egy tökéletesen erényes embert, hogy a tökéletes ember és az ő ivadékaik hozzanak létre egy teljesen új, most már erényes, tökéletes emberiséget. S mi lett a kísérlet végeredménye? Az emberiség csak ugyanolyan maradt, mint amilyen a vízözön előtt volt. Sem jobb, sem rosszabb, vannak jók, vannak gonoszok, van, mikor jóra, van, mikor rosszra hajlanak. Az emberi társadalom és az emberiség tökéletesedésének párhuzamos, összefüggő eszméje többnyire azon az illúzió alapult, hogy ha A. tökéletesedik, akkor B. is tökéletesedni fog. A tudományban és a technikában – a modern korban – valóban van haladás, amennyiben a tudomány és a technika folyamatosan akkumulálódik. Azonban az a – Condorcet-től Kanton keresztül Marxig és tovább – evidensnek tekintett illúzió, hogy a tudás haladása az emberi erkölcs, társadalmi együttélés haladásával fog járni, csúfosan megbukott. Maradt útmutatónak az *Antigoné* kórusának igazsága, ami ugyanúgy vonatkozik a tűzre, mint az internetre: „Van ki a jóra, van ki gonoszra tör vele.” Az emberiség marad. Tökéletlennek. A társadalmi világok változnak s maradnak mind tökéletlennek. A tudomány és a technika akkumulálódik, de ami jóra vagy rosszra való felhasználását illeti, az nem a tudomány és a technika haladásától függ.

S különben is, mondható bármely tudásra, hogy az tökéletes? Mikor holnaputánra tévesnek vagy egyoldalúnak bizonyul? Vagy ha nem bizonyul tévesnek, akkor iskolai tananyaggá válik, és senkit sem hoz többé

izgalomba? Az ismert, az unalmas, a közhely a tökéletes? Miután minden próbálkozásunk példát találni vagy példát statuálni a tökéletesség lehetőségére, illetve valóságára eddig zsákutcának bizonyult, próbálkozzunk meg Mendelssohn receptjével: az egyes tökéletesedhet. Így, mindenekelőtt, az egyes ember is. S hogy azonnal általánosítsuk: az egyes, az egyedi lehet tökéletes. Ebben a feltételezésben Mendelssohn osztozott Kanttal. Kant szerint ugyanis saját tökéletességünk, illetve az arra való törekvésünk, célunk, feltételes kötelességünk (feltétlen csak az erkölcsi törvénynek való engedelmisség). Mit jelent, hogy saját tökéletességünkre kell törekednünk? Mi a „morális tökéletesség”, mondjuk, az egyes ember esetében? Milyen a tökéletesen működő elme vagy akár egy tökéletes műalkotás? Leibniz, modern gondolkodóként, nem azt állította, hogy a mi Isten teremtette világunk tökéletes, még azt sem, hogy jó, hanem azt, hogy a lehető legjobb. A lehető legjobb világ nem a legjobb, s így persze nem tökéletes, hanem éppen hogy tökéletlen, a legkevésbé tökéletlen a lehetséges világok között. A világban ugyanis létezik a gonosz, mind a természeti, mind pedig a morális gonosz. Azonban ez a világ, melyben férfiak és nők választhatják a jót, ahogy a rosszat is, tehát az a világ, melyben van szabadság, bár tökéletlen, de mégis jobb, mint egy olyan lehetséges világ, melyben nincs gonoszság, mivel szabadság sincsen.

A tökéletlen világban (a lehető legjobb világban) – mondja Leibniz – a tényigazságok véletlenek, s csak az észigazságok szükségszerűek. Isten persze teremthetett volna egy olyan világot, melyben a tényigazságok ugyanolyan szükségszerűek lennének, mint az észigazságok, tehát egy olyan világot, melyben semmi sem esetleges, semmi sem véletlen. De vajon miért teremtett volna az Örökkévaló egy örökkévalóságot? Hiszen éppen azért teremtette a világot, hogy idő, változás, történelem, tökéletlenség legyen, s mindezek hordozója, felhasználója, kihasználója és elszenvedője az ember, a tökéletlen, legyen (fiat!). Alkalmazható-e Leibniz érvelése a „tökéleteség” mindennapi értelmezésére? Megpróbálok erre a kérdésre válaszolni, először Wittgenstein nyomán a „tökéletesség” fogalmának a mindennapi nyelvhasználatban való különböző előfordulására hivatkozva.

Egyesek azt mondják pl., hogy valaki perfektül beszél angolul, mások azt állítják valakiről, hogy tökéletes úriember. Beszélhetünk tökéletes időről, ahogy tökéletes csendről is. Mondhatjuk valakiről, hogy tökéletes alakja van, emlegethetünk egy tökéletes partit, bort, de akár tökéletes házasságot, barátságot is. Nos, mit mondok, ha azt állítom valakiről, „perfekt angol”? Körülbelül azt, hogy gondolatait pontosan tudja kifejezni, azaz az

angol nyelvet választékosan beszéli, nagy a szókészlete, s kiejtésén nem érződik, hogy nem angolnak született (nem native speaker). Kérdés, hogy azok, akik angolnak születtek, tökéletesen beszélnek-e angolul? Egyetlen született angol sem beszél ugyanúgy, nem használják ugyanazokat a kifejezéseket, mint egy másik született angol, talán kivéve, ha ugyanazt a verset olvassák fel. A „született angol” nyelvhasználó beszéde lehet költői vagy durva, primitív vagy szofisztikált. Tehát ha azt mondjuk, hogy valaki „perfektül” beszél angolul, még nem mondtunk semmit arról, hogy beszéde kulturált vagy kulturálatlan, választékos vagy primitív-e. A „tökéletes” ebben a kontextusban körülbelül azt jelenti, hogy „korrekt”. Ami korrekt, az még lehet primitív, ízléstelen, azaz számos vonatkozásban tökéletlen. Ha valaki azt mondja egy férfiről, hogy tökéletes úriember, akkor nem pusztán „korrektségére” gondol, hanem kulturált magatartására, előzékenységére (főleg a hölgyekkel szemben), tapintatára, ízlésére. Ha azt mondom, hogy ez „tökéletes idő”, megkérdezhetik, hogy mire: kirándulásra, síelésre, úszásra vagy kerti partira, akár tájképfestésre? Mikor tökéletes a csend? Talán akkor, ha távolról hallom egy csalóány énekét. S a „tökéletes sötétség”? Hogy olyan fantasztikusnak látom a csillagos eget, mint ezelőtt soha. Csak akkor tökéletes a csend, ha hallasz, akkor tökéletes a sötétség, ha látsz, hacsak nem egy belső hang szólal meg vagy egy belső látomás, félelem, vágy, képzet kel életre. Mire gondolsz, mikor azt monnod valakiről, hogy tökéletes teste van? Tökéletes egy férfi szem számára, gyermekszülés számára, a korához képest? A tökéletes ruha? Mi és ki számára és milyen alkalomra? Bálba, kirándulásra, utazásra vagy ruhabemutatóra? Tökéletes szépség? Ízlés (korízlés és egyéni ízlés) kérdése.

Hosszan folytathatnám, de már ennyi is elegendő, hogy az ember belássa, hogy a „tökéletesség” fogalma a mindennapi nyelvhasználatban minden esetben viszonyfogalom (miben, mire, mikor, kinek, minek). Ha más viszonylatba helyezem, akkor ami az egyik viszonyban tökéletes, a másikban tökéletlen (így az angol nyelv használata, a ruha, a testalkat, az időjárás stb.). Végül a „tökéletes idióta” is bizonyos helyzetekben idióta, holott persze lehet úriember is. Mit akart akkor Kant nekünk mondani, mikor azt javasolta, hogy tűzzük ki célunknak saját tökéletesítésünket, mi több, ezt feltételes kötelességünknek is tekinti? Annak idején a delphoi jósa híres, sokat emlegetett feliratában azt javasolta a szentség látogatóinak, hogy ismerjék meg önmagukat. Szókratész számtalanszor megismételte ezt a javaslatot, sokféleképpen értelmezte és önmagára is alkalmazta. Az egyik legfőbb (ha nem éppen a legfőbb) feladata az volt egész életében, hogy meg-

ismerje önmagát, így például, hogy megtudja, vajon tisztességes ember-e vagy pedig egy ártalmas szörnyeteg. Nos, ha nem tudod megismerni önmagadat, hogyan tudod akkor tökéletesíteni magadat? Úgy tudjuk Platónótól, hogy tökéletesnek lenni Szókratész számára nem annyit jelentett, mint tökéletesnek tűnni mások szemében, hanem tökéletesedni, tökéletessé válni, saját megítélésében. De mi az a „magam”, amit/akit tökéletesítek? Hiszen sosem tudom teljesen megismerni, hogy ki vagyok voltaképpen! Ugyanakkor: az orákulum nem parancsolhat meg valamit, ami teljesen lehetetlen! Szókratész talál erre a dilemmára egy választ. Ha magamat teljesen nem is tudom megismerni, egyet tudhatok, azt, hogy milyen képességeim vannak. Ha nem is tudok semmi mást, azt tudhatom, hogy mire vagyok képes (és mire nem). Két dolog biztos támaszpontot kínál: saját képességeim ismerete egyrészt s a belső hang (a daimonion) másrészt.

Ez a válasz, illetve választás jó kiindulópontul szolgálhat számunkra is. Mindenesetre kizár valamit önmagunk tökéletesítésének kanti normája követéséből. Az, aki mértéktelenül felülbecsüli vagy alulbecsüli saját képességeit, olyan képességeket tulajdonít magának, melyek nincsenek benne, s nem ismer fel olyanokat, melyek benne rejtőznek, nem fog tudni eleget tenni az öntökéletesítés kanti normájának. Aki felismeri képességeit, legyenek azok zseniálisak vagy „közönségesek”, s azok tökéletesítésén fáradozik, nem fog „elkészülni” ezzel a feladattal, mivel a tökéletesség mércéjén mérve műve, alkotása, tette, szolgálata, hite mindig tökéletlen marad. Mi több, ha egyes képességeit maximálisan ki is fejleszti, számtalan többi tehetsége parlagon marad. Akár saját döntései, akár a körülmények következtében. Aki, mint Nietzsche, élete vége felé azt tudja mondani, hogy ha mindent újrakezdhetne, megint ugyanezt az életet választaná, azaz az önmagává vált individualitást, ezzel az újra választással büszkén vállalja egyedi, megismételhetetlen tökéletlenségét.

Érdemesnek tűnik visszatérni ezen a ponton a Kant–Mendelssohn-vitához. Ott tartottunk, hogy Mendelssohn szerint az emberi nem tökéletesedése illúzió, de az egyes ember tökéletesedése nem az. Kant megbíráltta Mendelssohnt s az emberiség megrágalmazásának nevezte az egyetemes haladás gondolatának a tagadását, míg az öntökéletesítést ő is az ember egyik céljának tekintette (másik cél, feltételes kötelesség, mások boldogsága). Most úgy tűnik azonban, hogy az öntökéletesítő individuum modellje sem állja meg a helyét. Kiderült, amit amúgy is tudhattunk, hogy még a tökéletes individuum modellje is félrevezető. Ha fel is tesszük, hogy valaki valamiben tökéleteset alkotott, esetleg *Az utolsó vacsorában* Leonardo

da Vinci, akkor is tudjuk, hogy sok minden egyébben nem érte el a maga által kitűzött „tökéletes” célt. A képességek tökéletesítésének kérdésében mindeddig nem érintettem a moralitást. Kant esetében erre – ebben a vonatkozásban – nem is volt szükség, minthogy szerinte saját tökéletesítesem és mások boldogsága mint célok feltételes kötelességek, míg a kategorikus imperatívuszoknak való engedelmesség feltétlen kötelesség, így az utóbbi minden olyan döntésben, melynek erkölcsi vonatkozása van, abszolút prioritást élvez. Mendelssohn, aki nem volt rendszeralkotó filozófus, csak a morális tökéletesedés érdekelte, olyasformán, ahogy Szókratész mondta: nehéz jóvá válni, de jónak lenni lehetetlen. Azaz a morális tökéletesség lehetetlen, de a tökéletesedés lehetséges. Ezt Kant is így gondolta, ha más-ként fejezte is ki magát.

Morálisan tökéletes ember nem lehetséges egy olyan világban, melyben minden emberben két ember lakozik, egy természeti (egyedi) és egy morális (univerzális). Ahol még azt sem tudjuk megmondani egy ember-ről, hogy valóban a morális törvénynek engedelmeskedve tette azt, amit tett (hátha csak vonzalomból tette, amit tett). A jelenben és a belátható jövőben tehát még a legtisztességesebb ember is morálisan tökéletlen. Szókratész válaszolt a kérdésre, hogy vajon lehetséges-e jónak lenni vagy jóvá válni: az első lehetetlen, a második igen nehéz. Kant ugyanerre a kérdésre válaszolt, ahogy ezt tette Kierkegaard is. A válaszok, különösen a válaszokat igazoló érvelések és fogalmak különböznek, hiszen a kérdést különböző filozófiák keretében tették fel és válaszolták meg. Ha azonban arra kérdezzük, hogy a kérdés milyen szituációra vonatkozik, akkor erre azt válaszolhatnánk, hogy mindegyikre. Ez elméletileg helyes, de ugyanakkor rossz válasz lenne, mivel tetteink, illetve döntéseink többségének nincs univerzális vonatkozása (Kant szerint is csak a maximáinknak van, választásunknak nincs). A morális tökéletessé válás (vagy Szókratésszel szólva, jóvá válás) és képességeink tökéletesítésének kötelessége ugyanis más-más szituációban merül fel. Az előbbi akkor, mikor jó és rossz között kell választanunk. Szókratész úgy gondolta, hogy az ember jó, ha egy szituációban, melyben döntenie kell, hogy inkább elkövet-e igazságtalanságot embertársa ellen, vagy inkább ő maga szenved el az igazságtalanságot, akkor az utóbbit választja.

Kant azt mondta, hogy ha valakinek választania kell cselekvési lehetőségek között, akkor elsőnek azt kell eldöntenie, hogy az morálisan jó vagy rossz-e, s csak utána, hogy hasznos vagy káros, mondjuk, képességeink kifejlesztése szempontjából. Tehát a második kérdés eldöntésében az

univerzális morálnak már nem jut szerep (ha a személyes erkölcsnek juthat is). Kierkegaard szerint az egzisztenciális morális választás az alapvető, az, hogy magamat jó, tisztességes embernek választom, de létezik egzisztenciális választás, legjobb tehetségem megválasztása, ami ennek a tehetségnek a tökéletesítésére kötelez. De sem az ember, aki előbb gondolja végig, hogy tette morálisan megengedett-e, mintsem hogy döntsön, sem az ember, aki magát egzisztenciálisan jó embernek választotta, sem az ember, aki egy helyzetben inkább elszenvedi, mint elköveti az igazságtalanságot – egyik sem morálisan tökéletes. Nem is beszélve arról, hogy például az a valaki, aki inkább elszenvedi a rosszat, minthogy elkövetné, a tisztességes ember sem okvetlenül szerető szívű ember vagy együtt érző, se nem szívélyes, sem nyíltszívű, s az sem biztos, hogy megvan benne a képesség tette következményeinek előrelátására. Kant morális emberéről már sokan mondták el ezt, először talán éppen Schiller. Azaz mindahányan morálisan tökéletlenek.

Melyik bibliai hős volt morálisan tökéletes? Melyik drámai hős volt morálisan tökéletes? Mind ismerünk együtt érző, tisztességes, jó, önfeláldozó embereket. A tisztességes, derék, jó ember is morálisan tökéletlen ember, bár olyan ember, aki a „tökéletessé válás” során, amiről többnyire nem tud – többé vagy kevésbé tökéletlenné válik, s mindig tökéletlen marad. Mendelssohn az egyes tökéletesedésének (tökéletességének) lehetőségét nemcsak az egyes emberre vonatkoztatta, hanem minden egyes dologra, műre. Gyakran mondták, ahogy mondják olykor ma is egyes műalkotásról, hogy azok „tökéletesek”. Mit értettek azon, mikor azt mondták, hogy ez a festmény, ez a vers, ez az előadás tökéletes? Többnyire azt, hogy semmit sem vehetünk el belőle és semmit sem adhatunk hozzá anélkül, hogy ne esne csorba rajta. Ebben a felfogásban a tökéletesség az „identitással” azonos. Akár hozzáadunk valamit, akár valamit elveszünk belőle, nem lesz többé önmagával teljesen azonos, tehát az, ami. Az „identitás” ebben a felfogásban a szépséggel és az igazággal rokon, esetleg éppen azonos. Így például ha valaki „elvenne” egy kezét Leonardo *Az utolsó vacsora*jából, vagy egy kezét festene Jánosnak, akkor a mű tökéletlen lenne, elveszítené identitását, igazságát. Ezt a gyakran ismételt választ a művészi tökéletesség meghatározására gyakran hallották a 19. században. Valójában azonban ez a gyakran ismételt meghatározás nem a bölcsesség terméke, hanem megszokott mindennapi ítéleteinknek a műalkotásra való alkalmazása. Azért szeretünk egy embert, amiért olyan, amilyen, az ami, amiért „ő”, s ezért szeretünk egy festmény vagy verset is. A szeretett ember megöregedhet,

pocakot növeszthet, s ha megkérdézzük, miért szeretjük még mindig, azt válaszolhatjuk, hogy igen, mert ő éppen az, aki. Ebben az értelemben szeretett emberünk tökéletes, és az is marad. Az, hogy azért szeretünk valakit/valamit, mert éppen olyan, mint amilyen, két dolog függvénye. Az egyik a hozzá való viszonyunk, a másik pedig a szélesebb értemben vett ízlés. A tökéletesség is ezen a két dolgon múlik: a dologhoz (mondjuk egy műalkotáshoz) való viszonyunktól és ízlésünktől. Személyes ízlésünktől és a korizléstől, melyek nem okvetlenül fedik egymást. Goethe például a Raffaello előtti festészetet primitívnek ítélte, számára Raffaello néhány festménye (pl. a *Sixtusi Madonna*) volt „tökéletes”. A román stílusú katedrális tökéletes volt, de mikor hozzáépítettek a gótikában, az volt tökéletes, s végül a barokk oltárral lett tökéletes. Többek ízlése úgy ítéli, hogy amit elvettek vagy hozzáadtak, tökéletlenné tette. Egy mű, mely egy embernek egy korszakban maga a tökéletesség, más korban és más néző (ítész) számára tökéletlen, mi több, nem is szép, illetve igaz. Ha látok modelleket egy ruhabemutatón, akkor feltételezem, hogy testi felépítésük, lépésük a korizlés szerint „tökéletes”. Az én szememben azonban ezek szegény unalmas bábuk, akikből valami „hiányzik”, pl. éppen az „identitás”.

Eddig arra a következtetésre kellett jutnom, hogy minden, ami tökéletes, tökéletlen. Ha azt mondom, hogy ebből a festményből semmit sem lehet elvenni, ahogy semmit sem lehet hozzáadni sem, akkor egy valamást teszek: pontosan így szeretem. Más korszakokban mások talán nem fogják szeretni, jobban szeretnék, ha másmilyen lenne, de mivel nem tudják megváltoztatni, azt mondják, hogy tökéletlen, nem korszerű, elavult, nem igaz. Nem is olyan régen megváltoztatták a drámák végét. Azonban ha csupán újra fordítunk egy regényt, tökéletlenné ítéljük az előzőt, vagy talán az előző fordításban magát a regényt? Ugyanaz a zongorista játssza akár tízszer is ugyanazt a Beethoven-szonátát, mindig másként. Esetleg az vallja, hogy nem interpretál. De ha nem interpretál, melyik előadás az igazi, eredeti, a tökéletes, „az, ami”?

Tehát minden ami tökéletes, tökéletlen. Meg lehet fordítani ezt az állítást? Mondhatjuk-e minden tökéletlenről, hogy tökéletes? A kérdésre többnyire nemmel fognak válaszolni. Vannak rettenetesen rossz festmények, rossz jellemek, piszkos utak, elázott termések. Hadd utaljak megint egyszer a mindennapi nyelvhasználatra. Mikor mondták a lepusztult terméstről, hogy tökéletlen? Vagy a rossz jellemű emberről? Vagy a piszkos utcáról? Vagy akár kezdő hegedűs cincogásáról? Persze sohasem. A „tökéletlenség” mindig a tökéletességhez viszonyul. Tökéletlen az, ami tökéle-

tességre törekszik a maga nemében, de azt soha el nem éri, már csak azért sem, mert egy kiméra el nem érhető.

Hadd térjek végül vissza Leibnizre. Azt mondta, hogy Isten a lehető legjobb világot teremtette. Minden más világ, így például egy olyan, melyben minden férfi és asszony tökéletesen érényes lenne, rosszabb lenne a mi létező világunknál. Ez a világ a lehető legjobb világ, de tökéletlen. Minden lehetséges világ tökéletlen, ez a legkevésbé tökéletlen, de az ő. Analogikusan gondolkozva: tegyük fel, hogy van egy ember, aki annyira ismeri önmagát, hogy tudja, melyek a legjobb képességei, s az adott körülmények között folyamatosan azon igyekszik, hogy ezeket gyakorolja, kimunkálja. Ez az ember a lehető legjobb tökéletlenséget éri el a maga tökéletlenségével. Ha festő, akkor tökéletlen képeket fog festeni. Tegyük fel, hogy van egy másik ember, aki önismeret híján félreismeri képességeit, nem a legjobb képességeit gyakorolja, de ennek nincs tudatában, s ha éppen festő, akkor nem tökéletlen, hanem rossz képeket fog festeni.

Egy analógia arra is szolgál, hogy fényt vessen az ember sorsára. Leibniz Istene ismert minden lehetséges világot, mielőtt kiválasztotta a lehető legjobb világot és azt (fiat!) szélnek eresztette. Mi, emberek, nem ismerhetjük minden lehetséges világunkat, nem tudunk racionálisan kalkulálni, amikor az egyik vagy másik „világunknak”, azaz önmagunknak, magunk e világban való létének elkötelezzük magunkat, azaz mikor életünket szélnek eresztjük (fiat!). Minden filozófust azzal az értelmetlen kérdéssel zaklatnak, hogy mi az élet értelme. Nos, megkísérlek válaszolni erre az értelmetlen kérdésre. Egy tökéletlen világban elérni egy személyre szabott (a személy által rászabott) tökéletlenséget, s ezt a tökéletlenséget, melyről nem tudhatjuk, hogy a lehető legjobb-e, életünk minden pillanatában újraválasztani. Ahogy ezt Hévizi Ottó kedvenc filozófusa, Nietzsche tette és javasolta nekünk.

SZÉPLAKY GERDA

LÁTHATATLAN

Még egyszer a metafizika megalapozhatatlanságáról

Az »Isten« szó metafizikai kifejezés. Ha pedig »Isten« szó metafizikai kifejezés, akkor még csak valószínű sem lehet, hogy egy isten létezzék. Hiszen ha azt mondom: »Isten létezik«, akkor metafizikai kijelentést teszek, amely sem igaz, sem hamis nem lehet. Ugyanennél az oknál fogva, nem bírhat semmiféle szó szerinti jelentéssel egyetlen olyan mondat sem, amely egy természetfeletti isten tulajdonságait taglalja.¹

Olyan filozófiákra gondolok, melyekben egyes alap gondolatok annak ellenére is igényt tartanak a megalapozás erejére és képességére, hogy tudomásul vételükhöz nem igényelhetik »igazságuk« evidencia-fedezetét, minthogy létmagyarázatként vagy világértelmezésként voltaképpen nem is követelnek igazságot maguknak. Kérdés, hogyan lehetséges, hogy bizonyos gondolkodásmódok valójában alap nélkül tartanak fenn maguknak valami »bizonyosat«, s noha tisztában vannak ezzel, azt mégis úgy képesek számon tartani, mint megalapozó evidenciát.²

Bevezetés

A népszerű tévéfilmsorozat, az *X-akták* szlogenje szerint: „Az igazság odaát van.” Ez a szállóigévé vált mondat tömören foglalja össze a metafizikai

¹ Alfred Jules Ayer: *Language, Truth and Logic*. London, 1946.² 115. Idézi: Brian Davis: *Bevezetés a vallásfilozófiába*. Fordította Rakovszky Zsuzsa és Vassányi Miklós. Budapest, Kossuth, 1990. 3. fejezet, 1.

² Hévízi Ottó: *Suppositio relativa*. In: *Uő.: Miért ne hinnéd hiába. Esszék*. Debrecen, Latin Betűk, 1997. 39–40.

igazságfogalom lényegét, mely szerint az ember, aki többnyire két világot képes feltárni a maga számára, az igazságot éppen abban a világban helyezi el, amelyiket elérhetetlenként tételezi. A metafizikus bölcsélet szerint abban a világban vagyunk otthonosak, amelyet érzékszerveinkkel közvetlenül meg tudunk tapasztalni, amelyben hús-vér, testies mivoltunkban lehetünk jelen; a másik világ viszont otthontalan számunkra, hiszen az nem adódik magától, túl van a megtapasztalhatóság horizontján, legfeljebb jeleken és sejtéseken keresztül szerezhethünk tudomást a létezéséről. Mégis szükségét érezzük e horizont felderítésének, mert egy erő belülről szüntelenül arra kényszerít, hogy az igazságot megragadjuk, s mindenáron magunkévá tegyük. És éppen attól olyan érdekfeszítő ez a metafizika nevű játék, hogy az igazságot abba a világba helyeztük, amelynek a létezéséről még csak meg se győződhetünk. A filmsorozat főszereplőjének, Mulder ügynöknek persze könnyű dolga van, hiszen őt közvetlen kapcsolat fűzi a túlnani világhoz: testvérét az onnan érkező idegen lények gyermekkorában elrabolták, s minden jel szerint azóta is ott tartják fogva. Ily módon Mulderből mintegy kinyúlik egy láthatatlan szál és átvezet a másik világba. Sejtései, megérzései, amelyeket akár médiumi képességeknek is nevezhetünk, ezen az erős érzelmi köteléken alapulnak – ebben az értelemben azokat akár megalapozottnak is tekinthetjük. A hétköznapi ember számára viszont a másik világgal való kapcsolatlétesítésre aligha van más eszköz, mint a hit.

Az *X-akták* mottója mintha csak Emmanuel Lévinas filozófiai főműve, a *Teljesség és Végtelen* kezdőmondatát parafrázálná: „Az igazi élet távol van.»³ Az első szakasz így folytatódik: „Mi azonban a világban vagyunk. Ezzel az ürüggyel vetődik fel a metafizika, s ez tartja fönn. A »másutt«, a »másképpen« és a »más« felé fordul.»⁴ Lévinas ezt a más-t abszolút másként, radikális idegenségként értelmezi, melyből levezeti a metafizikai vágy – a kéjén alapuló szerelmi vágytól – megkülönböztetett fogalmát: „A metafizikai vágy más szándékkal bír: azon dolgok túljára iránt vágyakozik, amelyek teljessé tehetik.»⁵ Ez a kielégíthetetlen vágy a teljesség felé fordul. Azonban a vágyó, amikor vágyakozik, távolodik önmagától, hiszen egy előre láthatatlan másság felé tart, kimozdul az Én, az „Ugyanaz” rendjéből: „A vágy csak akkor abszolút, ha a vágyó lét halandó, a Vágyott pedig láthatatlan. A láthatatlanság nem a kapcsolat hiányát jelzi, hanem olyas-

³ Emmanuel Lévinas: *Teljesség és Végtelen*. Fordította Tarnay László. Pécs, Jelenkor, 1999. 5.

⁴ Lévinas: *Teljesség és Végtelen*. 17.

⁵ Lévinas: *Teljesség és Végtelen*. 18.

mivel való kapcsolatokat von maga után, ami nem adott, aminek nincs ideája.⁶ Lévinas a teljesség hagyományos, metafizikai fogalmát azáltal törli meg, hogy az abszolút más megtapasztalását lehetővé teszi a Másikban, mégpedig a szingulárisan velem együtt létező, hús-vér valóságában megtapasztalható, eleven létezőben. A radikális idegenség mindenekelőtt a másik ember arcában mutatja meg magát: abban a leginkább „testetlen” felületben, amelyben egyáltalán lehetővé válhat a transzcendencia feltárulása. Az Én és a radikális más, azaz a Másik viszonyát Lévinas metafizikainak nevezi és megkülönbözteti a teológiától.

De ha a metafizikai viszonyban megtapasztalható transzcendenciát nem Istenként azonosítjuk, miként írhatjuk le, milyen formában tételezhetjük? Egyáltalán lehetséges-e, hogy egy teljesen ismeretlen és távoli erő ideája belénk helyeződjön, mi több, a másik emberben megtapasztalhatóvá váljon? Lévinas a transzcendencia meghatározásakor a végtelen karteziánus fogalmát tekinti kiindulópontnak, mely szerint amikor a gondolkodó én a Végtelennel kerül kapcsolatba, amelyet semmilyen módon nem képes tartalmazni és amelytől elkülönült, akkor a „végtelen ideájával” áll viszonyban: „a végtelen ideájában az a különleges, hogy *ideátuma* meghaladja az ideáját.”⁷ Descartes eleve a Végtelen bizonyítékának tartja, hogy a tőle végessége révén elkülönült létező rendelkezik ezzel az őt meghaladó ideával. S valóban, akár bizonyítéknak is tekinthetjük, hogy a végtelen ideája mindannyiunkban ott van, ha tetszik, ez ember voltunk egyik alapvető meghatározottsága. Lévinas mindezt kiegészíti azzal, hogy a végtelen lényegi sajátosságaként határozza meg „az ideátumot az ideától elválasztó távolságot”. A végesen belüli végtelen az, ami – a francia filozófus szerint – metafizikai vágyként megnyilatkozik, s amit a Vágyott birtoklása nem csillapít, nem elégít ki, hanem szüntelenül felszít.⁸

Mindezek alapján kijelenthetnénk: az igazság nem egyszerűen „odaát”, hanem végtelenül távol van. Ugyanakkor, mint az Lévinas szavaiból is nyilvánvalóvá válik, a távolba-rejtettség nem eredményezi a kapcsolat hiányát, ellenkezőleg, a metafizikai vágy formájában létrehozza és fenntartja azt. S ha a vágy tárgya elérhető, akkor minden bizonnyal tévedés távolságról beszélni. Pontosabban: a távolság nem valamely kívülálló szubsztanciával, nem a transzcendenssel szembeni elválasztottságot és elérhetetlenséget jelenti, hanem a megmutatkozás hiányát. Az időről időre be-

⁶ Uo.

⁷ Lévinas: *Teljesség és Végtelen*. 31.

⁸ Vö. Lévinas: *Teljesség és Végtelen*. 31–33.

következő megtapasztalhatatlanságot értelmezzük – többnyire – távolba-rejtettségeként. Ám a távolság ilyenkor nem mást jelent, mint a dinamikus vágy egyik pólusát: a vágy által elérendő dolog csak bizonyos pillanatokban mutatkozik végtelenül távolinak, más pillanatokban közelség jellemzi. A metafizikai vágy mozgása nem az elválasztottság eszméjével, sokkal inkább a hullámzás képével feleltethető meg. A metafizikai struktúrát nem a valóságos távolság tapasztalata teremti meg, hanem pusztán annak illúziója. Ha pontosabb kijelentést akarunk tenni, akkor úgy kell fogalmaznunk: a metafizikai vágy olyasvalamivel való viszonyt jelent, ami lényegileg elrejtett a tekintetünk elől. Láthatatlan. De vajon nem pusztán illúzió-e ez a láthatatlanság is – a metafizika nagy illúziója?

Az európai filozófiai hagyományban a láthatatlanság mindazonáltal nem mint illúzió, hanem mint az igazság referenciája van jelen. A különböző igazságparadigmák között éppenséggel az jelenti a közös nevezőt, hogy a láthatatlanság referenciaként mindegyik mögött kitapogatható. S bár a láthatatlanság úgy tűnhet fel, mint igazolhatatlanság, valójában erről mindaddig nincs szó, amíg az ember ezt az attribútumot meg tudja feleltetni Istennel. Isten eredendő láthatatlanságának feltárulása a metafizikában igazságtapasztalatként nyilatkozik meg, ebben az értelemben igazolásnak, még inkább revelációnak tekinthetjük – akkor is, ha ez az esemény nem mint megtartó alap, hanem mint alaptalan alap válik felfedetté.

A távolság eszméjére alapozott igazság akkor megy át először döntő jelentésváltozáson, amikor Nietzsche bejelenti Isten halálát. Nietzsche ezzel a gesztussal nem tünteti el az emberben tátongó szakadék képzetét, hanem betölthetetlen hiányként tételezi, ami a továbbra is megmaradó metafizikai vágy alaptalan alapjának elvesztéséhez vezet. Az ember a nietzschei paradigmában nem a távolság miatti elérhetetlenre vágyakozik, mely elevenségével képes a vágyat folyamatosan életben tartani, hanem a már-nem-létező, halott igazságra: vágya a vágy lehetetlenségébe fullad. Míg Lévinasnál a metafizikai vágyat a kielégíthetetlenlenség elmélyíti és jósággá avatja, addig Nietzschénél a vágy a távollét ürességével telítődik. A metafizikai igazság második döntő jelentésváltozását pedig az a tudományos perspektíva váltás hozza el, amely a távolságot és a láthatatlanságot egyaránt megkérdőjelezi, amikor a percepcionálisan nem érzékelhető mikrovilágok működését kezdi el kutatni.⁹

A filozófiatörténetben a láthatatlanság különböző megjelenési formáinak mentén az igazság különféle paradigmái írhatók le: ilyen például a pla-

⁹ Ezt az esszé (itt nem publikált) folytatásában fejtem ki részletesebben.

tonizmus igazságfogalma; a vallásos világkép egyistenre épített, teológiai igazságfogalma; a tudományos diskurzus dedukció által megalkotni kívánt igazságfogalma; vagy éppen az a fenomenológiai igazságfogalom, amit az érzékszerveink révén felfogható, azaz a látható világban megjelenő láthatatlanságként azonosíthatunk. Talán meghökkentőnek tűnik, de a távolság és a láthatatlanság ezek mindegyikében megtartó alapot jelent – igaz, alaptalan alapot. De ezzel az alaptalansággal nincs semmi baj; legalábbis az eddigi metafizikus filozófiák belenyugodtak abba, hogy az ideák és az istenek világa csak alaptalan alapot hozhat létre. A végtelen távolság és a láthatatlanság eszméi oly mélyen gyökereznek kultúránkban, hogy ezek immár megmásíthatatlan mintázatát adják gondolkodásunknak. Ezek az attribútumok ráadásul nem csupán az igazságot mint olyat, hanem feltárulásának a módját, azaz a megismerést is jellemzik.

Spirituális láthatatlan

Az európai filozófia kiindulópontjául szolgáló platonizmus még nem ismeri azt az Istent, melynek a láthatatlanság a lényegi attribútuma, igazságfogalma mégis a láthatatlannal van összecsomózva. Platón filozófiájában éppen ott van jelen a láthatatlanság fenoménje, ahol a legkevésbé számítanánk rá: az ismeretelméleti teóriában. A platonikus ismeretelméletben egy létező igazsága azon áll vagy bukik, hogy a képmás, amelyen keresztül megjelenik érzékeink előtt, részesedik-e az ideából. Csakhogy az idea „földi szemeink” számára láthatatlan – ebből fakad igazolhatatlansága. Ezt a problémát Platón legalaposabban *A szofista* című dialógusban járja körül. Mint ismeretes, ebben a dialógusban nem Szókratész a főhős, hanem egy „Vendégként” megnevezett szofista filozófus Éleából. Ő folytatja le azt a beszélgetést Theaitétossal, amelynek során a létezők logikai felosztásának újabb és újabb perspektívái tárulnak fel. A folytatólagos specifikációk rámutatnak a felosztás mintaadóvá váló módszerére, a megkülönböztetés, azaz a *diaireszisz* módszerére. A felosztás rendre egy felállított kettősség mentén halad, ahol minden egyes újabb lépésnél újabb és újabb választás elé kényszerülünk, s aszerint kell döntenünk, hogy a hipotézisek közül melyik bizonyul igazabbnak, azaz melyik részesedik *valóban* az ideából.

Mint ismeretes, a részesedés elmélete a platóni hármas tagolódás elemeinek (idea, képmás, hasonmás) egymáshoz való belső viszonyát bontja ki. Az idea elsődleges birtokosa a képmás (*eidolon*), amely mintául szolgál a megismerés számára. A megismerés az utánzás művészete (*mimész-*

isz), amennyiben a képmáshoz való hasonlóság felmutatásán alapul. Ha a megismerő elvét az Ideát, ha nem a megfelelő arányban másolja az Idea belső lényegét képező viszonyokat, akkor az utánczás hamisnak, azaz jogosulatlanak bizonyul. Így teremődnek meg azok a hasonmások, amelyek hamis másolatoknak bizonyulnak – pusztá látszatok. Az Idea és a képmás kettőse tovább osztódik a hasonmások (*eikón*) és a másolatok kettőseire. A másolatok önmagukban értéktelenek, hiszen csak a jó minta igazolhatja őket, ekként szükségszerűen valamiféle negatívumot hordoznak, a lényegiség *alatt* való tételeződést. Ahogyan Derrida fogalmaz: „a mintához hozzáadódva, az utánczó pótlékká válik, többé nem-semmi és nem-érték.”¹⁰ A *mimészis* kettős struktúrája ekként magában hordozza a degradálás gesztusát, hiszen akár jó, akár rossz a másolat, csak mint látszat, csak mint pótlék léphet a minta helyébe. Annál is inkább így van ez, mivel a hasonlóság (*homoioszisz*), amely az igazságot megalapozza, nem válhat argumentálhatóvá. Az igazság ugyanis az Ideához fűződő *belső, spirituális viszonyon* alapul. A logika világos érvelési eszközei pedig elégtelenek, még inkább inautentikusak ennek felmutatásához. A belső, spirituális viszony, mint látni fogjuk, éppenséggel az önmagából való kimozduláson, a távollévő felé húzó, idegen erő jelenlétén alapul. A *szofista* című dialógus nyitva hagyja azt a kérdést, hogy végső soron miképpen lehet elbírálni a jogosult és a jogosulatlan utánczást.

A másik meghatározó kérdés az igazság vonatkozásában Platónnál a tudás eredetének igazolhatósága. Ennek tematizálását Platón időnként „szépfőként” hajtja végre: dramaturgiai mozzanatok révén fejezi ki az érvelő logosszal szembeni oppozíciót, azaz olyan szemantikai elemeket épít be a cselekménybe és az elbeszélésbe, amelyek a filozófiai beszédmódot megakasztják. Szókratész érvelésművészete logikailag ilyenkor nem pusztán fogyatékosnak, hanem valósággal önmagát enerváló, felszámoló műveletnek bizonyul. Mintha az érvek, eljutván a gondolatmenet bizonyos mélységéig, érvényüket vesztenék, hogy racionalizálhatatlan (vagy csak bizonyos absztrakciós „lecsupaszítás” árán racionalizálható) technikákat s bizonyos eszkatologikus megnyilatkozásokat engedjenek maguk elé. Szókratész gondolkodói integritásának megkonstruálása éppen ezért már eleve valamiféle kettősség tételezését kívánja meg, amelyben egymás mellé kerül a biztos tudású érvelő és a homályos sejtésekre építő látszatutánczó.

¹⁰ Jacques Derrida: *A kettős ülés*. In: Uő.: *A disszemináció*. Fordította Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor, 1998. 183.

A mítoszokat Platón hosszas monológok formájában mesélteti el hősével, Szókratésszel – ilyenkor sérül a dialogikus kommunikáció. És a mitikus elbeszélésben, bárhogyan próbáljuk is lehántani róla a képek és történekek által ráaggasztott sallangokat, hogy végül csak a világos üzenetként megragadható *logoszt* leljük fel, mégiscsak a beszéd természetével szembeszegülő, az írást mint ismétlést reprodukáló előadásmódra ismerünk. Márpedig amennyiben a mítoszokat nem tekintjük pusztán illusztratív díszítményeknek (hiszen ezzel egyértelműen devalválnánk a platóni írásművészetet), szükségszerűnek tűnik – az érvelő *logosz* által végrehajtott – dialogikus beszéddel való szembeállításuk, de legalábbis az attól való megkülönböztetés.¹¹

A mítoszok színes és gazdag elbeszélések, amelyek többnyire a távoli ősidőkben zajlanak; szereplőik az istenek. A bennük érvényre jutó poétikai töltet a felmerülő filozófiai problémák *intuitív átélését* kínálja. Gondoljunk például a *Phaidón*-beli mítoszra, a Hádész birodalmáról szóló hosszas elbeszélésre a föld alatt áradó, átfolyó folyamokról, melyek a lelkeket szállítják az őket megillető helyekre.¹² Vagy idézzük fel a *Phaidrosz* híres mítoszáét, melynek segítségével a lélek mint égi „szárnyas fogat” hármastagolásának érzékletes képét festi meg Szókratész.¹³ Mindkét esetben bonyolult felépítésű elbeszéléseket találunk, nem pedig egyszerű, körkörös szerkezetet, amely egyazon középpont, egyazon logocentrum körött szerveződő textúrát mutatna fel. Homályosság s a fogalmi szigor hiánya jellemzi e mitologikus elbeszélések nyelvezetét. A *Phaidón*ban ugyancsak a részesezés a központi kérdés, ám az anamnészisz-elmélet az érvelés csúcspontján egy mítosz előadásába torkollik. A mítoszokban ismertetett történetek vallásos hagyományon alapulnak, s funkciójuk szerint a preegzisztenciáról szóló tanítás bizonyítékáivá kellene hogy váljanak.

¹¹ Ezzel a szembeállíthatósággal persze sokan vitáznak. Gadamer például a *Menón*-beli *anamnészisz*-mítoszt úgy értékeli, mint ami egyáltalán nem mitikus módon fejt ki az elméletet: mitikus horizontja szerinte „csakis arra szolgál, hogy a kérdező öntudat önkifejlését megvilágítsa”. Hans-Georg Gadamer: *A jó ideája*. Fordította Simon Attila. In: *Uő.: A filozófia kezdete*. Budapest, Osiris–Gond, 2000. 59. Deleuze pedig a mítoszt olyan immanens mintaként értelmezi, amely alapot szolgáltat a részesülés megalapozhatóságához. S valóban, ha a mítoszt mintaként értjük, akkor az nem szükségszerűen jelenti a poétikai intenciókkal való szembeszegülést. Gilles Deleuze: *Platon und das Trugbild*. In: *Uő.: Logik des Sinns*. Fordította Bernhard Dieckmann. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.

¹² Platón: *Phaidón* 109 a–114 c. Fordította Kerényi Grácia. In: *Platón összes művei I*. Budapest, Európa, 1984.

¹³ Platón: *Phaidrosz* 246 b–257 b. Kövendi Dénes fordítását átdolgozta Simon Attila. Budapest, Atlantisz, 2005.

Szókratész, mint tudjuk, inautentikusnak tartja a költészetnek azt a fajtáját, amely a műzsák szent örületében fogan: megszállottságban, azaz *maniké*ban. A *maniké* ugyanis „isteni osztályrészként jön ránk”,¹⁴ szemben az emberi erőtlől függő *oionoisztiké*val, amely iparkodik „az emberi sejtés (*oiészisz*) számára belátást (*nusz*) és ismeretet (*hisztoria*) szerezni”.¹⁵ A Szókratész szájából elhangzó mítoszok mégis efféle költészetként, a *mániákus elragadtatás* adományaként olvastatják magukat. Csakhogy eme megszállottságban, az önmagaságból való el-avagy kiragadtatásban az isteni rész éppenséggel *Másságként* jelenti be magát, ekként igazolhatatlanságként, nem jelenlévő, távoli tudásra való hagyatkozásként. Amennyiben a dialektika (a *diaireszisz* művészetével csaknem megegyezően) azt jelenti, hogy helyesen tegyünk különbséget, s önmagunkat a dialektikus teoretikus magatartásához tartva a végsőkig kikérdezzük („önmagunkkal vagy másokkal folytatott dialógusban”¹⁶) egy előzetes tudáshoz jutva el, annyiban az argumentáció mítoszokban kifejtett végső érvei az önmegértés kereteiből való kihátrálást jelentik:¹⁷ a *Másságnak*, a távolból láthatatlanként érkező, igazolhatatlan igazságnak a diadalát.

A szókratészi *daimonion*nal is hasonló a helyzet. Ez a belső hang teljesen váratlanul lepi meg a filozófust, sokszor a szó közepén állítja meg, hogy afféle erkölcsi imperatívusként letiltsa azt a beszélgetést (praxist), amit éppen folytat, mivelhogy az helytelennek bizonyul. Platón e belső hang kiszámíthatatlanságához ambivalens módon viszonyul. A *Kritón*ban egyfelől mintha a *daimonion* logizálására vállalkozna, hiszen azáltal, hogy a belső hang ítéletét (mely megtiltja Szókratész számára a városból, a halálbüntetés elől való szökést) fedésbe hozza a városban uralkodó törvényekkel, ennek a bizonyos belső törvénynek az igazságos, tehát racionalizálható volta mellett érvel. Azonban a törvénykezés sémájával való megegyezés még korántsem igazolja a *daimonion* identikusságát. Az azonosíthatóság paradoxona, amely a mítikus argumentáció kapcsán is felmerült, most, a *daimonion* értelmezésekor talán még kifejezettebbé válik. Mert a hang elsősorban „nem egy belső ítélezési folyamatot reprezentál, hanem egy

¹⁴ Platón: *Phaidrosz* 244 c.

¹⁵ Platón: *Phaidrosz* 244 d.

¹⁶ Gadamer: *A jó ideája*. In: Uő.: *A filozófia kezdete*. 48.

¹⁷ Gadamer idézett szövegében ezzel szemben éppen amellet érvel, hogy a szókratészi beszélgetések egy általános hermeneutikai belátásra épülnek, hiszen a tudás nem szerezhető meg tanulás által: „az *areté* önmegértést igényel.” Gadamer: *A jó ideája*. In: Uő.: *A filozófia kezdete*. 47.

végző tudást *előlegez*”,¹⁸ mégpedig egyfajta isteni tudást. A védőbeszédében Szókratész ezt meg is nevezi: ez az isteni jeladás. A daimonion immár nem tartja vissza, nem szegül szembe vele, mivel a halállal olyasmí esik meg vele, amely – éppen e bizonyoságból (a tiltó hang elmaradásából) következően – csakis jó lehet.¹⁹ A tudás megalapozhatatlansága azt az önkikérdezési folyamatban felbukkanó törésvonalat domborítja ki, amelyben a Szókratész által képviselt dialektika s vele együtt a platonizmus végző instanciái elsüllyednek. Platónnál a valódi tudást uralhatatlanság jellemzi, ami a spirituális, belső viszonyra építő igazolás kényszerén, azaz éppen hogy igazolhatatlanságon alapul. Ezzel a spiritualizmussal és az igazolhatatlanság beismerésével válik a láthatatlanság a logocentrikus gondolkodás középpontjává – nem is pusztán mint referencia, hanem mint motiváció, hajtóerő, az invenció alapja.

A plótinوسي filozófia az ideális Jóra vonatkozó elméletet tovább írva erősíti meg azt az igazságparadigmát, amely a megismerést és a tudást a láthatatlanban gyökerező spirituális viszonyra alapozza. Plótinosz tételezése szerint az Univerzum legmagasabb rendű princípiuma a tiszta Egység, mely egyúttal tiszta Jóság is, és minden létező ettől függ. Az Egy nemzi az Elmét vagy Tudatot (*Nous*), amely létrehozza önmaga ismeretét. Az Egy nem gondolkodik, hiszen a gondolkodás kettősséget vonna magával, s megbontaná az ideális egységet.²⁰ Viszont felébreszti a gondolkodást, az utána jövő második princípiumot.²¹

Plótinosz a platonizmussal megteremtett kettősséget az Egy paradoxális tételével helyettesíti. A legfontosabb különbség a Platón által leírt megismerélmélethez képest, hogy itt a tudás megszerzése már nem a test érzékszervein keresztüli megismerésen, hanem a testiségtől és az érzékelhető világtól mint hamis képmásoktól elidegenített *eszmeny*en alapul. Plótinosz különválasztja a látást és a szellemi nézést. Míg a látás számára a beteljesedés az érzékelhető világból adódik, addig a szellemi nézést a Jó, a legelső princípium szemlélése tölti be. Csakhogy ez a szemlélés nem is látás igazából, hanem a léleknek a Jóra irányított tekintete, ilyen módon „egyesülés”, „önkívület és leegyszerűsödés”, egy olyan *aktus*, amely az Ént

¹⁸ Hévizi Ottó: *A daimonion*. Gond, 1996. 12. sz. 63.

¹⁹ Vö. Platón: *Szókratész védőbeszéde* 40 a–c. Fordította Mogyoródi Emese. Budapest, Atlantisz, 2005.

²⁰ Vö. Plótinosz: *A három eredendő valóságról*. In: Uő.: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Fordította Horváth Judit és Perczel István. Budapest, Európa, 1986. 230.

²¹ Lásd erről Christopher Stead: *Filozófia a keresztény ókorban*. Fordította Bugár M. István. Budapest, Osiris, 2002. Főként: 84–88.

kimozdítja saját testi mivoltának átéléséből – a Mindenséggel való egyesülés felé.²² Vagyis végső soron a tudáshoz való eljutás plótinosi módja – az általa hangsúlyozott kontempláció mellett – úgyszintén *manikére* épül, ám itt a látással szemben immár kizárólag a láthatatlan jelenti az igazság referenciáját.

Mindez összefügg azzal, hogy a hellenisztikus gondolkodónál megjelenik a legfőbb Jóként és Egyként azonosított Isten eszméje. Hamarosan rámutatunk arra is, milyen következményekkel jár, hogy a napnyugati filozófiai kánont új mederbe terelő plótinosi eszmerendszer éppen egy olyan Istent határoz meg a transzcendencia jelölőjeként, amelynek lényegi attribútuma a láthatatlansága. De egyelőre időzzünk még kicsit az Isten-képzet megjelenésének pillanatánál! Annál a pillanatnál, amelyben a láthatatlanság-fenomén átalakul: Platónnál a láthatatlanság a spirituális megismerés természetéből adódott, Plótinosznál erre ráíródik az Egy-Isten képzetéhez tartozó megtapasztalhatatlanság is.

Az Egy-Isten gondolata a napnyugati filozófiában nem Plótinosznál jelent meg elsőként, hanem már Platónnál, a *Timaios* című dialógusban, később pedig a gnosztikusoknál – akikkel szemben éppen Plótinosz fogalmazott meg elsőprő erejű bírálatot.²³ A Plátón-dialógusban Timaios arról a mozdulatlan és változhatatlan Démiurgoszról beszél, aki legfőbb Jóként megalkotta a világmindenséget. Az arról szóló polémia, hogy ez a teremtés mit jelentett, kezdetet-e vagy a káosz rendbe foglalása révén formaadást inkább, máig nem jutott nyugvópontra. Mindenesetre a dialógusbeli elbeszélés szerint a legfőbb Alkotó mellett jelen lévő úgynevezett *kézműves kisistenek* hozták létre a teremtett, azaz a múlandó létezők világát.

A gnosztikusok másféle Démiurgoszt tételeznek. Az ő tanaikban a Démiurgosz a transzcendens Istennel szemben meghatározott legfőbb rossz. Igaz, mint gonosz Isten másodrendű a jó Istennel szemben, amiképpen az általa teremtett, visszás és látható anyagi világ is másodrendű a kozmikus természettel szemben. A gnosztikusok dualizmusában az a különös, hogy nem az emberbe, hanem az isteni szférába helyezi a rosszat. Nem is képes mindenki eljutni a jóként tételezett Egyhez; a vele való egyesülés csak a ki-

²² „Mintha csendben elragadta vagy megszállta volna valami, teljes mozdulatlanságba dermedt, nem hajolva többé lényével semerre, még önmaga felé sem. Teljes nyugalomba került, és mintegy merő nyugalommá lett.” Plótinosz: *A Jóról vagy az Egről*. In: Uő.: *Az Egről...* 348.

²³ Plótinosz bírálatát lásd: *Azok ellen, akik a világ teremtőjét rossznak és a világot rútznak látják*. Vö. Plótinosz: *A Szépről és a Jóról és a hozzá vezető utakról*. Fordította Techert Margit. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1998. 211–247. (II. 9.)

választottak számára adott, akik a megváltó tudás, a *gnoszisz* révén képesek felemelkedni hozzá. A gnosztikus út alapköveit a mítoszokban általánosan meglévő alakok szolgáltatják, a léthierarchia csúcsán pedig ott áll az Atyaként megnevezett Első Isten. A gnosztikusok – a rosszat is eredendőnek tételező – negatív teológiájában az Atyát a metafizikai struktúrákat meghatározó sajátosságok mellett pozitív értékek jellemzik: múlthatatlanság, lényegfelettség (avagy lényegnélküliség), egység, fény stb. Ám éppen ezen sajátosságok miatt tételeződik ez az első princípium távolinak, a gnosz iszten által teremtett világban létező ember számára felfoghatatlannak és elérhetetlennek.

Plótinosz nem a gnosztikusok által szintén legfőbb jóként, valamint fényként és tökéletességként leírt istenképet²⁴ támadja, hanem a hozzá való antropológiai viszonyt: elfogadhatatlannak tartja az idegenségként való tételezést. Míg a gnosztikusok úgy gondolják, hogy csak a megváltó tudás birtokában lévők számára hozzáférhető az Egy-Isten; addig Plótinosz a gondviselést mindenre és mindenkire kiterjeszhetőnek tartja. Az istenség gondviselőként eleve csak mint szellemi létező gondolható el, mint olyan egyetlenként tételezett princípium, amely a világot áthatja, s abban örökké jelen van. Mind a gnosztikusok, mind Plótinosz a személyes tapasztalaton alapuló megismerést nevezik a legfőbb emberi törekvésnek; ám előbbieik számára a megismerés megváltást és megszabadulást jelent. A filozófus számára viszont, a platonikus hagyományhoz hűen, a megismerés célja a morális élet tökéletesítése, a tökéletesedés révén pedig az istenhez való hasonlóság elérése.

A Plótinosz által tételezett Isten tehát – mint tiszta Egység és tiszta Jóság – teljes egészében szellemi természetű, s ekként a földi érzékszerveink számára felfoghatatlan. S mivel a Tudatot is az Egy nemzi, így nem is elérhetetlen az ember számára: mindenhatóként ott van a spirituális bensőségé lett tudati térben. Végző soron nem számolódik fel a platóni dualizmus, ám itt mást jelent: a látszatvilágnak nincs relevanciája, csak az igazi világ, csak az Egy van – ám az az Egy testi szemeinkkel felfoghatatlan. A dualizmus nem ontológiailag tételeződik, hanem csak az emberi érzékelésben és megismerésben. Ebben a fajta dualizmusban, avagy metafizikai szituációban az elérhetetlenség és a távolság helyére a láthatatlanság kerül. A

²⁴ Vö. a *János apokbűron* egy mondatával: „Ő a mérhetetlen fény, a legtisztább szent. A leírhatatlan, aki elpusztíthatatlan tökéletesség.” Walter Till: *Das Apokryphon des Johannes*. In: *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*. Berlin, Akademie Verlag, 1955. 33–52. Idézi Ötvös Csaba: *Plótinosz és Allogenezs. Lábjegyzetek egy késő antik polémiához*. Magyar Filozófiai Szemle, 2004/3. 294.

láthatatlan itt nem a transzcendens, távoli szférában kap helyet, hanem a Tudat, az Én, az identitás középpontjában. A plótinوسي szubjektum ekképpen lesz egy végtelenre nyíló, feneketlen szakadékhhoz hasonlatos.

Ideje feltenni a kérdést: mit jelent az egyistenhiten alapuló láthatatlanság?

Látható láthatatlan

A napnyugati filozófia az igazság forrását a zsidó-keresztény Istenben jelöli meg, akinek egyik legfontosabb attribútuma a láthatatlansága. A láthatatlanság a keresztény tradícióban belül sokféleképpen értelmezhető – ami egyfelől a nyugati és az ortodox egyház felfogásai közötti, másfelől a vallási és a filozófiai láthatatlanságeszmék közötti különbségekből következik.

A vallási tradícióban Isten nem egyszerűen távolinak (odaát lévőknek) bizonyul, amiként a metafizikus filozófia érzékelhetően túli bizonyosságai, hanem mértéktelennek is. Mértéktelensége révén a megtapasztalhatatlanság lényegileg tartozik hozzá. Isten mint teremtetlen lét a teremtett emberi létező számára érzékszervileg felfoghatatlan – e felfoghatatlanság okát a végtelenség jelenségével szokás magyarázni. A végtelenről szóló fantáziák mindenekelőtt a vallás extatikus tapasztalataiból származnak, ilyen módon közvetlenül Isten „megnyilatkozásából”; de jelen vannak a művészeti tapasztalatban és a fenségesről szóló filozófiai elméletekben is. A fenséges kategóriája annak a jelenségnek a leírására szolgál, amelyben a véges létező szembekerül valami számára a mértéktelensége révén befogadhatatlannal.

A vallási tradícióban feltáruló láthatatlannak további fontos attribútuma az egylényegűsége. A skolasztikus teológiai és filozófiai hagyomány – különösen a tomista filozófia – a teremtett dolgok, így az ember esetében lényeg és létezés (*essentia* és *existentia*) kettősségéről beszél, s azt állítja, hogy a Teremtőt ez nem jellemzi. Istennél nincs szó ilyesfajta különbségről: lényege a korlátlan lét (*ipsum esse subsistens*). Lényeg és létezés azonosságának kiindulópontja a Bibliában szereplő, Istenre vonatkozó tautilógikus önmeghatározás: „Én vagyok az, »Aki vagyok«.” (Kiv 3, 14) Az egylényegűség egészen másfajta megtapasztalhatatlanságot eredményez, mint amit a filozófia tételez, itt ugyanis nemcsak érzékszervi, hanem gondolati felfoghatatlanságról is szó van. A platonizmus az ember számára az igazság forrásaként tételezett ideákat bár érzékszervileg nem teszi megismerhetővé, ám gondolatilag igen. A skolasztikus tanokban ellenben az fogalmazódik meg, hogy az ember eredendő természetéből, azaz terem-

tettségből adódóan képtelen a megismerésre, ami azt jelenti, hogy nem is rendelkezik azzal a képességgel, ami lehetővé tenné számára Isten közvetlen, lényegi ismeretét. A teológiai hagyomány a megismerhetetlenség eme ontológiai értelmében is láthatatlannak tételezi az örökkévaló és mérték-telen Istent.

De a láthatatlanság eredendő értelmét az *Ószövetség*ben fellelhető Istenképből határozhatjuk meg. Az *Ószövetség*ben a láthatatlanság kinyilatkoztatásként szerepel. Persze ehhez rögtön hozzá kell tenni: miközben Jahve nem láthatóként van tételezve, aközben hangja hallható, az ige beszéd formájában képes testet öltetni. Ezért is helyezi az erre a hagyományra épülő filozófia a logoszt nem a kép, hanem a beszéd, azaz a nyelv belsejébe. Isten mint az igazság végső forrása – mint a létezést és a létet igazoló végső eszme – nem válhat képpé és látvánnyá. Vajon miért nem?

Ugyanakkor, mint hamarosan látni fogjuk, ez a láthatatlanság nem Isten teljes felfoghatatlanságát jelenti, hanem inkább csak a színről színre történő látás lehetetlenségét. Az Írás tanúsága szerint Isten lehetővé teszi önmaga jeleken és szimbólumokon keresztüli felfogását – kizárólag a kiválasztottak számára –, de az arcát, a képmását, a valódi mivoltát nem mutatja. Pontosabban arcát egyetlen emberi lény előtt tárja csak fel: Jákob előtt. Az *Ószövetség* ezen kinyilatkoztatásaival szemben az *Újszövetség* lehetővé teszi a képmásban való ráismerést: Jézus Krisztus képmásában Atyja jelenik meg („Aki engem látott, az Atyát is látta” – János 14, 9). Ettől kezdve tulajdonképpen nem is beszélhetünk eredendő láthatatlanságról: az ember Isten képmásává lényegül. A Fiú színrelépésével megszűnik az ábrázolás tilalma is; míg az ókeresztény egyházatyák elítélték Isten képi megfogalmazását, addig a későbbi felfogás számára elfogadottá válik a jelképes ábrázolás.

Az ortodox vallás szimbólumelmélete még ennél is többet tesz lehetővé, amikor a Krisztust ábrázoló ikont (a képmást) olyan szimbólumnak tekinti, amely a „látni nem tudó” elől elrejt, a „látni tudó” számára viszont föltárja az ésszel fel nem fogható, érzékekkel meg nem tapasztalható igazságot, az *eidoszt*. Mi több, a megjelenítéssel jelenvalóvá teszi az ábrázoltat, vagyis az ábrázolás rendelkezik az ábrázolt szubsztanciájával. Az ortodox hívő, amikor a liturgia kiemelt pillanatában az ikon előtt imádkozik, nem egy képmáshoz, hanem magához Jézushoz fohászkozik: az ikon, mely a két világot összekötő szereppel rendelkezik, az Istennel való közvetlen kapcsolatot biztosítja.

A bizánci Keleten a vallásos képmás kérdése körül kirobbant, évszázadokon át tartó teológiai vita alapját jelentő különbség okaként lélektani és történeti magyarázatok is kínálkoznak. Mindenekelőtt az, hogy míg a görög nyelvű országokban a keresztény vallásosság olyan hagyományban gyökerezett, melyben a vallásos képmásoknak szükségképpen kultikus szerepük volt, addig a szír, illetve az örmény kereszténységben nem jelentkezett természetes törekvés arra, hogy azokat kultikus tisztelet tárgyává tegyék, pusztán a bibliai szövegek illusztrációiként tekintettek rájuk, s tanító szerepet tulajdonítottak nekik. A két hagyomány közötti különbséget valódi vitává és háborúvá a képromboló császárok rendeletei tették, akik arra kényszerítették a teológusokat, hogy dolgozzák ki a „képrombolás” és a „képtisztelet” alapelveit.²⁵ Nyilvánvalóan tanulságos volna itt a történeti narratíva felidézése, s azoknak a teológiai megnyilvánulásoknak a végigkövetése, amelyekből kirajzolódik, hogy az egyházatyák miként számolták fel – Jézus Krisztus testet öltésének, látható képmássá válásának elfogadásával – az eredendő láthatatlanság állítását. Ez egy másik, rejtett narratíva felszínre hozása lehetne, amely éppenséggel a metafizika dekonstrukciójának legelső törekvésére mutatna rá. Nevezetesen arra, hogy a metafizika megalapozhatatlanságának a tézise – mely megalapozhatatlanságot a platonikus filozófia szükségszerűségként mutatta fel – már az európai kultúra kezdetén erodálódni kezdett. De itt most csak két szöveghelyet emelek ki ebből a teológiai narratívából: Germanosz konstantinápolyi pátriárka és Damaszkuszi János gondolatait.

Germanosz már a képromboló dekrétumok megszületése előtt lefektette az ortodox apologetika alapelveit:

A mi Urunk, Jézus Krisztus testben folytatott életének, szenvedésének, üdvözítő halálának, s a világ ebből eredő megváltásának örök emlékére kaptuk a hagyományt, hogy őt emberi alakjában, vagyis látható isteni megnyilatkozásában ábrázoljuk, ami által dicsőítjük az Isten Ige megalázkodását.²⁶

Germanosz a képmáskészítés relevanciáját az Egyszülött Fiúban megvalósuló isteni megnyilatkozással indokolja. Úgy véli, a keresztény ikonfestők nem a „felfoghatatlan és halhatatlan istenséget” ábrázolják, hanem az ő „emberi alakját”. Damaszkuszi János a képmások védelmében kiadott írásaiban ugyanígy érvel:

²⁵ Lásd ehhez Margaret Aston: *Faith and fire – Popular and unpopular religion, 1350-1600*. London, Hambledon Press, 2004.

²⁶ Idézi John Meyendorff: *A bizánci teológia*. Fordította Jeviczky Ferenc. Budapest, Bizantológiai Intézeti Alapítvány, 2006. 73.

Bátran ábrázolom a láthatatlan Istent, ámde nem mint láthatatlant, hanem mint aki érettünk láthatóvá lett a testben és vérben való részesevé által. Ha képmást készítenék a láthatatlan Istenről, akkor kétségkívül vétkeznék. [...] Ámde mi semmi ilyet nem teszünk. [...] Azelőtt egyáltalán nem ábrázolták a testetlen és alaktalan Istent, ámde most, amikor az Isten megjelent testben, és az emberek között élt, azt ábrázolom, ami az Istenben látható.²⁷

Mint tudjuk, V. Konstantin császár ezekre a krisztológiai érvekre válaszolt a képrombolás teológiájának megalkotásával (amelyet a 754-ben tartott zsinaton elfogadtak, a 787-es zsinaton pedig elvetettek). A további képviták is jórészt a képmás krisztológiai összefüggéseiről szóltak, s annak a kettősségnek, illetve az ezzel kapcsolatos álláspontnak a megfogalmazásáról, ami Krisztus alakja isteni és emberi részének különválasztását illeti.²⁸ Nyilvánvaló, hogy a Krisztus alakja körül zajló képvitában már nem beszélhetünk a láthatatlanság eredeti jelentéséről.

Ám az *Ószövegség*-beli történetek Isten lényegi láthatatlanságát állítják. A láthatatlanságból evidens módon következik az ábrázolás lehetetlensége is, amihez hozzáadódik az ábrázolás tilalma. Ez a tilalom egyúttal feloldhatatlan paradoxont jelent, hiszen a láthatatlanság ellenére maga az emberi alak Isten látható képmásaként fogalmazódik meg, legalábbis a *Teremtés* könyvében szereplő kinyilatkoztatás ezt igazolja: „Isten újra szólt: »Teremtünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá.«” (*Teremtés* 1, 26) Ugyan miképpen hordozhatja magán az ember Isten képmását, miképpen válhat azonossá vele, ha egyszer Isten arca – nem egyszerűen nem látható, hanem – pusztító erejű és befogadhatatlan? Ezt a paradoxont oldja fel a krisztusi megtestesülés tana, melynek kérdései azonban inkább elvonni látszanak tekintetünket az „isteni alak” felfoghatatlanságáról – azaz arról a lényegi láthatatlanságról, amire az imént az európai filozófiai hagyomány igazságtapasztalatának eredeteként mutattunk rá.

Ráadásul a nyugati keresztény művészet a reneszánsztól kezdődően – mind jobban távolodva a láthatatlanság-attribútumban rejlő tilalomtól – nem is csak Jézus Krisztus alakját véli ábrázolhatónak, hanem magát az Úristent is. Michelangelo *Ádám teremtése* című festményén (1512) Ádám megkapóan hasonlít teremtő Atyjára, csak éppen ő fiatal, a vele szemben helyet foglaló fehér hajú és fehér szakállú férfi pedig „öregember”. Az el-

²⁷ Idézi Olga Popova Jengalina Szmirnovna Paola Cortesi: *Az Ikon*. Fordította Fery Veronika. Budapest, Officina '96, 1998. 10.

²⁸ Lásd erről Hans Belting: *A hitetlen kép. Képviták mint hitviták*. Fordította Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2009. Különösen: 119–189.

sődleges olvasat a következő értelmezést kínálja: ahogyan Ádám hasonlít Atyjára, úgy hasonlítunk rá mindannyian – mi, akik hasonló, azaz emberi testalkattal és arccal rendelkezünk. A további olvasatok azonban a képmás- és a láthatatlanság-probléma mélyebb rétegeibe vezetnek be. A Sixtus-kápolna mennyezetére festett freskórészletet a művész két részre osztotta. Bal oldalon félig ülő, félig fekvő helyzetben látjuk Ádámot, akire az ernyedti testtartás fiatalága ellenére is passzivitást ruház. Jobb oldalon az angyalok karjában fekvő „öreg” Isten viszont erős testtel és dinamikus mozdulatokkal van megjelenítve. Ádám attribútumává a fiatalság és az ernyedtség mellett a testét megtartó földdarab válik; a palástjában ábrázolt Isten attribútumává pedig az angyali sereg, ami a túlnani, transzcendens világ jelölője.

A képi narratíva a teremtés pillanatát írja le: az időse férfi jobb kezének mutatóujja majdnem összeér Ádám bal kezének mutatóujjával. A két ujj között rés van. Ez a rés az értelmezési hagyomány szerint annak jelzése, hogy a teremtés aktusa nem fizikai-materiális, hanem szellemi szinten megy végbe: Isten mintegy öntudatlanságából kelti életre az első embert. Az ujjak nem találkoznak, de a tekintetek igen, ami a szellemi kapcsolat meglétére és folytonosságára utal. Az isteni képmás igazolása ilyen módon itt nem annyira az Atya érzékelhetővé váló teste és az ember fizikai teste közötti azonosítás révén történik meg, a képi (látható) alakzatot téve meg a hasonlóság alapjává, hanem az Isten tekintetéből kiáradó szellem révén. Ami mindazonáltal nem szellem, inkább azt mondhatnánk: interakció. A tekintet két egymástól elkülönülő, látható „tárgyi formában” megragadható testalakot kapcsol össze, tulajdonképpen láthatatlan módon. A tekintet a létezők egymásba-helyeződését jelenti, mely által megteremti bennük az egymás számára való jelenlétet. Az Isten szeméből kiáradó, láthatatlan sugarak mintegy behatolnak az emberi teremtmény szemébe, ahol nyilvánvalóan nem érnek véget: a potenciális jelenlét, azaz a láthatatlan sugárzás folytatódik mindenben, amibe belehatol, ami hatáskörébe kerül. S bár ezt a láthatatlan interakcióként megjelenített szellemi szférát nem tekinthetjük a testi hasonlóságra, illetve a képmás-eszmére épített áldozati hierarchia megkérdőjelezésének, mely szerint az Istenhez hasonlatos ember a létezők feletti uralkodásra rendeltetett; ám annyit talán mindenképpen jelez, hogy az Istenhez való kötődésben annak a jelenlétnek van legnagyobb szerepe, ami a tekintetek sugárzásán keresztül nyilatkozik meg.

Az *Ádám teremtése* című Michelangelo-mű ikonográfiáját követő alkotások az Ádám és az Atya közötti „szemtől szemben állás” pozícióját jele-

nítik meg. Amivel mindenekelőtt azt deklarálják, hogy az ember a Paradicsomban még így állt szemtől szemben az Istennel: színről színre láthatta Őt. A Paradicsomból kitaszítva a színről színre látás azonban lehetetlenné vált. Alighanem azért vált szükségszerűvé a látás tilalma, mert a végességgel büntetett létező, az esendő ember immár képtelen befogadni a végtelen erőt, a végtelen sugárzást.

A bizánci művészet alkotásaiban Isten közvetlenül nem jelenhetett meg. Kivételt képeznek a Szentháromság-ábrázolások, melyek közül kiemelkedik Andrej Rubljov 1411 körül festett ikonja. A Szentháromság tana (ami a Fiú és a Szentlélek Atyától való eredésének, illetve a három alak egylényegűségének állítása) a skolasztikusoknál is elfogadott volt, s később a nyugati teológiában is jelen maradt; a keleti vallásban pedig egyenesen központi szerepet töltött be, sőt, a háromság hangsúlyozása révén az ortodox nézet a trietizmus felé közelített. Kelet és Nyugat szemlélete a Szentháromságot illetően közös alapokkal rendelkezik. Rubljov alkotása többek között attól olyan felemelő, hogy a Szentháromságban való közös hitet is képes megjelteni. Ám a kérdés attól még felmerül: ábrázolható-e az, ami anyagi testtel nem rendelkezik? Az orosz festő angyalokként jeleníti meg a Szentháromság tagjait, s bár az angyaloknak sincs anyagi testük, annyiban mégis elfogadottabb volt az ábrázolásuk, amennyiben véges létezéssel rendelkező teremtményekként határozta meg őket a teológiai gondolkodás.

Az ábrázolásnak van egy másik genezise. A Teremtés Könyvének 18. fejezetében Ábrahám három titokzatos látogatóval találkozik, három teljesen egyforma férfival, akik azért jelennek meg a sátra előtt, hogy közöljék, felesége, Sára egy év múlva gyermeket fog szülni. Ábrahám kenyeret süttet, borjút vágat a tiszteletükre, ezért is nevezik ezt a jelenetet Ábrahám vendégszeretetének. A teológusok ebben a három férfialakban, akiket angyalokként szokás értelmezni, a Szentháromság előképét látták. Az ikonfestészeti hagyomány számára, melyben a Szentháromság-ábrázolás ugyanúgy a képmás problémájaként jelentkezik, hiszen a Fiún kívül a többi alak nem látható és nem jeleníthető meg, ez az *Ószövetség*-beli történet ad kulcsot az ikonográfiai megjelenítéshez: a három egyforma és egylényegű, anyagi minőséggel rendelkező férfialak lesz az alapja a képi narratíváknak.

Rubljov képén azonban a három, angyalszárnyakkal ábrázolt férfi mégse hasonlóan teljesen egymáshoz: karakterizálja őket térbeli pozíciójuk, ruházatuk színe, valamint fejtartásuk, gesztusaik. Könyvtárnyi szakirodalom szól arról, hogy miként lehet beazonosítani ezeket az alakokat; a recepcióban nem mutatkozik egyetértés azt illetően, hogy melyik angyal kit

személyesít meg. Olyan álláspont is megfogalmazódott, mely szerint Rubljov nem foglal állást ebben a kérdésben, ugyanis azt akarja érzékeltetni, hogy a három, egyenrangú alak között a legbensőségesebb kapcsolat és egység áll fenn. Az alakok különféle megjelenítési módja miatt azonban indokoltnak tűnik a megkülönböztetés. Különösen a ruházat, a khitónok (lepel) és az alattuk lévő himationok színe karakterizál. A jobb oldali angyal himationja zöld – a zöld a megújulás, az örök élet reményének a színe. A középső angyal himationja bíbor színű, ami a római királyok és császárok színe; de látható benne egy sárga textilsáv is, a sárga a messianisztikus feladatra való elhivatottságot jelképezi. A bal oldali angyal himationjának kékje (a kék egyébként mindhárom alak ruházatában megtalálható) az ég, a levegő színe: egyaránt utal a tisztaságra, a végtelenre, az életre. Ráadásul ez az angyal khitónját nem félvállon hordja, ahogyan az szokásos volt, hanem kétvállon, ruhaviselete ezáltal megközelíthetetleniséget és zárkózottságot érzékeltet. Mindezek alapján azt valószínűsíthetjük, hogy bal oldalon a Szentlelket, középen Jézus Krisztust, jobb oldalon pedig Istent látjuk.²⁹ Ezt a beazonosítást igazolja a testhelyzetek és a gesztusok értelmezése is: a Szentlélek és a Fiú az Atya felé fordul, aki pedig mintha egyszerre nézne mindkettőjük szemébe. A fejek, a kézmozdulatok, a testtartások mintha egy kört rajzolnának ki, megidézve a teljesség eszméjét – a kör közepén pedig ott vannak az egymás kereszttüzében égő, összegabalyodott tekintetek. A szemekből kiáradó szellemi jelenlét az asztal fölött a teljesség körgyűrűjeként lebeg. A három glóriával övezett fej egymás felé fordulása ráadásul nem valamiféle statikus körformát (vagy annak képzetét) teremt meg, hanem dinamizmust hoz létre: érezni véljük a forgást ebben a jelenlétyűrűben.

S bár nincs képmezőre bontás, a perspektíva előtti, naiv ábrázolásmód mégis lehetővé teszi, hogy előtér és háttér képződjön meg. Az asztal két síkra osztja az egyébként egy téri szituációban elgondolt jelenetet: két angyal, az Atya és a Szentlélek az asztal előtt (mintegy rajta ülve) látható, a Fiú pedig mögötte. Ezáltal az alkotó mintha kettébontaná a teret, ami eleve a transzcendencia síkjaként értelmezhető: egyfelől egy tisztán szellemi szférát hoz létre, másfelől egy olyat, ami anyagi kifejeződéssel keveredik. Az előtérben ekképpen a láthatatlan létezők foglalnak helyet, a háttérben

²⁹ Az értelmezésekről nagyszerű összefoglalást ad Ruzsa György tanulmánya. Lásd Ruzsa György: *Gondolatok Andrej Rubljov Ószövetségi Szentháromság ikonjának ikonográfiájáról*. Magyar Sion, Új évfolyam, IV / XLVI. 2010/2. 191–200. Továbbá lásd Gabriel Bunge: *A Szentháromság-ikon*. Fordította Pappné Orosz Klára, Orosz Beáta. Nyíregyháza, Örökségünk, 1994.

pedig a kettős természetű, fizikai testtel is rendelkező Fiú, akinek a képe mintha vissza- (előre-) verődne, mintha az ő testisége „sugárzana” – a sugárzás itt a láthatóságból eredő fény kiáradása és előrevetülése a másik két, nem látható létezőbe.

Mint tudjuk, az ikonfestők nem mesteremberek voltak. Az ikonfestészet alapja nem egy művészeti alkotás létrehozása, ahol is a művészeti alkotótevékenység a Teremtőtől való elidegenedést jelent, hanem másolás: az „ős eredet” másolása. Az „ős eredet” itt az önmagát megnyilvánító Isten képi alakját jelenti. Az ikonok a szellemi lét szentesített képeinek megfelelően Isten „képeire, hasonlatosságára és lényege szerint” készültek – az ikon készítői alkotótevékenységükkel nem is művészeti, hanem rituális cselekedetet hajtanak végre. Sőt, az ikonfestő akár szentnek is tekintendő, amennyiben a testté vált Ige tanúságtevőjeként lép fel. Ismeretes, hogy Rubljovot valóban szentté avatták, hiszen – műve tanúsága szerint – olyan teofániában volt része (a teofánia jelensége és a maniké között párhuzam vonható), amely lehetővé tette számára a láthatatlan Isten megjelenítését. Nem véletlenül szoktak a Szentháromság-ikon tanúságtevő erejéről beszélni.³⁰

A nyugati művészet istenábrázolásain nem a jelenlét értelmében nyilatkozik meg az ábrázolhatatlan, hanem szimbólumok, utalások formájában. A megfestett testalak nem más, mint jel és utalás – ha tetszik, a hiány helyén. A kép narratív értelemben beszél el az akár pusztá hittelt, akár a teológiai kánonnal megalapozott történeteket és attribútumokat, nem pedig a tanúságtevés értelmében. Ám a kiemelkedő alkotások (amilyen például a Michelangelo-mű) ennek ellenére is képesek érzékelhetővé tenni azt a „transzcendentális jelenlétet”, amelyet a vallásos áhítatban fogant művek maguktól értetődően állítanak.

Más ikonográfiát követő, nyugati reneszánsz műveken Isten a felhők-ből kibontakozó, magányos alakként áll elénk. Cima da Conegliano: *Isten az Atya* című festményén (1510–1517) – s minden hasonló ikonográfiát követő művön – éppen az válik szembetűnővé, hogy a bölcs öregembernek nincs társa: sem a Szentháromság két másik alakja, sem az angyalsereg, sem az ember. A művész egymagában ábrázolja az önmagának elégséges Istent, aminek révén azonban eltűnik a szemtől szembe-pozíció: Isten lefelé pillant ránk a magasból, sőt, ezt a pillantást nem is látjuk. Éppenségg-

³⁰ Florenszkij ikonteológiai tanait közreadó könyvében szerepel a következő mondat: „Rubljov Szentháromsága létezik, tehát létezik Isten.” Pavel Florenszkij: *Az ikonosztáz*. Fordította Kiss Ilona. Budapest, Typotex, 2007. 16.

gel eltűnik a pillantás, a tekintetből kiáradó – az embert megtestesítő és átlelkesítő – sugárzás. Isten mintha lecsukná szemét, s bár látjuk az arcát, de nem látjuk arca sugárzásának erejét. Így ez az arc nem hordozza a pusztító erőt, mely pedig lényegi attribútuma, legalábbis az *Ószövetség* példázatai szerint. Nem beszélhetünk színről színre látásról sem. Az időse férfi lecsukott szemhéja alól lefelé tekint, a vörös színű palást, a glóriával körülfogott fehér haj és szakáll egy szelíd arcot vesz körbe. Két kezét áldásra emeli. Az első keresztény gondolkodók és egyházatyák – például Ireneus – tanításában az szerepel, hogy a Fiú és a Szentlélek az Atya két keze, melyek által mindent végbevisz. Meglehet, hogy ez a szimbolika jelenik meg jelentésképző erővel az áldásra emelkedő két kézben. De mintha erőteljesebb volna a jelenlét illúzióvá válásának, negligálásának az érzete. Mintha a képi állítás, ami pedig a láthatatlan felmutatását célozza, maga volna a tagadás: a hiány és a lehetetlenség állítása. Valóban élénk állhat az *Ószövetség* kegyetlen Istene egy szelíd arcú öregember képében? Vagy akit látunk, inkább csak egy szép látomás: az isteni eredetre vágyó ember víziójának testet öltése?

Az *Ószövetség* könyveiben azonban nem vágyképekről és nem víziókról van szó, hanem teofániáról: olyan jelenségekről, amikor Isten a „külső” érzékszervek előtt megjelenik – nem látomásként, hanem reális jelenlétként. Szigorú értelemben ilyenkor sem maga Isten válik láthatóvá, hanem csak jelenlétének különféle megnyilvánulásai: csak az és csak annyi, ami tárgyi és képi alakban ki tud fejeződni, kizárólag a kiválasztottak és beavattak előtt.

Pusztító láthatatlan

Az *Ószövetség* többször is kinyilatkoztatja a láthatatlanság elvét, azonban a különféle történetekben a láthatatlanságnak különféle megnyilvánulásaival találkozunk. Isten valódi személyiségének az ember előtt való elrejtése a zsidókkal kötött szövetség egyik alappillére. A szükségszerűnek tételezett láthatatlanság, amiből a feltárlás és az elrejtőzés kettőssége következik, a zsidó-keresztény vallási tradícióra épülő, metafizikus gondolkodás számára az igazság dialektikáját fogja jelenteni.

A láthatatlanság elve kimondatik a képmás-készítésre vonatkozó tilalomban is: „Ne csinálj magadnak faragott képet vagy hasonmást arról, ami fent van az égben vagy lent a földön, vagy a vizekben a föld alatt. Ne bo-

ruj le ilyen képek előtt és ne tiszteld őket, mert én, az Úr, a te Istened féltékeny Isten vagyok.” (Kiv. 20, 4-5) Ez egyfelől az idegen istenek és bálványok imádásának tiltásaként fogalmazódik meg, másfelől olyan imperatívusként, amelyet kizárólag a Tízparancsolatból nem érthetünk meg, hanem csak az azon szöveghelyekkel való összefüggésből, amelyek az ember és Isten közötti személyes találkozásról szólnak, s amelyekből rendre kiderül: a látás általi felfogás veszélyes és akadályoztatott. Három ilyen szöveghelyet idézek fel: az Ábrahámval, a Jákobval és a Mózesval való találkozást.

Ábrahám akkor találkozott a láthatatlan Istennel, akkor állt elé fizikailag is érzékelhető mivoltában, amikor 99 éves lett, s megjelent előtte, hogy személyesen ígérje meg neki gyermeke születését: „Az Úr megjelent neki Mamre terebintjénél, amikor a meleg napszakban sátra bejáratánál ült. Fölemelte szemét, és íme három férfi állt előtte.” (Teremtés 18, 1-2) Isten két, hozzá teljes egészében hasonlító angyalával jelent meg előtte, hármas alakban, de a három közül csak egy beszélt, és nem lehetett tudni, hogy melyikük az. Ábrahám jó szívvel fogadta és megvendégelte őket. Később ezek a férfiak elindultak a bűnös Szodoma felé, hogy elpusztítsák, de Ábrahám megállította őket. Megállt az Úr előtt, és megszólította, kegyelemért könyörögve az ott élő igaz emberek életéért, s velük együtt a városért: „Vetem magamnak a bátorságot, hogy beszéljek Urammal, pedig csak por és hamu vagyok.” (Teremtés 18, 27) Ábrahám egy megismerés útján, önmagát megmutató Istennel találkozik, akivel társalogni is kezd, mégpedig úgy, ahogyan egyik ember beszélget a másikkal. Csakhogy Isten nem a valódi arcát mutatja neki, hanem egy szimbolikus képet (mint korábban jeleztük: ez a kép szolgál a Szentháromság-tan alapjául) – egy olyan alakzatot, amely emberi szem számára felfogható, és amely emberi ésszel megérthető.

Ábrahám gyermeke, Jákob is találkozott az Úrral. Az *Ószövegségben* szereplő próféták közül ő az egyetlen, aki színről színre látta az Urat: úgy állhatott vele szemben, ahogyan a Michelangelo-kép festi le előttünk Ádám és teremtő Atyja egymással való, szemtől szemben állását. Csakhogy itt a szembesülés már egészen mást jelent, mint a Paradicsomban. Itt nyilvánvalóvá válik, hogy az ember csak akkor nyerheti el a szembesülés kiváltságát, ha – szó szerint – *szembeszáll*: ha megküzd érte és erősnek mutatkozik.

Jákob egyedül maradt odaát. Akkor valaki hajnalig küzdött vele. Mikor látta, hogy nem tudja legyőzni, megérintette csípőjét úgy, hogy Jákob csípője kificamodott, miközben vele küzdött. Közben így szólt: »Engedj el, mert közeledik a virradat!« De ő így felelt: »Nem engedlek, amíg meg nem

áldasz.« Az megkérdezte: »Hogy hívnak?« »Jáknak« – felelte. Az folytatta: »Ezentúl ne Jáknak hívanak, hanem Izraelnek, mivel Istennel szemben erősnek bizonyultál, és emberek felett fogsz győzni.« Jákob erre megkérdezte és ezt mondta: »Nyilvánítsd ki előttem nevedet!« Az így válaszolt: »Miért kérdezed a nevemet?« – s megáldotta. Jákob elnevezte a helyet Penuelnek, mert – úgymond – »színről színre láttam Istent, és életben maradtam.« (Teremtés 32. 25-31)

Titokzatos jelenet. A legititokzatosabb benne Isten rejtekezni akarása: hogy sötétben küzd Jákóbbal, s még virradat előtt abba akarja hagyni, az nehogy meglássa őt. A titokzatosságot tovább erősíti, hogy Isten rejtekezni akarása a nem-láthatóságon túl másféle formában is megjelenik: a név kimondhatatlanságában. Isten a nevét nem mondja ki Jákób előtt, ugyanakkor megáldja, sőt, megmutatja magát neki, mégpedig úgy, ahogyan senki másnak: engedi „színről színre” látni, ami másképpen „arcról arcra” történő megmutakozásként fordítható. A „Penuel”-elnevezés eleve Isten arcát jelenti. Jákób azért nevezi el Penuelnek a helyet, mert pontosan tudja, hogy mekkora kegyelemben részesült, amikor azután, hogy láthatta azt, ami emberi szem számára felfoghatatlan, sőt pusztító erejű, életben maradt.

Ha az arc felfedését a metafizikai igazság-eszme feltárulásával akarjuk megfeleltetni, akkor szükségszerű a diskurzusba azt a jelentésmezőt is bevonnunk, amit az arc látványának, illetve a megszerzett tudásnak az elviselése képez meg. Mi az a pusztító erő, ami Isten arcának megpillantását elviselhetetlenné teszi? Hogy válasz adhassunk a kérdésre, érdemes egy pillanatra azokon a szöveghelyeken is elidőzni, amelyekben az arc elrejtésének motívuma kerül elő. Isten a szövetségkötés után a törvényeket esetlegesen megszegő népet ekképpen fenyegeti meg:

De azon a napon újra fölgerjed ellene haragom, elhagyom és elrejttem előle arcom, úgyhogy megérnek a pusztulásra, és sok baj és szorongás fenyegeti őket. Akkor majd kérdezik: Nem amiatt ért-e engem ez a sok nyomorúság, mert Isten nincs velem? Abban az időben könyörtelenül rejtve tartom az arcomat, a miatt a gonoszság miatt, amelyet elkövet, amikor majd más istenekhez szegődik. (M Törv. 31, 17-18)³¹

Nyilvánvaló, hogy az arc elrejtésének kétféle oka van. Egyik esetben a véges emberi létezőnek a pusztító erejű látványtól való megóvásáról beszélhetünk, azaz a szerető Isten kegyelméről. A másik esetben viszont bűntetésről. Előbbi esetben a rejtekezés ismeretelméleti és ontológiai jelentés-

³¹ Lásd ehhez Tatár György: *Az Arc elrejtése*. In: *Uő.: A másik oldal*. Budapest, Kalligram, 2014. 73–93.

ben szerepel (a végtelen Isten megismerhetetlen és felfoghatatlan); utóbbi esetben a rejtekezés etikai jelentést kap. De mindkettőt megelőzi az az ontoteológiai jelentés, amely Isten eredendő rejtekező természetére vonatkozik. Ézsaiás próféta könyvében olvashatjuk: „Bizonyára Te elrejtett Isten vagy, Izraelnek üdvözítő Istene.” (Ézsaiás, 45, 15) Mindezt párhuzamba állíthatjuk a görög filozófiából ismert rejtekező természet és rejtekező lét ontológiai eszméjével. A rejtekezés eme ontoteológiai értelmében mondhatjuk, hogy Isten eredendő természete a láthatatlansága. A görög *aoratosz*ra visszavezethető láthatatlan kifejezés (*látható-láthatatlan* fogalompár görögül: *oratosz-aoratosz*) gyakran fordul elő az *Ószövetség*ben Isten jelzőjeként, és megtaláljuk az *Újszövetség*ben is. Pál apostol írja le Mózesrel kapcsolatban, hogy látja a „láthatatlant”, azaz Istent. (Zsid 11, 27)

De mit jelent látni a láthatatlant? Nyilvánvaló, hogy nem hétköznapi értelemben vett, hanem eksztatikus-prófétikus látásról van szó. Az eksztatikus látás esetében szükségszerű megkülönböztetést tenni a látomás és a fizikailag észlelhető jelenség között. Utóbbi esetben nem pusztán a látó víziójáról, avagy az ő vágyáról, látni akarásáról van szó, hanem a rejtekező Isten önmagát kinyilvánító akarataról. Azaz egy olyan feltárlásról, amelynek során Isten kilép eredendő rejtekezéséből. Az ilyen látvány megrettentheti a látót (aki tehát szükségszerűen kiválasztott), különösen, ha nem elég erős, ha váratlanul és felkészületlenül éri, amivel szembesülnie kell. Jó példa erre Mózes, akinek mintegy szokatnia kell szemét a látványhoz, s aki maga is lángol (lánggra gyúl) attól, amit lát.

Mózes előtt Isten mindenekelőtt azzal nyilvánítja meg magát, hogy ki mondja a nevét és megmutatkozik előtte. Ám nem mutatkozik meg színről színre. Legelőször, amikor megjelenik előtte szimbolikus alakban, égő csipkebokor képében, akkor Mózes eltakarja az arcát, fél rátekinteni. Majd Isten újra megjelenik, mégpedig mennydörgés, villámlás és harangzúgás közepette; a Sínai-hegyet beborítja a füst, mivel tűz képében szállt le rá. Mindezt megtapasztalva a nép a hegy lábánál remegni kezd. Ekkor az Úr így szól Mózeshez: „Menj le, és figyelmeztessd a népet, ne lépje át a határt, és ne akarja látni az Urat, mert sokan meghalnának közülük.» (Kiv, 19. 21) Isten csak Mózesnek, a kiválasztottnak mutatja meg magát. S amikor az immár vágyik arra, hogy „dicsőségét” lássa, akkor jelenik meg fizikailag is érzékelhető, valódi alakjában. Ám arcát nem mutatja, csak háttal vonul el Mózes előtt: „[A]rcomat nem láthatod, mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon.» (Kiv, 33. 18-23) S bár Mózes csak a hátát látja Istennek, ám attól is „ragyogni” avagy lángolni, sugározni kezd arcá-

nak bőre, amikor a vele való beszéd után lejön a hegyről: „Amikor Áron és Izrael fiai látták, hogy Mózes arca ragyog, féltek a közelébe menni.” (Kiv, 34, 29-30) Mózesnek ezért mindannyiszor el kell takarnia az arcát egy lepelrel, amikor lejön a hegyről s beszél a néppel.

Isten arcát látni életveszélyes a be nem avatottak, a nép számára. Az Ószövetség-beli láthatatlanság-eszme a rettentő igazság elviselhetetlenségével egyenlő: meghal, aki Istent látja. A halál mint következmény elvezet a tanúsítás, illetve a tanúsíthatatlanság problémájához. A tanúsítás nem pusztán egy esemény megfigyelése és rögzítése, azaz nem pusztán szemtanúság, hanem részvétel is. Az Istenről való – látás általi – tanúságtétel szükségképpen lehetetlen, hiszen a látványba a látó belepusztul. A tanúságtévő a *mysterium tremendum* tapasztalatával kerül szembe. A *tremendum* (mely a *tremo* melléknévi igéből képzett kifejezés) itt olyasvalami, ami megremít, szorongással és borzongással tölt el.³² A tanúsítás tökéletesen aszimmetrikus élmény, hiszen a tanúságtévő a végtelent tapasztalja meg, melynek átélése – mérhetetlensége és befogadhatatlansága okán – szétroppantja a véges létezőt. Csak az élheti át (túl) egyáltalán a tanúsított élményt, aki kegyelemben részesül.

A nép fiai közül kiválasztott Mózesnek megadatik a kegyelem, hogy hátulról láthatja Istent – azért csak hátulról, mert Isten ezzel védelmezi őt. És Mózes arca még ettől a takarásban lévő nézettől is olyan erősen lángol, hogy annak erejétől is félni kezdenek, akik a közelébe mennek. Arcának lángolása jelenti a bizonyosságot arról, hogy a láthatatlannal érintkezett, ha szemtől szembe nem is kerülhetett vele, ha színről színre nem is láthatta. Ám egy rettenetes erő közelében volt, ami az arcát (azaz őt magát) mintegy lángra gyújtotta, s lám, még ezt a lángolást is el kell rejtenie a láthatatlan látására felkészületlen tekintetek elől.

Isten megjelenését vagy jelenvalóságának megnyilvánulását gyakorta írja le a Biblia a tűz és a lángolás metaforái segítségével. Ábrahámmal füstölgő kemence és tüzes fáklya képében köt szövetséget; s mint bemutattuk: égő csipkebokorban jelenik meg Mózesnek, tűzben száll le a Sínai-hegyre; ismerjük a jelenetet, amelyben tűzzel felel Illés kérésére. A tűzben mint látványban való megmerítkezés nemcsak Mózes arcán vált ki ragyogást, hanem Jézus arcán is, amikor megdicsőül: „arca fénylett, mint a nap” (Mt 17, 2). A tűz jelenségéhez hozzátartozik a fény, ami egyfelől a látást lehetővé tevő szubsztancia (Jákób nem látta addig az Urat, amíg meg nem

³² Lásd erről Jacques Derrida: *A halál adományja*. Fordította Szabó László. Vulgo, 2000/3-4-5. 144-160.

virradt, s amíg nem vált elég erőssé a látáshoz); másfelől a fényességet és a megdicsőülést kifejező motívum. De a tűz Isten tisztító eszköze is: Ézsaiás ajkát izzó parázs tisztítja meg; a bűnösök is megtisztulnak, miközben elégnek. A tűz ugyanannyira jelképezi a megtermékenyítő, megtisztító, megvilágosító erőt, amennyire magában hordozza a pusztítás potenciálját. Hosszú volna felsorolni, hogy az emberi kultúrában, a görögök vagy más népek mitológiájában milyen fontos szerepet tölt be ez a motívum (például a civilizáció kezdetén, amikor is minden a tűz megzabolázásával indul; vagy amikor a sötétből, a föld méhéből, a viharfelhőkből előtörő erőként jelenik meg; vagy amikor pusztító tűzvészként a szenvedéshez, a büntetéshez, a pokol kínjaihoz van köze; vagy amikor az otthon melegségének a jelképe) – az bizonyos, hogy élet és halál, keletkezés és pusztulás alapvető szimbóluma. A láthatatlan Isten szimbólumaként mindezen jelentéseket magában foglalja, azaz roppant összetett jelenséget vetít elénk. Mintha egyszerre kellene elgondolnunk azt, mit jelent a tűzbe való belegázolás során a fénylés megértése és a lángolás pusztító erejének elszenvedése. E komplex jelentéshez ráadásul hozzáadódik a végtelenség ideája is, ami a láthatatlan Isten mint tűz felfogását valósággal lehetetlenné teszi.

Ha Isten arcát mégis megpróbálnánk tüzes látványként tétélezni, akkor olyasféle jelenséget kellene elgondolni, amely legelsőként nézője szemét égetné ki: a pusztá képnek már a pupillával való érintkezése előidézné a megsemmisülést – a látvány el sem juthatna a képként történő reprezentációig. Az Írásban megfogalmazott tűzmetafora szerint a halandó ember, aki csak az élet földi, azaz hétköznapi látványát bírja elviselni, képtelen szembesülni azzal a fényességgel, amit Isten mint eredendő kép, avagy eredendő fény, mint a képiséget, a megjelenítést, a látást és a látványt lehetővé tevő forrás sugároz magából. Ám Isten a kiválasztottakkal kíméletes: látni engedni számukra saját „dicsőségét”.

Az istenlátások közül Mózesé a legkülönlegesebb, hiszen ő nemcsak látja a lángolást, hanem maga is mintegy a lángok martalékává válva „lángol”. Nyilvánvaló, hogy ez kegyelmi állapot, amely egy még nagyobb kegyelem megvalósulásáért megy végbe: Mózes majdhogynem belepusztul a tüzes erővel történő találkozásba, de mindez azért történik, hogy saját lángolása (ragyogása) révén tanúsítani tudja a nép előtt Istennel való találkozását. Ebben az értelemben nemcsak a nép kiválasztott vezetője, hanem médium is: arcának lángolása révén tanúsítja a végtelen erőt, ekként tud hitelesen közvetíteni a nép és Isten között. Nem „csak” üzenetet ad át, hanem ő maga is üzenet: felmutatja Istent saját testén keresztül.

Kérdés, hogy ez a felmutatás mit jelent? Tanúsítást? Vagy egyenesen bizonyoságtételt? Melyikre van szükség akkor, ha az igazság (Isten) eredendő természete szerint rejtekező? Tanúsítható-e a láthatatlan igazság?

Derrida egy értekezésében arról ír, hogy lényegi különbség van a két főnévi igenév, a tanúsítani (*témoigner*) és a bizonyítani (*prover*) között. Derrida több helyen is beszél arról, hogy a bizonyításra szolgáló megnyilatkozások a tudományos eljárások deduktív következtetési formáinak felelnek meg, míg a tanúsítás nyelvi-diszkurzív mintázatában a hit megvallásának retorikai sajátosságai fedezhetőek fel. A tanúságtevő vallomást tesz és vallomása által egyúttal elköteleződik valamiféle bizonyíthatatlan esemény mellett. Vallomása ezért az esküételhez hasonlít. Az esküétel olyan elköteleződés, amelyet az emberi nyelv nem tud önmaga erejéből fölbontani és a hatalma alá hajtani, mivel az eskü tartalmaz egy zálogot, olyan zálogot, amely erősebb az emberi nyelvnél.³³ Csakhogy az eskü záloga – hívja fel a figyelmet Derrida a *Hit és tudás* című esszéjében – Isten: ő az, aki ilyenkor tanúként tételeződik. Ezt a tanút ugyanakkor nem az eskü hozza létre – ez a tanú létrehozhatatlan. A „laikus elköteleződés” éppenséggel azt jelenti, hogy a beszélő megadja magát a kimondhatatlan és felmutathatatlan tanúnak, valakinek, aki már eleve ott van: „távol a helyén. Az előállíthatatlan előállítás és újra előállítás távol a helyén. Minden e távollét jelenlétével kezdődik.”³⁴ S ahogy az esküétel során az előállíthatatlan Istennek kell megidéződnie, úgy a tanúsítás során a távollévőnek kell jelenvalóvá válnia, a tanúságtevőnek magának is egy misztériumba kell beavatnia. A tanúságtevő misztagóg, mert amiről beszél, vagyis amire esküszik, igazolhatatlan és bizonyíthatatlan: csak ő látta, csak ő érintette, csak ő tapasztalta meg. A misztagógok legfontosabb ismérve, hogy egy olyan (saját) titok tárul fel előttük, amely elbeszélhetetlen, továbbadhatatlan: „A titok csak előttük revelálódik, fedődik fel.”³⁵

Mózes azonban, aki előtt feltárult a titok, nem egyszerűen misztagóg. Mivel meg lett jelölve Isten lángolásával, ő maga is továbbadja a titkot: arca lángolásával egyszerre tanúsít és beavat. Igaz, éppen ezért az ő arca sem látható: mivel a körülötte állók félnek arca tüzes erejétől, el kell takarnia azt egy lepellel. Hiába történik meg tehát saját testén keresztül a felmutatás,

³³ Vö. Jacques Derrida: *Mi a „helyreállító” fordítás?* Fordította Jeney Éva. Kalligram, 2007. február, 40–57.

³⁴ Jacques Derrida: *Hit és tudás. A „vallás” két forrása a pusztá és határain.* Fordította Boros János és Orbán Jolán. Pécs, Brambauer, 2006. 47–48.

³⁵ Jacques Derrida: *Az újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről.* Fordította Angyalosi Gergely. Gond, 1992/2. 135.

bizonyítani mégsem tud. De beavatni igen. Ami azt jelenti, hogy lángoló arca sugárzó erejével, a rajta hagyott jellel Mózes jelenlétét tudja tenni Istent: nem a reveláció pillanatára korlátozódó, immár múltbelivé avatott igazságot tanúsítja, hanem jelenlétét teszi azt, ami előtte is feltárult. De mint tudjuk, Isten jelenlétének a beavatatlannak előtt láthatatlannak kell maradnia, azért, hogy ne hogy belehaljanak a látványba. A láthatóvá tett igazságnak akkor is pusztító ereje van, ha ez az erő a kifejeződés emberi (még elviselhető) minimumára van visszafajtvá.

A tanúsítás paradoxonát éppen ezért nem a titok feltárulása és annak közvetíthetősége jelenti, hanem a távollét jelenlétté válásának lehetetlensége, pontosabban az, hogy a transzcendentális igazság feltárulása nem a tudás eseménye, nem pusztán szellemi befogadás, hanem olyasvalami, amit percepcionálisan, azaz testileg is át kell élnie. A távollévő nem egyszerűen feltárul, hanem jelenlétté válik: alászáll a tanúságtevő testi valóságába. S így már nem is beszélhetünk távollétről, hanem inkább a láthatatlan, a pusztító erejű láthatatlan jelenlétéről. A tanúságtevőnek olyan transzcendens természetű esemény végbemenetelét kell ilyenkor tanúsítania, amelyet véges és törekény emberként sem befogadni, sem elviselni nem képes. A tanúságtevőnek arról kell számot adnia, hogy mit jelent átélni azt, ami elpusztít. A titok horizontját felnyitó esemény a törekény és véges ember számára a nem-megláthatót, a nem-megtapasztalható, az elviselhetetlent hordozza, nem is tudja ezért ezt az eseményt másként, csak saját pusztulása révén tanúsítani. Illetve csak akkor lehet képes a tanúsítás jelenlévővé tételére, ha kegyelemben részesül, mint Mózes.

Mózes példája mindazonáltal azt bizonyítja, hogy a láthatatlan igazság megjeleníthető abban az esetben, ha az elviselhetetlen erő elviselhető mennyiségűvé transzformálódik, azaz ha „emberi léptékű” erőként, pusztán fénylésként, sugárzásként nyilvánul meg. A teológiai hagyomány ilyen erőt tulajdonít a szenteknek. A szentek láthatatlanban gyökerező ereje befogadható, mi több, ábrázolható az emberi alak (vagy legalábbis a fej) körül megjelenő auraként. S ami a vallási tapasztalat tanúsága szerint Isten jelenlétté avatódása során végbemegy, az lép működésbe a metafizikai igazságtapasztalatban is: valamely külső, befogadhatatlan (láthatatlan és átélhetetlen) erő belsővé válik egy transzgresszív feltárulás folyamán. S mivel ezt a külső, befogadhatatlan erőt bizonyítani és tanúsítani egyaránt képtelenség, így az igazság szükségszerűen megalapozhatatlanná, az identitás belsejében nyíló végtelen szakadékká válik.



UPRE

GÁSPÁR LÁSZLÓ ERVIN

**A VÉLEKEDÉS ÉS MEGGYŐZŐDÉS BESZÉDAKTUSÁNAK
DISKURZUSETIKAI VONATKOZÁSAI**

A *hittulajdonítások* és a *meggyőződés* empirikus tartalmának „szélsőséges heterogenitása” kapcsán Quine kihangsúlyozza, hogy ezek nyelvi megformálásuk során a meglehetősen egységes „azt hiszi” formára redukálódnak.¹ Az alábbiakban a vélekedésnek a nyilvánosságot és magánbeszélgetéseket egyaránt behálózó olyan frazeológiai alakzatával foglalkozom, amely érinti a beszédaktus propozicionális tartalmát. Ennek ilyen gyakori és tetszőleges elemekkel nem pótolható modális bázisa a szubjektív meggyőződést és hitet kifejező „én úgy gondolom, hogy...” alakzat.²

Az „én úgy gondolom, hogy...” esetében a személyes névmás a szubjektív álláspontot nyomatékosítja. A privilegizált perspektíva („Én”) és az egyéni aspektust erősítő („úgy”) határozószó valaminek az elgondolását („gondolom”) egy grammatikai viszonyzó („hogy”) révén a megnyilatkozó személyéhez horgonyozza le. Ez – kivételes esetektől eltekintve – ütközhet azzal a fundamentális diskurzusetikai elvárással, miszerint a beszélgető feleknek el kell jutniuk „a) a személyköziség szintjére, és b) a tárgy szintjére, amelyről nézeteiket egyeztetik”.³ Az „elgondolás” explicit szándéka és a személyes attitűd feszültsége révén keletkező *aszimmetriát* Austin a *performatívumok és álcázott kijelentések* szignifikáns ismertetőjegyének tekintette, s felhívta rá a figyelmet, hogy az „Én” igét konstituáló grammatikai komponensként jelenik meg,⁴ ami ez esetben az *elgondolás* aktusát érinti.

Habermashoz hasonlóan a propozicionális attitűdök interpretacionista elmélete is támaszt olyan normatív igényeket, mint a „jóhiszeműség”

¹ Willard van Orman Quine: *A tapasztalattól a tudományig*. Fordította Eszes Tamás, Patkós Judit et al. Budapest, Osiris, 2002. 290.

² Az „azon tűnődtem, hogy...” nyíltszívű kijelentés, a „véleményem szerint” nem nyomatékosítja a megcsontosodott nézetet, az „azt hiszem” közelebb állna hozzá, viszont konkrét tartalommal utal és a személyes névmás, valamint a határozószó („én úgy”) önös nyomatéka hiányzik belőle.

³ Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*. Fordította Felkai Gábor. Budapest, Új Mandátum, 2001. 61.

⁴ John L. Austin: *Tetten ért szavak*. Fordította Pléh Csaba. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990. 77.

racionalitási elve és az „együtműködésre irányuló erőfeszítés”.⁵ Mivel ez interpretációfüggő tulajdonság, a formális mellett indokoltnak tűnik a kifejezés lélektani vonatkozásaira is kitérni, majd végezetül javaslatot tesz a lehetséges normálformájának rekonstruálására. A nyelvi jelenség alábbi leírása nem alkalmas kontextusból kiragadott közlések megítélésére, és lehetnek olyan kivételes esetek, melyek nem illeszkednek az itt tárgyalt szempontok szűk kereti közé vagy akár ellent is mondhatnak annak.

Az „én úgy gondolom, hogy...” kifejezést értekezés vagy hivatalos szóhasználat nem tűri meg, ugyanakkor a közélet példaértékű írásos eseteinek és politikusinterjúknak a szerves részét képezi.⁶ Hivatalos sajtótájékoztató esetében e szófordulat ambivalens módon az „őszinteség”, a formális keretből való „kilépés” álcájában jelenik meg,⁷ noha a saját perspektíva érvényesítése összeférhetetlen lenne a hivatalos megnyilvánulással. De éppen e „kilépés” világít rá a helyszín fontosságára. James Benjamin a közlés kommunikációs modelljének elemzésekor mutatott rá, hogy „a performatívumok a *beszélő*, a *hallgató*, a *helyzet* kommunikatív viszonyait írják le, az üzenet pedig praktikus célokból kerül megkonstruálásra”, így involválja a teljes személyiséget is.⁸ A nyilvánosság teréből való „kiszólás” és a közvetlen familiáris retorika legitimációjának ára az lesz, hogy a közlemény *címzettjei*, maga a politikai nyilvánosság hallgatólagosan lemond az objektív tájékoztatás jogáról, hiszen *elnézi* (Benjamin-féle *helyzet*), ahogyan a közleménytevő („feladó”, itt politikus) nem tesz eleget kötelezettségének, vagyis az objektív tájékoztatásnak. A közéleti személy hiába nyilatkozik *expressis verbis* a politikai hivatás intellektuális jellegéről,⁹ közlésmódja nem ennek megfelelő „közönséget”, hanem konzum-fogyasztót feltételez,

⁵ Herbert Paul Grice: *Tanulmányok a szavak életéről*. Fordította Bárány Tibor, Gyarmathy Zsófia et al. Budapest, Gondolat, 2011. 30.

⁶ Bizonyos szempontok alapján ezzel ellentétes Austin nézete, aki szerint „[a] beszélt nyelvenek [a performatív] vonásait nem lehet közvetlenül visszaadni írásban”. Austin: *Tetten ért szavak*. 86.

⁷ Ehhez lásd Lázár János szövívői minőségében tett nyilatkozatát az EU-ból történő kilépés lehetőségéről. Vö. Tamás Gáspár Miklós: *Ami hivatalos és ami nem hivatalos*. HVG, 2016. http://hvg.hu/itthon/20160705_TGM_Ami_hivatalos_es_ami_nem_hivatalos_lazar_kovacs_zoltan_kvotanepszavazas_unio (Letöltés: 2017. 01. 13.) Vö. még Habermasnak a társadalom „refeudalizációjáról” szóló elképzelésével. Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Fordította Endreffy Zoltán. Budapest, Osiris, 1999. 217.

⁸ James Benjamin: *Performatives as a Rhetorical Construct*. *Philosophy & Rhetoric*, 1976. Spring, Vol. 9., No. 2. 84–95. 86. Itt és a továbbiakban, ha másképp nem jelzem, az idézetek a saját fordításaim.

⁹ Lázár János: *A politika, mint értelmiségi hivatás*. 2018 – interjú. Forrás: <https://www.youtube.com/watch?v=oKBQHIAy3yk> (Idézett rész: 7:30 min) (Letöltés: 2019. 03. 02.)

így értelemszerűen csorbulnak bizonyos ésszerűségi elvárások.¹⁰ A „jó-pofa” közvetlenség máza a közbeszéd és a közéleti nyilvánosság terének erodálódását inkább elkendőzi, mint jelzi, noha a válaszkikerülési stratégiákban folyamatosan lelepleződik.

A nyilvánosság még a vélekedés itt tárgyalt modális bázisa esetében is sokszínű implikaturákat eredményez. Erős változatában az „én úgy gondolom, hogy...” hidat próbál verni egy hittulajdonításon alapuló szubjektív meggyőződés és az empirikusan és hipotetikusan egyaránt megalapozatlan elképzelés között.¹¹ Az erős változat alkalmas egy feltevés sugalmazására is.¹² Amennyiben a kifejezés után legalább egy tényleges hitbéli meggyőződés áll, vagy hipotetikusan alátámasztható a kijelentés egy része, gyenge a megnyilatkozás,¹³ ugyanis ilyen esetekben nincs akkora hiátus a doxatikus nyelvi aktus és propozicionális tartalma között. Ritka, hogy a hittulajdonítás önként veti magát alá mások vélekedésének.¹⁴

A személyes használat során nehezebb kimutatni a performatív jelleget. Hosszas fejtegetés helyett tekinthetjük a privát társalgásnak egy olyan

¹⁰ Szél Bernadett: *A parlamentben leszoktak a gondolkodásról*. Forrás: <http://drot.eu/article/parlamentben-leszoktak-gondolkodasrol-beszelgetes-szel-bernadettel-az-lmp-tarselnokevel> (Letöltés: 2019. 03. 02.)

¹¹ „A Soros-birodalom, az egy érdekes, érdekes történet. Én úgy gondolom, hogy a globális nagytőkét és a hozzá kapcsolható political correct világot nyomja befelé Magyarországra, tehát ezek álcivilek.” Németh Szilárd: *Ki kell takarítani az álcivileket*. (2017) HírTv. https://hirtv.hu/ahirtvhirei_adattar/nemeth-szilard-ki-kell-takaritani-az-alcivileket-1380535 (Letöltés: 2019. 03. 02.)

¹² „Én úgy gondolom, hogy magyarországi viszonylatban majdnem másfél millió amerikai dollár értékű személyes bevallott vagyonra nem tud szert tenni egy olyan politikus, aki világlejtében parlamenti képviselő volt...” Gyurcsány Ferenc a KMH-ban: *Nem forradalom kell, hanem kormány- és rezsimváltás*. Kanadai Magyar Hírlap, Forrás: <http://kanadaihirnap.com/2014/02/25/gyurcsany-ferenc-a-kmh-ban-nem-forradalom-kell-hanem-kormany-es-rezsimvaltas/> (Letöltés: 2019. 03. 02.)

¹³ „Én úgy gondolom, hogy a Jóisten minden embert egyenlőnek teremtett...” Mellár Tamás válaszolt a Jézus szavaival támadó pécsi professzornak. HVG. https://hvg.hu/itthon/20180125_mellar_tamas_valaszolt_a_jezus_szavaival_tamado_pecsi_professzornak (Letöltés: 2019. 03. 02.) Itt a megnyilvánulás félúton van a nyilvános és a privát használat között. „Én úgy gondolom, hogy ennél szebb hivatása egy nőnek nem lehet.” Így reagált Kövér László a terhességi tesztekre. NOL. Forrás: <http://nol.hu/belfold/igy-reagalt-koever-a-terhessegitesztekre-1580025> (Letöltés: 2019. 03. 02.) „Én úgy gondolom, hogy a magyar kormány felelős azokért a magyar családokért, akik külföldön vannak.” Szél Bernadett: *Parlamenti beszéd* (2015). Forrás: <https://kdnp.hu/naplo/celkeresztben-kormany> (Letöltés: 2019. 03. 02.)

¹⁴ „Az nagyon erős visszaigazolás vagy bizonyíték, hogy amiről én úgy gondolom, hogy jól csináltam, azt mások is úgy gondolják, hogy jól csináltam.” (Alföldi Róbert) Forrás: <https://168ora.hu/itthon/alfoldi-robert-veiszer-alindanak-mondjuk-ki-nem-szeppen-teged-elzavarnak-150648> (Letöltés: 2019. 03. 02.)

konfliktus-helyzetét,¹⁵ amelyben vélelmezzük a kezdeményező fél őszinteségét. Ha a beszélgető partner is úgy válaszol ezt a formát használva, hogy az ellenvéleményére utaló módon kiegészíti azt az „én meg/pedig/-viszont úgy gondolom, hogy...” ellentételező kötőszavak valamelyikével, akkor e fordulat narratívtechnikai értelemben már „verbális válaszcspásnak” minősül, indirekt módon bizonyítva azt, hogy a kezdeményező fél saját dominanciáját próbálta érvényesíteni. A válaszba toldott kötőszavak így voltaképpen „tesztelik” a kezdeményező attitűdjét. Ha ez negatív, akkor igazolja a sejtést, miszerint a privát beszélgetésben az elvileg egyenrangú felek között látens alá-fölérendeltségi viszony nyilvánul meg.

James Benjamin szerint az „értékek tárgyiasulása, szervezése és formalizálása” miatt minden beszédaktus rendelkezik institúciós aspektussal, ráadásul e „procedúrák szükségszerűen találkoznak bizonyos társadalmi szükségletekkel”,¹⁶ így „[a]z institúciók a konvencionális eljárások autorizálásának a forrásai is” (amit a „templom” intézményében szemléltet). Ezek alapján okkal feltételezhetjük, hogy ha a vélekedés topológiailag rögzített, akkor *helyszínének felcserélése* is lényeges. A fentiekben ilyen „helycserét” láthatunk: a politikus a privát közlésben használatos gesztussal él beszéde során, míg a mindennapi beszélő a formális közlésre jellemző merev korlátokat von maga köré, ami optimális esetben nem fordul elő, hiszen a vélekedések másikkal szembeni prioritása látens rangsorolási szándékot feltételez.

A diskurzus „rendeltetési helyének” összecserélése tehát nem teszi kevésbé instituálttá a közlést, ugyanis az nem tud nyelvi játéktéren *kívülre* kerülni. Noha, ahogyan azt Wittgensteinnél is olvashatjuk, bizonyos fokú „kételynélküliség a nyelvjáték lényegéhez tartozik”,¹⁷ mert „nyelvjáték csak akkor lehetséges, ha az ember valamiben megbízik”¹⁸ – lényeges, hogy ezzel szemben már diskurzusetikai deficitről beszélhetünk, ha a „csalás” a *közös alap* felszámolására ad lehetőséget.

¹⁵ Ez hasonlít az angol segédigék esetében kimutatott „beágyazott” vagy elrejtett performatív funkcióra. Vö. Chungmin Lee: *Embedded Performatives*. Language, 1975. Mar., Vol. 51., No. 1. 105–108. 106. A hasonlóság alapját a performatív funkció felismerését nehezítő nyelvi tényezők teremtik meg. A segédige értelemszerűen egy másik igével „osztozik” e funkción, az „elgondolás” aktusa pedig nem tekinthető konkrét fizikai folyamatnak. Lee szintén figyelmet fordít a beszélő és a címzett *autoritását* érintő konfliktusra.

¹⁶ Benjamin: *Performatives*... 91.

¹⁷ Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*. Fordította Neumer Katalin. Budapest, Európa, 1989. 99. [370.]

¹⁸ Wittgenstein: *A bizonyosságról*. 135. [509.]

Lotman kommunikációs modelljében a feladó és a fogadó háromféle viszonyban állhat: van feladó és vevő (pl. tanítás, beszélgetés), nincs feladó, de van vevő (asztrológia, tenyérjósítás), illetve van feladó, de jelelméleti szempontból nincs vagy nem lényeges a vevő (pl. ima). A szóban forgó kifejezésre a szemioszféra utóbbi, vallásos modellje érvényes. Egy ilyen kinyilatkoztatást vitatni olyan, mint mise közben kérdezni, ezáltal a rítus intézményi tekintélyét sértenénk meg és a celebráló elleni támadást követnénk el.

Ez összefügg a diskurzus *funkcionális* kiüresedésével, mivel nem teljesíti ki a társalgás lehetőségeit, ezért kívülről szemlélve beszélgetésként, ám közelebről csak véleményütközést mellőző „csoportos monológként” írható le. Az egymást nem metsző dialógus „párhuzamossága” még csak a diskurzusvilág erodálódását és entrópiájának növekedését jelzi, annak a szervezetségnek a széthullását, ami a nyitott diskurzusban mint „eszme-cserében” alakulhat ki. A *visszakérdés* mellőzésének öngerjesztő folyamata azonban már egy másik deficitről is árulkodik, ennek egyik felszíni jele – a „meggyőződés lelkiállapotá”-ból¹⁹ és az említett látens hierarchiából adódóan – a felek közötti *visszakérdés hiánya*. Élnünk kell ugyanis azzal a gyanúval, hogy pragmatikai szempontból a párbeszéd információs szervezetségét, entrópiájának csökkenését elsősorban nem kijelentések, hanem *kérdések* teremtik meg.

Az „álarcos megnyilatkozás”, ahogyan azt Austin nevezi,²⁰ alkalmazási helyének felcserélése révén olyan *csalást* visz a nyelvjátékba, mely elsősorban nem tartalmát, hanem formális kereteit befolyásolja.²¹

A logikai vonatkozások austini megítélése meglehetősen rigorózus; szerinte a performativitás-kritériumok egyik leglényegesebb eleme, hogy az ilyen beszédaktusokhoz nem rendelhetünk igazságértéket, mert nem igazak vagy hamisak, így a levezetett állítások sem logikaiak.²² E nézet a kifejezés intenzionális és extenzionális vonatkozásai mentén pontosításra szorul,²³ de a lokúciós és perlokúciós aktusok logikai hatókörének taglalá-

¹⁹ Wittgenstein: *A bizonyosságról*. 20. [42.]

²⁰ Austin: *Tetten ért szavak*. 31.

²¹ Ennek nem mond ellent az, hogy egyes nyelvi elemek „parazita használatának” leírásakor Austin azt sugallja, hogy a szóban forgó kifejezés és más performatív megnyilatkozás nemcsak „káros”, hanem kiterjesztett nyelvi lehetőségként is kezelhető. Vö. Austin: *Tetten ért szavak*. 110.

²² Vö. Austin: *Tetten ért szavak*. 32., 136.

²³ John Houston: *Truth Valuation of Explicit Performatives*. The Philosophical Quarterly, 1970. Apr., Vol. 20., No. 79. (Philosophy of Language Number) 139–149. 140.

sa felől is kritikusokra talált.²⁴ Ingvar Johansson idézi Austin nézetét, miszerint az „explicit performatív kijelentések mellőzik az igazságértéket”,²⁵ ám különbséget tesz ön-falszifikáló (*self-falsifying assertion*) és ön-verifikáló (*self-verifying assertion*) kijelentések között is. Az előbbieket kontradiktórius jellegük miatt anti-performatívumokként zárójelezi, míg az utóbbiakat tautologikus természetük miatt logikainak tartja. A fentebb revelatív és funkcionális beszédmódként leírt kijelentésekre alkalmazható Johansson distinkciójának utóbbi eleme, ami alapján a doxatikus megnyilvánulás alapvetően verifikációs jellegűnek tekinthető.

A hitmegnyilvánulás másik tulajdonsága, hogy nemcsak tárgyára, hanem nyelven belüli objektumként annak „elgondolására” szintén referálhat. E kérdés eltérő megfogalmazásban bár, de az „elhitt” *dolgot* leíró „elhinni” *kijelentés* grammatikájának vizsgálata során feltűnik Wittgenstein gondolati horizontján is.²⁶ Ezen elképzelés nyomvonalán haladva, miszerint az „én úgy...” szubjektivizáló grammatikája implikálja az „úgy gondolt” *dolgot*, megfogalmazhatjuk azt a sejtést, hogy a használó maximái, meggyőződése és hite „abszolút” érvényre tart igényt. Ez üres megállapítás mindaddig, amíg nem úgy tekintünk rá, mint amelyben összekeveredik a tárgynyelvi és metanyelvi funkció,²⁷ ahol a közlő a tárgyat *azonosítja* kifejtésének formájával. Így tekintve a grammatikai forma determinálja az elgondolás aktusát: ami e formával nem egyezik, nem lehet tárgya megfontolásnak. Mindemellett Wittgenstein észrevétele rámutat arra is, hogy a meggyőződéseket kifejező köznyelvi fordulat logikai csapdát rejt, amennyiben metanyelvi jelentését tekintik a tárgynyelvi vonatkozás posztulátumának. Az ésszerű érvelés helyét a *világkép* már említett konfirmálása veszi át, ami nem fér össze egy „perspektíva” megváltoztatásával, sőt, szigorú értelem-

²⁴ Gale arra az álláspontra helyezkedett, hogy az illokúcióval szemben nem támaszthatóak igazságértékre vonatkozó követelmények, míg Sampson kiállt ennek lehetősége mellett. Jary pedig a performatívumok osztályozása felől közelített a logikai hatókör kérdéséhez. Vö. Richard M. Gale: *Do Performative Utterances have any Constative Function?* The Journal of Philosophy, 1970. Mar. 12. Vol. 67., No. 5. 117–121.; Geoffrey Sampson: *Pragmatic Self-Verification and Performatives*. Foundations of Language, 1971. May. Vol. 7., No. 2. 300–302.; Mark Jary: *Are Explicit Performatives Assertions?* Linguistics and Philosophy, 2007. Apr. Vol. 30., No. 2. 207–234.

²⁵ Ingvar Johansson: *Performatives and Antiperformatives*. Linguistics and Philosophy, 2003. Dec. Vol. 26., No. 6. 661–702. 675. Johansson a performatívumok falszifikálhatóságáról szóló korábbi vitát éleszti fel. Vö. Sampson: *Pragmatic...* 301.

²⁶ Vö. Wittgenstein: *A bizonyosságról*. 83. [313.]

²⁷ Alfred Tarski: *Bizonyítás és igazság*. Fordította E. Bártfai László, Ruzsa Imre és mások. Budapest, Gondolat, 1990. 325.

ben maga a „perspektíva” metaforája is túlzó, mert feltételezi a vélemények és értékek pluralitását.

Houstonnal és Johanssonnal egyetértve – Austin meglátását korrigálva tehát az extenzióra vonatkozóan –, nem tekinthetjük a kérdéses megnyilatkozást alogikusnak. Őket követve mondhatjuk, hogy nem lehet hozzárendelni igazságértéket, de az interpretáció tárgynyelvi szintjén lehet rajta „igazságot” számon kérni.

A „voltaképpen”, „úgy látom”, „nekem” etc. diskurzusjelölőkhöz hasonlóan a személyes aspektust érvényesítő kijelentések problematikusak az igazságérték logikai vonatkozásait illetően, viszont az emberi viszonyok jelzése miatt aligha nélkülözhetők. Wittgenstein példája egy szempon-tunkból is igen lényeges meglátást rögzít, amikor Moore kapcsán megállapítja, hogy a „»[t]udom, hogy ez egy...« [kéz]” kijelentés esetében nem a tárgyról, vagyis „kezeről” mond ki Moore egy igazságot, hanem akkori „lelkialapotáról”.²⁸ Példája háttérben a hitbéli elvárás propozicionális attitűdje áll, és egyúttal a grammatikai formának tárggyal szembeni prioritását kritizálja. Ezért figyelemre méltó következtetése, miszerint bizonyos nyelvjátékokban „[a] mondatok, amelyek leírják ezt a világképet, a mitológia egy fajtájához tartozhatnának”.²⁹ E nyelvjáték keretein belül lehetetlen vitatkozni, nemcsak azért, mert bármi állítható a tautológia eszközeivel, hanem azért is, mert az érvelés folyamatosan ingadozik a tárgynyelv és metanyelv között, ami nyilvánvaló módon érvelési hibákat fog eredményezni.

Elkerülhetetlen, hogy az így kifejeződő diskurzusetikai alapállás az ilyen formát alkalmazó személy szándékaival és ezekről árulkodó beszéd-módjának attitűdjével ne álljon összhangban, a megnyilatkozáshoz való le-horgonyzás ugyanis egy mentális állapotot profilál. Ez hasonlóan a másokkal szembeni inszINUÁCIÓ Austin-féle leírásához, burkolt jellegű,³⁰ a beszélő érzelmi attitűdjének nyílt kimondását mellőzve csak a perlokúció aktu-sában lesz „tetten érhető”. Az attitűd hasonlít ahhoz, amit Wittgenstein a „közös alap elismerése” kapcsán megállapít, ti. „[a]zt mondani: hogy végül is csak olyan alapokat nevezhetünk meg, amelyeket *mi* alapnak tartunk, annyi, mint semmit sem mondani [...] itt nyelvjátékaink a lényeg félreér-tésén alapulnak”.³¹ A szóban forgó konnektívum lényege pedig pontosan a közös alap elkendőzésében áll. Csak ezzel magyarázható az egymásnak

²⁸ Wittgenstein: *A bizonyosságról*. 142. [532.]

²⁹ Wittgenstein: *A bizonyosságról*. 34. [95.]

³⁰ Vö. Austin: *Tetten ért szavak*. 110.

³¹ Wittgenstein: *A bizonyosságról*. 159. [599.]

feszülő vélekedések támadásként történő interpretálása és a saját nézőpont szuprematív túlértékelése. A nyilvánosság diskurzusetikái erodálódásának „végső stádiuma”, ha a kérdések megfogalmazása már önmagában egyet jelent a közleményt tevő személy bírálatával, *ad hominem* sértésével; ennek ideológiája pedig a „kritikus szemléletmód” gyanúsként vagy nemkívánatosként történő megbélyegzése. Az állítás én-központú grammatikai formája áll a tárgyjal szemben, a közlő pedig reflektálatlan megfelelésbe hozza az „úgy gondolt” dolognak a tartalmát az „én-úgy-gondolás” formájával, amiben eltűnik a határ a saját gondolatok kinyilatkoztatása és az ezt determináló nyelvi forma között. Ez ismerős vitahelyzetet eredményez: a tartalom alárendelődik a közlő attitűdjének, és aki ezt kérdőjelezi meg, a közlő személyét támadja, aki pedig őt támadja, a közlés intézményi legitimitását vonja kétségbe.

Austin kimondottan figyelmeztet a performatívumok *nem-verbális* vonatkozásaira és a szóbeli forma határozószóinak *érzelmi* telítettségére is,³² Johansson pedig ezzel konszenzusban nevezi a testbeszéd ilyen megnyilvánulásait „proto-performatívumok”-nak.³³ A személyes álláspont abszolutizálásának és egocentrikus lélektani aspektusának meglétét pszicholingvisztikai megfigyelések is alátámaszthatják: a közlés során az „én úgy gondolom, hogy” fordulat hangsúlya a „úgy gondolom” végére kerül, ami kiegészül a más vélemény kizárásának szándékát öntudatlanul kifejező testbeszéd-elemekkel, a szem lefelé irányításával, a szemkontaktus kikerülésével vagy a szemöldök felhúzásának gesztikuláris elemeivel.

Az „én úgy gondolom, hogy” tehát olyan nyelvjátékba ágyazódik, ami a „hit” grammatikáját implikálja.³⁴ Amennyiben a beszélő „úgy gondolja, hogy...”, akkor bizonyosak lehetünk afelől, hogy inkább hiszi vagy „érzi”, mint gondolja tárgyát. Ilyen módon az Austin-féle beszédaktusok Γ típusú balfogásait eredményezhetik, ún. „őszintétlenségeket”,³⁵ amelyeket Habermas „reprezentatíva” terminológiával jelölt.³⁶

Wittgenstein felteszi a kérdést: „[m]i lenne, ha tiltott lenne azt mondani, hogy »Tudom«, és csak azt lenne megengedett mondani, hogy »[a]zt hiszem, hogy tudom«?»³⁷ Ez a beszédaktusokkal kapcsolatos sok problémát szertefoszlatna, csakhogy teljesíthetetlen elvárásokat támasztana az e

³² Austin: *Tetten ért szavak*. 86.

³³ Johansson: *Performatives...* 687.

³⁴ Vö. Austin: *Tetten ért szavak*. 65.

³⁵ Austin: *Tetten ért szavak*. 42.

³⁶ Habermas: *A kommunikatív etika*. 64.

³⁷ Wittgenstein: *A bizonyosságról*. 98. [366.]

fordulattal élővel szemben, mert reflektálnia kellene saját beszédmódjára, metanyelvi és implikatív minőségére és ezzel párhuzamosan a szándékától eltérő attitűd mellett kellene elköteleződni. Mivel nem az elgondolt dolog, egy „közös alap” platformján álló vita lefolytatása a célja, egy a wittgensteini javaslatnak ellentmondó normálformára redukálhatjuk azt. A szóban forgó kifejezés (az austini illokúció szintjén) mint az „én hiszem, hogy tudom...” hitmegnyilatkozásaként interpretálható, ami értelemszerűen ignorálja a „tudás” fogalmát és a „te se gondold másként” (perlokúciós) formát fejezi ki. Ezzel pedig Wittgenstein szándéka is, mely szerint „a tévedés [...] meg nem engedetté válik”,³⁸ ellenkező előjelet kap, mert e beszédaktus esetében a megtévesztés és tévedés nyer legitimitást.

³⁸ Wittgenstein: *A bizonyosságról*. Uo. [367.]

Irodalom és esztétika

UPress

VALASTYÁN TAMÁS

A TEREMTŐ TÁVOLLÉT

*Az emlékezés mint a jelentéstelítés és -kiüresítés formája
Hölderlin kései verseiben*

Aktualizációk

Miközben egész modern költészeti és líraértési kondíciókat alapvetően befolyásolja, alakítja és folyamatosan módosítja a hölderlini művel való szembesülés, interpretatív viszony, azon közben mintegy a mélyben, hol reflektálatlanul, hol nyilvánvalóvá téve kialakult egy nagyon erőteljes szkepszis magát a hölderlini mű olvashatóságát illetően.¹ Ennek a szkepszisnek az egyik legismertebb megformálódása talán a Martin Heidegger Hölderlin-interpretációja kapcsán megfogalmazódó fanyar, ironikus hang, amely olykor éles kritikába csap át, mint pl. Paul de Mannál: De Man a *Wie wenn am Feiertage...* kezdetű költemény heideggeri értelmezését annak a körülménynek a fényében utasítja el, hogy az a szöveg, amit Heidegger olvas, nem is létezhetett, egy később felfedezett teljesnek tekinthető versváltozat azt annullálta.² Ez az olvashatóságot illető szkepszis a Hölderlin-filológiában egyenesen odáig fejlődik, hogy egyes szerzők a kiadói subjektív önkény relevanciáját tartják szükségesnek mérlegelni az interpretáció során.³ Mindez viszont egy olyan szövevényes kritikai teret rajzol elő és feltételez, amely jószerével kezelhetetlen.⁴ Vagy éppenséggel felveti an-

¹ Ez a szkepszis persze nem kizárólag a hölderlini költészetre vonatkozik, s tulajdonképpen egy rendkívül érdekes editorikus-mediális problémáról van szó. Egy 2010-ben megjelent tanulmánykötet – amely a kiadói praxis és az interpretátori tevékenység összefüggése után nyomoz – szerzőiben a szerkesztő azt a vonást emeli ki közösként, hogy mindegyik ellene van annak az alapvető szkepszisnek, amely az interpretátorokban nagyrészt működik, nevezetesen, hogy általában nem tartják lényegesnek a szövegek kézíratos, eredeti állapotát, illetve a kiadói-szerkesztői munka kéznymóat. Vö. Dieter Burdorf (Hrsg.): *Edition und Interpretation moderner Lyrik seit Hölderlin*. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2010. *Zur Einleitung*. 1–16. Érdekes módon azonban ez az aszkeptikus álláspont egy minden addiginál élesebb kételyt eredményez bizonyos versszövegek létét, lehetőségességét és olvashatóságát illetően.

² Vö. Paul de Man: *Az időbeliség mintái Hölderlin* *Wie wenn am Feiertage... című versében*. In: Uő.: *Olvásás és történelem*. Fordította Nemes Péter. Budapest, Osiris, 2002. 158.

³ Vö. Gunter Martens: *Wie subjektiv darf, wie subjektiv muss eine Edition sein? Probleme der editorischen Deutung von Hölderlins „letzter Hymne“ Die Nymphe / Mnemosyne*. In: Burdorf (Hrsg.): *Edition und Interpretation...* 83–102.

⁴ Egyébként természetesen Heidegger maga is tisztában volt a szöveg és olvasása kritikai szövevényének bonyolult problémájával – mondjuk így, sokszor erőszakosnak tűnő értelmezé-

nak a lehetséges problémának a szükségszerű mérlegelését, hogy magát az interpretációt is bevonjuk a performatív teremtő aktusok világába, és az összességében mégiscsak valamiféle teleologikus-reflexív rendeződést követő kritikai olvasást termékeny viszonyba állítsuk a váratlanság kommunikációjával. Tudniillik ha ezt nem kísérjük meg vagy elhanyagoljuk a szöveg és olvasója világainak eme összehangolását, akkor az a hermeneutikai vagy befogadásesztétikai szituáció sérül szinte jóvátehetetlenül, amelyet De Man Michael Riffaterre-re utalva hangsúlyoz. Mind De Man, mind Riffaterre annak szükségességére hívja fel a figyelmet, hogy az elemzési módszerek és a szöveg aktuális olvasásélménye egymással meg kell hogy feleljenek. „Nem elég, ha a textuális jelentés aktualizálódik a nyelvben (például grammatikai vagy lexikális struktúrákban); ahhoz, hogy ez poétikai jelentéssé váljon, a szöveg és az olvasó közötti folyamatban kell aktualizálódnia.”⁵ A poétikai jelentés létrejötte és alakulása kerül veszélybe, ha az olvashatósági szkepszis felülkerekedik a szöveg és az olvasó között folyamatosan formálódó textuális aktualizáción. Mondhatnánk persze, hogy nyugodtan elképzelhető lenne egy olyan dramaturgia is, amely szerint az olvasási szkepszis részét képezhetné a textuális aktualizációnak, csak hogy egyes Hölderlin-versek esetében, mint amilyen pl. a most kiemelten kezelt vagy olvasni vágyott *Mnemosyne*, hovatovább nincs mit pásztázni az olvasói tekintetnek, merthogy szinte mind a mai napig nem tisztázódott megnyugtatóan filológiaiilag, hogy mi tekinthető Hölderlinnél *Mnemosyne* cím alatt adekvát versszövegnek.⁶

Tovább bonyolódik a kép, ha mérlegelni kezdjük az előbbiekkal szoros összefüggésben Hölderlin görögséghez való viszonyát. Tudniillik ez a viszony tekinthető jószerével azon alapnak, amely a modernitás poéti-

si stratégiájának fényében –, egy Detlev Lüdershez írt magánlevélben meg is fogalmazza ez irányú reflexióját, amikor is Lüders egy kritikai észrevételére a következőket válaszolja: „A kérdés persze megmarad, hogy mi > egy szöveg <, hogyan kell azt olvasnunk és mi k o r van az mint szöveg teljességgel elsajátítva. E kérdések oly lényegien függenek össze a nyelv és a nyelvi áthagyományozás lényegére irányuló kérdéssel, hogy mindig a legszükségesebbre korlátoztam magam, amikor interpretációról, magyarázatokról stb. kellett valamit megjegyezni. – [...] Létezik-e magábanvaló szöveg? (Gibt es einen Text an sich?) –” Martin Heidegger: *Level Detlev Lüdershez*. In: Uő.: *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. Fordította Szabó Csaba. Debrecen, Latin Betűk, 1998. 211.

⁵ Paul de Man: *Hypogramma és inskripció*. In: Uő.: *Olvasás és történelem*. 401–402.

⁶ Vö. Martens: *Wie subjektiv darf...* 84. Mások egyenesen azzal magyarázzák a bizonytalanság s tisztázatlanság okát, hogy Hölderlinnek magának sem volt érvényes döntése a *Mnemosyne* szövegformájáról, így nem lehet autorizált és autentikus végső szövegről beszélni. Vö. Friedrich Hölderlin: *Fünf Gedichte (Heimath, Mnemosyne, Der Einzige, Brod und Wein, Patmos)*. Herausgegeben und eingeleitet von Enrico De Angelis. JsQ, Nr. 50-51. 2008. xx.

kai affinitását nagymértékben meghatározza, pro vagy kontra. Ezt a viszonyt tagadva vagy épp affirmálva kis túlzással gyakorlatilag leírhatóak a modernitás líratörténeti fejleményei. De Hölderlin költészetén belül is, annak alakulástörténeti mikrostrukturáit és etapjait vizsgálva szintén alapvetőnek gondolhatjuk az antik világra s mentalitásra való vonatkozás relevanciáját. Nem egy pusztán tetszőleges szempontról van szó az ő esetében; Hölderlinnél az antikra történő utalással – ahogyan pl. Hans-Georg Gadamer nyomatékosítja – költészete lényegének alapjaira, műve egészére kérdezhetünk rá. Ezért sem illő pusztán irodalomtörténeti vizsgálódás keretében faggatni ezt a költészetet.⁷ Ahogyan Gadamer fogalmaz: éppen az különbözteti meg őt a weimari klasszikától vagy Kleisttól vagy Jean Paul-tól, hogy nála „az antik világ nem mint a képzés, művelődés anyaga jelenik meg, hanem a kizárólagos igény erőszakosságával lép elő. A görögök és az anyaföld között, az antik istenek és Krisztus mint a hesperikus-germán korszak tanítója között áll helyt és pulzál Hölderlin költői szíve”.⁸ Nos, állíthatjuk, hogy ez az eónikus perspektívában létező, helytálló és pulzáló szív az, ami emlékezik Hölderlinnél. Az emlékezés lesz az, ami kizárólagos belső igényként mintegy erőszakosan tör elő a lírai énből a holderlini versekben s főképp a kései himnuszokban, ez – ahogyan Weiss János fogalmaz – „a költő számára a megformálás alapelve”.⁹ Az emlékezés révén Hölderlin szerint „erőszakos merészséggel, eleven erőként szembehelyezkedünk mindazzal, amit megtanultunk, az adottság és a pozitivitás minden formájával”.¹⁰ Az antikot az emlékezés erejével megteremteni tehát éppen azt jelenti, hogy nem pusztán intézményesíthető anyagként kezeljük azt, nem mint a műveltség anyagát, hanem mint a művelődési vagy alakítási ösztönből elevenen létrehozható életet formáljuk újra. E művelődési vagy alakítási ösztön¹¹ (*Bildungstrieb*), amely nagy valószínűséggel Hölderlin Friedrich Schillertől transzponált filozófiai fogalmaként olvasandó s appli-

⁷ Annál is inkább, mert Hölderlinnél a költői mű már a kezdetektől mintegy harmóniában alakul a filozófiai, művészetelméleti reflexiókkal, poézis és filozófiai reflexió kölcsönösen áthatják egymást.

⁸ Hans-Georg Gadamer: *Hölderlin und die Antike*. In: Uő.: *Gesammelte Werke 9. Ästhetik und Poetik II*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993. 1., 2.

⁹ Weiss János: *Az esztétikai filozófia programja Hölderlinnél*. In: Uő.: *Mi a romantika?* Pécs, Jelenkor, 2000. 162.

¹⁰ Friedrich Hölderlin: *A szempont, amelyből az ókort tekintenünk kell*. Fordította Weiss János. Magyar Filozófiai Szemle, 1993/5-6. 968.

¹¹ A *Bildungstrieb*nek magyarul tudomásom szerint a következő három fordítási javaslatra van forgalomban: alkotási ösztön (Szemere Samu), alakítási ösztön (Papp Zoltán) és művelődési ösztön (Weiss János).

kálandó, persze számos veszélynek van kitéve, eltévelyedhet, elvakíthatja a hordozóját, túlzottan tudatosíthatóvá válhat stb., ám a költő szerint mind ez a veszély csökkenthető azzal, ha szóhasználata szerint, „úgy tekintjük” az ebből a művelődési vagy alakítási ösztönből eredő dolgokat és körülményeket, mint amelyek „a közös eredeti alaptól jött[ek] létre”: „Az emberek műveinek és tetteinek ősi alapjában így azonosnak és egységesnek érezzük magunkat a mindennel, legyen ez mégoly nagy vagy kicsi is...”¹² Nos, ennek „a közös eredeti alapnak” az egyik feltalálási módja a görög világgal való viszonyunk ki- s újraalakítása. Fontosnak tartom ebből a szempontból ezt az „úgy tekintjük” kifejezést. Az antik világból táplálkozó, arra irányuló művelődési, alakítási ösztön révén létrejött-megformált események, irányok, vágyak, hajlamok, produktumok perspektívájában válik igazán aktualizálhatóvá a hölderlini himnuszköltészet. Az *aktualizál* persze jelen kontextusban kevésbé valamiféle újra hatni, működni képes erő felidézését jelenti, merthogy egy szituáció azt kívánná meg; hanem sokkal inkább egy mindig már különbözőképpen létesülő erő-aktivitás, a szív emlékező aktusának jelen világunkba éppen most betörő intenzitását, egy mindig mássá váló, változni képes tudás aktivitását. Még pontosabban: az írás és az olvasás együttes, kiazmatikus tudásának aktivitását.¹³

Két vers szorosabb olvasásával szeretném ezt az aktualizációt illusztrálni. Az első az *Andenken*, amely „Hölderlin feltehetően utolsó teljes költeménye”,¹⁴ a másik pedig a több változatban fennmaradt *Mnemosyne*, az

¹² Hölderlin: *A szempont...* 969. (Kiemelés az eredetiben.) Erre később még visszatérünk.

¹³ Ez a problémaköteg – Hölderlin költészetének az antikok felé fordulása, illetve hogy a hölderlini poézisra való gondolkodó reflexióval lényegében a modern költészet líratörténeti alapeseményeit felvázolhatjuk – szoros összefüggésben van Hölderlin ún. hesperikus fordulatával, tehát a görögöktől való eltekintés, egyszersmind a nyugatiakra, pontosabban a kereszténységre való oda-pillantás együttes relevanciájával. E témában irányadó lehet Heidegger megállapítása: „a költő »napnyugati fordulatának« a Hölderlin-kutatásban sokat tárgyalt kérdése (hogy vajon odafordulás-e a kereszténységhez, miközben elfordulás a görögösgéttől, vajon megváltozott odafordulás-e mindkettőhöz) már mint kérdés is túl röviden gondolt és megmarad »historikus« jelenségek külsődlegességében. Mert bár változott Hölderlin, nem fordult meg. Csakis a változásban találta meg először a sajátát, ami felé mindig is odafordult.” Vö. Heidegger: *Magyarázaatok...* 97. A témát magyarul a legátfogóbban Kocziszkó Éva tárgyalta könyvében: *Hölderlin. Költészet a sötét nap fényénél*. Budapest, Századvég, 1994. Itt írja: „Hölderlin kísérlete [...] nemcsak a hesperikus pozíció tisztázására törekszik, hanem a »hesperikus« és görög alkotásmód olyan összetételalkotásának célja, amelynek alapján »a hesperikus fordítás« a maga soha el nem ért tőkélyéhez vezetné el a görög műalkotást.” Kocziszkó: *Hölderlin...* 53. Lásd még 149–214.

¹⁴ Vö. Peter Hühn: *Friedrich Hölderlin: Andenken*.

Goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/db/wiss/hoelderlin/huehn/hoelderlin_andenken.pdf.
100.

„utolsó himnusz”, amelyről hovatovább még azt sem lehet eldönteni, hogy hány versszakos.¹⁵ A szükségtelen és nem a lehetséges félreértések elkerülése végett jelezni szeretném, hogy most a Friedrich Beissner-féle Kleine Stuttgarter Ausgabe kiadásából olvasom mind a két szöveget.¹⁶ Sejtésem szerint az *Andenken*ben az emlékezés a művelődési, alakítási ösztönt mintegy uralva megy végbe, a lírai én diszpozíciója önnön világához, általános közegéhez képest pontosan tisztázott. Amint Hühn a vers narratológiai kibontakozását vizsgálva megállapítja, az egymással ellenirányban mozgó struktúrák elve szerint kiépülő költemény első felében (1-36. sor) az én szempontjából történnek az események, míg a második felében (37-59. sor) az általánosság perspektívájában, a többiek, a társak, az énhez képest a mi felől szólal meg a vers. Ám a torlódó, egymásnak ütköző struktúrákat kibékíti az emlékezet ökonómiája. A *Mnemosyne*ben valami alapvetően megváltozik. Már magának a címnek az eltérése, a görög megfelelő elővétele, az emlékezés istennőjének a megnevezése, megszólítása, a művészetek *par excellence* megszületésének a neve jelzi az *Andenken*hez képest a váltást. A *Mnemosyne* név felülírja az emlékezés megszokott módozatait, vagy inkább előzetesen, mindig már eleve beírja, átírja az *Andenken*, Erinnerung vagy Gedächtnis gesztusainak és előre-hátra, oda-vissza mozgásainak hektikus időrendjébe a mindenkor kitartani vágyott kezdet lehetetlenségének aporiáját. Az első versszak több változatban történő szétíródása jelzi a kezdet eltalálásának nehézségét, hogy ne mondjam, a megszólalás lehetetlenségét. A művelődési, alakítási ösztönnek mintha éppen az uralhatatlansága íródna meg. Valami más történik itt, más diszpozíciót igyekszik felvenni a lírai én emlékező aktivitásában. Az emlékezés aporetikussága formálódik meg a versben.

Mnemonikus ökonómia

Az *Andenken* (Emlékezés, Visszaemlékezés, Visszagondolás) című költeményben a lírai én már rögtön a felütésben, a kezdet megismételhetetlen s folyton ismételni vágyott pillanatában képes az északkeleti szelet „úgy tekinteni”, mint amely a görög ég és világ tágasságát idézi s jeleníti meg, a

¹⁵ Vö. Flemming Roland-Jansen: *Vernünftige Gedanken über Die Nymphe Mnemosyne*. Würzburg, Verlag Königshausen und Neumann, 1998.

¹⁶ Hölderlin: *Sämtliche Werke. Zweiter Band. Gedichte nach 1800*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag. (J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger). Herausgegeben von Friedrich Beissner. 1965. 196–198., 202–207.

„szikrázó kedv” [„feurigen Geist”] (vagy „tüzes lélek”, „tüzes szellem”), az „arany álmok” [„goldene Träume”] és a gazdagodó tengerek [„Reichtum im Meere”] (a tenger bőssége) világát hozza el a számára. Vagy ahogyan Heidegger írja:

Az Északkelet csillogóra söpri az eget. Szabad, hús pályát ad a nap sugárzásának s fénylésének (az égi tűznek). E szél éles tisztasága minden dolgok átláthatóságának megvesztegethetetlenét hozza a levegőbe, amiben minden élő és a föld fiai együtt lélegeznek. Az Északkelet szabadon vonuló állandóságot visz az időjárásba, és a fülledtségtől mentes hangulat idejét érleli.¹⁷

Der Nordost wehet,
Der liebste unter den Winden
Mir, weil er feurigen Geist
Und gute Fahrt verheißet den Schiffern.¹⁸

Északkeleti szél fúj,
minden szelek közt nékem legkedvesebb,
szikrázó kedvet
s jó utat ígér ez a szél a hajósoknak.¹⁹

A második versszak elején a beszélő aztán nyomatékosítja is, hogy mindaz a gyönyörű természeti képesség vagy referenciális vonatkozás, amely a himnusz motívikus hátterét adja, az emlékezés ökonómiájában rajzolódik a lírai én és az olvasó elé. Ugyanakkor látni kell, hogy az emlékezés visszafelé, az elmúltra utaló mozgásiránya – amint az Heidegger megállapításából is világosan kitetszik – sui generis összefügg valamiféle előre irányuló

¹⁷ Martin Heidegger: *Visszagondolás*. In: Uő.: *Magyarázatok...* 92. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁸ Friedrich Hölderlin: *Andenken*. In: Uő.: *Sämtliche Werke. Zweiter Band*. 196.

¹⁹ Friedrich Hölderlin: *Emlékezés*. Fordította Bernáth István. In: Uő.: *Versék – Levelek – Hüperión – Empedoklész*. Budapest, Magyar Helikon, 1961. 485. Tandori Dezső fordításában így hangzik az első strofa:

„Északkelet fú:
nekem ő a leghívebb
szél, mert tüzes lelket
s jó utazást ígér a hajósoknak.”

Friedrich Hölderlin: *Visszaemlékezés*. In: Uő.: *Versék – Hüperión*. Budapest, Európa, 1993. 144.

Szabó Csaba fordításában így olvassuk a szöveget:

„Északkelet fúj,
A szelek közt legkedvesebb
Nekem, mert tüzes szellemet
S jó utazást ígér a hajósoknak.”

Friedrich Hölderlin: *Visszagondolás*. In: Heidegger: *Magyarázatok...* 86.

mozgásminőséggel: a szél pályát ad, átláthatóságot hoz, a hangulat idejét érleli. A visszafelé és az előrefelé vektorai harmóniában vannak egymással, mintegy egymást előfeltételezik. A meredek martokon futó ösvény, a magasból a folyóba hulló patak, a folyó fölött nézelődő tölgyek és nyárfák, a malom fölül boruló szilfaerdő, az udvarban álló fügefafa mind-mind a lírai beszélő emlékezetében, emlékezése révén válik a versszöveg jelentéshordozó elemévé. A múlta-vonatkozás, az, ami a múltban történt – Gadamer kifejezésével élve –, „az emlékező képzelet transzfiguratív tevékenysége” révén, az „emlék transzfiguratív ereje”-vel²⁰ képes megidézni a jelenben s tovább lendülni a jövő felé.

Noch denket das mir wohl und wie
Die breiten Gipfel neiget
Der Ulmwald, über die Mühl,
Im Hofe aber wächst Feigenbaum.²¹

Még jól emlékszem: szilfaerdő
borult, mint széles, sötét
orom a malom fölé,
s az udvarban fügefafa állt.²²

Az én tehát – amint azt a himnusz címe is kiemeli – az emlékezés tér-idejében képes „úgy tekinteni” a fenomenális világra, az emlékeiben köréje kerülő francia tájra, mint amit az Északkelet világa lényegít át, lévén „közös eredeti alap”-juk. Tekintete, perspektívája, mondhatni, zavartalan. A vershős diszpozíciója szerint innen, a saját jelenéből emlékszik vissza a neki kedves francia vidékre, az északkelet által létrejött sorsa elementumaira.

²⁰ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Kölneni és gondolkodni Hölderlin Emlékezés című verse tükrében*. Fordította Orosz Magdolna. In: Uő.: *A szép aktualitása*. Válogatta és szerkesztette Bacsó Béla. Budapest, T-Twins Kiadó, 1994. 204., 205.

²¹ Hölderlin: *Andenken*. In: Uő.: *Sämtliche Werke. Zweiter Band*. 196.

²² Hölderlin: *Emlékezés*. In: Uő.: *Versék...* 485. Tandori Dezső fordításában:

„még látom e képet, és ahogy
a szilfaerdő széles koronái
a malom fölé borulnak,
s az udvaron: fügefafa.”

Hölderlin: *Visszaemlékezés*. In: Uő.: *Versék – Hüperiön*. 145.

Szabó Csaba fordításában:

„Még jól emlékszem arra és ahogy
Széles csúcsait hajlítja
A szilfaerdő, a malom fölé,
De az udvaron fügefafa nő.”

Hölderlin: *Visszagondolás*. In: Heidegger: *Magyarázatok...* 86.

A költemény zárata szerint a költői alapító szó képes lehet e „közös eredeti alap” felidezésére. A mnemonikus ökonómia alkotója, rendezője tehát a költő.

Was bleibet aber, stiften die Dichter.²³

Költők által épül csak maradandó.²⁴

Az emlékező diszpozíció és a költői szó alapítása lényegileg függ össze egymással. Gadamer *Andenken*ről szövődő elemzése – amely, állíthatjuk, sokaktól eltérően érzékenyen veszi tekintetbe a versszöveg genuin, sajátos mondását – emlékezésnek és költésnek az összetartozását „a versnek mint értelmi egységnek” vagy „a kijelentés egységének” a fényében mutatja be. A költői szóban konfigurálódó ezen egészes feltételezése a gadameri interpretáció sarokpontja, amely természetesen az olvasás aktusát is meghatározza:

Míg valamit valaki szemébe mondunk vagy ugyanezt versben mondjuk el – addig a Másik azon igyekszik, hogy a mondottak értelem-egységét megteremtse. Az ember ilyenkor társ, aki a másikkal együtt halad, válaszol, vagy pedig olvasó, aki a verssel halad együtt, a végén pedig együtt énekel vele. Az interpretáció elsődleges feladata az, hogy segítse ezt az együtthaladást. [...] Aki bármely mondott dolgot meg akar érteni, az a mondottak egészét akarja megérteni. Ebben egyetértésre kellene jutnunk. Ezért az adott esetben az *Emlékezés* című verssel való együtthaladás számomra azt a feladatot jelenti, hogy védelmembe vegyem az olvasó jogát. A »kijelentés«
egysége a tét.²⁵

Gadamer értelmezése arra fut ki, hogy a költői szó kijelentésének értelem-egységét és az emlékezés folyamatát harmonikus egységbe hozza. Úgy gondolom, hogy ez a konstelláció Hölderlin *Emlékezés* című versének olvasásakor releváns, plasztikusan megvalósítható törekvés. Mondhatni, a költemény maradéktalanul teljesíti ezt a hermeneutikai elvárást. Vagy pontosabban: a vers mondására hangolódik az az olvasói elvárás, hogy egy harmonikusan teremtődő egészesben haladjon együtt a verssel. Ugyanak-

²³ Hölderlin: *Andenken*. In: Uő.: *Sämtliche Werke. Zweiter Band*. 198.

²⁴ Hölderlin: *Emlékezés*. In: Uő.: *Verseke...* 486. Tandori Dezső fordításában: „De ami marad, csak a költők műve.” Hölderlin: *Visszaemlékezés*. In: Uő.: *Verseke – Hüperion*. 145. Szabó Csaba fordításában: „De ami marad, a költők alapítják.” Hölderlin: *Visszagondolás*. In: Heidegger: *Magyarázatok...* 87.

²⁵ Gadamer: *Költeni és gondolkodni...* In: Uő.: *A szép aktualitása*. 208. (A fordítást némileg módosítottam – V. T.)

kor ez nem minden vers esetében működik, mi több, a *Mnemosyne* olvasásakor éppen arról lesz szó, hogy az emlékezés ökonomikus és harmonikus folyamata beroppan, széthullik. Ám az *Andenkent* olvasva valóban olyasmit tapasztalhatunk meg, hogy a vers folyamata és az emlékezés folyamata egymás által, egymást erősítve-inspirálva bontakozik ki és formálódik meg. A folyamatos emlékezés még a versbeli töresek, fordulatokat és átmeneteket is interiorizálja, ez esetben tehát nincs olyan szakadás, amely kritikai-önreflexív instanciaként egy aporia formájában befészkelné magát a versnyelvbe (mint azt majd olvasni fogjuk a *Mnemosynében*). A felejtés is azért van mintegy, hogy még erősebbé tegye az emlékezést. A harmadik versszak elején szóba hozott nyugalom és szunnyadozás („Damit ich ruhen möge; denn süß / Wär’ unter Schatten der Schlummer”; „nyugodnám. S mily édes volna / árnyékban szunnyadoznom” [Bernáth István fordítása]; „hadd nyugodnék; mert édes / lenne az árnyak alatt elaludni” [Tandori Dezső fordítása]; „Nyugodni szeretnék; mert édes / Volna árnyak alatt a szunnyadozás” [Szabó Csaba fordítása]²⁶), amely az emlékezés aktív képei ellenében a felejtés nyomatékos kifejezése a szövegben, Gadamer értelmezésében voltaképpen előkészíti a vers zárósort, méghozzá éppen azon átmenet plasztikus megfestésével, amely a barátokról a férfiakra, a hajósokra irányítja át a gondolkodás menetét, tereli a lírai én figyelmét.

Hölderlin az egyik filozófiai tervezetében, amelyet a vallásról írt, megjegyzi, hogy „az ember – még ha fölül is emelkedett az ínségen – amikor *visszaemlékszik (erinnert)* saját történelmi sorsára, amikor életéért tud (és akar) *köszönetet mondani*, akkor az elemekhez fűződő átható kapcsolatait (amelyek között mozog) is áthatóbban érzékeli”.²⁷ Az elemekhez fűződő átható kapcsolatnak ez az emlékezéshez kötődő érzékelése a filozófiai tervezet szerint „a valóságos élet” (*wirkliches Leben*) helyzeteit, eseményeit és produktumait hozhatja el az ember számára. Az élet e finom, végtelen kapcsolatait a régiek „vallási viszonyokként határozták meg”.²⁸ Számunkra ezennel a valóságos élet viszonyainak az emlékezésre vonatkoztatottsága az igazán érdekes. Az emlékezés filozófia- és kultúrtörténetében ezek a valóságos viszonyok, az „élet finom és végtelen kapcsolatai”, úgy látom,

²⁶ Hölderlin: *Andenken*. In: Uő.: *Sämtliche Werke. Zweiter Band*. 197.; Hölderlin: *Emlékezés*. In: Uő.: *Versek...* 485–486.; Hölderlin: *Visszaemlékezés*. In: Uő.: *Versek – Hüperión*. 145.; Hölderlin: *Visszagondolás*. In: Heidegger: *Magyarázatok...* 87.

²⁷ Friedrich Hölderlin: *A vallásról*. Fordította Weiss János. Magyar Filozófiai Szemle, 1993/5-6. 972.

²⁸ „Olyan viszonyokként, amelyeket nem önmagukban, hanem a szellemből kiindulva kell meghatározni” – folytatódik a gondolatmenet. Vö. Hölderlin: *A vallásról*. 973.

nagy hangsúlyt kapnak, és amint azt Jan Assmann kiemeli, az ismétlés és a megjelenítés révén válnak hozzáférhetővé az ember számára. Ebben a tekintetben a költészet megint csak különleges státuszban van. Az emlékezésnek az ismétlés és a megjelenítés történeti-kulturális folyamatában formálódó koherenciájában lejátszódott súlypontáthelyeződést, nevezetesen a rituálisról a textuálisra való átmenetet jellemezve, mint ismeretes, Assmann éppen Hölderlin *Patmosz* című himnuszának zárlatára utal.

A tudás helye többé nem a rítus, amelyet mindeddig szolgált s amely szent recitáció formájában mintegy színre vitte a rá vonatkozó tudást, hanem a megalapozó szövegek értelmezése. Ezt a kultúratörténeti szempontból igen-igen jellegzetes súlypontáthelyeződést *rituális koherenciából textuálisba* való átmenetnek nevezzük. Hölderlin *Patmosz* című költeményében olvashatók az alábbi híres sorok, amelyek, úgy tűnik, a kozmikus rítusokból a szövegértelmezésbe való átmenetet foglalják össze felülmúlhatatlan tömörséggel.

Szolgáltunk a földanyának
s a napvilágnak, nem is oly rég,
tudatlanságból, de az Atya,
ki mindenek fölött uralkodik,
azt óhajtja leginkább, hogy szokásban maradjon
a szilárd betű, s híven magyaráztassék
a fennálló világ. Ezen légy, német költemény!²⁹

Ha egy pillanatra még elidőzünk a *Patmosznál*, akkor az emlékezetnek „az élet finom és végtelen kapcsolatai”-val való szoros összefüggését, a valószínű élet eseményeire s produktumaira való releváns vonatkozását valóban a költői szó érvénye révén tapasztalhatjuk meg kidomborodni. E tapasztalat azonban már szembesít bennünket az emlékezetten belül valamivel, ami az *Andenken*ben még uralt vagy uraltak vélt harmóniát megzavarja.

Sie sich nicht fassen können
Einander, die zusammenlebten
Im Gedächtnis³⁰

nem tudták megérteni
egymást, kik együtt éltek immár
az emlékezésben³¹

²⁹ Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Fordította Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2004. 87–88. (A Hölderlin-idézet Kálnoky László fordítása.)

E ponton azt olvassuk tehát, hogy az emlékezet összetartó ereje ugyan megvan, de az egymás számára történő kifejezés tudása, képessége eltűnt. Az emlékezetben való együttlés itt nem a valóságos élet eseménye. Mi történhetett vajon az emlékezettel, miért lépett fel az emlékezet deficitje? Válaszolhatnánk rögtön azt, hogy ha a szükségletek világa, az adottság és a pozitívitás megannyi formája kerekedik felül az emberek között, a valóságos élet szellemi eseménye és produktivitása csorbát szenved. Ám ha megelégszünk ezzel a válasszal, meglehet, tévedünk. Tudniillik Hölderlin a már idézett *A vallásról* szóló filozófiai tervezetében azt is írja, hogy: „Ha az ember valóságos életében, közte és az elemek között, már kialakult a magasabb rendű, végtelen kapcsolat, akkor ezt sem a pusztá gondolkodásban, sem a pusztá emlékezésben [Gedächtniß] nem tudja megismételni.”³² Mi az, ami ellenáll az emlékezésnek, helyesebben a művelődési, alkotási ösztönből és a jelen diszpozíciójából megteremtett emlékező költői szó ismételt felhangzó és leírt, tehát újra és újra ismételhető hívásának? Ha újra beleolvasunk a vallásról szövődő jegyzetbe, ott különös módon éppen a szöveg megszakadásában, magára a hiányra történő utalásban találhatunk inspiráló mozzanatot erre a kérdésre választ keresve. Idézem:

.....

 tartania kell, és erre és nem valami másra kell gondolnia, ha istenségről beszél, ha szívből, nem pedig szolgálai emlékezete vagy mestersége alapján szól.³³

Nos, mi lehet ez az „erre”? Mit kell tartania és mire kell gondolnia az embernek, ha istenségről és szívből szól? Az világos, hogy a szolgálai emlékezet vagy a mesterségből előhívott költői szó teljességgel inadekvát most.

³⁰ Friedrich Hölderlin: *Patmos*. In: Uő.: *Sämtliche Werke. Zweiter Band*. 177.

³¹ Friedrich Hölderlin: *Patmosz*. Fordította Kálnoky László. In: Uő.: *Versek – Hüperión*. 130.

³² Hölderlin: *A vallásról*. 972.

³³ Hölderlin: *A vallásról*. 974. „Ez a tanulmány-tervezet csak hézagosan maradt fenn és folytatása is elveszett” – írja Weiss János a fordításhoz írt jegyzeteiben (Magyar Filozófia Szemle, 1993/ 5-6. 981.). A Beissner-féle kiadás eligazító jegyzetei azt tartják szükségesnek közölni erről a szövegről, hogy „ez a nagyon hézagosan ránk maradt írás egy az olvasónak szánt stilizált levélformában indul, de aztán egy komplexebb gondolati programba vált át”, illetve hogy bizonyos sorok a kéziratban az egész lapon keresztülhúzott törtvonal alatt futnak, ami utalhat arra, hogy azokat lábjegyzetbe szánta Hölderlin, vagy betoldásként írta. Vö. Hölderlin: *Sämtliche Werke. Vierter Band*. 403. A konkrétan idézett mondatföredék előtt ebben a kiadásban kb. 11 sornyi üres rész látható, más kiadások pedig pontozottan jelölik a hiátust.

Az „erre” utaltja, a hiányzó rész ürességében megtartott-hagyott jelenti imár azt a bizonyos „közös eredeti alap”-ot. Csakhogy a kipontozott rész üressége a Hölderlin-kiadásokban zavaróan elfedi ezt az alapot.

Exkurzus a szakadék felé

Az eddigi fejtegetésekben szinte magától értetődően – vagy inkább automatikusan, bár azért egyre csak készülve erre az exkurzusra – alkalmaztuk az alap, egységesség, egészlegesség kifejezéseket, hiszen a napnyugati metafizikai tradíció, amelyben a filozófiai tevékenység és a költői teremtés egyként formálódik, mintegy önmagában hordozza ezt az *alapvető* alakulásfolyamatot, pontosabban fogalmazva, elfogadja, affirmálja ezen alapvető elveket és mozgásformákat: egyfajta centrumot, illetve e centrális elvből fakadó fejlődési folyamatot (fel)tételezve. Ez az alap egyként lehet egyfajta noétikus elv (szellem, ész, értelem, tudat) vagy valamiféle rituális, hitbeli, (isten)tiszteleti erő. Ami lényegi módon fejeződik ki ezekben a (fel)tételező mozzanatokban, az a megalapozás aktusa. Persze látni kell a különbséget e kétféle megalapozási akció között, ti. míg az egyiknél a racionalitás fennhatósága alatt, addig a másiknál az irracionalitás fennhatósága alatt zajlik le a folyamat. Viszont a megalapozás gesztusa ugyanaz mindkettőnél. Az alapozási elvek és folyamatok elsődleges mozgatórugója valamiféle rendforma megteremtésének szándéka, legyen az szisztematikus vagy éppen liturgikus eredőjű. Ugyanakkor ezen alapvető tételezési procedúra mellett létrejöttek olyan gondolkodói processzusok is, amelyek folyton rákérdeznek megalapozásuk evidenciájára, vagyis „éppen a gondolkodás [...] evidencia-fundamentumának kérdésessége alkotja” az esetükben a gondolat alapját,³⁴ ily módon többféle alternatív utat vázolva fel a rendeződés számára. Hévízi Ottónál magyar nyelven, állíthatjuk, kevesen tettek relevánsabb s invenciózusabb javaslatokat ezeket az önreflexív, alternatív megalapozási-alaptalanítási igyekezeteket illetően. Hévízi egész gondolkodói pályáját áthatja a filozófiai és a rituális alapvetések, egyszerűsmind alaptalanítási mozgások természetének reflexivitása.³⁵ Egy 1997-es

³⁴ Hévízi Ottó: *Előszó*. In: Uő.: *Alaptalanul. Gondolatformák a századfordulón*. Budapest, T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, 1994. 8.

³⁵ Hiszen az *Alaptalanul* című kötet *Előszavából* ímént idézett „evidencia-fundamentum kérdésességének” mint valamely gondolat alapjának az ötletétől, egyúttal egy teljes könyv szemléleti keretétől kezdve Hévizinél az alap és alaptalanság diszkurzív feszültsége képezi a gondolatalkozatok létrejöttének közegét, a 2004-es *A megfontolás rítusai* könyv (Budapest, GondCura Alapítvány) kritikai perspektívába helyezett bizonyosság-koncepcióinak elemzésén át

szövegében, a *Suppositio relativá*ban meg is fogalmazza, hogy az alapítási s az alaptalanítási mozgások hogyan feltételezik egymást:

A filozófiákat teremtő gondolati technikák két, sokszorosán egymásba sodort fonadéka: a mindegyre újrakezdett megalapozási kísérleteké, valamint azoké, amelyek a már alapul vett tételeket és eljárásokat vonják kritika alá. Megalapozások és alptalanítások kísérletei súrlódnak, horzsolódnak egymáson (akár könnyek közt fonták szálaikat, akár nem), és nemegyszer rostonként kezd ki, ami a másiktól és önmaguktól kikezdehető.³⁶

Ugyanakkor Hévízi azt is nyomatékosítja, hogy miként az alapítási gesztus sem nélküli önnön építménye beroppanásának veszély-tudatát, az alptalan elgondolás sem terjeszhető ki egy gondolkodásmód egészére. Tudniillik éles meglátása szerint egy gondolkodásmód már csak elemi hermeneutikai meghatározottságánál fogva is műveleti természetű, azaz téziseket állít fel, fogalmakkal operál, amit – jó esetben – eleve a másik értelmező műveleteire apellálva végez. Ám egy önnön alapvetésének megalapozhatatlanságára rezignáltan vagy könnyeden reflektáló elgondolás „nem tudna műveleteket végezni, azaz képtelen volna gondolkodásként alakot öltetni”.³⁷ Nem vállalná azokat a kockázatokat, amelyek a meghatározással, a valamit valamiként állítással járnának. Ugyanakkor Hévízi meglátása szerint mégiscsak léteznek olyan filozófiai módusok, amelyek jóllehet erős állításokat tesznek, releváns meghatározások mentén bontakoznak ki, képesek önnön alapvetéseik voltaképpeni alptalan mivoltára kritikailag reflektálni. A reflexió Hévízi által elképzelt s felvázolt kritikai folyamatának van egy lényegi, mondhatni, flexibilis tulajdonsága. Képes önnön semmisségére affirmatíván tekinteni, helyesebben a semmissé tétel, nota bene a semmi mozzanatát a filozófiai gondolat szerves részévé avatni anélkül, hogy bármiféle ontologizálás veszélye felmerülne. Alptalan-ságról tehát nem általánosságban van szó, hanem s legfőképpen „csupán procedurálisán lehet érvénye számunkra”,³⁸ azaz éppen a szituatíván szövegdő, aktuális műveleti soraiban létrejövő gondolkodásformák és -módok határain belül formálódik a reflexió. Hévízi nevezett tanulmányában négyféle eljárást mutat be, az önkényes, a képtelen, az abszurd és az esetleges

az *Idő és szinkretizmus* 2013-as nagyszabású vállalkozásának (Pozsony, Budapest, Kalligram) azon igyekezetéig, hogy az addig akár aporiákban is létezni hagyott fogalmi mozzanatokot a szerző elhelyezze egy szinkretista módon elgondolt filozófiai térben.

³⁶ Hévízi Ottó: *Suppositio relativá*. In: Uő.: *Miért ne hinnéd hiába*. Debrecen, Latin Betűk, 1997. 44.

³⁷ Hévízi: *Suppositio relativá*. In: Uő.: *Miért ne hinnéd hiába*. 45.

³⁸ Hévízi: *Suppositio relativá*. In: Uő.: *Miért ne hinnéd hiába*. 69.

procedúrákat, azaz a kanti transzcendentális előfeltételezettség önkényes reflexióját („alapul veszek valamit, noha tudom, hogy annak sem lehetőségét, sem lehetetlenségét nem állíthatom”³⁹), Nietzschénél „az ugyanannak örök visszatéréséről” szóló gondolat képtelen reflexióformáját („alapul veszek valamit, noha tudom, hogy már maga az elképzelés is ellentmondás”⁴⁰), a Kierkegaard-nál, valamint a fiatal Lukácsnál körvonalazódó írónia abszurd reflexióját („alapul veszek valamit, noha tudom, hogy annak valósága számomra semmis”⁴¹), valamint végül a wittgensteini nyelvjátékra vonatkozó s a Rortynál erősen meglévő kulturális relativizmus esteleges reflexióformáját („alapul veszek valamit, noha tudom, hogy annak sem szükségszerű, sem nem-szépségszerű voltát nem állíthatom”⁴²). Ez a négyféle eljárás s aktorai (talán az egyedüli Rortyt kivéve) Hévízi Ottó egész gondolkodásmódjának időbeli formálódásában, módosulásokkal színezett alakulásrendjében meghatározó szerepet játszanak.

Nos, amiért kitértünk Hévízi kritikai-reflexív alap-talansági procedúrája s tipológiája felé, az – amint e szöveg elején valahol már megígértem – a Hölderlinnél olvasható és szemmel láthatóan lényegi pozícióba emelkedő „közös eredeti alap” fogalmának pontosabb megértése, reflexióformájának minuciózusabb feltérképezése. Idézem e kifejezés tágabb szövegkörnyezetét:

Az emberiség egyetlen hibája ugyanis, hogy művelődési ösztöne (Bildungstrieb) eltévedhet, hogy méltatlan és hamis irányt vehet, hogy elvétheti a maga sajátos rendeltetését, vagy ha azt meg is találta, megállhat féltúton, az eszközök-nél, melyek őt elvezethetnék céljához. [...] Hogy ez nagymértékben nem fordul elő [...], az annak köszönhető, hogy tudjuk, miből indul ki és mire irányul a művelődési ösztön, hogy ismerjük a legfontosabb irányokat, amelyek mentén elindulhat a célok felé, hogy a kerülőutak és a leágazások sem ismeretlenek számunkra. Az eltévedés veszélye azzal csökkenthető továbbá, ha mindazt, ami előttünk és körülöttünk ebből az ösztönből létrejött, úgy tekintjük, mint ami a közös eredeti alapból jött létre, amelyből ez a hajlam és termékei származnak; ha fölismerjük a legfontosabb előttünk és körülöttünk kialakult irányokat és tévutakat. És ugyanebből az alapból kiindulva (melyet elevennek, mindenütt egyformának és a művelődési ösztön eredetének tekintünk) kialakítjuk saját irányunkat, melyet a korábbi tiszta és az elkerülendő nem-tiszta irányok határoznak meg. Az emberek műveinek és tetteinek ősi alapjában így azonosnak és egységesnek érezzük magunkat a mindennel, legyen

³⁹ Hévízi: *Suppositio relativa*. In: Uő.: *Miért ne binnéd hiába*. 45.

⁴⁰ Hévízi: *Suppositio relativa*. In: Uő.: *Miért ne binnéd hiába*. 49–50.

⁴¹ Hévízi: *Suppositio relativa*. In: Uő.: *Miért ne binnéd hiába*. 54.

⁴² Hévízi: *Suppositio relativa*. In: Uő.: *Miért ne binnéd hiába*. 59.

*ez mégoly nagy vagy kicsi is; de a különös irány, amelyet a magunk számára kijelölünk...*⁴³

A szöveg topografikus metaforikája színesen bontakozik ki az olvasó előtt: a művelődési vagy alakítási ösztön előtt, mondhatni, számos útforma, nekirugaszkodási mód adódik, hamis irány, eltévedés, kerülőút, tévút, saját út, tiszta, nem-tiszta, különös irány. Ezek között rejlik mintegy lehetőség-feltételként az a bizonyos „közös eredeti alap”.⁴⁴ Hölderlin ezen a ponton, ezt az alapot megemlítve rendkívül körültekintően fogalmaz.

S itt jön számunkra kapóra a Hévízi-féle alap-talansági tipológia procedurális elvének mérlegelése. Tudniillik az világos, hogy „a közös eredeti alap” részint a görögök iniciálta művelődési-műveltségi tradícióban való elmerülés, s ez a folyamat – a korabeli szóhasználatra utalva – valamiféle evidens tudati vagy intuitív alaptételt tekintetbe véve megy végbe. Hölderlin alternatív megoldási javaslata erre az alap-vető, feltétlen érvényességgel bíró, mind a hagyomány, mind a gondolkodó ember intencióira reflektáló processzusra az a zseniális gesztus, amely az „úgy tekintjük” fordulatban kulminál: azaz a feltétlen alapul-vételt mintegy perspektivikusan képzelet el, úgy, hogy oly módon veszem tekintetbe az alakítási, művelődési ösztönt egyáltalán lehetővé tevő atavisztikus identikus elvet (mely által „*azonosnak és egységesnek érezzük magunkat a mindennel*”) mint alapot, hogy egyszersmind mások is hozzáférjenek. Hölderlin szerint ez a hozzáférési aspektus lényegi része ennek az ősi elvnek. Tehát éppen nem egy ab-

⁴³ Hölderlin: *A szempont...* 968–969. (Kiemelések az eredetiben.) E ponton megszakad a kézirat.

⁴⁴ Feltétlen meg kell jegyeznünk itt, hogy az alap vagy alaptételezés a XVIII. század végi német filozófiai gondolkodásnak kitüntetett fogalma. Természetesen Kant, Fichte és Schelling azok a szerzők, akik e diskurzus körvonalait meghatározzák – ugyanakkor fontos megemlíteni még minimum két szerző nevét, akik markánsan formálják e téren a gondolkodásmódot, Carl Leonhard Reinhold és Friedrich Heinrich Jacobi –, Hölderlin tehát e diskurzus keretein belül gondolkodik. Novalisnál pedig ezt olvassuk: „A filozofálás a gondolkodás sajátos fajtája kell hogy legyen. Mit teszek, amikor filozofálok? Utána gondolkodom egy alapnak. A filozofálás tehát az alap elgondolására irányuló törekvés szolgál alapjául. De az alap nem ok a voltaképpeni jelentésben, hanem belső mivolt, összefüggés az egészszel. Minden filozofálásnak egy abszolút alapnál kell tehát végeznie. Ha mármost ez nem adódhatna, ha ez a fogalom lehetetlenséget tartalmazna, akkor a filozofálás ösztöne végtelen tevékenység lenne – éspe-dig azért vég nélküli, mert megvolna az abszolút alapra vonatkozó örök szükséglet, mely azonban csak relatíve csillapulhatna, s ezért nem szűnne meg soha. Az abszolútról való önkéntes lemondással keletkezik bennünk a végtelen szabad tevékenység – az egyetlen lehetséges abszolút, ami számunkra adódhat, s amit nem találunk meg másként, csak arra való képtelenségünk által, hogy elérjünk s megismerjünk valami abszolútát.” Novalis: *Fichte-stúdiumok*. Fordította Papp Zoltán. Gond, 1998. 17. szám, 38. (566. töredék)

szolutisztikus pontként feltételeződik, hanem egy eleven mozgásban lévő entitásként. Amelyet tekintetbe véve választjuk utunkat, s amely út egyúttal a mi választásunk révén szintén alakul. Azaz – fogalmazhatunk újfent Hévízi szavaival – a hölderlini elgondolás „a feltétlent csak mint *suppositio relativát* teszi saját eljárása kiindulópontjává”.⁴⁵ Az „úgy tekintjük” perspektivikusan nagyvonalú gesztusát jobban megközelíthetjük, ha megfontoljuk, hogy benne a reflexió mintegy „a semmisség mozzanatát” tartalmazza, azaz képes az alaptól való megfosztottságot és a feltétlenséget oly módon egymásra vonatkoztatni, hogy e paradoxitás a gondolat tagjainak „»mélyebb«, performatív jelleg”-ét juttassa érvényre.⁴⁶

Rítus és textus

Nos, hogyan emlékezhet immár a költői szív? Véleményem szerint a *Mnemosyne* erre ad s jelent egy nyugtalanító alternatívát. Magáról az emlékezés istenségéről, a múzsák anyjáról, a nimfák nimfájáról szól a költői szó – szívből.⁴⁷ Az általam olvasott szövegnek létezik három változata, ezekben az első versszakok teljesen eltérnek egymástól,⁴⁸ a második versszak az első két változatban ugyanaz, a harmadik változat második és a harmadik versszakában vannak lényegi eltérések, bár a szerkezet és a kibontakozás menete egyezik, a harmadik változat harmadik versszakának második része – a zárlatot leszámítva – egészen más, mint az előzőek. Az első versszak, azaz a kezdet ily mértékű szétíródása jelzi a költői szó szívből eredő megszólalásának, leíródásának intenzitását, illetve vonakodását. Az arra való kísérletet, hogy magának az emlékezéshez szükséges ismétlésnek és megjelenítésnek a kezdetét eltalálja a költő, a kezdetben benne rejlő ismétlés, és az ismétlésre aktiválódó s abban megtartott kezdet eleven formáját. A kezdet és az ismétlés viszonyának a szokásrendet vagy egy kulturális kódot elemien működtető alakító erejéről Heidegger azt írja, hogy „ami változik, az csak kezdete megőrzött nagyságából képes erre”.⁴⁹ Hiába a

⁴⁵ Hévízi: *Suppositio relativá*. In: Uő.: *Miért ne binned hiába*. 73.

⁴⁶ Hévízi: *Suppositio relativá*. In: Uő.: *Miért ne binned hiába*. 68–70.

⁴⁷ Vö. Roland-Jansen: *Vernünftige Gedanken...* 13. skk.

⁴⁸ Az első versszak különböző változataiban felbukkanó főtéma motívikája szerint alakulhatott a himnusvázlat címadásának processusa. Először *A kigyó*, majd *A jel* lett volna a cím. Vö. Heidegger: *Visszagondolás*. In: Uő.: *Magyarázatok...* 122. Illetve ismeretes, hogy Hölderlinnél mintegy utolsó előtti címváltozatként tervben volt még *A nimfa* is. Vö. De Angelis (Hrsg): Friedrich Hölderlin: *Fünf Gedichte...* xxvi.

⁴⁹ Martin Heidegger: *A hölderlini föld és ég*. In: Uő.: *Magyarázatok...* 159–190. 185.

kultúrában a színes változások, újítások sora, a megőrzés aktusában Heidegger összességében mégiscsak valamiféle egységesítő, egyneműsítő, egybegyűjtő jellegzetességet hangsúlyoz.⁵⁰ Ebben az egybe-gyűjtő, összesítő mozgásban az emlékezés kitüntetett elvként jelenik meg. Mindazonáltal a heideggeri leírásban a kezdet grandiozitása az ismétlés szituatív sokféleségét s az életrelevanciájára vonatkoztatott megjelenítést elnyomja. Amikor belefogtunk az alap-talanságot affirmáló kitérőnkbe, mondhatni, „szakadékos problémátörténetünkbe”,⁵¹ azelőtt éppen Assmann azon fejtegetéseit idéztük, amelyekben az emlékezésnek mint tudásnak a szerkezetében beállt változást a kozmikus rituálisról a textuális koherenciára való áttérés-ként, átmenetként jellemezte. Míg a rítusok közvetlenebbül, a természeti elemekre inkább apellálva végzik az istenire emlékező, az isteni hatalmat megidéző tevékenységüket, addig a betű szerinti emlékezés folyamata közvetett, egy mediális értelmező mozzanat révén történik. Hölderlin *Patmosz*ában a lírai én föl is panaszolja a rituális emlékezet elemi veszélyeit, a szívnek már-már tarthatatlan próbatételét:

Zu lang, zu lang schon ist
Die Ehre der Himmlischen unsichtbar.
Denn fast die Finger müssen sie
Uns führen und schmähdlich
Entreißt das Herz uns eine Gewalt.
Denn Opfer will der Himmlischen jedes,
Wenn aber eines versäumt ward,
Nie hat es Gutes gebracht.⁵²

⁵⁰ Lásd pl. *A műalkotás eredetében* (is) alapvető szerepet játszó megőrzés mozzanatát: „Hogy hagyjuk a művet műként lenni, ez a mű megőrzése. Csak a megőrzés számára adódik a mű a maga alkotott-létében valóságosként, azaz: műszerűen jelenlétvéként. Amilyen kevéssé lehetséges a mű anélkül, hogy megalkotott legyen, amilyen lényegi módon szüksége van az alkotóra, oly kevéssé lehet maga a megalkotott létező megőrzők nélküli. De ha egy mű nem talál rá a megőrzőkre, nem leli fel őket közvetlenül úgy, hogy azok a műben megtörténő igazságnak megfeleljenek, ez semmiképp sem jelenti azt, hogy a mű a megőrzők nélkül is mű lenne. Ha egyáltalán mű: mindig a megőrzőkre vonatkoztatott.” Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*. Fordította Bacsó Béla. In: Uő.: *Rejtektak*. Budapest, Osiris, 2006. 52–53. Az már korábban kiderült a szövegből, hogy a megőrzés ezen mozzanata milyen szoros összefüggésben van a művészet Hegelnél konstituálódó s markánsává váló múltkarakterével: „A világ visszahúzódása és felbomlása többé nem fordítható vissza. A művek többé nem azok, amik valaha voltak. Jóllehet maguk a művek kerülnek itt elélni, mégis ekként valamennyi a múlt része már. Múltbeliként [Als die Gewesenen], a hagyomány és megőrzés szférájában kerülnek szembe velünk.” Heidegger: *A műalkotás eredete*. In: Uő.: *Rejtektak*. 30.

⁵¹ Hévizi Ottó: *Tanúhegyek és szakadékok*. In: Uő.: *A Liget, a Sétány, a Csarnok és a Kert*. Budapest, Kalligram, 2018. 89–146. 104.

⁵² Hölderlin. *Patmos*. In: Uő.: *Sämtliche Werke. Zweiter Band*. 180.

Rég, túl rég láthatatlan
 dicsősége az égieknek.
 Mert szinte már vezetniük kell
 ujjainkat, és szégyenletesen
 tépi ki szívünket hatalmuk.
 Hisz áldozatra vár az égiek mindegyike.
 Ha csak egyet is elhanyagoltunk,
 jó abból sosem származott.⁵³

A szív emlékezésének rituális áldozásként megjelenített ezen folyamata sok veszélyt rejt magában a betű szerinti, textuális processzushoz képest. Mindazonáltal kérdéses, hogy a textualitás emlékező értelmezései nem veszítenek-e el végérvényesen valamit, amit a rítusok még valamelyest (persze nem maradéktalanul [„Mert szinte már vezetniük kell / ujjainkat”]) tudtak. Fordítsuk s olvassuk akárhogy is a „daß gepflegt werde / Der feste Buchstab” sorrészletet („hogy szokásban maradjon / a szilárd betű” [Kálnoky László] vagy „hogy legyen törvény / a Szent Betű [Bernáth István]),⁵⁴ s még ha a *pflegen* szó jelentésében ott érezzük lüktetni s hatni is az ápolás, gondozás gesztusát, attól nem tudunk sehogy sem elvonatkoztatni, hogy a rituálishoz képest a textuális koherenciában valamiféle, az életrelevanciát önmagától eltávolító merevség jelenik meg, amely az emlékezésre is rányomja a bélyegét.

A kérdés úgy is megfogalmazható, hogy hogyan őrizhető meg a kezdet elevenisége az ismétlés textuális értelmező mozzanataiban. Mi idézi meg vagy vissza az emlékezés textuális koherenciájában a kezdet eleven erejét? A költői szó teherbírására is rákérdezünk ezzel. A versnyelv performativitásában ismernünk rá erre az iniciális-atavisztikus erőre, amely ily módon a rituális gyakorlattal is mélyen összefüggésben áll. Még mielőtt vagy inkább ahelyett azonban hogy performativitást és ritualitást kissé meggondolatlanul s gyorsan egymásba fonnánk, pusztán azt regisztráljuk az emlékezés folyamatát illetően, hogy annak intenzitásába és aktivitásába egyként beleszővődnek mind a rituális, mind a textuális koherencia jellemzői. Vagy inkább fogalmazzunk úgy, hogy az emlékezés szituatív, személyes és kollektív processzusa a textualitásnak szignifikánsan az értelmezés műveletét előtérbe helyező koherenciája mellett magában foglalja a ritualitásnak a

⁵³ Hölderlin: *Patmosz*. In: Uő.: *Versek – Hüperión*. 132.

⁵⁴ Hölderlin: *Patmos*. In: Uő.: *Sämtliche Werke. Zweiter Band*. 180.: „der Vater aber liebt / [...] Am meisten, daß gepflegt werde / Der feste Buchstab”. Vö. Hölderlin: *Patmosz*. In: Uő.: *Versek...* 478. In: Uő.: *Versek – Hüperión*. 132.; Hölderlin: *Patmosz*. In: Uő.: *Versek – Hüperión*. 132.

megelevenítés és a megtisztulás eseményét színre vivő erejét. Ismét hivatkozhatunk Hévizire: „A rítus megelevenítés: újra és újra megidézi az istenség megjelenését egy kultuszközösség körében és egyszersmind megidézi az istenség áldást vagy kárhozatot hozó, elrendelő tettet, azaz végzését is e közösségre nézve.”⁵⁵ Hogy valamely istenség kultuszához, kultikus helyeihez kapcsolhatóan a rituális megtisztulás folyamata is végebe megy, azt pl. Eric Robertson Dodds a dionüszoszi rítusokról szólva a következőképpen erősíti meg:

Ha jól értem a korai dionüszoszi rítusokat, társadalmi funkciójukat tekintve alapvetően kathartikus jellegűek voltak, mégpedig pszichológiai értelemben: megtisztították az egyént azoktól a ragályos irracionális impulzusoktól, amelyek, ha elfojtják őket, mániákus táncban vagy a kollektív hisztéria hasonló megnyilvánulásaiban törnek felszínre, ahogyan ez más kultúrákban tapasztalható; Dionüszosz lecsillapította ezeket az impulzusokat azért, hogy gondoskodott rituális levezetésükről.⁵⁶

Friedrich Nietzschénél, amikor a kultuszképzés specifikus mozzanatait veszi sorra és szemügyre, „az istenséggel való kapcsolatfelvétel” döntő eseményének hangsúlyozásával az egyén pszichológiai perspektívája kikapcsolódik, és magának a megtisztulásnak-megtisztításnak a rituális eseménye kerül előtérbe:

az emberek »hangulatára«, »bensejére« eredetileg *soha* senki nem gondolt a vallási szertartásoknál. Valamennyi tisztítási-tisztulási szertartással azokat az ellenséges démonokat akarják elűzni, amelyek zavarhatnák az istenséggel való kapcsolatartást. [...] A potenciálisan ellenséges *gonosz szellemek-től* való megtisztítás minden kultusznak előfeltétele.⁵⁷

Az emlékezés rituális és textuális erőket egyként magába szervesítő mozgása kiveti magából mind a „szolgai emlékezet”-et, mind a pusztá költői mesterségből adódó kötelezettséget, azaz a *Mnemosyné*-ben karakterizá-

⁵⁵ Hévízi Ottó: *Az autochton ítékezésről*. In: Uő.: *A megfontolás rítusai*. 453–611. 497.

⁵⁶ Eric Robertson Dodds: *A görögység és az irracionális*. Fordította Hajdu Péter. Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, 2002. 82.

⁵⁷ Friedrich Nietzsche: *Istentisztelet a görögöknél*. Fordította Tatár Sándor. In: Uő.: *A tragédia születése*. Fordította Kurdi Imre. Szerkesztette Isztray Simon. Budapest, Helikon Kiadó (Szenzár), 2019. 227–250. 241–242. Ehhez vö. Hévízi Ottó: *Vándorló gondolat*. In: Uő.: *A Liget...* 19–88. 40–48. Az „ugyanannak örök visszatérése” nietzschei gondolata Hévízi filozófiai habitusát, gondolkodói pályáját alapvetően befolyásoló-alakító ötlet, amit több nekifutásban, mintegy spirálszerűen gazdagítva elemzett egymásra következő könyveiben. Ami a legfrissebb interpretációt illeti, fontosnak tartom hangsúlyozni a módosulást a tekintetben, amely éppen a szakrális-kultikus elem markánsabb beemelését jelenti az eddigiekhez képest.

lódó ént sem a jelenből visszafelé, a múltra és előre, a jövőre irányuló felidéző mozgás nem érdekli, sem az a leginkább egyfajta morális tartásban összegezhető kötelesség, ami a költői mesterséghez hozzákapcsolódott az idők folyamán. Az első versszak harmadik változatában olvashatjuk:

Vorwärts aber und rückwärts wollen wir
Nicht sehn. Uns wiegen lassen, wie
Auf schwankem Kahne der See.⁵⁸

Mégsem kívánunk előre-hátra
Tekinteni. Csak ringatózni, mint
A tenger ingó csónakán.⁵⁹

A tenger ingó csónakán ringatózni – nos ez ugyan valóban kiiktatja az emlékezet szolgálai mozgását, s még jelenthet akár nyugalmat is adott esetben,⁶⁰ ám e szituáció azért mégiscsak magában foglalja a bizonytalanságot, azt, hogy a lírai én ki van szolgáltatva az elemeknek, ki van téve annak, hogy bármikor elveszhet a tengerben. Ami markánsan kirajzolódik a befogadói tekintet előtt, az nem más, mint hogy a *Mnemosyne* lírai énjének mnemonikus diszpozíciója egyáltalán nem azon elv szerint rendeződik el, mint amit láthattunk az *Emlékezés* során: e diszpozícióra való reflexió megmutatja, hogy az egybegyűjtés–megőrzés–elrendeződés hármas osztatú konstitúciója ezennel érvénytelen. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a *Mnemosyne* beszélőjének oly mértékű a vesztesége s fájdalma, amit az emlékezés rekonstruktív, az egybegyűjtésre, a valamely pozícióból való megőrzésre alapító gesztusa nem enyhíthet, azaz a mnemonikus aktusnak immár éppen ezt a hiányt kell színre vinnie. Erre utal a gyásznak a vers végén elhatalmasodó árnya:

Himmliche nämlich sind
Unwillig, wenn einer nicht die Seele schonend sich
Zusammengenommen, aber er muß doch; dem
Gleich fehlet die Trauer.⁶¹

⁵⁸ Friedrich Hölderlin: *Mnemosyne (Dritte Fassung)*. In: Uő.: *Sämtliche Werke. Zweiter Band*. 206.

⁵⁹ Friedrich Hölderlin: *Mnémoszüné (Harmadik változat, részlet)*. Fordította Kálnoky László. In: Uő.: *Versek – Hüperión*. 157.

⁶⁰ Gerhard Kurz szerint ez a motívum a gyermeki gondtalan fantáziára utal, amennyiben a ringatózásra figyelünk, de tekintettel kell lenni arra, hogy mindez egy „ingó csónakon” történik. Vö. Gerhard Kurz: *Hölderlin, Subjektivität und Moderne*. In: Sabine Doering, Johann Kreuzer (Hrsg.): *Unterwegs zu Hölderlin. Studien zu Werk und Poetik*. Oldenburg, BIS Verlag, 2015. 97–113., 109.

Az Égiek ugyanis
Bosszúsak, ha valaki nem szedte össze magát,
Hogy óvja lelkét, mégis meg kell tennie; neki is
Szüksége van a gyászra.⁶²

A különböző változatokban íródott háromversszakos szövegnek a második és harmadik szakaszában némi eltérésekkel megmutatkozó történései voltaképpen e gyász okait sorjazzák: sok hős halálát jeleníti meg a vers, Mnemosyne nimfának, az emlékezés istennőjének rengeteg halállal kell számot vetnie, hordoznia s megformálnia magában a halál intenzív sokaságát.⁶³

Und es starben
Noch andere viel. Mit eigener Hand
Viel traurige, wilden Muts, doch göttlich
Gezwungen, zulezt, die anderen aber
Im Geschicke stehend, im Feld.

És meghaltak
Még sokan mások. Egyesek vad merészségükben
önkezüik által, nagyon szomorúan, de végül
Isteni kényszerre, míg mások
Beleállva a végzetükbe, a harcmezőn.⁶⁴

Az „isteni kényszer” alatti „vad merészség” Mnemoszüné általi továbbvitele (az egyik változatban éppen ezen a helyen íródik be a versbe Mnemoszüné alakja) őriz valamit a rituális praxis természetességéből, ám a gyász abszolút hiányeffektusában karakterizálódó mnemonikus aktusnak a lehetetlenségéhez, helyesebben a továbbvitel lehetőségének e lehetetlenségben történő szukcesszív formálódásához az írott betű, a költőileg leíró

⁶¹ Hölderlin: *Mnemosyne (Dritte Fassung)*. In: Uő.: *Sämtliche Werke. Zweiter Band*. 207.

⁶² Hölderlin: *Mnemoszüné (Harmadik változat, részlet)*. Fordította Szijj Ferenc. In: Jacques Derrida: *Mnemoszüné*. Fordította Németh Helga és Fogarasi György. Pompeji, 1997/2-3. 150. Lásd még: Jacques Derrida: *Mnemoszüné*. In: Uő.: *Mémoires Paul de Man számára*. Fordította Simon Vanda. Budapest, Jászóvegy Műhely Kiadó, 1998. 22.

⁶³ Kurz invenciózus és sok szempontra tekintettel szövéző elemzése a gyászt történetfilozófiai léptékkal méri, voltaképpen az antik világ halálát gyászolja a modern szubjektum. Ezért is beszélhet a gyász jelentésének patológikus mértékéről, egzisztenciális értelemben vett gyásztól. Vö. Kurz: *Hölderlin...* In: Doering, Kreuzer (Hrsg.): *Unterwegs zu Hölderlin...* 105.

⁶⁴ Hölderlin: *Mnemosyne (Zweite Fassung)*. In: Uő.: *Sämtliche Werke. Zweiter Band*. 205. A szöveg név szerint három hőst említ meg, Achillest, Ajaxot és Patrokloszt. (Mivel ennek a versváltozatnak nem találtam magyar fordítását, a magam megoldásával vagyok kénytelen előállni.)

dó szó textusa szükséges. Rituálé, gyász, szöveg és lehetetlenség e megdöbentő közelségét Jacques Derrida világítja meg nagyon pontosan, amikor Paul de Manról beszélve Hölderlin versét idézi fel: „A névvel – Mnemoszüné – Hölderlin egy versének címét is fel akartam idézni. A vers persze gyászköltemény, méghozzá a lehetetlen gyászé, egy gyász hiányában íródott költemény, amikor gyászolni kell, amikor muszáj.”⁶⁵

Aporetikus struktúra

Amíg tehát az *Emlékezésben* a lírai én a diszpozícióját az ökonomikus elrendezés közepette jelölhette ki, addig a *Mnemosyné*ben az emlékezés ezen folyamatos, a megőrzés módusában formálódó, ekként uralt telítettségéről s telítődéséről már egyáltalán nincs szó. Gadamer szerint az *Emlékezésben* a megőrzött-megőrződő emlék nem az „állandó jelenlét” értelmében marad meg, hanem „mindig olyan valami, ami a legsajátabb tulajdonunk, valami, amire gondolunk és ami gazdag sokféleségben jelenik meg ismét előttünk”.⁶⁶ A költői szó emlékezeti aktusának sokféleséget magában rejtő és az ismétlés révén megelevenedő megjelenítő ereje az,

amely legyőzi a távolságot, megőrzi az emléket és megtartja a közelséget. Ezért *Emlékezés* a vers címe. S a végén természetesen az derül ki, hogy ez az emberi erő a költeményben – mi másban is? –, a maradandóban teljesül ki. [...] [A]rról van itt szó, hogy a költő a távolságot szülő megtartó és felejtő emlékezettel képes maradandóvá tenni a jelen nem lévő dolgok megragadásának mindannyiunkban ott szunnyadó erejét.⁶⁷

Ez az emlékezésben konstituálódó erő segíti az embert abban, hogy „összefogottá” váljon.⁶⁸ Gadamer, mint láthatjuk, az emlékezés folyamatában releváns tényezőként utal a felejtésre, s elemzésében éles szeműen s rendkívüli hallással veszi észre az *Emlékezésben* (s az emlékezésben) bekövetkező „pindaroszi megszakítást”, amely a felejtés kelyhének képében íródik bele a versbe. Ám e szakítás szignifikánsan a vers mnemonikus ökonómiájában kap szerepet, mintegy neki van alárendelve.

A *Mnemosyné*ben ugyanakkor a szakítás éppen hogy genuin módon válik a vers strukturális mozzanatává, ami elsősorban azt jelenti, nem rendelődik alá semmiféle elvnek, pusztán a versnyelv performatív hatalmát

⁶⁵ Derrida: *Mnemoszüné*. 148–149.

⁶⁶ Gadamer: *Költeni és gondolkodni...* In: Uő.: *A szép aktualitása*. 213.

⁶⁷ Gadamer: *Költeni és gondolkodni...* In: Uő.: *A szép aktualitása*. 216.

⁶⁸ Gadamer: *Költeni és gondolkodni...* In: Uő.: *A szép aktualitása*. 217.

segíti érvényre jutni. Azt is állíthatjuk, éppen az emlékezés e szakadozottságában, megszakítottóságában lesz képes Mnemosyne nyelve a kreatív önteremtődésre, egyben arra, hogy a halál intenzitását és sokaságát, a gyász hatalmasodó árnyát befogadja, elfogadja s továbbadja. E szakadozottságot sok minden színre viszi a költemény megalkotottságában, grammatikai és retorikai szinten egyaránt. A versszövegben eluralkodik az inverzív szintaxis, az *Emlékezés én/mi*, ők diszpozícióihoz képest hangsúlyosabb az es (a semleges nem) meghatározta perspektíva, ami részint jelentheti persze a konkrét személyes létezésről való eloldódást, éppúgy utalhat azonban „a másikhoz fűződő viszony szerkezeté”-ben⁶⁹ bekövetkező változásra. Bármelyikről legyen is szó, ami megtörténik a szöveg performatív kibomlásában, az – ahogy Derrida fogalmaz De Man allegorikus olvasási stratégiájára utalva – „a belsővé tevő emlékezés, az önmagához fűződő viszony jelenlétében »élő ’remembrance’« (emlék) eltörlése”.⁷⁰ Ennek az eltörlődésnek a helye és eseménye az allegória.

Paul de Man gyakran hangsúlyozza az allegória »szekvenciális« és »narratív« szerkezetét. Az ő szemében az allegória nem pusztán egy a nyelv alakzatai közül. Fontos lehetőséget jelent: lehetővé teszi a nyelv számára, hogy mindig a mást mondja, és önmagáról beszéljen, miközben másról beszél; hogy mindig mást mondjon, mint amit ténylegesen leír, beleértve magának az olvasásnak a jelenetét is. Többek között ez az, ami eleve lehetetlené tesz minden totalizáló összefoglalást: a kimerítő elbeszélést, egy emlék teljes megemésztését.⁷¹

Derrida bravúrosan írja egymásra a Hölderlin-vers címében megnevezett nimfának a lehetetlenségben formálódó emlékezését a gyászra, valamint a barátjára, Paul de Manra való emlékezésnek „a lehetetlen gyász” révén végbemenő eseményét: elemzésében „a másikhoz fűződő viszony szerkezetete mint a gyász mindig allegorikus dimenziója” domborodik ki.⁷²

Nos, ami a rítus ismétlődőn-elevenítő ereje révén tárul fel, az a vers performatív nyelvében az allegória által íródik be a szövegbe. Ahogy nincs emlékezet az emlékezés aktusa előtt, pusztán a rituális törvénynek való alávetés révén ismétlődik a kezdet ereje újra és újra, úgy az allegória is ki nyilváníttja, hogy nincs szó a versben egy interiorizációs műveletet végző identikus lírai énről, hanem „a szakadás, a heterogenitás, a szétválás” ér-

⁶⁹ Jacques Derrida: *A mémoires művészete*. In: Uő.: *Mémoires...* 71.

⁷⁰ Uo.

⁷¹ Derrida: *Mnémoszüné*. 154.

⁷² Uo.

telmében történő megszólalás formájában lehetséges csak az emlékezés.⁷³ Ez a kettő, a rituális és textuális törvény Mnemoszüné nevében ér össze s lehetetlenül el. Hölderlin leszámolt azzal a „naiv illúzióval”, „hogy az emlékezet képes a jelen pillanatot az elmúlt pillanattól elválasztó távolság legyőzésére”, azzal az illúzióval, „miszerint a folytonosság helyreállítható egy emlékezeti aktsussal”,⁷⁴ ezért megnevezte Mnemoszüné nimfát, az ő nevét írta le az allegória egyik megnevezéseként, egy kettős törvény, kettős forrás nevéként, ti. az emlékezetnek és a felejtésnek közös neve van. Ám ez a különös, titokzatos közösség csak az allegória alakzatában kaphat szakadozottan meglevenedő koherenciát. A vers narrációjának és tropikájának ez a súlyozottan allegorikus íródása és olvashatósága egy aporetikus struktúrát feltételez és tesz nyilvánvalóvá. Az emlékezés atavisztikus rituáléja folytonosan átfordul a poétikus nyelvi textus performativitásába, helyesebben a költői nyelv performatív ereje nyit utat a rituális emlékezés eseményének. Ez az átfordulva történő utat-nyitás, a folytonosan megnyíló fordulat az aporetikusan szerveződő költői nyelv eminens mozgásformája, tudniillik az aporia ebben az értelemben nem zsákutcát vagy kiúttalanságot jelent, hanem egy sajátos feszültség nagyfokú intenzitását, mely „kijár magának egy írásmódot”.⁷⁵ Méghozzá oly módon, hogy

minden alkalommal egy emlékezeti ugrást és egy gondolati elmozdulást indukál, ami nem valamiféle az oppozíciónál »régebbi« egységhez vezet vissza, hanem a »szétválás« egy új elgondolásához, egy olyan »szétváláshoz«, ami egy egészen más, elfelejtett vagy eljövendő, eljövendő, mert elfelejtett struktúrával rendelkezik, amit az oppozíció mindig előfeltételez. [...] Az aporetikusság [...] tiltás helyett inkább bejelent, pontosabban a benne rejlő tiltáson keresztül megígér egy másik gondolatot, egy másik szöveget, egy másik ígéret eljövételét.⁷⁶

A költői nyelv aporetikus íródása és olvashatósága révén mód nyílik máshogy rálátni az emlékezés aktusára. Hol vagyunk már a tengereknek az *Andenken*ben megénekelte gazdagságától? A lírai én mnemonikus szemlélődő diszpozícióját felváltja a *Mnemosyné*ben a magának valamiképpen szemléleti pozíciót kereső mozgásnak az eseménye, a megsemmisülés, elmerülés veszélyének s fájdalomának kitett emlékező megszólalás képe: a „tenger ingó csónakán” ringatózó, tehát a veszély kellős közepén inszcená-

⁷³ Derrida: *A mémoires művészete*. In: Uő.: *Mémoires...* 72.

⁷⁴ Derrida: *A mémoires művészete*. In: Uő.: *Mémoires...* 72–73.

⁷⁵ Jacques Derrida: *Aktusok*. In: Uő.: *Mémoires...* 153.

⁷⁶ Derrida: *Aktusok*. In: Uő.: *Mémoires...* 151.

lódó emlékezés, azaz Mnemoszüné istennő maga csak ily módon tud hűséges maradni „lehetetlen gyászához”. S hol vagyunk a visszaemlékezésnek attól a formájától, amikor az ember „az elemekhez fűződő átható kapcsolatát” áthatóbban érzekeli.⁷⁷ Az *Emlékezés*ben az emlékezés kifejezetten a tenger mozgásához, ritmusához kötődik, mondhatni metonimikus „az elemekhez fűződő átható kapcsolat”:

Es nehmet aber
Und gibt Gedächtnis die See⁷⁸

Porlasztja,
tölti emlékeinket a tenger.⁷⁹

A *Mnemoszyné*ben az elemekkel való áthatásban-áthatottságban sokkal inkább a veszély érzete dominál. Az első versszak harmadik változata éppen a kudarc, a hasadtság, a szétzúzotttság képével próbálja visszaadni a szenvedés, a nehézségek fokát:

Und vieles
Wie auf den Schultern eine
Last von Scheitern ist
Zu behalten.⁸⁰

És sokat
kell elbírnunk, miként
vállunkon a hajótörés
terhét.⁸¹

A kezdet, az első versszak szétíródása éppen arra utalhat, hogy az emlékező diszpozícióban a veszély, veszteség, a gyász felülkerekedik a normához, normativitáshoz, normalitáshoz szokott aktivitáson, mintegy szétöri azt. Az emlékezésnek nem létezik egy hypogrammatikus formája, egy

⁷⁷ Vö. Hölderlin: *A vallásról*. 972.

⁷⁸ Hölderlin: *Andenken*. In: Uő.: *Sämtliche Werke. Zweiter Band*. 197.

⁷⁹ Hölderlin: *Emlékezés*. In: Uő.: *Versek...* 486. Tandori Dezső fordításában: „Vészen pedig és ád / emlékezetet a tenger”. Hölderlin: *Visszaemlékezés*. In: Uő.: *Versek – Hüperión*. 146. Szabó Csaba fordításában: „Vesz azonban / És ad a tenger emlékezést”. Hölderlin: *Visszagondolás*. In: Heidegger: *Magyarázatok...* 87.

⁸⁰ Hölderlin: *Mnemosyne (Dritte Fassung)*. In: Uő.: *Sämtliche Werke. Zweiter Band*. 206.

⁸¹ Hölderlin: *Mnemoszüné (Harmadik változat, részlet)*. In: Uő.: *Versek – Hüperión*. 156. Szabó Csaba fordításában: „És sok mindent / Ahogy a vállakon egy / Teher hasított fa meg / Kell tartani.” Hölderlin: *Mnemoszyné*. In: Heidegger: *Magyarázatok...* 123.

centrális mag-alakzata, amely valamely szituációban aktiválódva növekedésnek indul. Míg az *Andenkent* olvasva állíthatjuk, hogy Hölderlin mint-ha még bízott volna abban, hogy az égieknek és a halandóknak a „közös eredeti alap”-ját az emlékezés ökonomikus aránya megteremtheti (mondjuk oly módon, hogy az emlékezés elevensége *mindaddig* lehetetlen, *amíg* az égieknek és a halandóknak nem lesz „közös eredeti alap”-juk). Addig a *Mnemosynét* olvasva az emlékezés lehetetlenének vagy a lehetetlen emlékezésnek a nyugtalanító formáját tapasztaljuk meg.⁸² Úgy is mondhatni, hogy a versszöveg a „mindaddig... , amíg...” szintaxisát számolja fel. Az időrendiség parataxisát és paragrammáját teremtve meg. De Man és Riffaterre szóhasználatát idézve, Mnemosyne egy agrammatikus jellé válik, s ilyen módon, költői kódként magának a nyelvnek a szülő istennőjévé. Szétíródó változataiban tehát a himnusz az istennő világra hozó, világot teremtő aktivitásának a katakretikus megismétlése: hol gyümölcsként, hol kígyóként, hol jelként, hol nimfaként szül újra és születik újjá Mnemoszüné. A költői szó felhangzásába és leíródásába beleíródik az istenség szülő gesztusa, de az eredeti alapot nélkülözve. Mégiscsak benne maradv a ínségben. Ennek az ínségnek a legmegrázóbb metaforája a versben éppen az

⁸² Nyugtalanító, mert egy sor költőileg megformált belátását vonja vissza a beszélő e versben, helyezi más megvilágításba görögséghez való viszonyát. Pl. az *Empedoklész halálában* (első változat) ezt az Akhillész-utalást olvashatjuk:

„Und aus dem reinigenden Tode, den
Sie selber sich zu rechter Zeit gewählt,
Erstehn, wie aus dem Styx Achill, die Völker.”
Friedrich Hölderlin: *Der Tod des Empedokles (Erste Fassung)*. In: Uő.: *Sämtliche Werke. Vierter Band*. 69.

„És a tisztító halálból, amit
maguk választanak kellő időben,
feltámadnak győzelmesen, miként a
Sztüxből Akhillész - - - - a népek.”
Friedrich Hölderlin: *Empedoklész halála* (drámatörredék, első változat). Fordította Hajnal Gábor. In: Uő.: *Versék...* 379–380.
A *Mnemosynében* (*Dritte Fassung* [bár ez a két sor éppenséggel mindegyik változatban ugyanaz]) pedig ezt:

Am Feigenbaum ist mein
Achilles mir gestorben.
Hölderlin: *Mnemosyne (Dritte Fassung)*. In: Uő.: *Sämtliche Werke. Zweiter Band*. 207.

A fügefánál
Achillésem számomra meghalt.

alap nélküliséghez kapcsolódik (az első és második változat első versszakában):

Denn nicht vermögen
Die Himmlischen alles. Nämlich es reichen
Die Sterblichen eh an den Abgrund.⁸³

Mert nem képesek
Mindenre az égiek. Márpedig a halandók
Úgyis elérik a szakadékot.⁸⁴

Milyen messzire sodródtunk a „közös eredeti alap”-tól (*Grunde*), s milyen közel kerültünk a szakadékhoz (*Abgrund*). Egészen pontosan mindig már éppen a szakadékba érünk, oda tartva vagyunk – „erre és nem valami másra kell gondolni...”⁸⁵

⁸³ Hölderlin: *Mnemosyne (Zweite Fassung)*. In: Uő.: *Sämtliche Werke. Zweiter Band*. 204.

⁸⁴ Szijj Ferenc fordításában: „Az égiek nem tudták, / Mert a halandók jóval / közelebb vannak a szakadékhoz...” (vö. Derrida: *Mnémosüné*. In: Uő.: *Mémoires...* 22.). Azért bátorítottam a saját megoldásomban is idézni a szöveget, mert ezennel a halandóknak szakadékhoz való viszonyát erősebb tónusban, nyomatékosabban szerettem volna visszaadni.

⁸⁵ Hölderlin: *A vallásról*. 974.



... igaz ugyan, hogy *A tragédia születése* a lét és világ »esztétikai igazolhatóságának« platformján áll, ez azonban nem jelenti a világ teljes és maradéktalan *átesztétizálását*. [...] Ám ha a világ már eleve és mindenestül átesztétizált lenne, ugyan miért is kellene megküzdeniük a tragédiáért az elfajulás erőivel, nemcsak a morális hit és érzelvűség világhatalmaival, hanem a barbárság erőivel is?¹

Az impresszionizmus és a szecesszió a 19. század utolsó harmadának és a 20. század első két évtizedének meghatározó művészi jelensége volt. Nagyjából tehát ugyanarra az időszakra estek (bár a szecesszió kezdeteit mintegy két évtizeddel korábbra, a preraffaelita mozgalom indulásának idejére szokás datálni); ugyanakkor változó erősséggel járták át a különféle művészeti ágakat, műfajokat, sőt (főleg a szecesszió esetében) a mindennapi élet formakultúráját. Az impresszionizmus kezdetben csak festészeti irányt jelentett, míg a szecessziót általában „mozgalomként” volt szokás definiálni, jelezvén ezzel, hogy jelenléte kezdettől többféle területen érvényesült. Az impresszionizmus a világ megragadásának realista tendenciáit tetőzi be és mondja fel egyszerre, vagyis egy korszak végének és egy új korszak kezdetének megtestesítője. Ahogy egyik legelterjedtebb elnevezése is mutatja, a szecesszió („kivonulás”) szintén a radikális újszerűség értelmében vett modernség igényével lépett fel, és ezt az igényt valamennyi, nemzetenként erősen eltérő, de jól felismerhetően összetartozó változatában fenntartotta. Formabontó és újító jellege ellenére mindkét irányzat sajátos viszonyt ápolt a művészi és esztétikai tradíciókkal, és éppen ez a viszony teszi lehetővé egymástól és a többi korabeli tendenciától való elkülönítésüket. Ez a különbségtevés nem mindig magától értetődő, hiszen ez a korszak különösen gazdag művészi és irodalmi irányzatokban és mozgalmakban, amelyek

¹ Hévízi Ottó: *Idő és szinkretizmus – Állandó tekintettel Nietzschére*. Pozsony, Budapest, Kaligram, 2013. 41.

gyakran átjárnak egymást. Ez a két jelenségcsoport ennek ellenére markánsan felismerhető, vagyis nélkülözhetetlen a képző- vagy iparművészet története és az irodalomtörténet számára egyaránt.

Az impresszionizmus és a magyar irodalom

A *Hét* folyóiratot indító Kiss József 1889 karácsonyára időzítve kiad egy „mutatványszámot”, figyelemfelhívó céllal. Ennek a lapszámnak az élén közli Jókai Mór *Vanderguld úr* című elbeszélését, amelyben az élő klasszikus „az impresszionisták iskolájának”, vagyis a modernség egyik válfajának rovására élcelődik. A kifejezés már önmagában önellentmondás, írja Jókai, mivel az impresszionizmus éppen azt jelenti, hogy az illető egyáltalán semmit sem tanul, hiszen mindent magától kell kitalálnia. Kérdéses persze, hogy Jókai valójában mit tudott a francia impresszionizmusról; ám mindenképpen jellemzőnek vélhetjük, hogy számára ez a gunyoros értelmű kifejezés a hagyományokkal való merev szembenállást, egyszerűbben fogalmazva a tudatlanságon alapuló újdonsághajhászást jelenti. Más néven, magát a modernséget. Ez a gesztus egyúttal azt a feltételezést is tükrözi, hogy olvasói osztják az álláspontját ebben a kérdésben, vagyis az „impresszionista” kifejezést úgy értik, ahogy kiötlője: csúfnévként. (Louis Leroy 1874-ben írt egy cikket a *Le Charivari* nevű újságban „az impresszionisták iskolájáról” Monet festményének címéből emelve át a szót; az utókor innen datálja az elnevezést.) Mire Jókai írása megjelenik, már fel is oszlott az impresszionista festők első csoportosulása az 1886-os utolsó közös kiállításuk után. (A posztimpresszionizmust 1906-ig, Cézanne haláláig szokás datálni.)

Az elmúlt bő egy évszázadban főleg arról szóltak az impresszionizmus körül zajló viták, hogy a modernség „alapító irányzatáról” vagy „átfogó korstílusról” van-e szó. Földes Györgyi Ralph Michael Werner nyomán megállapítja, hogy

az irodalomtudományban az impresszionizmus fogalmát két síkon használjuk: az első egy, a képzőművészet és a nyelv kifejezőeszközei közötti analógián alapuló stilisztikai kategória, a másik egy irodalomtörténeti korszakfogalom, korstílus, amely, bár magában foglalja az előbbit, történelmi, társadalmi és filozófiai dimenzióval is rendelkezik...²

² Földes Györgyi: *„Hadüzenet minden impresszionizmusnak...”* Budapest, Széphalom Könyvműhely, 2006. 27.

Az irodalomtörténészek az impresszionizmust általában stíluskategóriaként kezelték. Hauser Arnold szerint az impresszionizmus „városi művészet”, mert a városi ember szemével, egyfajta új szenzibilitás szemszögéből nézi az életet. Amiről szó van, az „a pillanat diadala a tartósság és állandóság fölött, a tünékeny, egyszeri konstellációként való érzékelése...”³ Mindebből a pillanat, a véletlen, a változás, vagyis esztétikai értelemben a *hangulat* uralkodó szerepe következik, aminek a közéleti magatartás szintjén a passzivitás, kontemplativitás, tartózkodás, kiváras, vagyis egy későbbi terminust használva: az el nem kötelezettség a megfelelője. Németh Lajos megfogalmazása szerint ez az irányzat „minden prekonceptió, stílus vagy iskolai sablon nélkül mert látni és látványt rögzíteni [...], hogy a látványt visszatükröző szem passzív és aktív tevékenysége vált az alkotás mechanizmusának rugójává – minden további, vele esetleg opponáló törekvés indítójává avatta”.⁴

Az irányzatok közötti viszony szempontjából összetett feladatot jelent az impresszionizmus leírása. Egyrészt ugyanis felfoghatjuk a realizmus továbbfejlesztéseként (az absztrakciótól az érzéki tapasztalás felé), másrészt viszont a tőle való eltávolodásként is (mivel a vizuális-optikai elemeket voltaképpen leválasztja a fogalmi, kognitív elemekről). Az impresszionista festészet ennek folytán távolabb áll a hétköznapi valóságképüktől, mint a fogalmilag feldolgozott érzéki benyomás. Ebből adódtak az impresszionizmus körüli botrányok: ezt az ábrázolásmódot a kortársak sokáig provokációnak tekintették. A 19. század végén a festészet a vezető művészet. Ha bármelyik művészeti ágban (akár metaforikusan is) körvonal nélküli formákról, a szín- és fényeffektusok dominanciájáról beszélhetünk, ha azt állíthatjuk, hogy a mű egészén belül a részletek elevensége fontosabb, mint az egységes összbenyomás, akkor joggal beszélhetünk impresszionista stílusjegyekről. Az impresszionizmus az utolsó általános érvényű „európai” stílus. Általában Baudelaire-t tekintik a szimbolista költészet előfutárának és a modern líra megteremtőjének, de az impresszionizmus egyik szellemi forrásaként is a francia költőt jelölhetjük meg. Egyik nevezetes írásában (*Salon*, 1846) kifejti, hogy a modern nem a régivel áll szemben, hanem az örökkévalóval, az időtlennel. Modern tehát az a mű, amely megragadja a relatív, körülményfüggő elemet a korban, az erkölcsökben, a szenvedé-

³ Hauser Arnold: *A művészet és az irodalom társadalomtörténete*. Fordította Nyilas Vera, Széll Jenő. Budapest, Gondolat, 1980. II. kötet, 327.

⁴ Németh Lajos: *A XIX. század művészete. A historizmustól a szecesszióig*. Budapest, Corvina, 1974. 77.

lyekben (mondhatni, a Szép történeti oldalát képviseli). A befejezetlenség, a töredékesség, később az aleatorikusság mint formaszervező elv befogadása, a művészet és az élet közötti határvonal eltörlésére irányuló kísérletek szintén a modernségnek mint sajátos, a jelent megtestesítő időbeliségnek a meghatározásából erednek. A prózairodalomban ebből például az következik, hogy „a történet szituációkra, a cselekmény lírai jelenetekre, a jellemrajz lelki diszpozíciókra és állapotokra korlátozódik. Minden egy középpont nélküli lét periferikus epizódjává válik”.⁵

Milyen relevanciája lehet az irodalom területén az impresszionista festészet jellemzőinek? Valóban olyan magától értetődően alkalmazhatóak más művészeti ágak, jelesül az irodalom vonatkozásában az irányzat leírásakor használt nyelvi eszközök? Az irodalmi impresszionizmus kutatói általában egyetértenek a követendő módszer tekintetében, vagyis abban, hogy meg kell találni a *kromatikus folt* ekvivalensét az irodalomban. A kritikusok és stílselemzők tehát a látvány sajátosságait keresik az irodalmi szövegben. Ezáltal az irodalmiság olyan írásművészetként jelenik meg, amely ugyanazokat a vizuális benyomásokat transzponálja a verbális térbe, amelyek a festőkre is hatnak, vagy pedig azokat a vizuális effektusokat, amelyeket az impresszionista festészet közvetít az író számára.⁶ Ám a festő nem *reprodukálja*, amit lát, hanem átírja egy reprezentációs rendszer koordinátái szerint.⁷ Ennek az átiratnak az átiratáról kell beszélnünk, ha komolyan vesszük azt a feladatot, hogy „impresszionistaként” jellemezhetünk festészeti és irodalmi alkotásokat egyaránt. Az impresszionizmus „forradalmának” mai jelentése nem az, hogy a természetesebb vagy elfogulatlanabb látáshoz vezetett vissza minket; sokkal inkább az, hogy megrendítette az ábrázolás reneszánsztól érvényes szabályait, vagyis „lerombolta annak plasztikus terét”.⁸

A magyar sajtóban a 20. század első éveitől az „impresszionista” jelző megszokottá és szinte mindennaposá vált a képzőművészeti, illetve az irodalomkritikában. A Magyar Impresszionisták és Naturalisták Köre (MIÉNK) 1907-ben alakul meg, Ferenczy, Szinyei, Rippl-Rónai és mások kezdeményezésére. Ezen a „koalíciós társaságon” belül, ahogy a kortársak

⁵ Hauser: *A művészet...* 358.

⁶ Bernard Vuilloux: *L'impressionnisme littéraire: une révision*. Poétique, 2000/2. (no. 121.) 62–93. (63.)

⁷ Ernst H. Gombrich: *Művészet és illúzió*. Fordította Szabó Árpád. Budapest, Gondolat, 1972. 269.

⁸ Pierre Francastel: *Művészet és társadalom*. Fordította Németh Lajos. Budapest, Gondolat, 1972. 465.

minősítették a naturalisták és az impresszionisták együttes fellépését, már 1909-ben létrejön a „Keresők”, majd pedig ebből a „Nyolcak” csoportja, akik még az év végén kiválnak a MIÉNK-ből. A Kör 1910-ben rendezi harmadik, utolsó tárlatát, már a „moderne” nélkül. Az első összefoglaló a tárgykörben Rózsa Miklós *A magyar impresszionista festészet* című könyvecskéje.⁹ A munkát főleg úttörő jellege miatt méltatja a kritika, de hibáztatják azért a döntéséért, hogy impresszionistának nyilvánít jóformán minden modernebb felfogású magyar festőt. Általánossá válik az a felfogás, hogy az impresszionizmus nem más, mint a novellisztikusság visszaszorulása a látvány javára: a kompozíció, a vonal, a tömeg elveszíti jelentőségét ebben a festészetben. (Figyelemre méltó, hogy ezúttal egy irodalmi jelzõt használnak a festészet leírására.) Mire tehát az „impresszionizmus” szó használata magától értetődővé válik Magyarországon, már huzamosabb ideje jelen vannak az irány meghaladását célzó törekvések is.

Hevesy Ivánnak *Az impresszionizmus művészete* című munkájában az irányzat „közös életszemlélési móddá” tágul, amely „mélyen benne gyökeredzik modern világnézetünkben, sőt azzal majdnem egyet jelent”. Hevesy megállapítja, hogy a modernség szemléletváltása az egységes kompozíció megszűnéséhez vezetett.¹⁰ „A motívumok az összes impresszionista művészetekben túlnyomórészt képek, a szó vizuális értelmében.” Belső összefüggéseket nem mutató motívumok egymás mellé helyezése, a színek önállóságának megtörése: vagyis a *tónus* kialakítása jelentené az impresszionista festészet sajátosságát. A hangulat ugyanolyan szerepet játszik az impresszionista költészetben és zenében, mint a tónus; mint említi, nem véletlenül szokás „pasztellótónusokról”, „eleven színekről” beszélni zeneművek vagy lírai alkotások kapcsán. A hangulat, akárcsak a tónus, feloldja a motívumok egyediségét, valamilyen látszat-egységbe „töri” őket.¹¹ Hevesy koncepcióját érték támadások (például nem kisebb szaktekintély, mint Fülep Lajos részéről), az általa adott összefoglalás azonban sok tekintetben kiállta az idő próbáját.

A magyar irodalomtörténet-írásban főleg a próza, illetve a lírai költészet kapcsán hivatkoznak az impresszionizmus jellemzőire. Impresszionista drámáról szóló, komolyan vehető fejtegetésekkel nem találkozunk a szakirodalomban. Ennek valószínűleg műfaji okai vannak; az impresszionista világlátás színpadai megjelenítése (azaz dramatizálása) nehezen elkép-

⁹ Rózsa Miklós: *A magyar impresszionista festészet*. Budapest, Pallas, 1914.

¹⁰ Hevesy Iván: *Az impresszionizmus művészete*. Gyoma, Kner, 1922. 3–5.

¹¹ Hevesy: *Az impresszionizmus művészete*. 9.

zelhető. Prózáíróink közül Krúdyt minősítették a legtöbben impresszionistának. „Az az állítás, hogy Krúdy stílusa impresszionista jellegű, jóformán egyidős a róla szóló szakirodalommal.” A kutatók általában a nominális stílus dominanciájára hívják fel a figyelmet. „A stílusnak azt a változatát, amelyben a névszók jutnak uralkodó szerephez az ige rovására, impresszionizmusnak nevezzük.”¹² A nominális stílus a mondat szerkesztésre is kihat: a halmozás a dolgok vizuális megragadásának, a „pointillizmusnak”, vagyis a vizuális szemléletnek az eszköze. Krúdynál eszerint megfigyelhető a mellérendelő szerkezetek túlsúlya; a szórendet a főnévközpontúság határozza meg, az állítmány háttérbe szorul. A szabad függő beszéd ellenben nem tekinthető impresszionista sajátosságnak, mivel bármelyik stílusirányhoz társítható. Mások kiemelik az emlékező magatartás szerepét, az emlékképek, tehát bizonyos érzéki benyomások felidézésének jelentőségét ebben a prózában. „A felidézett emlékképet az impresszionista stílusú író tagolatlan képnek, összképzetegységnek tekinti.”¹³ A felsorolás, a jelzőhalmozás, szinesztézia alkalmazása (nem az érzékelésmódokat keverő, hanem a „szemléleti egységet teremtő fajta”, mint például Ady-nál a „fehér csönd”) szintén ezt a célt szolgálja. Nagyjából ezekkel az elemzési szempontokkal találkozunk minden olyan esetben, amikor valamelyik prózáírónk „impresszionista” stílusáról esik szó.

Szabó Zoltán szerint a magyar impresszionizmus történetének az első szakasza 1890 és 1900 közé tehető, míg a második 1900-tól 1912-ig tartott. „Az 1910-es években a magyar impresszionizmus ereje meggyengült” – állítja.¹⁴ Herczeg Gyula szerint viszont éppen a tízes években volt az irányzat a delelőjén. Kemény ezt az eltérést az irodalmi impresszionizmus stílustörténeti helyének bizonytalanságával magyarázza. Áttekintve néhány, a szecessziós stílust tárgyaló munkát, arra a következtetésre jut, hogy a szecessziósnak minősített stílusjegyek majdnem teljesen megegyeznek az impresszionizmuséival. Javaslatot tesz egy új megkülönböztetés bevezetésére, nevezetesen az álló és a mozgó képek szétválasztására. Az álló kép így szecessziós, míg a mozgó kép impresszionista sajátosság len-

¹² Kemény Gábor: *Krúdy Gyula impresszionizmusának kérdéséhez*. In: Fráter Zoltán, Gintli Tibor (szerk.): *Születésnap kalandok*. A Krúdy Gyula 135. évfordulója alkalmából rendezett konferencia szerkesztett előadásai. Budapest, MIT-konferenciák, 2014. 22.

¹³ Szabó Zoltán: *A magyar szépírói stílus történetének fő irányai*. Budapest, Corvina, 1998. 187. Idézi Kemény: *Krúdy Gyula...* 26. Lásd még Szabó Zoltán: *Impresszionizmus és szecesszió a századforduló prózájában*. In: Uő. (szerk.): *Tanulmányok a magyar impresszionista stílusról*. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó, 1976. 49–88.

¹⁴ Szabó: *A magyar szépírói stílus...* 190.

ne. Mindezek a stílusjegyek valóban megtalálhatóak Krúdynál, „de funkciójuk túlmutat az impresszionizmuson – egy *par excellence* 20. századi modernség felé”.¹⁵ Az impresszionizmus tehát egyfajta hidat képez a 19. és a 20. század között, de még nem nevezhető *par excellence* 20. századi modernségnek. Krúdy ugyanannyira volt impresszionista, mint szecessziós, tárgyas-intellektuális vagy realista – de tisztán egyik stílusiránnyal sem írható le, mert „önálló stíluszintézist teremt”. Feltételezhetjük, hogy a legtöbb ide sorolható íróval vagy költővel kapcsolatban hasonló megállapításra juthatnánk. Ez azonban nem jelenti az impresszionizmus mint kategória és mint elemzési szempont mellőzhetőségét vagy alkalmatlanságát.

A *Színek és évek* című Kaffka Margit-regény egyértelműen impresszionistának minősíthető. Nem közömbös ebből a szempontból, hogy az író nő indulásától kezdve vonzódott a festészet világához; „művészetében azonban az impresszionizmus mélyebb rétegeket is áthat: nemcsak nyelvi sajátosságot jelöl, hanem írói magatartást, lelkiállapotot, világszemléletet is”.¹⁶ Kaffka környezete, a *Nyugat* köre lelkesedéssel hódolt az impresszionista szemléletnek. A *Nyugat* íróinak impresszionizmusát „a társadalmi lázadás táplálta”; mindazonáltal az irányzat erejét mutatja, hogy „képes volt beszívárogni a konzervatív világnézetű írói csoportok és egyéniségek munkáiba is”. (A katolikus *Élet* is közölt cikket az impresszionista kultúráról, s az irányzat hatása kimutatható Tormay Cécile írásain is, különösen *A régi ház* című regényen.) „Az impresszionista szemlélet lázadásának artistikus célzata s gondolati tartalma éppúgy egyengethette az utat a konzervatív igényű művészetek felé, mint az ellentábor belső reform vágya.” Mindez azonban annak a jele is, hogy az impresszionizmus „olyasminek adott művészi megnyilatkozási lehetőséget, amit joggal nevezhetünk a századelő világlátásának”.¹⁷

A műfaj sajátos belső elvárásai miatt az *impresszionista kritika* kérdése nyilvánvalóan külön fejezetet jelent a magyar irodalmi impresszionizmus történetében. Általánosságban annyi mondható el erről a bírálói attitűdről, hogy a kritikus szubjektivitás és a mű találkozását próbálja megragadni és bemutatni, lehetőleg minél kevesebb elméleti közvetítéssel, vagyis a lehető „legnaivabb” módon. „A jó kritikus az az ember, aki elmeséli, mi-

¹⁵ Kemény: *Krúdy Gyula*... 40.

¹⁶ Bodnár György: *Kaffka Margit*. Budapest, Balassi, 2001. 172.

¹⁷ Bodnár: *Kaffka Margit*. 177.

lyen lelki kalandokat élt át a remekművek között” – írta Anatole France.¹⁸ Szemben állnak minden tudományosnak szánt objektivizmussal. Módszerük az, hogy nincs módszerük, mivel minden rendszer eleve gyanús a szemükben. Szokás arra hivatkozni, hogy a legelszántabbnak elismert impresszionisták is használtak gondolatmenetük kifejtésekor előzetesen felállított kritériumokat, folyamodtak dogmákhoz, hivatkoztak szabályokra. Ha ezt a megközelítést teljesen elfogadnánk, úgy impresszionista kritikusok voltaképpen sohasem léteztek; csupán olyanok, akik meggyőződésből (szubjektív, racionalizmus-ellenes mítoszaihoz való ragaszkodásból) nem voltak hajlandók tisztázni saját működésük elvi előfeltételeit és kimondatlan dogmáit. Ez a nézet azonban erősen vitatható. Az egyes kritikusok gyakorlatában ugyanis óriási különbséget jelent az, ha úgynevezett „tények” (pozitivisták kritika) vagy valamelyik „nagy elmélet” mögé húzódva közelítik meg a műveket, vagy pedig tudatosan törekednek arra, hogy a lehetőségek szerint megszabaduljanak minden „külső” tényező gyámságától az irodalomértésben. „A kritikai impresszionizmus tehát voltaképpen nem rendszertelenség, hanem egy új rendszer, amelynek megfogalmazása azonban nem az elméleti munkákban, hanem a gyakorlati kritikákban és esszéikben történik meg.”¹⁹

Az impresszionista kritika Nyugat-Európában (Franciaországban és Angliában) lépett föl a XIX. század nyolcvanas éveitől, a *l'art pour l'art* szemléletmódjával karöltve. Magyarországra érve azonban lényeges funkcióváltáson ment keresztül. Legnevesebb képviselőjének, Ignotusnak a tollán az irodalom általában az esztétikai szféra autonómiájáért folytatott harc eszköze lett. (A nyugati országokban efféle függetlenségi harcra akkor már régen nem volt szükség.) Az impresszionista kritika az úgynevezett esztétizmus nagy áramlatához kapcsolhatóan jött létre. „Ha akarom: a kő beszél; ha akarom, a szó hallgat. A művészetnek csak egy törvénye van: csinálj, amit akarsz, ha meg tudod csinálni.”²⁰ A hazai impresszionista kritika térnyerésével egy időben azonban megjelentek ellenfelei is, akik normativitást, bizonyos törvényszerűségek felismerését várták el a műbírálat professzionistáitól. A leghíresebb példa erre *Az utak elváltak* című Lukács-cikk 1910-ből, amely név nélküli polémia „a magyar impresszionizmus egyik legfinomabb elméjű kritikusával”, vagyis Ignotussal. Lukács

¹⁸ Idézi Komlós Aladár: *A kritika és a kritikusok*. Budapest, Nap Kiadó, 2004. 76.

¹⁹ Bodnár György: *Az impresszionista kritika rendszerellenessége és rendszerigénye*. In: *Uő.: Jövő múlt időben*. Budapest, Balassi, 1998. 223.

²⁰ Ignotus: *Még egyszer a szecesszióról*. In: *Uő.: Válogatott írásai*. Budapest, Szépirodalmi, 1969. 465.

nem fogadja el, hogy a művész bármit megtehet, ha elég tehetséges ahhoz, hogy megcsinálja, amit akar, szerinte a művész eredendő célkitűzése is bírálható. Világnézeti (ma úgy mondanánk: ideológiai) alapunk van arra, hogy helytelennek, elérésre nem érdemesnek minősítsük a célt is, nem csupán a kivitel esztétikai minőségét. A kifejezés eszközei a végcélből, amivé az impresszionizmus változtatta őket, ismét eszközzé válnak a lényeg kifejezésének szolgálatában. Idézhetünk ugyanebből az évből egy másik idevágó dokumentumot. A szerző, Szilasi Vilmos szintén filozófus; *A kritika elmélete* című tanulmányát az Alexander Bernát tiszteletére összeállított *Emlékkönyv*ben publikálta. Szilasi feltételezi az abszolút és normatív kritikai értékek létét; ezek függetlenek a tapasztalattól és nem változnak a külső körülmények szerint. „Tagadnunk kell minden impresszionizmust, mert rendben bízunk, rend van, rendnek kell lennie. Mert belső nagy idegenkedéssel fogadunk minden olyan törekvést, amely ennek a rendnek a megbontásához vezet.”²¹ Szerinte a tetszésnek abszolút normái, az alkotásnak pedig abszolút szabályai vannak; az előbbieket a kritika elmélete, az utóbbiakat a poétika hivatott kutatni. Látható, hogy az impresszionista kritika ellenpólusának legalább a lehetősége megteremtődött nagyjából ugyanazokban az években, amikor feltehetőleg ez a kritikai magatartás volt a legelterjedtebb a hazai irodalmi sajtóban. Az impresszionista attitűd azonban a mai napig jelen van a magyar kritikai életben.

A szecesszió Európában és Magyarországon

Valahányszor az antik Rómában felfokozódott az a feszültség, amelyet a gazdasági ellentétek szoktak kiváltani, a nép egy része kivonult a Mons Sacerra, az Aventinusra vagy a Janiculumra, azzal a fenyegetéssel, hogy ott, a régi anyaváros szeme láttára és a tiszteletre méltó városatyák orra előtt második Rómát alapítanak – amennyiben követeléseiket nem teljesítik. Ezt úgy hívták: *Secessio plebis*.

A *Ver Sacrum*nak, a bécsi szecesszionizmus alapvető orgánumának beköszöntőjéből idéztünk (1898). A „*Ver Sacrum*” kifejezés arra a tavaszi áldozatra utal, amelyet akkor mutattak be, ha nagy veszély, éhínség fenyegette Rómát. A bécsi művészek a művészet szent ügyéért akartak áldozatot hozni: „az ifjúság szelleme, mely a jelent mindig »modernné« fiatalítja, amely

²¹ Szilasi Vilmos: *A kritika elmélete*. In: *Alexander Bernát Emlékkönyv*. Budapest, Franklin, 1910. 638.

a költői alkotás hatóereje – ez a szellem legyen névadója a mi lapunknak is, legyen a lapnak a jelképe a Ver Sacrum.”²²

A lapindítást megelőzte a *Vereinigung bildender Künstler Österreichs* (Osztrák Képzőművészek Egyesülete) megalakulása (1897), amely az akkori hivatalos művészet fellegvára, a *Künstlerhaus* akadémizmusa ellen szövetkező képzőművészek csoportosulása volt, Gustav Klimt elnökségével. Ez az irányzat kapta később a *Sezession* elnevezést, amely a századforduló idején már Magyarországon is meghonosodott. A csoport korántsem volt egységes. Ennek ellenére, vagy talán éppen ezért, hamar megjelentek a „teoretikusok”, vagyis a mozgalmat támogató és annak irányt adni kívánó kritikusok, mindenekelőtt Hermann Bahr és Ludwig Hevesi. Bahr a *Jung Wien-kör* (Leopold Andrian, Richard Beer-Hofmann, Felix Dörmann, Arthur Schnitzler, Hugo von Hofmannsthal [Loris álnéven]) nézeteit képviselte, illetve fogalmazta meg, vagyis azokét az írókét, akik a kilencvenes évek elején a modern osztrák irodalom megteremtését tűzték ki célul. A bécsi modernség ugyanis „nem a képzőművészetben, hanem az irodalomban formálódott irányzattá: ott alakult ki művészetszemlélete, esztétikája, és ott törte át először a konzervatív ízlés védőbástyáit”.²³ Ezt azért is érdemes megjegyezni, mert a magyar irodalmi szecesszióra valószínűleg a bécsi fejlemények gyakorolták a legerősebb hatást.

Az Osztrák-Magyar Monarchia országaiban szecesszióként ismert építészeti, képző- és iparművészeti, valamint irodalmi irányzat Európa többi országaiban más-más elnevezést kapott. (Németországban egy ideig *Jugendstil* volt, bár 1892-től Münchenben használták a *Sezession* kifejezést is. Franciaországban *Art Nouveau*, illetve később *Modern style*, Olaszországban *Stile floreale* vagy *Liberty* és így tovább.) A szakirodalom egyetért abban, hogy a különböző országokban hasonló és eltérő jegyeket egyaránt hordozó irányzatok és tendenciák közös gyökere és előzménye az angol preraffaelitizmus, az 1848-ban létrejött „Prae-Raffaelite Brotherhood” volt. „A *Jugendstil*-irányok eszmei forrásvidékét az *angolszász eszmetörténeti folyamatokban* lelhetjük fel.”²⁴ Meg kell említenünk az egész kontinensen óriási hatású Ruskin művészetfelfogásának és a preraffaelita iskolának a belső kapcsolatát, valamint később az *aesthetic movement*, az angol szecesszió második hullámát, Morris, Crane és Beardsley művészetét. Belgiumban az 1880-as évek elején alakul meg a *Húszak* (*Les Vingts*) csoport, Henry van

²² Pók Lajos (szerk.): *A szecesszió*. Budapest, Gondolat, 1972. 360–361.

²³ Sármány Ilona: *Bécs festészete a századfordulón*. Budapest, Corvina, 1991. 8.

²⁴ Kiss Endre: *Szecesszió egykor és ma*. Budapest, Kossuth, 1984. 8.

de Veldével az élen, aki egyben az átmenetet is képviseli a berlini központú *Jugendstil* irányában. Olyan írók is ide sorolhatók, mint a később nálunk is nagy hatású Maeterlinck és Verhaeren. Franciaországban a folyamatos belső átalakulásban levő Pont-Aven-i iskola, vagyis a „Nabik” (Gauguin, Sérusier, Denis, egy ideig Bernard) csoportjának a törekvései rokoníthatók az európai szecesszió fő tendenciáival. Közös vonásuk, hogy mindent szemben állnak a naturalizmussal éppúgy, mint a historizmussal és az impresszionizmussal, valamint az, hogy közelíteni akarják egymáshoz a művészeti ágakat és műfajokat azon az alapon, hogy minden művészi alkotást végső soron ornamensnek tekintenek.

Arnold Hauser ugyan nem használja a szecesszió egyik megnevezését sem, de maga is az impresszionizmus meghaladásában jelöli meg a döntő művészettörténeti fordulatot. „Az impresszionizmus ebben a tekintetben csúcspontja és befejezése volt egy több mint négy évszázados fejlődésnek. Csak az impresszionizmus utáni művészet az, amely elvileg szakít minden valóságillúzióval, és életérzését a természeti tárgyak tudatos deformálásával fejezi ki.”²⁵ Az idős Lukács György pedig egyenesen azt állítja, hogy szecesszió nem is létezett. „A szecesszió szónak – mint stílusjelölő szónak – az égvilágon semmi értelme nincs.” Lukács ezt úgy érti, hogy a szecesszió valóban csak „kivonulást” jelentett, vagyis azt, hogy egyes művészek nem akartak együtt kiállítani másokkal. Azzal érvel, hogy a berlini (Liebermann) és a bécsi (Klimt) iskola között van akkora távolság, mint a korabeli hivatalos művészet és Liebermann között. Lukács persze jól tudja, hogy Liebermann végső soron „antidekoratív impresszionista festő volt”. Mindez arra utalhat, hogy Hauserhez hasonlóan nem tesz lényegi különbséget az impresszionizmus és a szecesszió között.²⁶ A legtöbb értelmező nem osztja ezt a vélekedést, és a szecessziót a naturalizmus és az impresszionizmus *meghaladásaként* értelmezi. A szecesszionista, illetve „Jugendstil” vonások elválasztása a gyakorlatilag velük egy időben fellépő *szimbolista* tendenciáktól szintén nem könnyű feladat, mivel a szecesszió stilizáló törekvései szimbolikusan is értelmezhető műalkotásokat hoztak létre. Az Eszme és érzéki korrelátumai a szimbolisták felfogásában hierarchikus rendet alkotnak, még ha nem nélkülözhetik is egymást.²⁷ A szim-

²⁵ Hauser Arnold: *A művészet és az irodalom társadalomtörténete*. Fordította Nyilas Vera, Széll Jenő. Budapest, Gondolat, 1969. II. 359–360.

²⁶ Lukács György: *Az irodalomtörténeti periodizáció*. In: Uő.: *Magyar irodalom, magyar kultúra*. Budapest, Gondolat, 1969. 613.

²⁷ Jean Moréas: *Un manifeste littéraire*. 1886. In: Komlós Aladár (szerk.): *A szimbolizmus*. Budapest, Gondolat, 1977. 128.

bolizmusból a szecesszióba való átlépést többek között az jelezheti, ha a sugallt eszmeiség inkább a dekoratív formaeszmény megvalósulásának hátterül, mintsem céljául szolgál. A másik eltérő vonás – amely ugyan nem jellemző valamennyi szecessziós irányra – a *dekorativitás és funkcionalizmus egyensúlyára* való törekvés. (Ami a Bauhaus egyik előképének mutatja a szecessziót.) Henry van de Velde *Amit én akarok* című hitvallásában a *konstrukció* elve játssza azt a szerepet, mint Moréasnál az Eszme.²⁸

Akárcsak az impresszionizmus esetében, a szecesszióval kapcsolatban is az a legnehezebb probléma, hogy fel tudjuk-e mutatni érvényesen az építészeti, képzőművészeti, iparművészeti sajátosságok irodalmi megfelelőit? A szecesszió kifejezés a századforduló körül nálunk is megjelent. Ady Endre egy rövid hírlapi cikkében (1899) a *Blackwood Magazine* jóslatára reagál, mely szerint „a mai civilizáció elnyomja az egyéniséget”. Nem véletlen, hogy egy angol újságcikk ürügyén köti össze a szecesszió jelenségét a társadalmi reformok szükségességével; Angliában a szecesszió már az 1880-as években kapcsolatokat ápolt a fabiánus szocializmus ideológiájával. Egyelőre a művészetben és az irodalomban folyik a harc, mondja Ady, mivel a szecessziót a nagy tömeg pusztán divatnak tekinti. „Hagyjátok hát a szecessziót ti, kik korlátok bábjai vagytok. Forradalom és emberek kellene hozzá, nem divatbábok.”²⁹ Török Gyula *A porban* című regényében a kisvárosi konzervatívok kivétel nélkül minden modernséget szecessziósnek minősítenek. Ez a minősítés már korábban is megjelenhetett; Ignotus valószínűleg erre reagál 1899-ben. „A művészetben kivétel nélkül minden irány jogosult. Ezt az örök igazságot, csakis ezt hirdeti az a művészeti forradalom, melyet *szecesszió*nak neveznek. . .” Az irányt érő támadásokat pedig azzal utasítja el, hogy „azt a tizenhétéveséget, amit minálunk mind a szecesszió kalapja alá fognak, váddal illetni igazságtalanság”.³⁰

A magyar szecesszió felbukkanását az 1890-es évek elejétől, Lechner Ödön első munkáitól szokás datálni, és általános egyetértés mutatkozik abban, hogy egészen a tízes évekig jogosult szecessziós stílusjegyeket keresni az építészetben, a képzőművészetben és az irodalomban egyaránt. Ez európai viszonylatban is hosszú időszak, ami valószínűleg annak köszönhető, hogy a szecessziós jegyek nálunk egyetlen művésznél vagy írónál sem jelentkeztek minden mást kizáró formában. (Példaként említhetjük a Gödöllői Iskola posztimpresszionista festészetében felfedezhető szecesszi-

²⁸ Pók (szerk.): *A szecesszió*. 227–229.

²⁹ Ady Endre: *Szecesszió*. Debreceni Hírlap, 1899. április 10. In: *Ady Endre összes prózai művei*. I. (1897-1901) Budapest, Akadémiai Kiadó, 1955. 120.

³⁰ Ignotus: *Még egyszer a szecesszióról*. In: *Uő.: Válogatott írásai*. 183–187.

ós vonásokat, Kós Károly, Balázs Béla vagy Lesznai Anna tízes évekbeli munkáit, nem beszélve Ady költészetének némely stiláris sajátosságáról.) Lyka Károly 1902-ben, a *Művészet* folyóiratban ír *Szecceszíós stílus – magyar stílus* címmel, és azt állítja, hogy „a mozgalom életre kelt Európa összes művelt országában, nem mindenütt szecceszíó név alatt, de törekvése mindenütt azonos volt. Másutt egyszerűen új vagy modern művészetnek neveztek, de hisz a név mellékes...³¹ Számára tehát a szecceszíó, az új, illetve a modern szavak egyszerűen szinonimák.

A húszas évek elejére a szecceszíó már egyértelműen a múlthoz tartozóként, hajdani merészsége pedig az ízléstelenség szinonimájaként jelenik meg. Ezt Halász Gábor konstatálja, aki 1939-ben kísérli meg az irányzat újraértékelését. „A szecceszíó a valóság stilizálásának igényével jött. A preraffaeliták készítették elő, akik egy elképzelt primitívséghez szállottak vissza ihletésért, a parnassienek, akik a választékos formát, Huysmans, aki a misztikus élményt hozta újításnak.”³² Halász minden műfajban kiemeli a díszítő részletek, az öncélúvá váló ornamentika jelentőségét. A szecceszíó szerinte felszabadította a dekoratív lehetőségeket, s ilyen értelemben „forradalom volt, de palotaforradalom”. „A lírás iparművészete – így jellemezhetjük a szecceszíós lírát is.” Ez a líra kisszerű, intim hatások elérésére törekszik. „A fiatal Babits számára arany kísértet a napsugár, a mosoly gyöngyös. A fiatal Kosztolányi a »négy fal között« találja meg csodavilágát, a »színes és tapintható zavart« éneklí.” Halász itt melleleg ugyanazt az összefüggérendszer ragadja meg a magyar líra kapcsán, mint amelyet Walter Benjamin ír le a *Párizs, a XIX. század fővárosa* című esszéjében (1939).

Az intérieur megrázkódtatása a századfordulón következik be a szecceszíóval. Mindenesetre úgy látszik, hogy ideológiájával az intérieur virágkorát hozza magával. Célja a magányos lélek megdicsőítése; teóriája az individualizmus. Van de Velde-nél a ház úgy jelenik meg, mint a személyiség kifejezője.³³

Szecceszíós dráma is létezik mint a „meseszerű, rajzban elgondolt jeletetek laza sora”. Festői színpadképek jellemzik, a dialógusok akárha ékítmények volnának, nem drámaiak, nem fejlődnek, nem a közlés fontos bennük, hanem az utalás, a hangulat. (Itt főleg Maeterlinck és Hofmannsthal

³¹ Pók (szerk.): *A szecceszíó*. 65.

³² Halász Gábor: *Vázlat a szecceszíóról*. In: *Esszépanoráma*. 1900-1944. III. kötet, vál. Kenyeres Zoltán. Budapest, Szépirodalmi, 1978. 709.

³³ Walter Benjamin: *Párizs, a XIX. század fővárosa*. Fordította Széll Jenő. In: *Uő.: Kommentár és prófécia*. Budapest, Gondolat, 1969. 85.

darabjaira utal Halász.) Gordon Craignél a színpad mint ornamentikus keret funkcionál; ebben a közegben a színészek nem játszhatnak realiztikusan, „a szó is stilizáltan lejt”, a hangsúly mintha az indavonal hullámmását követné. A parnassienek festeni akarnak a szóval, a szimbolisták zenélni; a szecessziósok „rajzolnak”. Végkonklúziója az, hogy „nem szabad átmeneti kisiklást látnunk a szecesszióban, hanem zárt és teljes ízlésirányt, [...] amely a szellem minden területén érvényesíti uralmát”.³⁴ Akárcsak Benjamin, Halász sem vesz tudomást a szecesszióhoz kapcsolódó társadalmi-reformista szándékokról, amikor megállapítja, hogy a rokokóhoz hasonló irányzat, amely a jólét, a dekadens kifinomultság, a polgárság arisztokratizálódása és legfőképpen a béke „gyorsan elszálló történelmi pillanatának” talaján jött létre.

A hatvanas évek elején Diószegi András képviselte a Halász Gábor-féle felfogást, amelyet azzal egészített ki, hogy az nem csupán a kifinomultság és a dekadencia terméke volt, hanem lázadás is.³⁵ Ez utóbbi Európa minden országában más jelentéseket hordozott: Franciaországban a naturalizmus és az impresszionizmus, Bécsben és Berlinben az udvari klasszicizmus, itthon a romantika és a nép-nemzeti iskola ellen irányult. A hazai szecesszióról szólva mindig fokozottan számolnunk kell az eklekticizmussal; ugyanis nálunk a szecesszió gyakorlatilag a szimbolizmussal, a naturalizmussal és az impresszionizmussal párhuzamosan jelentkezett. A prózáírók közül mindenekelőtt Bródy Sándort említi, aki egyfajta „stílusforradalmat” hajtott végre, ám a szecessziós jegyek nála is keverednek a naturalizmus és a stílusromantika sajátosságaival. Bródy elődjeiként pedig Justh Zsigmondot és Thury Zoltánt nevezi meg. Diószegi is a *dekorativitás*ban látja a szecessziós stílus lényegét, amelynek a *stilizáció* a sajátossága; ez utóbbi pedig nem más, mint kiemelés és összefoglalás, amely túllép az utánzás elvén. A stílus egységét éppen az adja, hogy ezt az elvet a teljes művészi alkotásra kiterjesztik; a későbbiek során pedig ezt fejlesztik tovább a konstrukció-elv irányába.³⁶ Ugyanebben az időben született olyan javaslat is, hogy a „modernség” szót kellene használni a századforduló művészetének általános leíró megnevezéseként.³⁷ Ez a kifejezés azonban az 1890 és 1910 közötti időszakban éppen a szecesszió-típusú irányzatok megjelölésé-

³⁴ Halász: *Vázlat a szecesszióról*. In: *Esszépanoráma*. 715.

³⁵ Diószegi András: *A szecesszióról*. In: *Uő.: Megmozdult világban*. Budapest, Szépirodalmi, 1967. 39.

³⁶ Diószegi: *A szecesszióról*. 17.

³⁷ Vajda György Mihály: *Vázlat a századforduló magyar irodalmáról*. Helikon, 1969/1. (XV. évf.) 5.

re szolgált. Indokoltnak látszik tehát a modernség általános kategóriáján belül a szecessziós modernség elkülönítése.

A szecesszió irodalomtörténeti fogalmát több oldalról is körüljáró Pór Péter elsősorban *korszaknak* minősíti a szecessziót. Szerinte „azt a meg lehetőségen képlékeny és átmeneti művészi korszakot szoktuk érteni rajta, melyet a naturalizmus, a szimbolizmus és az impresszionizmus egymást fedő, de legalábbis egymást közelítő felületei borítanak...” Ugyanakkor *stílusiránynak* is tartja az irodalmi szecessziót, vagyis csatlakozik ahhoz a hagyományhoz, amelyet Halász Gábor indított útjára. Amihez természetesen szükség van annak elfogadására, hogy ennek az elnevezésnek akkor is lehet létjogosultsága, ha egy adott nemzeti irodalmon belül nem találunk olyan alkotót, akinek a teljes életművét jellemezhetnénk vele.³⁸ A szecesszió Magyarországon (akárcsak Oroszországban) képes volt a népiességet mint ihlető elemet magába olvasztani, s ezzel feloldotta a *népi* és a *nemzeti* „korábban egyértelmű” kapcsolatát. A szecesszió sokat emlegetett „öncélú ékítményességét” is árnyalja, mondván, hogy ez inkább látszat – ám *akart látszat*, a motívumok ugyanis a jelentős alkotásokban metafizikai jelentőségre tesznek szert. Ahogy a festészetben és a grafikában a *vonalnak*, úgy az irodalomban a *szónak* növekszik meg a metafizikai súlya.

∗

A magyar szecesszió festészetét Vaszary János *Aranykor* (1898) című képtől szokás datálni. A hazai képzőművészeti szecesszionizmusnak nem volt saját folyóirata (az egyetlen kivétel a *Magyar Iparművészet*, amely helyet biztosított a „nemzeti zamatú” szecesszióknak, de semmiképpen sem volt programadó fórum). Ez nem független attól a tényről, hogy nincs olyan magyar mester, akinek egész életművét meghatározta volna a szecesszió, mint ahogyan meghatározta például Klimtét vagy Hodlerét.³⁹ Ez a megközelítés *mutatis mutandis* a korszak magyar irodalmára is érvényesíthető. A magyar szecesszió lírájának első számú témája a személyiség esetlegessége; voltaképpen egy diszharmonikus egyéniség-kultuszról van szó, amelyen belül a szubjektum csak „sugallatszerűen” képes utalni az objektumra. Gyakran merül fel a *fiktív helyzetdal* mint formai megoldás, ami a stilizált személyiséget összekapcsolja egy sajátosan megjelenített tárgyi

³⁸ Pór Péter: *Az irodalmi szecesszió fogalmáról*. Valóság, 1969/8. 79.

³⁹ Szabadi Judit: *A magyar szecesszió művészete – Festészet, grafika, szobrászat*. Budapest, Corvina, 1979. 19.

világgal. „A vers statikusabbá vált, kevesebb, többnyire passzív értelmű ígét használ, viszont halmozza a jelzőket és a határozókat.”⁴⁰ A szecessziós líra térképzeiteit a bensőségesség uralja: a dekoratív zárt terek, kertek, parkok, szigetek sűrűn tűnnek fel ezekben a költeményekben; ellenben „a magyar lírából éppen a hullámvonal filozófiai értékű kultusza hiányzik”.⁴¹ Pór ezt annak tulajdonítja, hogy minden különbözni akarás ellenére a népmozgalmi stílusvilág hatása alól a magyar szecessziós líra nem volt képes teljesen kivonni magát, ezért a realista motívumok spiritualizálása központi jelentőségű marad. A poétikai részelemek többségét a szecessziós líra a szimbolizmustól és kisebb részben az impresszionizmustól vette át. Ilyen volt például a fehér mint vezető szín alkalmazása. Ennek jellemző példáját találhatjuk meg Bródy Sándor *Az ezüst kecske* című művében (1897).

A szoba bágyadt, ragyogó, szomorú és diadalmas fehérségében a selymek, régi és új szövetek, az aranyozott fehér bútorok, állatszörök, csipkék és virágok egy alapszínében az asszony volt a legfehérebb. [...] Áttetsző arcából amint kisötlettek szemei: szinte kietlen volt. [...] Tegnap fehér orgona volt tűzve a keblére és szürkének hatott...⁴²

Ebben a részletben a fehér – és némiképp az arany – szín tobzódásának jellegzetesen szecessziós funkciója van. A közeledő halált összekapcsolja az álomszerűséggel, a képzeletbeliség saját világával, valamint egy sajátos, Erosz és Thanatosz kapcsolatára építő erotikával. A szecessziós lírikusok lemondanak a Rimbaud-féle színszimbolikáról, ellenben meghonosítják a „diszparát szinesztéziákat” az érzelmek és hangulatok sugallása céljából; számtalan hasonló példát idézhetnénk Ady, Babits, Kosztolányi, Kaffka vagy Balázs Béla verseiből.

A közelmúltban több nyelvész is kutatta a szecessziós stílus sajátosságait. Közülük ezúttal is ki kell emelnünk Szabó Zoltánt, aki nem ért egyet Lukács György idézett véleményével, de nem helyezkedik Halász vagy Diószegi álláspontjára sem. Szerinte a szecesszió csupán a kor egyik stílusa, és minden bizonnyal a *Nyugat* egyik újító stílusa. Javasolja, hogy a szecesszió „magyar változatán” belül két szakaszt különböztessünk meg: egyrészt a 19. század utolsó, másrészt pedig a 20. század első évtizedét. Az első szakaszban tárgyalna olyan írókat, mint Ambrus, Bródy, Gozdu, Herczeg, Iványi, Justh, Papp, Pekár, Czóbel, Krúdy, míg a második szakaszban vizsgálná Ady, Babits, Kosztolányi, Kaffka, Török, Szomorj,

⁴⁰ Pór Péter: *Az európai és a magyar szecesszió líraszemlélete*. Helikon, 1969/1. (XV. évf.) 121.

⁴¹ Pór: *Az európai és a magyar szecesszió líraszemlélete*. 124.

⁴² Bródy Sándor: *Az ezüst kecske*. [Http://mek.oszk.hu/00600/00628/00628.htm#09](http://mek.oszk.hu/00600/00628/00628.htm#09)

Csáth, a Cholnokyak, Elek és Lovik munkásságát. Ezt azzal indokolja, hogy a magyar szecessziót az első időszakban gyakorlatilag azonosították a dekadenciával, ám még nem formálódtak meg a szecessziós stílus általa (is) dominánsnak tartott szervező elvei: a díszítettség, a motívumok indázó, hullámzó, tekergő világa, a „halmozódó motívumok dús festőisége”.⁴³

A díszítő motívumok impresszionista kezelésének sajátossága abban áll, hogy a jelzős szerkezetek a hangulat kifejezései, míg a szecesszióban ugyanezek *dekoratívvá* válnak. Ezért van, aki a szecesszió stílusát „stilizált impresszionizmusnak” nevezi, utalva ezzel a költői képek fokozott stílárius közvetítettségére. A stilizáció úgy valósul meg, hogy bizonyos ismétlődő szavak megalkotják a jelentés szerkezeti vázát, egyfajta kohéziós erőt kölcsönöznek neki, s ezen a strukturális alapon szemantikailag szimbólumok és allegóriák jönnek létre. A szecesszió előkészítette a talajt az expresszionizmus számára, ezért „fél-avantgárdnak” is tekinthető.⁴⁴ Az utóbbi években kísérletek történtek arra is, hogy az impresszionista és a szecessziós stílust elkülönítsék egymástól azon az alapon, hogy a reflexió az impresszionizmusra, a leírás pedig a szecesszióra volna jellemzőbb. Míg az impresszionista kép a benyomások és az asszociációk logikáját, a szecessziós leírás „a szem logikáját” követi, vagyis mellérendelő felsorolást ad, az igeiség háttérbe szorításával, a mondatokat pedig kihagyásos szerkezetek „kapcsolják” össze. A szecessziós elbeszélői technikájú író tehát színpadszerű beállítást, vizuális elemekből megrajzolt állóképet alkot.⁴⁵ Az egyes alkotók esetében néha valóban feleslegesnek látszik a szecessziós és impresszionista jegyek szétválasztása.⁴⁶ Ám ha egy műalkotáson vagy akár egy életművön belül lemondunk is a szecessziós jegyeknek a többi irányzattól való stilisztikai alapú elkülönítéséről, ugyanezt nem tehetjük meg akkor, ha a szecesszióról mint korszakról vagy korstílusról beszélünk. Ebben az esetben csak a komplex, több szempontú (kultúra-, művészet- és irodalomtörténeti, filozófiai, poétikai és stilisztikai) megközelítésmód együttes alkalmazása teszi lehetővé a fogalmak elkülönítését.

⁴³ Szabó: *A magyar szépírói stílus...* 174.

⁴⁴ Szabó: *A magyar szépírói stílus...* 182.

⁴⁵ Murvai Olga: *Szecesszió – állókép vagy mozgókép?* In: Szabó Zoltán (szerk.): *„Arany-alapra arannyal”*. *Tanulmányok a magyar irodalmi szecesszió stílusáról*. Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2002. 148–167.

⁴⁶ Baranyai Mihály: *A szecessziós stílusirányzat nyelvi jellegzetességei Kaffka Margit novelláiban*. [Http://www.filologia.hu/tanulmanyok/a-szecessziós-stílusirányzat-nyelvi-jellegzetességei-kaffka-margit-novellaiban.html](http://www.filologia.hu/tanulmanyok/a-szecessziós-stílusirányzat-nyelvi-jellegzetességei-kaffka-margit-novellaiban.html)



Amikor a filológus Staiger azt firtatja,¹ hogy miért erőlteti rá Heidegger az idegen szövegekre saját filozófiáját, feldereng előttünk a méltatlankodó művésztörténész képe, aki talán még több joggal kérdezhetné, miért keveri bele a képek interpretációjába a tőlük idegen gondolatait. S valóban, Heidegger legnevezetesebb képleírása, Van Gogh cipőinek parasztcipőként való agnoszkálása, heves ellenreakciót váltott ki.² „A cipőt látom, Herr Heidegger, de a parasztszszonyt nem!” – sóhajtottak Antiszthenész módjára. A képelemzés legmegbotránkoztatóbb kijelentése pedig minden valószínűség szerint a cipők által rejtett rurális világ „megköltése” után következő hitelesítési manőver volt, amivel a filozófus saját „önkényes” olvasatát szentesítette. Heidegger ezt írta: „A műalkotás tudunkra adta, mi is igazában a lábbeli. A legrosszabb önámítás lenne azt hinni, hogy leírásunk szubjektív cselekvésként a képet először kiszínezte, és csak azután helyezte mindezt bele.”³ Heidegger tehát azt szuggerálta olvasójába, hogy ez az értelmezés nem az interpretátor élénk képzelőerejének terméke, hanem magának a képnek a diktátuma. Ha ez így lenne, felvetődik a kérdés: vajon az intentio operis feltételezése egyben az egyetlen hiteles olvasat garanciájával is kecsegtet? Maga a kép az igazat mondja, illetve a kép mondja az igazat?

Mielőtt az előbbi kérdések kijelölte útra lépnénk, vagy legalább a közelükbe érünk, érdemes néhány pillantást vetni a kép fogalmának heideggeri előtörténetére, ugyanis azt a szerepet, amit a *Műalkotás*-tanulmányban szán Van Gogh festményének, nevezetesen az eszköz eszközlétének feltárására, már évekkel korábban ráruházta Rilkére. A *fenomenológia alapproblémái* című 1927-es előadásában Rilke egyik prózai művéből, a *Malte Laurids Brigge feljegyzéseiből* vett idézetet, mely a mi kontextusunkban jelentőség-teli módon, közvetlenül a cipő és világban-lét egzisztenciaszerkezete összefüggésének szentelt elemzés után következett, az alábbi megjegyzésekkel készítette elő:

¹ Vö. Martin Heidegger: *Zürcher Seminar*. In: Uő.: *Seminare*. (GA 15.) Frankfurt am Main, Klostermann, 1986. 425–426.

² A legnevezetesebb Meyer Shapiro kritikája. Vö. Enigma, 17. 23–36. Derrida és Steinberg reakciói az Enigma 18-19. számában jelentek meg (116–139.).

³ Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*. Fordította Bacsó Béla. In: Uő.: *Rejtektutak*. Budapest, Osiris, 2006. 25.

Csupán az a lényeges, hogy az egzisztáló ittlét [Dasein] egzisztencialehetősége szerint elég eredendő-e ahhoz, hogy az egzisztenciájával már mindig is feltárt világot sajátyszerűként *meglássa*, szóhoz juttassa, és ezáltal mások számára is világosan láthatóvá tegye. A költészet semmi más, mint az egzisztencia mint elementáris világban-való-lét szóhoz jutása, azaz felfedette válása. A kimondottal lesz csupán mások számára, akik megelőzően vakok voltak, a világ láthatóvá.⁴

Ezt követi Rilke leírása egy lebontott házsorról, melynek már csak a hátsó falai meredeznek, tanúskodva az egykor bennük sűrűsödő életről:

Ellhiszik-e majd, hogy vannak ilyen házak? Nem, azt fogják mondani: hamisítok. Most az egyszer ez az igazság, nem hagyok ki semmit, és természetesen nem is teszek hozzá semmit. [...] Ezekből az egykoron kék, zöld és sárga falakból, melyeket a lerombolt közfalak törésvonala keretezett, a szobák életének levegője áradt – ez a lomha, nyúlós és poshadt levegő, melyet semmiféle szél el nem oszlatott. Ott volt minden: a sok ebédidő, a betegségek, minden lehelet, a többéves füst, a hónaljából előfakadó verejték, mely a ruhákat ólmossá teszi, a szájak poshadéka és az erjedő lábakból áradó cefreszag. [...] De hiszen mondtam, ugye, hogy valamennyi falat lebontották, csak épp az utolsót nem...? Nos hát, én *erről* a falról beszélék szakadatlanul.⁵

A fal rilkei ábrázolásának e néhány részletében nem nehéz felfedeznünk a Van Gogh-kép elemzésének prefigurációját. Ebből most két fontos mozzanatot emelünk ki. Az első analógiát a *hiány* fogalma kínálja. Rilke és Heidegger leírása is a képek láthatatlanul maradó középpontja köré szerveződik. Ahogy a romok látványa tulajdonképpen a hiányzó, elpusztult házak látványa, s nem csupán faldarabok egymásmellettsége, úgy az üres meredő cipők is a képen nem szereplő parasztasszony világának tartozékai, s nem, mondjuk, a cipő fogalmának képes illusztrációi. A középpont valójában a láthatót, a létezőt övező láthatatlan világ, s mindkét esetben ennek sajátos *ekphrasis*-ával van dolgunk. Ez a képleírás nem is egyéb, mint a láthatatlan *ekphrasis*-a. A képeken szereplő dolgok a hozzájuk tartozó világ tanúságtévői. A dolgok tanúságtétele nem valamilyen lineáris narráció szerkezetére felfűzött konzekutív időrendű történetben zajlik le, hanem egy világ időszakvenciákat egymásra torlaszoló összevonásában. A láthatatlan, pontosabban a meg-nem-jelenőként megmutatkozó fenomenológiája nem az itt és most adott észlelésének deskripciója, hanem

⁴ Martin Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. Fordította Demkó Sándor. Budapest, Osiris, 2001. 217.

⁵ Uo.

a fenomenén (jelenség) különböző lényegi szegmensei egyidejű történésének feltárása. Ekképp a parasztszony cipője körül találnak egymásra az évszakok, a munka- és ünnepnapok, születés és halál.⁶ Ez az „egymásra találás” a logosz, az összegyűjtés műve, amit történésnek, s nem történetnek tekint Heidegger. A dolgok tanúságtétele a láthatatlanról, a távollévőről szól, s ez meg is felel a tanúság azon ismérvének, hogy a tanúságtételben mindig valami olyasmiről beszélünk, ami a másik távollétében történt. Másfelől azonban a dolgok nemcsak tanúságtévők, hanem egyúttal rá is szorulnak arra, amiről tanúságot tesznek, mivel csak így mutatkozhatnak annak, amik, csak világvonatközúsük fényében lepleződik le sajátos mivoltuk.

A második analógiát a leírás igazságának *származáshelye* adja. Maga Rilke is hivatkozik erre az idézet elején („Most az egyszer ez az igazság, nem hagyok ki semmit, és természetesen nem is teszek hozzá semmit”), s ezt erősíti meg Heidegger a Rilke-citátum után:

Amit itt Rilke mondataival a lecsupaszított falról kiolvas, nincs beleköltve a falba, hanem megfordítva, a leírás csupán mint annak értelmezése és megvilágítása lehetséges, ami ebben a falban »valóságos«, ami belőle a hozzá való természetes viszonyulásban élénk tolaakszik. A költő képes emez eredendő, noha nem gondolatokból épülő és főleg nem teoretikusan kitálat világot nem csupán látni, hanem az életfogalomban rejlő filozofikumot is megérteni, melyet már Dilthey⁷ megsejtett, és melyet mi az egzisztenciának mint világban-való-létnek a fogalmával ragadtunk meg.⁸

Figyelemre méltó, hogy Heidegger már a Rilke-idézet felvezetésében azt írja, hogy „A költészet semmi más, mint az egzisztencia mint elementáris

⁶ Nyilván olcsó dolog lenne a két leírás esztétikai értékének az összehasonlítása, ezért az összevetést csak az érdemi rokonság kimutatására korlátozzuk. Pusztán annyit jegyzünk meg – mérsékelt malóciával –, hogy a heideggeri leírás szereplői meglehetősen monotonitással térnek időről időre vissza a későbbi ekphrasis-okban. Ilyen képleírásnak tekintem többek közt az öreg heidelbergi híd (vö. Martin Heidegger: *Bauen, Wohnen, Denken*. In: Uő.: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske, 1990. 146. skk.) vagy a *Földút* bemutatását.

⁷ Érdekes, hogy miközben Käte Hamburger óta Rilket és Husserlt, illetve a fenomenológiát többen megpróbálták összeboronálni, az éppen a fenomenológiába bevezetést tartó Heideggernek inkább Dilthey jutott az eszébe. Gyanítható, hogy a világban-való-lét itt tárgyalt fenomenológiáját közelebb állónak érezte az életfilozófia és hermeneutika forrásvidékéhez, mint Husserl tudatfilozófiájához. Ebben a tekintetben mérvadó lehet a *Beiträge zur Philosophie*-ban olvasható megállapítás a létértelmezés igazságával kapcsolatban: „Plátón óta nem kérdeztek a »lét«-értelmezés igazságára. Az a megjelenítés helyességévé vált, és ennek igazolása a létező megjelenítésének szemlélésén keresztül visszavitetett a »lényeg« megjelenítésére; legutóbb a prehermeneutikus fenomenológiában.” *Beiträge zur Philosophie*. (GA 65.) Frankfurt am Main, Klostermann, 1989. 188.

⁸ Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. 219.

világban-való-lét szóhoz jutása, azaz felfedetté válása”. Figyelemre méltó, hiszen itt Rilke prózában, s nem versben beszél. A költői fogalma tehát nem a vers formai paramétereirez igazodik, hanem a kimondás azon módjához, mely révén „a világ látható lesz” azok számára, „akik megelőzően vakok voltak”. A láthatatlan világ feltárása nem attól költői, hogy képekben beszél, és ihletett szavakat használ, hanem attól, hogy meghallja a dolgok tanúságtételét, s a képeket beszélgeti. A kép megértése a láthatatlan korrespondenciák egészéé való megképzése (*Bildung*), a kép láthatatlan részének mintegy az előhívása, egyfajta színopszis, a szó eredeti értelmében véve, mint együtt-látás, ami megidézi *A metafizika alapfogalmaiban* szereplő *kiegészítés* fogalmát, az igazság lényegi elemét. Ennek a színopszishnak ugyanakkor logosz-karaktere van, persze nem a kijelentés értelmeként, hanem összegyűjtésként, összeolvasásként.

Az 1925/26-os tanév téli szemeszterében tartott *Logika*-előadásban, a kanti sematizmusról szóló fejtegetések közé beékelve, van egy rövid kitérő, ahol Heidegger Franz Marc *Őzek az erdőben* című képét hozza példának a tiszta leképezés értelmében vett érzéki jelenségek ábrázolása és egy empirikus fogalom megérzékítése közötti harmadik lehetőség illusztrálásaként. Az érzéki jelenségek ábrázolása az egyedihez kötődik, az empirikus fogalmaké sematikus, s e kettő között kap helyet a képi ábrázolás művészi formája.

Az ilyen művészi értelemben vett ábrázolást szintén nevezhetjük sematizálásnak, egy fogalom érzékivé tételének, de persze a fogalmat most nem teoretikus értelemben, az őz zoológiai fogalmaként vesszük, hanem egy olyan létező fogalmaként, amelyik velem együtt a világomban fordul elő, és, akárcsak nekem, a közös világban neki is megvan a környezete; az őz anatómiai-zoológiai fogalmával szemben ez az őz »erdőlakó«. [...] A művészi ábrázolás egy olyan fogalmat mutat be, amelyik ebben az esetben egy jelenlévő, pontosabban, egy velem együtt a környezetemben létező megértését mutatja be, egy létezőnek és világban létének megértését; nevezetesen az őz erdőben-létét és erdőben-létének módját. Az őz fogalmát, valamint létének fogalmát *hermeneutikai fogalomnak* nevezzük, megkülönböztetve a pusztá dologfogalomtól.⁹

A szövegösszefüggésből kivehető, hogy az őz empirikus fogalmának sematikus ábrázolása a létező mint létező azonosításának formája. Egy zoológiai tankönyv ábrája az őz nevű dolog illusztrációja, míg Marc festménye

⁹ Martin Heidegger: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit.* (GA 21.) Frankfurt am Main, Klostermann, 1976. 364. (Kiemelés tőlem – P. T.)

az őz létének saját létmódjában és környezetében történő bemutatása. De miért tekinti ez utóbbit Heidegger sajátos sematizmusnak? Azért, mert – noha Marc képének pontos címe, és ezt maga a festmény is igazolja, *Őzek az erdőben* – itt nem egyes érzéki jelenségekről van szó, nem „ezekről az őzekről ebben a meghatározott erdőben”, hanem eggyel magasabb általánossági fokról, s ezért módosítja Heidegger a mű címét *Őz az erdőben-re*.¹⁰

Látható, hogy az egyedi érzéki jelenség és az általános empirikus fogalom közé ékelve a hermeneutikai fogalom kimondatlanul is a *különös* szféráját alkotja. De ez a különös valójában igencsak különös. Habár közepén helyezkedik el, nem egyszerűen az átmenet fázisát képviseli, nem relatív a többihez képest, ugyanis ezt a közepet elsődleges hely illeti meg. Absztrakció tekintetében ugyan a fogalom sémája fölötte áll, de az absztrakció ebben az esetben nem a magasabbrendűség attribútuma. Az absztrakció tulajdonképpen a világ elvonása, az erdőben-lét kitörlése, ezért az őz fogalma az „őz az erdőben” hermeneutikai fogalom deficiens módusza. Az „őz az erdőben” nem az őz fogalmához rendelt járulékos elem révén áll össze, mivel az erdő nem az őz esetleges bővítménye, hanem elsődleges léterülete.

Hasonló gondolattal találkozhatunk a *Műalkotás*-tanulmány azon passzusában, ahol C. F. Meyer *A római kút* című versét idézi.

A költő itt a poézis révén mégsem egy valóságosan létező kutat festett, és nem is egy római kút általános lényegét adta vissza. De az igazság mégis működésbe lépett. Mely igazság történik meg a műben? Egyáltalán, megtörténhet-e az igazság, és lehet-e történeti? Hiszen az igazság, úgy véljük, valami időtlen és időfeletti kell legyen.¹¹

Az igazság történészkarakterére arra utal, hogy az éppen ehhez a középső szférához tartozik. Ez pedig jó alkalmat teremt Arisztotelész *Poétikájával* történő rövid összevetésre. Arisztotelész a szöveg egyik klasszikus helyén (51b) arról beszél, hogy a költészet magasabb rendű a történetírásnál, mert nem pusztán az egyedit mondja, hanem az általánosat. Ezért közelebb áll a filozófiához. De Arisztotelész egyéb kijelentéseiből arra is következtethetünk, hogy ebben a regiszterben a középső elem relatív szerepet kap, amennyiben jóllehet a költészet közelebb áll a filozófiához a történelemnél az általános tekintetében, csak hogy azt, vagyis az igazság alapelvek és okok útján történő megismerését, el nem érheti, mert a lehetőség s nem a szükségszerűség általánosa alkotja a közegét. Heideggernél azonban az

¹⁰ Uo.

¹¹ Heidegger: *A műalkotás eredete*. In: Uő.: *Rejtekutak*. 27.

igazság a különösen, a középben történik meg, s éppen az igazság elfeledése nyilvánul meg a lét igazságának úsziológiába és a tárgy tárgyiasságába való átfordításával. Úgy tűnik, a filozófia és a költészet Heideggernél ebben a középben megmutatkozó igazságban találkozik.

A kép hermeneutikai problémájától forduljunk most vissza a kezdetben fölített kérdéshez, hogy vajon a kép mondja-e a parasztcipő igazságát. Ha nem akarunk a Mester szavaira esküdni, amitől már Horatius is óvott, akkor legalább kétféle választ kell erre adnunk. Egyfelől mindaz, amit Heidegger a képhez tartozó rejtett dimenzió természetéről mond, számunkra sok szempontból meggyőző erővel rendelkezik. Rilken keresztül az is plasztikussá válik, hogy maguk a dolgok tanúskodnak a világról, s filozófiai szempontból nem képtelenség feltételeznünk, hogy a kép mondja az igazságát, ami természetesen nem azt jelenti, hogy ez az igazság a befogadó nélkül is megtörténhetnék. Másfelől nem rejthetjük véka alá kételyeinket a parasztasszony szerepeltetésével kapcsolatban. Igaza van Derridának, amikor naivnak, ösztönszerűnek és kritikátlanak tartja a cipők ily módon történő visszaszolgáltatását, és azt a szöveg saját művészetfilozófiai célkitűzése és problematikája mögé való visszaesésnek minősíti.¹² Heidegger a Rilke-idézet és a Franz Marc utalás¹³ fényében azt a hibát követi el, hogy a két említett esettel szemben, ahol a létezőt övező világ maga is jelen van az ábrázolásban (Rilkénél is, aki a világ hiányát magával a leírással „pótolja”), minden elővigyázatosság nélkül betölti azt a meghatározatlan teret, amiben a cipők elhelyezkednek („Ezt a pár parasztcipőt semmi sem veszi körül, amihez és ahová tartozhatna, leszámítva egy meghatározatlan teret”¹⁴). Heidegger a cipők és a hozzárendelt paraszti világ lokalizálásával végül is úgy csinál „nyitott művet” Van Gogh képéből, hogy belerajzol.

Heidegger, aki egész filozófiájában mást sem tett, mint alapvető áthelyezéseket, transzformációkat hajtott végre, hogy a dolgokat eredeti otthonukhoz juttassa el, bizonyos lokalitások elmozdíthatatlansága mellett mindvégig kitarzott. Ezek a helyek mintegy axis loci-ként fungálnak, s elhagyásuk az onnan sarjadó dolgok kiforgatását vonja maga után. Több, különböző területről származó példát is idézünk az alábbiakban, melyek

¹² Vö. Jacques Derrida: *Visszaszolgáltatások*. Fordította Simon Vanda. Enigma, 18-19. 120-123.

¹³ Természetesen a Marc-képre való hivatkozás a hermeneutikai közép és a világban-lét fogalmának elsődlegessége miatt volt számunkra fontos utalás, s nem azért, mert abban a képelemzés lenne uralkodó, s e tekintetben egyenrangú lenne a Rilke-szöveggel vagy a Van Gogh-festmény interpretációjával.

¹⁴ Heidegger: *A műalkotás eredete*. In: Uő.: *Rejtektak*. 23.

mind azzal jellemezhetőek, hogy a bennük tárgyalt jelenségek egyedül az adott közegben számítanak „bodenständig”-nek, otthonosnak. A derűs bölcsesség kedélyét a *Földút* című írás szerint „senki sem szerezheti meg, aki nem rendelkezik vele. Akinek van, az a földúttól kapta”.¹⁵ „A *physis* titokzatosságát még ma is megtapasztalhatjuk Hellaszban – és csak itt, mégpedig akkor, amikor zavarba ejtő és ugyanakkor visszafogott módon megjelenik egy hegy, egy sziget, egy tengerpart, egy olajfa.”¹⁶ „A Sixtusi Madonna abba az egy templomba tartozik Piacenzában [...] képi lényege szerint.”¹⁷ „Hegel szándékában volt újra kiadni a *Fenomenológiát*, noha metafizikája tulajdonképpeni talaját is elhagyta a berlini professzúra kedvéért.”¹⁸

Ezek a példák mind azt sugallják, hogy az eredeti származás talaja röghöz köti a hozzá tartozókat, s nincs fenyegetőbb veszély rájuk nézve, mint az idegen. Hellász egyedisége nem tagadható, de miért ne lehetne azt a *physis*-t Freiburgban vagy másutt elgondolni és megtapasztalni? A templomban felállított kép lehet, hogy száműzetésben van a múzeum falai között, de ott az idegenben, az esztétikai befogadás körében, nemcsak veszteséget szenved, hanem gyarapodik is, mert megmutatja magát mint festményt. Aki nem földúton jár, az nem tehet szert a bölcs kedélyre? A fentebbiekből arra kell következtetnünk, hogyha Hegel, miként Heidegger tette, visszautasítja a berlini meghívást, a honi sváb föld megóvta volna metafizikájának eredetiségét? Jóllehet ezek a szerencsétlen mondatok nem bontják le a heideggeri filozófia építményét, de azt sem kendőzhetjük el, hogy a filozófiailag kidolgozott heideggeri topológiát és világfeltárást olykor végzetes módon leszűkíti az, hogy konkrét, preferált topográfiával és világnézettel tölti ki vagy helyettesíti.

Ezzel a kettősséggel is foglalkozik az az érdekes interjú, amit Carsten Dutt készített Gadamerrel. Ebben Gadamer kitér a heideggeri interpretáció sajátosságaira:

Az adottságok és tehetségek is különböznek egymástól. Először is, én természetesen nem rendelkezem azzal a rendkívül merész gondolkodói erővel, amivel Heidegger filozofált. Mindig azt mondtam, hogy a köztem és

¹⁵ Martin Heidegger: *A földút*. Fordította Pongrácz Tibor. In: Uő.: „... költőien lakozik az ember ...”. Budapest, Szeged, T-Twins – Pompeji, 1994. 222.

¹⁶ Martin Heidegger: *A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése*. Fordította Szijj Ferenc. Athenaeum, 1991/1. 69.

¹⁷ Martin Heidegger: *A Sixtusi Madonnáról*. Fordította Szabó Csaba. Vulgo, 2002/1. 107.

¹⁸ Martin Heidegger: *Seminare. Hegel – Schelling*. (GA 86.) Frankfurt am Main, Klostermann, 2011. 663.

Heidegger között lévő lényegi különbségek egyike az interpretáció gondosságában rejlik. Én óvatosabban interpretáltam, mint ő. Ha én nem a helyeset védelmezem, akkor megbukom. Heidegger a hamisat is meg tudta védeni.

Dutt: Ez szofisztika.

Gadamer: Nem, nem szofisztika! Heideggernek ilyen volt a meggyőzőereje, és ilyen ellenállhatatlan volt az alapozásban, amiből aztán a hamisat csinálja. Számos példáját megéltem ennek, találkozások, amikor azt mondtam neki: »De hallgasson ide, Herr Heidegger, itt mégiscsak erről és erről van szó.« Végül így válaszolt: »Lehet, hogy itt igaza van.« De aztán rögtön megkérdezte: »Es ez mit jelent? Azt, hogy Heidegger mindenben téved?« »Nem«, válaszoltam, »nem mindenben. De ez hamis!« »Lehet, hogy itt igaza van«, dörmögte. Aztán a hamisat változatlanul hagyva publikálta. Mármost, ez azt jelentette: Hölderlin nem volt számára olyan fontos, mint a saját gondolatai.

Kicsit később Dutt, aki az interjú során minden alkalmat megragadott, hogy Gadamert szembeállítsa Heideggerrel, Heideggert Hölderlin félreolvasásával vádolta. Amire Gadamer így felelt: „Ó, nem! Bár sok benne az erőszakos félreolvasás, mégis Heidegger Hölderlin-értelmezései még mindig termékenyebbek az összes többinél.”¹⁹

¹⁹ Carsten Dutt: *Hermeneutik, Aesthetik, Praktische Philosophie. H.-G. Gadamer im Gespräch.* Heidelberg, C. Winter, 1993. 39–40.

Hévízi Ottó 2015-ös könyve, a *Próbakövek* második felében, öt etikai előadásába ékelve rövid, különös kitérőt talál az olvasó *Intermezzo, érintettség* címmel. E kis szövegrész a Kierkegaard, illetve a Lukács György etikájáról szóló hosszabb előadások között húzódik meg, ám jóval fontosabbnak tűnik, mint terjedelme mutatja, ugyanis e kitérőben a szerző elhatárolja magát Kierkegaard és Lukács etikai megoldásától, miközben „világtapasztalatukat”, amelyekre válaszul a maguk javaslatát megfogalmazták, a saját tapasztalatának mondja. Én ugyan nem vagyok biztos abban, hogy e két szerző filozófiáját „közös világtapasztalat motiválta”, mint Hévízi írja, inkább úgy sejttem, hogy e közösnek látszó „világtapasztalatot” mint nyelvi képződményt a filozófiájuk hozta létre, de itt most nem ez a fontos, hanem Hévízi „érintettségének” a megértése: ő is, miként egykor hősei, nem „valódi”-nak, csak „mintha” jellegűnek érzékelt világra válaszul filozófiájával. Noha a mai „mintha-valódiságú világ” jellemzésekor közel kerül hősei kultúrkritikai nyelvéhez, az ő *korkritikája* kevésbé általánosító, hiszen politikai kiindulású (a mi politikai közösségünket illető): „posztfeudális ifjúkori” és „retrofeudális mostani” tapasztalatokra megy vissza. Így hát politikai lesz a rá adott válasza is.

Maga az elhatárolódás Kierkegaard-tól és Lukácstól így hangzik: „Ezek a világtapasztalatok ugyanakkor a legkevésbé sem szeretnének, ahogy régen sem, úgy ma sem, az ő *transzgresszív* – az igazságtalan evilágon túltra mutató s az »etikum felfüggesztéséig« jutó – következtetéseikhez elérkezni.”¹ „Ahogy régen sem, úgy ma sem”: talán korábbi írásait ért bírálatokra válaszol e szavakkal a szerző, talán csak életműve folytonossága mellett érvel; nem tudom. Nekem úgy tűnt, felületes, rendszertelen olvasójaként, távoli barátként, hogy Hévízi érdeklődése előterében korábban (például *A megfontolás rítusai* idején) gyakran olyan filozófusok etikai gondolkodása állt (Kierkegaard és Lukács kiváltképp ilyenek), akik a végsőig kiélezett, felfokozott pillanatokban látták megtörténni, megvalósulni az etikát: döntésekben, választásokban, fordulatban, ugrásban, amely ezáltal valamiféle kvázi-vallási pillanattá is változott. *A Próbakövek* fő témája ehhez képest maga az unalom, hiszen van-e unalmasabb téma a morális arany szabályok-

¹ Hévízi Ottó: *Próbakövek. Van-e arany szabály ércnél maradandóbb?* Pozsony – Budapest, Kalligram, 2015. 274.

nál és társadalmi érvényesülésüknél? Az arany szabályok épp hogy nem pillanatszerűek; bennük, általuk az etikai folyamatosság próbál, esendő módon, életbe lépni. Róluk szólva a „kvázi-vallási pillanat” romantikájának is búcsút mondhatunk – a hozzám hasonlóan prózai alakok persze örömmel, de a tőlem különbözőek talán elégedetlenül.

A két filozófus „transzgresszív következtetése”i helyett Hévizi intermezzója két politikai gondolkodót juttat szóhoz, Bibó Istvánt és Polányi Mihályt, olyan szövegrészekre utalva életművükből, amelyekben elválasztották egymástól a radikális társadalomátalakulást és az „evilágon túlra mutató s az »etikum felfüggesztéséig« jutó” készítetéseket, s arra hívták fel a figyelmet, hogy a társadalom teljes erkölcsi megújításának célkitűzése az *abszolút* hatalom akarásához vezethet. E bekezdések egyben visszautalnak a könyv elejére, a 43–45. oldal szabadelvű krédójára, s ugyanakkor az egész mű politikai eredetére is, hiszen a morális arany szabályok vizsgálatához a civilizáltság és együttműködés mifelénk sosem kiteljesedett kultúrájának a mai feladása vezette el a szerzőt. Így ír könyve elején: honfitársaink, akik csalódtak a Nyugat-Európához való gyors gazdasági felzárkózás elmaradása miatt, „kezdik elmetszeni a polgári kooperációnak és a plebejus-patrióta emancipációnak, egyáltalán a viszonyosságra tekintő erkölcsi-politikai éthosznak ezen a tájon mindig is gyöngye *horizontális* szálait”.² Hévizi e kérdésfelvetése engem Walter Lippmann és Norbert Elias egykori könyveire emlékeztet, amelyekben a „civilizált magatartás közjófi-lozófiáját”, illetve a társadalom civilizálódási folyamata visszafordulásának okait keresték e nagyszerű szerzők.

Mielőtt azonban belekezdenék tényleges mondandómba, a regény tárgyalásába, melyet a „transzgresszív következtetések” okozta egyéni és társadalmi összeomlás bonyolult példázatának tekintek, röviden valamiféle választ szeretnék adni Hévizi már említett szabadelvű hitvallásának kétkedő passzusára, egyszerűen „érintettségem” okán, mivel az én gondolkodásmódom is „elég régi vágású módon liberális”, akárcsak az övé. Ezt írja: „nem hiszem, hogy volna akár egyetlen jó érvem is, mely mások előtt, s persze magam előtt is, bizonyítaná [szabadelvű] alapállásom *helyességét*.”³ Bizonyítani alapállásunk helyességét: ez vélhetően filozófusi szakmai ártalom. Mivel én nem vagyok filozófus, kevesebb is beérhetem. S e kevesebbet megtalálom Hévizi krédójának három oldalán is. Önmagáról mondja: az egyén, aki „a maga bőrén is tapasztalhatta” hazájának retrófeudalizmusba

² Hévizi: *Próbakövek*... 35.

³ Hévizi: *Próbakövek*... 44.

fordulását, „élettörténetétől, ifjúkorától (sportmúltjától, tanáraitól) főleg a *fairness* tiszteletét kapta örökül s vele minden önkivételezés, alattomoság és sportszerűtlenség heves utálatát”.⁴ A szabadelvűségnek ez a minimális formája, azt hiszem, nem alapszik máson, talán nem is kell hogy máson is alapuljon, mint amit Hévízi mondata magában foglal: a kultúránk eltanult, megértett, felvállalt csöndes késztetésein.

*

A *Doktor Faustus* nagynevű kritikusok – mint Marcel Reich-Ranicki vagy Balassa Péter – nevezték „nagyszabású kudarc”-nak; én inkább nagyszerű írói sikernek látom, alkotásnak, amely a művészregény mint ördögregény, a betegségből születő nagy művészet kínosan közhelyes kiinduló, ifjúkori regényötleiből képes volt ironikus elbeszélő formája és a belesűrített tudás által lenyűgözően sokrétű, nyugtalanító művé válni. Megjelenésekor, 1947-ben, különösen német olvasók (noha biztosan nem minden német olvasó) számára egyenesen megrendítő élmény lehetett a befogadása, hiszen az elbeszélés 1943 és 1945 közé eső időszakján végigkövethető a német vereség évei. A megírás időszakának – amely egyben az elbeszélés időszaka is – a beleírása a regénybe nagy nem fikciós feszültséget kölcsönöz a fikciónak. Thomas Mann műve alcímével, sok nyilatkozatában hangsúlyozta, hogy a *Doktor Faustus* német regény, „egy nagyon német muzsikusnak” az életrajza.⁵ Elhibázottnak tartom azokat az értelmezéseket, amelyek – mint Balassa *Két huszadik századi ördögregény (A Doktor Faustus és A Mester és Margarita)* című párhuzamos műelemzése – az európai (a nyugat-európai) kultúra válságát, végállapotát megjelenítő műnek tekintik e regényt. Mann művében a „német” azt is jelenti: nem nyugat-európai.

Nemrégiben magyarul is megjelent Herfried Münkler *A németek és mítoszai* című könyve, amely tömören összefoglalja a Faust-mítosz német variációit. A szerző egyetértően idézi a megállapítást, miszerint a Faust-történet összességében „a német különút filozófiája”,⁶ amely történetnek 16. századi kezdetei után dediacionalizálási folyamaton kellett átesnie, hogy

⁴ Hévízi: *Próbakövek...* 45.

⁵ Thomas Mann levele Kerényi Károlynak, 1945. február 7. In: Kerényi Károly – Thomas Mann: *Beszélgetések levélben*. Fordította Dorombay Károly, Petrolay Margit, Soltész Gáspár, Szondi Béla. Budapest, Gondolat, 1989. 126.

⁶ Herfried Münkler: *A németek és mítoszai*. Fordította Liska Endre. Budapest, Európa, 2012. 67.

Goethe korában, művében modern mítosszá lehessen. Mann regénye az ördögösség-mentesítési folyamatnak a visszafordítását hajtja végre. E mű Faustja, Adrian Leverkühn, a német zeneszerző, akinek az életét barátja, Serenus Zeitblom beszéli el, 1885 és 1940 között élt. Nagy regényvégi beszédében Leverkühn azt állítja, hogy huszonnégy éves korában kötött szövetséget az ördöggel annak érdekében, hogy híressé váljon, hogy nagy zeneműveket hozhasson létre, s az erre kapott idő a beszéd elhangzásakor, 1930-ban lejár (652.).⁷ A regény rediabolizálási kísérletének sikerét azok az értelmezések igazolják vissza, amelyek úgy beszélnek Leverkühn szerződéséről, mint fikcióbeli tényről, szemben más kritikussal, akik az ördögöt a zeneszerző hiedelmének, találmányának, kényszerképzetének tekintik.

Thomas Mann alkotásai gyakran, vagy éppen mindig kétértelműek. A róla szóló visszaemlékezéseknek állandó motívuma, hogy magyarázatot találjanak a művét és egyéniségét egyaránt jellemző ironiára.

Alig emlékszem olyan kijelentésére, melyhez ne társult volna e kétértelműség – írta róla Theodor W. Adorno, aki a *Doktor Faustus* zenei konzultánsa volt. – Minden, amit mondott, úgy hangzott, mintha valamiféle titkos hátsó értelme volna, amelynek felfedését némiképp ördögi módon a többiekre bízta – ez messze túlment alkotásának ironikus természetén.⁸

A filozófus megállapítása többé-kevésbé Mann szépprózájára is igaz. A *Doktor Faustus* esetében az ironia legfőbb biztosítéka szerkezeti: a fiktív elbeszélő alkalmazása. A mű minden szava Serenus Zeitblomé; a szereplői szövegek is az ő visszaemlékezésén keresztül jutnak el hozzánk. Szerző és elbeszélő viszonya ugyanakkor ironikus: utóbbi túl sokszor bizonyul következetlennek, túlzónak, értetlennek, korlátoltnak. A regény legbravúrosabb részletei nyilvánvalóan a főhős zeneműveinek részletes leírásai. E lenyűgöző összefoglalások gyakran arra készítetik a regény értelmezőit, hogy úgy beszéljenek elemzéseikben Leverkühn egyik vagy másik zenei alkotásáról, mintha hallották volna őket. Valójában a regény csak Zeitblom (mint maga írja) „rajongó” műinterpretációival ismerteti meg az olvasót, s nem magukkal a művekkel.

Aki elolvassa az író 1938-as tanulmányát Goethe *Faustjéről*,⁹ ráismerhet évekkel később írt regénye főszereplő-elbeszélő kettősének a mintá-

⁷ A szövegközi hivatkozások az alábbi kiadás oldalszámaira utalnak: Thomas Mann: *Doktor Faustus*. Fordította Szöllösy Klára. Budapest, Magyar Helikon, 1969.

⁸ Theodor W. Adorno: *Thomas Mann portréjához*. Fordította Poprády Judit. In: Uő.: *A művészet és a művészetek*. Budapest, Helikon, 1998. 113.

⁹ Thomas Mann: *Goethe „Faust”járól*. Fordította Szöllösy Klára. In: Uő.: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, Magyar Helikon, 1970. II. 213–257.

zatára. Goethében elragadóan keveredik démoni és urbánus, zseni és illem, írja Mann – s már e jelzőpárok eszünkbe juttathatják Leverkühnt és Zeitblomot. Goethe egyes műveiben dialektikusan kettéosztotta önnön személyét, folytatja, így történt ez például Faust és Mefisztó esetében is. Valószínű, hogy a *Doktor Faustus* szerzője hasonlóan önnön személye dialektikus kettéosztásának látta a zeneszerzőt és életrajzíró barátját. Goethe *Faustja* önéletrajz is és mítoszátírás is, írja később Mann, s mindez az ő alkotására is igaz: különféle önéletrajzi tényeit szétosztotta Leverkühn és Zeitblom között, s e két regényalakot Faust és a famulus Wagner „mitikus visszatérésének” is tekinthetjük. Mindebből az is következik, hogy egy illetudó, urbánus ember beszéli el zseniális-démoni barátja történetét, amelyet nem ért meg egészen, s amelyet félelmesnek talál. Narratológiai kifejezéssel élve: Zeitblom (mérsékeltén) megbízhatatlan elbeszélő, miközben a műben minden arról tanúskodik, hogy megbízható emberként kell elképzelnünk.¹⁰

Ezért is vélem kétségesnek (mert ellenőrizhetetlenek) a *Doktor Faustus* egyik legjobb magyar értelmezőjének, Tengelyi Lászlónak az állítását, miszerint formai analógia állna fenn Leverkühn művei és a regény között. „[A] regény kompozícióját ugyanaz az alkotói elv uralja, mint Adrian Leverkühn szabadon kitalált életművét”, írta a jeles filozófus,¹¹ s ugyan érdekesen érvel tézise mellett, mégiscsak azt kell mondanom, hogy a regény kompozíciójával ellentétben a zeneszerző műveit nem tudjuk megítélni, hiszen csak az elbeszélő róluk adott interpretációi állnak a rendelkezésünkre. Képzelnék el, mit tudnánk *ugyanezen zeneművekről*, ha Leverkühn életrajzát nem elkötelezett barátja írta volna meg, hanem olyan stílusú, nézetű zenekritikus, mint amilyen a fiatal Molnár Antal volt, aki 1912-ben ekképpen írt a Nyugatban a Blaue Reiter zenei mellékletéről:

A Schoenberg-iskola e termékeinek kritikája: minthogy a zene két elmaradhatatlan kellékét (a melódiát és a formaképzést) elhanyagolják, minden a harmóniákba szorul. Az akkordok hangzása és egymásutánja: e szűk térre sűrítették az egész muzsikát, s amennyire hibás ez az eljárás, annyira

¹⁰ Zeitblom alakjának nagy figyelmet szentelt a *József és testvéreiről* és a *Doktor Faustus*ról írott 1948-as tanulmányában Lukács György. Megállapítása az elbeszélő „gondolati káosz”-áról, amely „kimérten választékos, humanista műveltségű kifejezőmódja mögött elrejtve varog”, figyelemre méltó. Lukács György: *A modern művészet tragédiája*. In: Uő.: *Világirodalom*. Budapest, Gondolat, 1970. II. 183.

¹¹ Tengelyi László: *Áttörés a kifejezéshez*. Fordította Fábíán Éva. Café Babel, 2005. (49–50.) 29. A tanulmány bekerült a szerző *Tapasztalat és kifejezés* című kötetébe is: Budapest, Atlantisz, 2007. 321–343.

rossz a zenéjük. A folyamatosság hiányát az egy időben fellépő hangtömegek súlya pótolná, de amennyire lehetetlen folyamatosság érzete nélkül zenélni, annyira betegek ezek a harmóniák.¹²

Mint ismeretes, kitalált zeneszerzőjének életművét Thomas Mann részben (főként) Arnold Schönberg műveinek és zeneelméleti írásainak mintájára alakította ki¹³ – ezért hoztam példának a Schönbergről író Molnár Antalt. Ha ilyesféle zenekritikus írta volna meg Leverkühn életrajzát – ha tehát Mann másféle elbeszélő alkalmazása mellett döntött volna –, akkor ugyanazon műveket, az *Apocalipsis cum figuris* és a *Doktor Faustus panaszkodását* nagyon másnak tudnánk, mint most, csupán Zeitblom összefoglalásaira hagyatkozva. Nem érdemes tehát eltekinteni attól, hogy Leverkühn műveit csak interpretáció által ismerjük. Tengelyivel ellentétben úgy vélem, hogy noha a Leverkühn korai, parodikus műveiről írtak emlékeztethetik az olvasót Thomas Mann prózairói módszerére, a két kései mű összefoglalásai nemigen. Regényről lévén szó, a zeneszerző műveinek megítélésében különben, azt hiszem, maga a *Doktor Faustus* lehet a norma. A *Panaszkodás* egyhangúnak, komornak, csak-tragikusnak leírt világhoz képest a regény sokhangú: „borús komolyságú” is (Kerényi Károly szavaival élve), de ironikus, játékos, parodikus is.

Marcel Reich-Ranicki Thomas Mann 1946 és 1948 között írt naplói német kiadásáról írva – amely kiadás óriási jegyzetanyaga tartalmazza a *Doktor Faustus* száz kihagyott oldalát is – sajnálkozva jegyezte meg, hogy az író olyan zenéről írt regényében, amelyet voltaképpen nem szeretett, s nem olyanról, amelyet kedvelt és jól is ismert, amint Richard Wagner-ről írott nagy tanulmánya is mutatja.¹⁴ Azt hiszem, én értem, miért szerrez schönbergianus, és Mann által nem kedvelt zenét Leverkühn. Az író 1930-as berlini beszédében vélem megtalálni a megfejtést, amelyet magyarul *Szózat az értelemhez* címmel ismerünk. E beszédet másfél hónappal

¹² *Boëtius boldog fiatalsága*. Demény János válogatása Molnár Antal leveleiből és írásából. Budapest, Magvető, 1989. 257.

¹³ Adorno Schönberg-ről és az új zenéről írott kritikai írásait – melyeknek a gondolatai a *Doktor Faustus*ba is bekerültek – elemzi monográfiájában Weiss János: *Az esztétikum konstrukciója Adornónál*. Budapest, Akadémiai, 1995. 42–45. A Leverkühn utolsó művének regénybeli interpretációjában oly nagy szerepet kapó „reménytelenségen túli reménység” adornói eredetéről lásd: 235–236.

¹⁴ Marcel Reich-Ranicki: *A Németország okozta szenvedés. Thomas Mann 1946–1948. évi naplójáról*. Nagyvilág, 1990/12. 1834–1840., különösen: 1839. Rövid idézet innen: „Thomas Manntól végzetes módon idegenek voltak mind Schönbergnek, mind a tanítványainak a művei, általában az atonális zenei alkotások – és Adorno minden igyekezete dacára azok is maradtak. Tanulságos bizonyosságot szolgált erre a napló.”

azon parlamenti választások után tartotta, amelyen a nemzetiszocialisták a birodalmi gyűlés második legnagyobb pártjává váltak, majdnem megtízszerezve a szavazataikat. Arra kereste a magyarázatot, mi tette lehetővé a náci félelmes előretörését? Nem nehéz felfedezni a párhuzamot az 1930-as beszéd és az 1947-es regény legfőbb politikai kérdése között. Végso soron a *Doktor Faustus* is arra kívánt magyarázatot adni, hogyan válhattak a németek a náci uralom híveivé? Idézek a beszédből:

a nemzetiszocializmus, mint a tömegek érzelmi meggyőződése sem szerezhetett volna akkora hatalmat és elterjedést, mint amekkorával ma dicsekedhet, ha – amit híveinek többsége nem is sejt – szellemi forrásokból nem jut olyan segítséghez, amely, mint minden, ami korszerűen szellemi, némi viszonylagos igazsággal, törvényszerűséggel és logikus szükségszerűséggel rendelkezik és ebből a népies mozgalmi valóságnak leadhatja a szükséges porciót.¹⁵

És sorolni kezdi e szellemi forrásokat. „Művészileg ez az expresszionizmus lelki sikolyaiban, filozófiailag az észbe vetett hittől, a lefolyt évtizedek egyszerre gépies és ideológus világnézetétől való elszakadásban fejeződött ki. A gondolkodás középpontjába az életfogalmat helyező irracionális visszahatás volt ez.”¹⁶ A *Doktor Faustus* olvasójában a beszéd további mondatai a regényben megjelenített vitákat is felidézhetik (különösen a Kridwiss-kör beszélgetéseit), ám engem most csak az a kijelentése érdekel, amelyben az expresszionizmust a nemzetiszocializmus sikerét elősegítő szellemi források egyikének nevezte. Schönberg az expresszionista zene első számú szerzője volt. Azzal, hogy Mann expresszionista zenét íratott főszereplőjével, 1930-as beszédének fényében „korszerű”, s így „némi viszonylagos igazsággal” is rendelkező zenét íratott vele, amely zene ugyanakkor besorolódott a nemzetiszocialista tömegérzelem elterjedését lehetővé tévő szellemi források közé.

Thomas Mann tehát nem kedvelte az expresszionista zenét (valószínű, hogy Leverkühn zenéjét sem szerette volna),¹⁷ ám azt hiszem, nagyon is saját szellemi dilemmáira ismerhetett az expresszionizmuséiban, amely –

¹⁵ Thomas Mann: *Európa, vigyázz!* Fordította Komlós Aladár. Budapest, Anonymus, 1945. 44.

¹⁶ Mann: *Európa, vigyázz!* 45.

¹⁷ Reich-Ranicki hivatkozott cikkében idézi Thomas Mann 1948. február 22-i naplóbejegyzését Wagner-zenehallgatásáról: „Föltettem az »Estvéli ragyogás« régi lemezét, és csaknem könnyekig megindított a rajnai sellők »Otthont csak a mélyben lelünk« dala. Egyedül ezért a darabért odaadnám Schönberg, Berg, Krenek és Leverkühn egész muzsikáját.” Reich-Ranicki: *A Németország okozta szenvedés... 1839.*

ahogyan Ernst Bloch írta – egyszerre táplálkozott az „archaikusból és utópisztikusból, anélkül, hogy pontosan kijelölhetnénk, hol ért véget az őslalom, s hol kezdődött a jövő fénye”; amelyben „objektív archaikus árnyak [voltak], forradalmi fényekkel keveredve”; amelyben „dialektikus módon keresztezheti egymást az alkony és a hajnal pírja”.¹⁸ Archaikus és új ötvözésének a kérdése Mannt is izgatta, azokban az években is, amikor Bloch az imént idézettekét írta az expresszionizmusról. 1942-ben a *József és testvéiről* beszélve Mann úgy jellemezte a művészt, mint akinél „senkit nem untat jobban a régi és elkoptatott. . . , és senki nem vágyik türelmetlenebbül az újra nála, noha másfelől senki sem kötődik jobban a hagyományokhoz sem, mint ő. Merészség a kötöttségben, a hagyomány izgalmasan új megvalósítása, ez voltaképpen az ügye és dolga. . . ”¹⁹ Íme, a konzervatív forradalom manni *művészeti* programja.

Az archaikus egyesítése a forradalmival a *Doktor Faustus*ban Leverkühn nézete Zeitblommal folytatott egyik vitájában (1910 táján). „Nagyon német volt ám, amit itt az archaikus-forradalmi tanárról mondtál!” – teszi hozzá barátja zenei fejtegetéseihez Zeitblom (252.). Tudvalévő, hogy Németországban az expresszionizmust kiváltképp német művészeti irányzatnak tekintették; ha a Faust-történet a „német különút filozófiájának” nevezhető, akkor némi túlzással az expresszionizmus a német különút művészetének.²⁰ De a regényben mások is szeretnék egyesíteni a konzervativizmust a radikalizmussal: például a magántudós, Chaim Breisacher, akinek az elveiben „az avantgarde egybeesik a reakcióval” (377.). Expresszionizmus és konzervatív forradalom strukturális hasonlósága még inkább kiemelődik a regény három részes XXXIV. fejezetében, amely formai megoldás lehetővé teszi az elbeszélőnek, hogy azonos keretbe helyezze el a Kridwiss-kör „forradalmian retrográd” nézeteit (485.) és Leverkühn *Apocalipsis cum figuris* című művét. Zeitblom magyarázata így hangzik: „a mű, amely lázas sietséggel épült odakinn a gyanúsán otthonos falusi kucskóban” „sajátos szellemi párhuzamban” állt „a Kridwiss-körben hallottakal” (489.). Jellemző, hogy az író a Kridwiss-kört helyszínaválasztásával

¹⁸ Ernst Bloch: *Korunk öröksége*. Fordította Bendl Júlia. Budapest, Gondolat, 1989. 281., 302.

¹⁹ Thomas Mann: *József és testvérei*. Előadás. Fordította Szobotka Tibor. In: *Uő.: Válogatott tanulmányok*. II. 566–567.

²⁰ Ashley Bassie: *Expresszionizmus*. Fordította Havas Lujza. Budapest, Ventsu Libro, 2006. 33. „Sok expresszionista nem általában a művészetet, hanem specifikusan a német művészetet kívánta újjáéleszteni. Ezért logikus volt, hogy az észak-európai hagyományokat tekintették ihletforrásnak. . . ” Stb.

is közel vitte az expresszionizmushoz: előbbiek is, utóbbiak is München Schwabing-negyedében találkoztak.

Lendvai L. Ferenc azt állítja a témáról írott kis könyvében, hogy bár Thomas Mann a húszas évek elején használta – elődként Nietzsche-re hivatkozva – a fogalmat, felfogása „nem mutat tényleges rokonságot” a konzervatív forradalom más akkori német szerzőinek a jelszávaival.²¹ A *Doktor Faustus* elbeszélője mindenesetre idegenkedéssel és szarkasztikusan mutatja be a „forradalmian retrográd” Kridwiss-kört, a regényszerkezet pedig (a húszas évek és az 1944-es év idősíkjának egymás mellé helyezésével) az éppen végbemenő német összeomlás fényében önteltnek, felelőtlennek látatja őket. Egyszóval, a konzervatív forradalom (húszas években adott) *politikai* értelmét, azt hiszem, mindenesetül elutasítja a regény. Talán más a helyzet a konzervatív forradalom művészeti megvalósulásával. Adrian Leverkühn utolsó művére – ha hihetünk Zeitblom interpretációjának – mintha érvényesek volnának Mann idézett 1942-es szavai („merészség a kötöttségben, a hagyomány izgalmasan új megvalósítása”). Hiába, a *Doktor Faustus* értelmezése nagyrészt egy eldönthetetlen kérdés – valóban nagy művek-e Leverkühn utolsó alkotásai, s ha azok, mi a jelentésük – eldöntésén múlik.

S ezzel el is érkeztem a témához, amelyet tizenegy bekezdéssel ezelőtt megígértem, azt állítva, olyan regényről fogok írni, amely a „transzgresszív következtetések” okozta egyéni és társadalmi összeomlás bonyolult példázata. Mielőtt azonban belekezdenék a téma kifejtésébe, szeretném leszögezni, hogy amikor példázatosnak nevezek valamely szépírói alkotást, az nem jelenti esztétikai leértékelését. A példázatot, vagy általában a tanítás funkcióját, az irodalom egyik – Homérosz óta – állandó megvalósulási lehetőségének tekintem, amely lehetőséget gyanúba keverte, szűkítette ugyan a 18. századtól kezdve a művészetfelfogásunk „nagy átalakulása”, ám nem szüntette meg. A 19., 20., 21. században is írtak nagyszerű tanító jellegű, példázatos irodalmi műveket – közéjük tartozik a *Doktor Faustus* is. Az, hogy valamely alkotás példázatos-e, végül is alaktani kérdés. Mann regényének példázatosságát elsősorban az biztosítja, ahogyan erre maga a

²¹ Lendvai L. Ferenc: *Thomas Mann és a konzervatív forradalom*. Budapest, Áron, 2013. 33. Nietzsche nemcsak a konzervatív forradalom, hanem az expresszionizmus hívei is elődjüknek tekintették. Norbert Wolf szellemesen az expresszionista generáció „felettes énjének” nevezte a filozófust. Lásd Norbert Wolf: *Expresszionizmus*. Fordította Kézdy Beatrix. Budapest, Taschen – Vince, 2006. 8.

szerző rámutatott, hogy benne a zene „csupán valami általánosabbnak az előtérben álló része, képviselője, példázata”.²²

Az „áttörés” (*Anbruch*) az a bűvös kifejezés, amely éppúgy lenyűgözi a regény két főszereplőjét, mint kései értelmezőiket, beleértve a *Doktor Faustus*ról szóló, általam ismert két legérdekesebb magyar tanulmány szerzőjét, Tengelyi Lászlót és Balassa Pétert is. Tengelyi *Áttörés a kifejezéshez* című írása szerint a regény egy „művészi és egyben élettörténeti alapeseményre összpontosít”,²³ Leverkühn utolsó beszédére és utolsó zeneművére, amelyekben megvalósul a zeneszerző emberi-művészi célja, az elérhető legnagyobb cél, az áttörés a kifejezéshez, ugyanis *oratiója*, mint a regényben olvashatjuk, „teljesen őszinte vallomás”, a *Panaszolkodás* pedig „expresszív mű, a kifejezés műve”. Tengelyi valójában az elbeszélő értékelését, értelmezését (637–638.) veszi át kiinduló tétele megfogalmazásakor, s legfontosabb kérdése is ugyanaz, mint Zeitblomé: hogy a sikeres zenei áttörés, tehát az utolsó mű, vajon kiszabadult-e „a démoni sorsszerűség uralma alól”?

E kérdés megválaszolásához már nem követem Tengelyi gondolatmenetét. Mint említettem, nem tudhatjuk megítélni, milyen mű a *Panaszolkodás*. Így azt sem tudhatjuk megmondani, sikeres áttörés-e a kifejezéshez, bármit is jelentsen ez a megfogalmazás. Afelől azonban lehetnek kétségeink, „teljesen őszinte vallomás”-e Leverkühn *oratiója*, hiszen kimódolt, régies beszédmódja, s beszéd közbeni állandó archaizáló korrigálásai akár arra is utalhatnak, hogy nagyszabású (noha örületbe forduló) szerepjátszásról van szó. A régies beszédet úgy is érthetjük, mint Leverkühn Faustusszá átváltozásának a jelét. Ebben az esetben az a kérdés, kinek a „teljesen őszinte vallomása”, ami elhangzik? Tengelyi, azt hiszem, joggal írja, hogy „a kifejezéshez való áttörésen a zenében a romantikushoz való visszatérés értendő”.²⁴ Ez valószínűleg a „teljesen őszinte vallomás”-hoz való áttörésre is igaz. Ám ha így van, és Leverkühn *oratióját* a hozzá való áttörés sikeres megvalósulásának tekintjük (mint Zeitblomé és Tengelyi), akkor azt mondhatjuk, a regény arról tanúskodik, hogy e romantikus norma akkor valósul meg, amikor a teljes egyéni összeomlás, az örületbe fordulás is bekövetkezik.

²² Thomas Mann: *A Doktor Faustus keletkezése*. Fordította Pődör László. In: Uő.: *Válogatott tanulmányok*. II. 628.

²³ Tengelyi: *Áttörés a kifejezéshez*. 27.

²⁴ Tengelyi: *Áttörés a kifejezéshez*. 32.

Érdekes, ám azt hiszem, vitatható Rüdiger Safranski megfigyelése *Romantika*-könyvének a *Doktor Faust* is tárgyaló fejezetében, miszerint Thomas Mann eltérő értelmezést adott a nemzetiszocializmus németországi elfogadásáról a regényében, mint a vele egy időben készült előadásaiban, például a *Deutschland und die Deutschen* címűben. Előadásaiban, röviden összefoglalva, a német romantikus szellem hatására vezette vissza Hitler elfogadását,²⁵ a regény megírásának a munkálatai azonban eltérítették az író tervétől, amely párhuzamosnak – párhuzamosan romantikusújtottnak – mutatta volna a főszereplő művész és Németország sorsát. A megvalósult regényben nem jött létre e párhuzam: az ország a maga romantikus-dionüszoszi útját járta, a zeneszerző művészete azonban nem. „Leverkühn kitart Apolló mellett, nem csatlakozik Dionüszoszhoz. Nem merül alá a tudattalanban, hanem fokozza a tudatosságát és kifinomult konstruktivitását” – írja a német filozófiatörténész.²⁶ „Thomas Mann állíthatja ugyan [előadásaiban], hogy úgy értelmezi a német katasztrófát, mint amelyben a kicsapongó romantikus szellem politikai bűncselekményhez vezetett, de művészi eszközökkel ezt nem tudta ábrázolni.”²⁷

Mint már előző bekezdéseimből is kitűnhetett, én nem látom olyan romantikamentesnek Adrian Leverkühn alakját, mint Safranski. Expresszionista zenét írni nem éppen apollói út. Zeitblom leírása szerint a zeneszerző olyan mámorban élve komponált, amely „még a kívülálló szemlélőt is magával ragadta” (633.). A zeneszerző sorsának döntő mozzanata egy romantikus közhely (a betegségből nagy művészet születhet) életbeléptetése. Leverkühn az ördöghöz való vonzódásáról és a vele való szerződésről szóló elbeszéléssel többszörösen is romantizálta önnön életét. Romantikus Zeitblom által megírt élettörténetének végzetessége, titokzatossága, egyedisége is. Lakhelyválasztása, magányos életformája, életidegensége mindmind romantikus toposz. „Kaisersaschern” választása Itália helyett: romantikus döntés. A kultikus viszony, amellyel barátnői és barátja övezik a zseniális művészt: romantikus toposz. Esmeralda/Madame de Tolna révén még a perditaromantika is részese lett Mann regényének. Leverkühn egyes műveinek a német gótikus-lutheránus múlthoz való fordulása romantikus gesztus. Romantikus eszme áll művészetének középpontjában is: az em-

²⁵ Magyarra fordított szövegei közül az 1947-es Nietzsche-előadása tartalmazza az írónak ezt a tézisést. Lásd *Nietzsche filozófiája tapasztalatunk fényében*. Fordította Szabó Ede. In: *Uő.: Válogatott tanulmányok*. I. 321–359.

²⁶ Rüdiger Safranski: *Romantika. Egy német affér*. Fordította Horváth Géza. Budapest, Európa, 2010. 516.

²⁷ Safranski: *Romantika...* 518.

beri belső kifejezése és kozmikussá tágítása. Nekem ennyi romantika egy emberben éppen elég.

Balassa Péter *Anbruch és Zusammenbruch* című tanulmánya, amely a legkidolgozottabb és legkiegyensúlyozottabb a regényt elemző három írása közül, a Kerényi Károly és Thomas Mann közötti levelezésben a *Doktor Faustus* értelmezéséről kibontakozott érdekes vitát tárja fel invenciózus módon, mely vitának úgyszintén az „áttörés” válik a kulcsfogalmává.²⁸ Ellentétben Tengelyivel, aki nem foglalkozott írásában e fogalom regénybeli *politikai* jelentésével (s azt hiszem, ez interpretációs hiba volt a részéről), Balassa tanulmánya megkülönbözteti a fogalom háromféle jelentését: a zenei-esztétikait, a politikait és az etikait. Az első jelentésével már találkozunk az előző bekezdésekben, erre most nem térek ki. Van azonban a fogalomnak „retrográd, sötét, negatív, romboló és jellegzetesen német tartalma” is, írja Balassa, amely „az Anbruchot határozottan pefasiszta, »vissza az egyszerű, tiszta barbársághoz«” jelentéssel ruházza fel: ez a második, politikai értelme.²⁹ Az *Anbruch* harmadik, „bizonytalanságosabb” (és bizonytalanságosabb) jelentését pedig etikainak, majd teológiainak nevezi, ám nem rögzíti oly határozottan, mint az előzőeket, inkább bemutatja, Leverkühn utolsó művének az elbeszélő adta „csodálatos elemzését” hosszán citálva. Az *Anbruch* eszerint – Kierkegaard-t idéző módon – etikai/vallási paradoxont foglal magában: „a kárhozat dialektikus kegyelembe fordulását”, „a kétségbeesés transzcendenciáját” jelenti,³⁰ úgy, ahogyan Zeitblom remélte.

De vajon a regényben valóban elkülönülnek-e ily módon az „áttörés” jelentései? Elválnak-e mindenekelőtt egymástól a szónak a „negatív és pozitív értelme”, azaz a politikai és az esztétikai? Balassa elismeri, hogy az általa elkülönített első két jelentés a műben összemosódik, ám hibának tartja „rövidre zárt” összekapcsolódásukat.³¹ Nos, lehet, hogy hiba, de nem áll módunkban átírni Mann regényét. Én úgy látom, hogy az „áttörés” esztétikai és politikai értelme nem pozitívként és negatívként viszonyul egymáshoz a *Doktor Faustus*ban; inkább egy eseményfajta két aspektusának mondanám őket. A fogalom harmadik, etikai-teológiai jelentése pedig különválaszthatatlanul áthatja a szóhasználatot akkor is, ha zenéről, akkor

²⁸ Balassa Péter: *Anbruch és Zusammenbruch. Doktor Faustus – Kerényi Károly – Cantata profana*. In: *Lehetséges-e egyáltalán? Márkus Györgynek – tanítványai*. Budapest, Atlantisz, 1993. 51–80.

²⁹ Balassa: *Anbruch és Zusammenbruch...* 62.

³⁰ Balassa: *Anbruch és Zusammenbruch...* 64., 68.

³¹ Balassa: *Anbruch és Zusammenbruch...* 62.

is, ha politikáról van szó. Épp ez a *Doktor Faustus* igazi tárgya: a teológiai szemmel látott művészi teljesítmény, és a teológiai szemmel nézett politikai tett. Balassa talán azért választotta el az „áttörés” pozitív és negatív jelentését, hogy megmenthesse általa Leverkühn művészi szándékát és művét. Ő, ha jól értem, úgy látta, a regényben érvényesülő „áttörésteológia” a zeneszerző utolsó művével elért a céljához, a megvalósuló áttöréshez. Én azt hiszem, csak Zeitblom reménykedő (egyáltalán nem humanista) interpretációjához ért el.

Most lássuk közelebbről a regénynek azon részeit, amelyekben kulcs szerepet kap az „áttörés” fogalma! Nem filológiai elemzésre készülök, csupán általános jellemzését szeretném adni e szövegrészeknek, hogy kibonthassam belőlük a magam értelmezését. A mű XXX. fejezetében található az 1914-es háború kezdetén játszódó jelenet, amely a legsokoldalúbban világítja meg a fogalmat (406–409.). Mégsem ennek a számbavételével kezdem. Mire az olvasó elérkezik e fejezethez, egyszer már találkozott velem, a XXI. fejezetben, s nem valószínű, hogy elfelejtene azt a szövegrészt, ugyanis az 1933-as évről szól:

síratom, sajnálom ezt a szerencsétlen népet, és ha eszembe jut tíz évvel ez előtti lendülete és elvakult lelkesedése, főlemelkedése, feltörése, kitörése és áttörése, megtisztulásnak vélt újrakezdése, népi újjászületése, ez a látszólag szent mámor, amelybe, igaz, álsága intő jeléül, sok féktelen durvaság, aljas öldöklési vágy [...] vegyült. (232.)

Politikai értelemben kerül tehát először az olvasó elé a fogalom, s mindjárt perspektivikusan, ugyanis e szövegrész összeköti az *Anbruch*-ot a *Zusammenbruch*-hal, az áttörést az összeomlással, az előbbit az utóbbi okozójának mutatva.

Mire először latolgathatná az olvasó a fogalom esztétikai vagy bármilyen más értelmét, már rávetül politikai jelentésének az árnya. S a XXX. fejezetben is elsőként politikai értelemben használja, barátaival vitatkozva, a még fiatal, háborúért lelkesedő Serenus Zeitblom. Pontosabban, csak én, kései olvasó nevezem politikainak a szavait, ő maga lélektanai szempontúnak érzi az alábbi érvelést (ami itt a német nép lélektanát jelenti), s nem politikainak: „A világhatalommá való áttörés, melyre sorsunk készített, mélyebb értelmében nem más, mint áttörési kísérlet a világba, kitörés a magánosságból, amelytől szenvedünk, és amelyet a birodalom megalapítása óta sem tudott eloszlatni a világgazdaságba való mégoly erős bekapcsolódásunk.” (406.) Azt mutatja meg e mondat, hogy az „áttörés” nem mérhető, nem körülhatárolható, mint a gazdasági teljesítmény; inkább pontosítha-

atlan tartalmú közösségi vágy. Politikai fogalom, de nem a szó szokványos értelmében, inkább valamiféle politikán túli politika ez: a nép újjászületése; sors által rendelt világhatalommá válás.

Sőt, teológiai értelmű politika, hiszen fejtegetéséhez Zeitblom hozzáteszi: „A gyors áttöréért bünt vállalunk magunkra, bevallott hibát, amelyet utóbb majd jóváteszünk. Ezt vállalnunk kellett...” (408.) A bűn általi megváltásnak a fiatal Lukács Györgytől, Ernst Blochtól is ismert alakzata (szekularizált változata) sejlik át a német fiatalember szavain, amelyeket majd újra elismétel, némi módosítással, már öregemberként a XLVI. fejezetben, Leverkühn *Panaszolkodását* értelmezve. Ugyanis az utolsó zeneműben a kárhozat remélt átfordulása reménnyé (644.) ugyanaz az alakzat, szakralizáltabb formában, mint amellyel a fiatal Zeitblom a háború megindítását mentegette. E példákban nem lehet tehát elválasztani az „áttörés” politikai, illetve esztétikai értelmét a teológiáitól, s az esztétikai jelentésére rávetül a politikai tartalma. A XXX. fejezetben azonban nemcsak Zeitblom használja e kifejezést, hanem Leverkühn is. Amikor politikai értelemben teszi, talán csak a barátján gúnyolódik, talán komolyabban veszi a bűnvállalást, mint ő – nemigen lehet eldönteni. Az alábbi szövegrésztől kezdve azonban már komolyan beszél:

Voltaképpen csak *egyetlen* probléma van a világon, és azt ezzel a szóval jelölhetjük. Hogyan lehet áttörni? Hogyan juthatunk ki a szabadba? Hogyan repeszthetjük meg a bábót, s válhatunk pillangóvá? [...] *Itt* is az áttörésről van szó (és megbíálta az íróasztalon fekvő Kleist-kötet olvasójel-szalagját), ebben a bábokról szóló kitűnő tanulmányban, és az író itt egyenesen azt mondja, »ez a világtörténelem legutolsó fejezete«. De itt csak az esztétikumról van szó... (408.)

Magamfajta prózai alaknak, aki úgy véli, egynél mégiscsak több probléma van a világon, nem könnyű interpretálnia e szárnyaló szövegrészt. Így csak ennyit: Leverkühn előbb sokkal nagyobbra növeli az „áttörés” fogalmának a súlyát, eszkatológiai, apokaliptikus értelemmel ruházva fel, majd hirtelen mintha leszűkítené a jelentését esztétikaira. De valóban leszűkít-e? A Kleist-esszére utalva (*A marionettszínházról*) – amely egyébként úgyszintén a bűn általi megváltás, a bűn által visszanyerendő ártatlanság témájára írott variáció – inkább csak áttolja, romantikus módon, az immár a megváltással egyenértékűvé tett fogalmat a gyakorlati élet területéről (a politikából) a művészet területére. Mi is tehát a *Doktor Faustus*ban az „áttörés” jelentése? Nem könnyű megválaszolni a kérdést, hiszen rendkívüli terheket visel a fogalom. Az egyéni vagy közösségi önmegváltás eseményét

jelenti. A következő képpel tudnám szemléltetni: míg a megváltás kívülről lép be az emberi világba, addig az „áttöréssel” az ember (a nép) *ugyanazon a ponton* lép ki önnön világából a rajta túl lévő másba. Akár esztétikai, akár politikai szövegösszefüggésben használják a regényben a kifejezést, ez a szekularizált teológiai értelem mindig átdereng rajta.

Leszámítva a *Doktor Faustus keletkezése* című beszámolót, a legfontosabb kíséző szöveg, amelyet az író a regényéhez írt, 1947-ben tartott előadása, a *Nietzsche filozófiája tapasztalatunk fényében*. Mivel Leverkühn élet-történetének Nietzsche életrajza volt a mintája, s e regényalak részben zeneszerzővé változtatott Nietzsche, az előadás egésze is, némely része pedig különösen úgy is olvasható, mint a regény kommentárja. Két, egymáshoz közel fekvő részletet idézek belőle. Az első, noha a filozófusról szól, áttételesen, azt hiszem, Leverkühnre is érthetjük, s lehetséges, hogy valamelyest megvilágítja az „áttörés” titkát is:

De végtére is ki volt németebb nála, aki még egyszer példászerűen bemutat-ta a németeknek mindazt, amitől a világ gondja, rémülete lettek, s amivel tönkretették magukat: a romantikus szenvedélyt, az örökös vágyat az én végtelenbe tágitására szilárd támasz nélkül, az akaratot, amely azért szabad, mert nincs célja, és a határtalanba vész?

A végtelenbe tágitani vágyott én olykor az egyéné, olykor a közösségé (népé). Az „áttörés”-t annyiban értelmezheti, közvetett módon, e szövegrész, hogy ráirányítja a figyelmet vágyszerű, meghatározhatatlan voltára. A második idézetet is lehetséges a zeneszerzőre vonatkoztatni: „Mennyire korhoz kötöttek, mennyire elméletinek is és milyen tapasztalat nélkülinek is érezzük ma a Gonosz nietzschei romantizálását!”³² A náci uralom tizenhárom évének „fényében” ugyanilyen kiagyaltnak és avítottak érezhetjük, ahogyan Leverkühn (és őt követve Zeitblom) romantizálta az ördögöt. A *Doktor Faustus* többek között a romantizálás veszélyeit is színre vitte.

A regény, ahogyan én látom, csak sikertelen „áttöréseket” (vagy mondjuk így: transzgressziókat) ismer: a műben az egyéni és közösségi „áttörések” összeomláshoz vezetnek. Egyedül az a kérdés marad fenn Leverkühn elmebajba hanyatlása után, amelyet már Zeitblom is megfogalmazott, s nyomában a regény értelmezői is, hogy a zeneszerző utolsó műve vajon nem tudta-e mégis végrehajtani az „áttörést” (636.)? De nem korlátoltan esztétikai-e ez a kérdés? Ha hiszünk az esztétikai megváltásban, mint Leverkühn, vagy ha legalább reménykedünk benne, mint Zeitblom, akkor talán nem az. Ha nem hiszünk benne, akkor – immár szekularizáltan, az

³² Mann: *Nietzsche filozófiája...* In: Uő.: *Válogatott tanulmányok*. I. 357.

„áttörésről” lemondva – úgy hangzik a megmaradt kérdésünk: nagy műnek kell-e elképzelnünk a *Doktor Faustus panaszkodását*? Zeitblom nem hagy kétséget afelől, hogy nagy mű, de mintha túllőne a célon: „utolsó és végső határt jelez az egész zenetörténetben.” (633.) A zenemű ismertetése valóban a regény egyik fénypontja. A kérdés pedig, mint már említettem, eldönthetetlen. De talán épp eldönthetlensége (a mű megismerhetlensége) biztosítja a regény olvasója számára mégis, ha szüksége volna rá, azt a bizonyos Zeitblom emlegette reménységet (644.).

ANTAL ÉVA

A SZIGET LEHETETLENSÉGE

Az identitás kérdése a neohumanista disztópiában

Nem létezik a világ, csak szigetek
vannak.¹

Jacques Derrida

Hévízi Ottó a filozófia hagyományos színtereit, a ligetet, a sétányt, a csarnokot és a kertet „járja körül” legújabb könyvében. Milyen megnyugtató helyek ezek, gondoltam, és rögtön beszélgető filoszokat, eszmét cserélő közösségeket vizionáltam. Aztán szinte második gondolatként, hiányérzetem támadt: hol van a sziget, a magányos tépelődések és az elképzelt tökéletes kommunák toposza? Mielőtt a szigetről elmélkednék, idézem, mit ír Hévízi – igen baljóslatúan – a tengerészek rémálmáról, a krakenről, a krákról, a mitikus óriáspolipról, melynek felszínét balgamód szárazföld-darabnak is vélhetnénk:

Egy látszatra idilli sziget, szilárd talapzatú, biztos rév. Minden Igazolás ennek masszívumát mondaná tudásnak. Minden Tanúsítás ennek szikla-sziládságára vallana bizonyosságként. Mégis, a Kiütközés igazsága minden idill és minden biztonság szöges ellentétének bizonyulhat. [...] [A krák] egy »alvó szörnyhöz« (*sleeping monster*) hasonlítható. Egy szörnyhöz, mely »ha egyszer fölébred, összeroppanthatja a tudásról« és a bizonyosságról alkotott elképzeléseinket, melyek pedig éppen rajta nyugszanak – összeroppanthatja és magával ránthatja őket a mélybe.²

Úgy tűnik, veszélyes dolog a tengeren meglelt szilárd pontban, egy sziget megtalálásának (vagy éppen feltalálásának) reményében bízni. Ám ezúttal megteszem és „újra felfedezem” az angolok két leghíresebb szigetét, mintegy lét- és szubjektumelméleti fogódzók után kutatva. Szövegem címében a sziget két narratívára utal: az egyik Mórús Tamás *Utópiája*, a másik Daniel Defoe *Robinson Crusoe*-ja. Ugyan mindkét sziget kiindulópontként szolgál az identitásról való fejtegetéseimben, a mórusi csak érintőlegesen, a

¹ Jacques Derrida: *The Beast and the Sovereign, vol. II*. Translated by Geoffrey Bennington. Chicago and London, The University of Chicago Press, 2011. 32.

² Hévízi Ottó: *Tanúhegyek és szakadékok. A tanúsítás filozófiáinak színe és visszája*. In: Uő.: *A Liget, a Sétány, a Csarnok és a Kert*. Budapest, Kalligram, 2018. 145–146. Az idézetbe ékeltek részletek Polányi Mihálytól származnak.

disztópia műfajában tér vissza (a disztópiában már-mindig az utópiáról van szó), míg Robinson szigetéhez Jacques Derrida olvasatán keresztül kapcsolódok. Valójában körbejáró a *topost* (sőt, inkább körbe-körbe járom), ahogy az a kis szigeteken történni szokott.

Derrida utolsó szemináriumain szigetről, elszigetelődésről és magányról értekezik „a vad és a fenség” kapcsán, miközben újraolvassa Defoe regényét.³ Robinson hajótörését követően egyedül éli túl a katasztrófát és megtapasztalja a végtelen magányt. A „Kétségbeesés Szigetének” nevezi el kényszerű lakhelyét, ahol több mint 28 évet tölt el. Legelső naplóbejegyzésében még balsorsán kesereg:

1659. szeptember 30-a: Engem, a szegény, nyomorult Robinson Crusoe-t, miután hajótörést szenvedtem, a háborgó tenger kivetett e szerencsétlen szigetre, melyet a Kétségbeesés Szigetének neveztem el. Mindenki más, aki a hajón utazott, a vízbe fúlt, és majdnem én is. Partot érésem után a napom hátralévő részét tragikus helyzetem miatti sajnálkozással töltöttem. Nem lévén ételem, lakhelyem, ruhám, fegyverem, vagy módom a menekülésre, átadtam magam a kétségbeesésnek, és felkészültem a halálra. Úgy gondoltam, hogy majd vadállatok tépnek szét, bennszülöttek gyilkolnak le, vagy étel hiányában éhen halok.⁴

Eleinte Robinson a kényszerű magányban majd esztét veszti; Derrida boldogan idézi, mikor a lábnyomok megtalálásakor a szigetlakó arra gondol, talán saját nyomait látja a homokban, és ő járkal itt körbe-körbe. Ám ez a sziget-történet – az első robinzonád – sikersztori. Robinson fél a vadaktól, miközben megnemesedik: számkivetettsége felszínre hozza összes rejtett képességét, és megteremtí a saját civilizált világát. Később a reménytelenség szigetere „királyságaként” és „gyarmataként” utal, melynek ő az egyetlen és kizárólagos ura – az individuum egyszemélyes utópiája ez (némi örülettel fűszerezve):

Szigetem benépesült. Alattvalókban bővelkedtem. Legalábbis így gondoltam ezt, annak alapján, hogy a szigetet saját birodalmamnak tekintettem, ahol törvényt hozok és uralkodom. Ráadásul a szigetem lakói valóban alárendeltjeim voltak, hiszen nekem köszönhették az életüket, és hálából hajlandóak lettek volna kezembe helyezni a sorsukat. Szokatlan jelenség volt,

³ Lásd Jacques Derrida: *The Beast and the Sovereign, vol. II*. Miután 20 éve tanítom a regényt, és keresztül-kasul bejártam Robinson világát, Derrida észrevételei nem igazán tudtak meglepni.

⁴ Daniel Defoe: *Robinson Crusoe*. Fordította Lengyel Tamás. Debrecen, Püedlo Kiadó, 2012. 32. <http://mek.oszk.hu/10300/10389/10389.pdf>

hogy mindhárom alattvalóm három különböző vallásnak hódolt. Hű emberem, Péntek protestáns volt, apja pogány kannibál, a spanyol pedig pápista. De hát, az én szigetemen a vallásszabadság volt érvényben.⁵

Az utópia és antiutópia szigete – míg az előbbi a vágyott, eszményinek képzelt, ám megvalósíthatatlan társadalmi rendszert bemutató mű, addig az antiutópia mintegy ennek ellentétéként a mű írásakor fennálló társadalom karikatúrája vagy éppen torzképe. Az első utópia, a névadó Mórusz Tamás „őskommunista” állama maga sem mentes az antiutópikus elemektől, sőt, nem is igazán ideális államot mutat be; gondoljunk csak a társadalmi osztályok, a rabszolgaság és a bűnözés meglétére. Az egyes antiutópikus jellemzőknél hangsúlyosabb, hogy a proto-utópia kényelmetlenül átlátható és szigorúan szervezett világában „mindenki figyel mindenkit”: az egyén szabadsága korlátozott, a szubjektum önmegvalósító lehetőségei behatároltak.⁶ A móruszi utópia zárt és ellenőrzött teréből, *szigetéből* nőnek ki a későbbi utópia-kritikák, a disztópiák, melyek az utópia vágyott tökéletességével szemben „az elkerülni vágyott jövő képét és megvalósulási lehetőségeinek a számbavételét jelenti[k]”.⁷ Nem véletlen, hogy a leghíresebb disztópiák angol szerzők művei, mint például H. G. Wells *Időgépe*, Aldous Huxley *Szép új világa*, George Orwell *1984-e* vagy Anthony Burgess *Mechanikus narancsok* című regénye.⁸

Ernst Bloch utópia-elemzéseiben a „remény elvéről” értekezik, valamint arról, ahogyan az utópikus funkció valami reálisan-lehetségest előlegez a jövő lehetőségtárházának fantáziaképzeteiben. Bloch szavaival: az utópia az idő „üres-lehetséges[é]ben” megvalósuló „még-nem-lét” átlátszó és homályba vesző vízióját nyújtja.⁹ A móruszi távoli szigetre transzpo-

⁵ Defoe: *Robinson Crusoe*. 98.

⁶ Lásd angolul: „everyone has his eye on you”. In: Thomas More: *Utopia*. Harmondsworth, Penguin Books, 1978. 84. A magyar fordításban „a közösség éber tekintete” szerepel. In: Morus Tamás: *Utópia*. Fordította Kardos Tibor. Budapest, Magyar Helikon, 1963. 64.

⁷ Balázs Zoltán: *Utópia és disztópia*. Holmi, 2006. szeptember, 1167–1177. 1167.

⁸ Egyébként Burgess megírta az orwelli regény folytatását *1985* címmel, amelyet kakotópiának nevezett. A szó Burgess leleménye, aki tulajdonképpen eltorzítja Mórusz Tamás 16. századi nyelvi bravúráját, ti. az utópia szót. Míg a móruszi *utopia* szójátéka szellemesen egyszerre *eu-topos*, jó hely és *ou-topos*, nem hely, vagyis megvalósíthatatlan ideál, Burgess kakotópiája – *kakos-topos*, azaz – egyértelműen rossz hely, a létező világok legrosszabbika, mely határozottabban fordítja ellentétébe az utópia ábrándját a disztópiánál (*dis-topos*, szintén rossz hely). Görögül ma (is) létező szó a *kakotopia*, mely nehéz terепet, átvitt értelemben nehézséget, buktatót is jelent. Általánosságban a *kako(s)* előtag ’rossz’ jelentése mellett ’silány’, ’helytelen’, ’hibás’ vagy ’gonosz’ értelemben használatos.

⁹ Ernst Bloch: *Az utópikus funkció*. Fordította Tasnádi Attila. Világosság, 1975/8–9., 526–529. 526.

nált képzelt világ a későbbiekben időben is eltávolodik, vagyis olyan helylé (toposz) válik, mely a megalkotódás pillanatában még nem is létezik. Az ideális állam a jelen elképzelt *jövő*inek lehetőségeiben adott; a jelen felől *tekintve* több pusztá fantazmagóriánál vagy hiú ábrándnál. Így nem véletlen, hogy a szubjektív nézőpont, a látás és láttatás módja kitüntetett szereppel bír minden utópiában. Matthew Beaumont szerint „az utópikus regény a jelent egy elképzelt jövő perspektívájából kísérli meg hisztorizálni. [...] Az utópia perspektívája inkább *meta-perspektíva*, mely a jelent annak hozzátvetőleges méretarányaiban mutatja be”.¹⁰ Az utópikus narratíva ilyen értelmezése egybecseng a blochi utópikus funkció megnyilvánulásával, ahogyan a reményteli jövő-álmok tartalma fantáziaképzetekben reprezentálódik, melyek a múlt elmosódott – és nosztalgikusan visszavágyott – emlékképein túl „anticipálva továbbvizik a meglevőt más-létének, jobb-létének jövőbeli lehetőségei felé”.¹¹

A kérdés adja magát, hogy vajon hihetünk-e még az utópiákban. A 21. század neo- és poszthumanista sziget-narratívái – klónokkal, kiborgokkal vagy éppen hibridekkel – „a hamis remény veszélyére” figyelmeztetnek, hogy Roger Scruton frázisát idézzem, aki „az utópikus téveszméről” ír *A pesszimizmus haszna és a hamis remény veszélye* (*The Uses of Pessimism and the Danger of False Hope*, 2010) című könyvében. A konzervatív brit filozófus disztópikus hozzáállásában az „aggálytalan optimisták” téveszméit támadja, miközben „az aggályos optimisták” pesszimizmusának kérdésfelvetéseit hasznosnak tartja, és itt irodalmi példákat hoz.¹² *A jövő egyes számban* nyitófejezet éppen a poszthumanisták utópikus vízióin élcelődik, míg a transzhumanisták tervét – az emberi átmentését kiborgként – a „hurrá optimizmus” végleteként elveti. Szövegem második részében a gazdag

¹⁰ Matthew Beaumont: *Utopia Ltd.: Ideologies of Social Dreaming in England, 1870–1900*. Chicago, Haymarket Books, 2009. 33. Tanulmányomban az angol nyelvű szakirodalmi idézetek minden esetben saját fordításaim.

¹¹ Bloch: *Az utópikus funkció*. 526. Bloch az absztrakt utópikus „*wishful thinking*” álmodozása ellenpontjaként mutatja fel a konkrét-utópikust, melyet a remény intelligenciája jellemez, és a marxizmus programjában mint szocialista utópia manifesztálódik. Az utópikus és antiutópikus műveket elemző kritikai írásokban a neomarxista gondolkodók nem tudnak elvonatkoztatni az utópisztikus és disztópikus magatartás, illetve a történelmi utópiák és disztópiák problematikájától. Sorsszerű az, hogy a legjobb tanulmányokat a témában újmarxisták írják, példaként említhetem Fredric Jameson, Carl Freedman vagy éppen Raymond Williams írásait, melyek a diskurzus olyan tradicionális rendjéhez illeszkednek, mint Mannheim Károly, Ernst Bloch, Louis Althusser és Theodor W. Adorno utópia-értelmezései.

¹² Roger Scruton: *A pesszimizmus haszna és a hamis remény veszélye*. Fordította Csordás Gábor. Budapest, Noran Libro Kiadó, 2011. 16–22. Az idézett fejezetben Karel Čapek, Aldous Huxley és Mary Shelley disztópikus művei kerülnek elő.

disztópikus hagyományhoz kapcsolódom, mikor két „aggályos optimista” disztópikus regényének humanizmus-kritikáját vizsgálom meg, különös tekintettel a szubjektum lehetőség-feltételeire és a narratívákban elfoglalt pozíciójára. Kazuo Ishiguro *Ne engedj el...* (*Never Let Me Go*, 2005) és Michel Houellebecq *Egy sziget lehetősége* (*La possibilité d'une île*, 2005) című regényeiben a narrátorok klónok, ami eleve megkérdőjelezi az „új ember” koncepcióját, és átértelmezi a klasszikus humanizmus szubjektum-központú megközelítési módjait. A brit regény poszthumanista, míg a francia neohumanista víziót tár elénk, és mindkettő az utópikus liberális humanizmus éles, ironikus-disztópikus kritikáját nyújtja.

Az angol regény elbeszélője Kathy H., a 31 éves gondviselő, aki Angliában a 90-es évek végén rendezgeti furcsa gyermek- és ifjúkorának emlékeit. Kathy és két barátja, Ruth és Tommy a Hailsham bentlakásos iskolában nőttek fel, ami egy angol regényben szinte közhelyesnek tűnhet. Ám a narrátor első perctől túlzott egyszerűséggel kezel különleges helyzeteket, míg őszinte, gyermeki hangja zavarba ejtő. Az a tény, hogy családnevére csak a nagy kezdőbetű utal (ha az tényleg a családnevére utal), valamint az olyan kifejezések, mint „gondviselő”, „adományozás”, „donorok” – nem sok jót ígérnek. A családnevet jelölő nagy kezdőbetű az utópiákat idézi, ahol a lakókat csak betűkkel vagy számokkal jelölik, és a közösségi létben eltörlődnek az egyéni jellemzők; nincsenek kötődések, és nem számít a származás. Ishiguro regényében vajmi keveset tudunk meg az újember világról, mert főhőseink a klónok, akikkel szinte párhuzamosan eszmélünk rá létük „banális és általános” értelmére.¹³ A regény disztópikus klónregény, ám maga a klón szó háromszor hangzik el benne; a hangsúly az érzelmi és erkölcsi vonatkozásokon van, nem a technikai részleteken.

A „kiválasztott” egyedeknek az intézet a boldog múltat jelenti, ahol nyugodt körülmények között éltek. A gyermekeknek első perctől adagolják, mi vár rájuk, és ez a kondicionálás elfogadóvá és belenyugvóvá neveli a klónokat. Gyermeki elképzelésük szerint a szerv-donáció, az „adományozás” olyasmi, mint amikor a cipzárral kinyitják a testet, ők odaadnak valamit magukból másoknak, majd behúzzák a cipzárt.¹⁴ Valójában csendes összeesküvés és kísérletezés helyszíne volt az iskola. A filantróp (inkább fil-klón) indíttatású elképzelés szerint a klónokat emberibb körülmények között oktatva, illetve művészi tevékenységük, kreativitásuk igazolásával

¹³ Benjamin Kunkel: *Dystopia and the End of Politics*. Dissent, 2008. Fall, 89–98. 92.

¹⁴ Kazuo Ishiguro: *Ne engedj el...* Fordította Kada Júlia. Budapest, Cartaphilus Könyvkiadó, 2011. 96–97.

– galériában gyűjtötték a klón-gyerekek alkotásait – bizonyíthatóvá válhat, hogy van lelkük: „ha a diákok emberi, kulturált környezetben nevelkednek, éppen olyan érzékeny és intelligens emberek lehetnek, mint bármely más közönséges emberi lény.”¹⁵ Mint minden utópiában, itt is a főhős találkozik az alkotóval, akitől válaszokat vár. A klónok az intézet vezetőjét keresik fel, hogy megtudják tőle, a humánus iskola törekvései kudarcba fulladtak, a donációért fizető emberek nem akarják tudni, honnan érkeznek a szerveik; számukra a klónok az orvostudomány vívmányai, csak „bizonytalan körvonalú tárgyak kémcsövekben”.¹⁶

Ugyanakkor a regényben az identitás- és szubjektumképzés remekül megkérdőjeleződik a másolatok és a mimetikus cselekedetek motívumai-ban. A szereplők állandóan ismételnék, gyakran egymás mondatait visszhangozzák, illetve fontosak a tükörrképre történő utalások. A haldokló Ruth saját „sápadt, beteg kísértetszerű arcát” látja megsokszorozódnia a kórház csempéiben, az intézet nevelőinek szemében pedig a jeges rémület tüköröződik, mikor a klónok, „az iszonyatos teremtmények” másságával szembesülnek: „Dermesztő pillanat, amikor valaki először látja magát egy ilyen ember szemével. Olyan, mintha elmenne egy tükör előtt, amely előtt élete minden napján elment, és egyszerre mást látna benne, mint addig: valami nyugtalanítót és különöset.”¹⁷ A regény részleteiben is megjelenik a mechanikus duplikáció: egyforma képeslapokat vásárol az egyik klón, Kathy ugyanolyan asztali lámpákat vesz, csak más színben, Tommy fantasztikus állatokat rajzol, vagy inkább ugyanazt az állatot másolja újra és újra. Az intézet bezárásának hírére Kathy egy álomszerű allegóriával reagál: egy bohócot vizionál, aki a kezében tartott színes léggömböket egyesével elengedi.¹⁸ A *clown-clone* szójátékon túl, az álom a klón „emberi” tudattalanjáról és képzelőerejéről szólna – igen ironikusan.

A klónok kétségbeesve keresik a modellt, aki után készültek. Míg Kathy inkább pornómagazinokban keresgél, Ruth egy poszter alapján egy norfolki irodában dolgozó titkárnőben véli felfedezni saját „lehetőségét”. A norfolki túra kudarcra a regény legőszintébb kirohanásához vezet a szervdonorként „tenyésztett”, marginalizált és lenézett klónok eredetéről:

Mindannyian tudjuk. Minket az alja népségről mintáztak. Drogosokról, prostikról, alkoholistákról, csavargókról. Esetleg elítéltekről, amennyiben

¹⁵ Ishiguro: *Ne engedj el...* 273.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Ishiguro: *Ne engedj el...* 45.

¹⁸ Ishiguro: *Ne engedj el...* 223.

nem örültek. [...] Mit gondolsz, mit szölt volna, ha megkérdézzük: »El-nézést, maga szerint klónozták annak idején a barátnőjét?« Kihajított volna bennünket. [...] Ha lehetőségeket kerestek, [...] keressétek őket a csator-nában! Keressétek a kukában! Nézzetek bele a végécsészébe, ott találjátok meg azt, amiből lettünk.¹⁹

Az intézeti diákok később is együtt éltek, ragaszkodtak egymáshoz: a klónok körében legendák övezik a hailsham-i béke „szigetét”. A gyerekek félnek a világtól, és nem engedik el egymást – a regény címe egyébként egy slágerből van, melyet Kathy sokszor hallgat, és legalább négyféleképpen értelmeződik a regényben. Ishiguro olvasatában a dal a régi humanus értékek elengedéséről, egy régi világ elmúlásáról is szól, s ezzel nyíltan kritizálja a poszthumanista törekvéseket; pontosabban az élő szervdonáció gondolata a nagy humanista ideálok disztópiájává és az élet védelmében elkövetett rémtettek krónikájává teszi a regényt.

Michel Houellebecq regényében a klónok narratívái ugyan hasonlóan érzelemmentesek, de a művelt ember-ösnek köszönhetően Platón barlanghasonlatáról, Spinoza etikájáról, Kierkegaard iróniájáról, Schopenhauer pesszimizmusáról vagy éppen Nietzsche *Übermensch*éről olvashatunk fejtegetéseket. A brit regényhez hasonlóan az „emberi” kötődések fontossága a végkicsengés, miközben Houellebecq alaposabban körüljárja a halhatatlanság és a humanizmus kérdéskörét. A klónok végtelenített másolatok és tükrözések: a regényben a 20. századi ember, Daniel1 életrajzát olvassák és kommentálják a „leszármazottak”. Míg a klónok, Daniel24 és Daniel25 banális részekben próbálják értelmezni az emberi problémákat, a fő-narrátor szomorú és illúzióvesztett képet tár elénk – korunkról. Daniel tipikus houellebecq-i hős (lásd még *Elemi részecskék*, *A csúcson*, *Behódolás*), pesszimista, fanyar humorral, aki „fogcsikorgató humanistának” vallja magát;²⁰ professzionális humorista, miközben maga gyűlöli az embereket és ki nem állhatja a nevetést. Naplója cinikusan-disztópikusan szól korunkról, „az örök gyerekek” koráról, ahol a jómódúak örökké fiatalok akarnak

¹⁹ Ishiguro: *Ne engedj el...* 177. Érdekes, hogy a szintén 2005-ből származó *A sziget* című filmben igen hasonló a tematika: tökéletes egészségű klónokat „tenyésztnek” megrendelésre, hogy a betegeskedő gazdagok szervdonorjai legyenek, illetve kihordják a meddő párok gyermekeit. A klónok felhasználásában van még egy borzasztó filmbeli csavar, mivel a klónok azt hiszik, különleges túlélők, és a legszerencsésebbek azok, akik lottón elnyerik, hogy az egyetlen épen maradt természetes helyre, a szigetre utazzanak. Az elnyert utazás valójában a központ feletti kórházba kirándulást és a halálukat jelenti.

²⁰ Michel Houellebecq: *Egy sziget lehetősége*. Fordította Tótfalusi Ágnes. Budapest, Magvető, 2006. 20.

lenni, ahol csak a szex és a vonzerő jelenti a boldogságot. A regényben társnője is akad, Isabelle, aki miután az öregedés jeleit észleli magán, szakít vele és öngyilkos lesz. Daniel depresszióján csak a szép és fiatal testű lányokkal folytatott szex enyhíthet, miközben a huxley-i szlogeneket kíméletlen őszinteséggel csavarja ki – idézem: „az élet ötvenéves korban kezdődik, ez igaz; csakhogy az a baj, hogy negyvenéves korban véget ér.”²¹ Boldogtalan, és klónjai, tükörképének végtelen soraként mind boldogtalanok, és nem tudják, mitől lehetnének boldogok. Olyan, mintha Houellebecq gazdag hősei megmutatnák a brit disztópia másik oldalát: a klónozás a gazdag középosztály kiváltsága, hogy „nárcisztikus nyugalommal elérje a kvázi-öröklétet”, amivel semmit nem tud kezdeni.²²

A klónozás ötletét a gazdagok számára létrehozott szekta veti fel, és Daniel először pontosan a személyiségét és az emlékeit félti. A szektához csatlakozó Tudós ezért dolgozza ki az egyén (nemcsak ember, hanem állat, mert a gazdagok háziállatai is klónozzhatók) tudati tartalmának le- , majd feltöltését. „A jövő emberei rögtön egy felnőtt testben születnek majd életre, egy tizennyolc éves testben, és ezt a modellt fogjuk reprodukálni a későbbiekben is, ezen az ideális formán keresztül fognak eljutni – vagyis fogunk és fogtok eljutni, [...] – a halhatatlansághoz” – összegzi a kutatást, megidézve ezzel Ray Kurzweil „szingularitás” elméletét.²³ A szekta több ezer tagja kiborgként, 24. századi klónjaiban él tovább, és a klónok szorgalmasan értelmezik az életrajzokat, mintegy – pierce-i alapon – nyelvileg is „életben tartják” az ősök emlékét.

A jövő „új-emberei” (*neo-humans*) magányosak, ám azonos eredetük és kondicionált missziójuk – „én vagyok a Kapu [...] fenntartom a jelenlétet, hogy lehetővé tegyem az Eljövendők jövetelét” – összekapcsolja őket.²⁴ A klónok elzártan élnek, távol egymástól, és csak az Interneten érintkeznek egymással. Életük értelme, hogy az életrajzok – nemcsak az ember-ős, hanem az összes megelőző klón kommentárjainak – olvasatával tökéletesítsék az emberi fajt. Daniel²⁴ például nem érti, hogy az elszórtan, vadon élő embercsoportok miért nem haltak még ki, és vajon mit kesereg annyit Daniel 1 férfiasságának lankadásán. A szerelem, fájdalom, halál értelmezése meghaladja a klónok képességeit, sőt, kívánatos is „a kritikai távolságtartás” a kommentárok készítésénél. Daniel²⁵ (Dániel²⁴ „utódja”) rögzíti,

²¹ Houellebecq: *Egy sziget lehetőségé*. 22.

²² Kunkel: *Dystopia...* 92.

²³ Houellebecq: *Egy sziget lehetőségé*. 232.

²⁴ Houellebecq: *Egy sziget lehetőségé*. 66.

hogy elődje túlságosan elmerült „Daniel1 tragikomikus önéletírásában”, ami nem veszélytelen feladat, ahogy írja,

a lehető legtökéletesebben követnünk kell az emberiséget a gyöngeségeiben, a neurózisaiban, a kétségeiben; teljesen magunkévá kell tennünk ezeket, hogy meghaladjuk őket. A genetikai kód szigorú megduplázása, az előd életírásán való meditáció, a kommentárok megírása: ez volt a hitünk három alappillére...²⁵

A klónok „szolipszista ataraxiában” élnek, csak a klónozott kutya, Fox boldog. Új-embereknek nevezik magukat, ám valójában „átmeneti”, transz-humán fajról van szó, mely előkészíti az új, tökéletes emberi faj eljöveteletét: ők „a magány bábeli kulturális archívumában” dolgozó könyvtárosok, másolók. Megidéznek az antihumanista „maradványszerű” embert, az „átmenő” (*passant*), átmeneti lényt, akiről Jean-Luc Nancy művészetelméleti írásában szól.²⁶ Miközben a houellebecq-i disztópia végső figyelmeztetése, hogy az egyén (szubjektuma) nem másolható, „nem-xeroxozható”.²⁷

Ugyanakkor Daniel1 ironikus és szarkasztikus sorait olvasva, a klónok képesek fellázadni, valami többre vágnyi. Sorra elhagyják mesterséges telephelyeiket, felfedezőútra indulnak, hogy lássák, mi maradt az emberi világból. A regény legszentimentálisabb epizódjában az érzelgős Marie²³, miután elolvassa Daniel1 öngyilkossága előtt írott szerelmes versét, elindul, hogy a többiekkel kapcsolatot létesítsen. Az utolsó versszakban szerepel a regény címe: „Hogy mily könnyű a szerelem, / Mert mindent nyújt egy percenésre; / Az idő közepén jelen / Lehet egy sziget létezése.”²⁸ Utópiától indultunk és robinzonáddal zárunk. Daniel²⁵ is „szigetkeresésre” indul a kuttyájával, és kalandjait rögzíti. A vadakkal is találkozik, de visszataszítónak találja a degenerált fajt, így inkább egyedül telepszik le a tengernél. Utolsó kommentárjából kiderül, tudja, hogy vele megszakad a klónok narratív sora, de izolációjával, elszigetelődésével az összes eddigi klónnál közelebb került az őshöz (ekkor olvassa *A lakomát*). Megérez valamit Daniel1 heves érzelmeiből és némiképp irigyli azokat:

²⁵ Houellebecq: *Egy sziget lehetősége*. 175.

²⁶ Jean-Luc Nancy: *Ami a művészetből megmarad*. Fordította Házás Nikoletta. In: Házás Nikoletta (szerk.): *Változó művészetfogalom – Kortárs frankofón művészetelmélet*. Budapest, Kijárat Kiadó, 2001. 21–39. 36.

²⁷ Idézi Baudrillard-t kritikái írásában Moraru. Vö. Christian Moraru: *The Genomic Imperative: Michel Houellebecq's The Possibility of an Island*. *Utopian Studies*, 2008. 19/2. 265–283. 282.

²⁸ Houellebecq: *Egy sziget lehetősége*. 412. A vers Tótfalusi István fordítása. Kiemelések tőlem –A. É.

Körülbelül hatvan évem van hátra. Mintegy húszezer nap, melyek mind egyformák lesznek. Elkerülöm a gondolkodást, és elkerülöm a szenvedést. [...] Számomra a boldogság immár nem lehetséges látóhatár. [...] A jövő üres volt; a jövő volt a hegy. Álmomban izgága lények nyüzsögtek. Léteztem, és nem léteztem többé. Az élet valóságos volt.²⁹

Az antiutópia gyökerei után kutatva Ernst Bloch megjegyzi, hogy a halál tekinthető az abszolút antiutópiának. Ezzel összefüggésben a haláltól való félelem adja az utópikus gondolkodás leginkább igazolható alapját, így az örökéletbe vetett hit lényegileg utópikus.³⁰ Hasonlóképpen az embernél a szebb jövő reménye jellemzően utópikus vágy, bár ehhez a reményhez kritikusan kell viszonyulnunk, hiszen kiábrándító is lehet a vágyott eredmény. Bloch arra is figyelmeztet, a jövő széles lehetőség-tárháza „nem hurrá-patriotizmus, mert a lehetőségben annak az ellentétébe fordulása is benne rejlik”.³¹ A scrutoni érvelés is az optimista *utópizmus* kritikáján alapszik, és az utópikus-disztópikus dichotómiába illeszkedve, egyértelműen a pesszimista disztópia ésszerűsége mellett foglal állást. A disztópia az utópia elképzelt tökéletességével szemben „az elkerülni vágyott jövő képét és megvalósulási lehetőségeinek a számbavételét jelenti”.³² A disztópikus konzervatív tudat jellemzője az attól való félelem, hogy (mások) utópiái valóra válnak, és ezt az aggodalmat a blochi konkrét-utópikusba vetett intelligens remény sem képes tompítani.³³

Jacques Derrida a disztópikus-apokaliptikus irodalomról írja, hogy az képes a teljesen Más eljövételéről szólni, miközben az eltűnő kort gyászolja.³⁴ Az emlékezés és a visszaemlékezés mindkét regényben kulcsfontosságú: Ishiguro klónjait a hamisan boldog intézetes évek kötik össze, Houellebecq új-emberei írásaikban az emberiség kudarcát tartják életben, miközben vég nélkül gyászolják a humanizmust és az embert. Végül is a narratívák az ember és az emberiség halálát beszélnek el, miközben a különbségek, az érzelmek és a kötődések elvesztésére figyelmeztetnek. Nagyszerű korunkban az egyéniség és a Máság ünneplésekor hajlamosak vagyunk elfelejtkezni az egész megközelítés alapját (óhatatlanul, megkerülhetetlenül)

²⁹ Houellebecq: *Egy sziget lehetősége*. 459.

³⁰ Ernst Bloch: *The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays*. Translated by Jack Zipes and Frank Mecklenburg. Massachusetts, Cambridge, The MIT Press, 1988. 8.

³¹ Bloch: *The Utopian Function*. . . 17.

³² Balázs: *Utópia és disztópia*. 1167. Egyébként a disztópia is angol találmány, először John Stuart Mill használta egyik beszédében (*dystopia*).

³³ Vö. Bloch: *Az utópikus funkció*. 525–529.

³⁴ Lásd Jacques Derrida: *No apocalypse, not now*. Fordította Angyalosi Gergely. In: Jacques Derrida – Immanuel Kant: *Minden dolgok vége*. Budapest, Századvég Kiadó, 1993. 112–147.

adó narcisztikus szingularitásról. Idézhetném megint Kurzweil transzhumanista elgondolását, miszerint az ember tudata számítógépre letölthető, és így az egyén virtuálisan tovább- vagyis örökké élhet.³⁵ A ránk erőltetett utópikus-optimista és transz-humanista álmokban, írja Derrida, „a lehetetlenben rejlő lehetetlenséget” nem lehet áthidalni – szebb jövőnk lehetőségét nem létre kell hoznunk, annak el kell jönnie magától.³⁶

Igaz, „az ember” és „a szubjektum” eltűnéséről Foucault többet tudna mondani, és szinte minden poszthumanista könyv idézi tőle az ember diszkurzív eltűnésének lehetőségét – „lefogadhatjuk, hogy az ember úgy eltűnik, akár a tengerparti fövénybe rajzolt arc”.³⁷ Ha visszatérünk a nyitógondolathoz, és elképzelt szigetünkről végül kiderül, hogy krakenként leránt minket a mélybe magával, akkor a szigetről szőtt képzelgéseinkkel együtt nyomtalanul eltűnünk, mint az idézett narratívák egyedei. Hiába hinnénk másként, *alaptalanul* nincs mit keresnünk, és „alapjaink időtállóságát nem mi döntjük el”³⁸ – bár erről még hosszasan lehet értekezni.

³⁵ Scruton: *A pesszimizmus haszna...* 17.

³⁶ Jacques Derrida: *As If It Were Possible*, „*Within Such Limits*”. In: Uő.: *Paper Machine*. Translated by Rachel Bowlby. Stanford University Press, 2005. 73–99. 90.

³⁷ Michel Foucault: *A szavak és a dolgok*. Fordította Romhányi Török Gábor. Budapest, Osiris Kiadó, 2000. 432.

³⁸ Hévízi: *Tanúhegyek és szakadékok...* In: Uő.: *A Liget...* 146.



Drága Ottó! Eredetileg a te Lukács-elemzéseidről szándékoztam írni, de valahogy nem voltam képes hozzáfogni a dologhoz. Különbösen is: te sokkal jobban tudod, mit gondoltál, gondolsz az öregről, mint én. Miért magyarázzam el neked, hogy te mit gondolsz? Ezzel a – lásd be, jó – kifogással feladtam eredeti tervemet. S nekifogtam keresgélni szövegeim között, s találtam egyet – ki tudja, mikor és mi célból született –, amelyben emlegetem Lukácsot. Hát fogadd ezt szeretettel születésnapod alkalmából.

Öllelek: Misu

Olvasom Franzen *Szabadságát*. Vagy egy hete volt, hogy befejeztem Szolzszenyicin *A pokol tornáca* (újra)olvasását. Hatalmas regények. Az egyik a közelmúlt Amerikáját, a másik – mint ismeretes – a késő sztálini Oroszországot állítja elénk. Mutatja fel. Ha az ilyen típusú regényekről van szó, elsőre úgy tűnik, igaza van az „öregnek”: a műalkotás tükrözi a valóságot. Ne csűrjük-csavarjuk, igenis tükröt tart a valóság elé. Akkor is, ha tulajdonképpen nem tudjuk, mi is az a valóság, s elkezdünk okoskodni, hogy: de hát kérem, éppen az ilyen regények teremtik a valóságot, alakítják a valóságot olyanná – a fejünkben legalábbis –, amilyen éppen. Csak akkor tudnám, ha fogalmam lenne a valóságról. De nincsen. Tán azt sem tudom, mi az. Hagyjuk is Szolzszenyicint! Vagy ne hagyjuk! Még ha egyszerűbb is, akkor is komplikáltabb, hiszen több mint hatvan év távlatából Szolzszenyicin nélkül is tudjuk – vagy csak tudni véljük? –, milyen volt a negyvenes évek végének sztálini Szovjetuniója. De alapvető szerepet játszik Szolzszenyicin ebben a tudásban. Nélküle valamit nem tudnánk, én legalábbis nem tudnék, ez bizonyos. Nem a tényekről beszélek, hanem a „világról”. Legyek óvatosabb: úgy tűnik, hogy nem tudnék.

1953: Sztálin meghal. Hazudnék, ha azt állítanám, hogy én is a „Megdöglött végre a vén disznó” álláspontját osztottam volna. Inkább csak megzavarodtam; 18 éves voltam, tíz éve még lelkes kiskommunista; megzavarodtam annak ellenére, hogy jó néhány éve éreztem már, sőt gondoltam is, meg is fogalmaztam magamnak és barátaimnak, hogy itt valami nincsen rendben. Nagyon nincsen rendben. Aztán... – de nem mondom fel a leckét. '56 januárjában vagy februárjában lehetett, amikor valaki be-

számolt egy ismerősömnek egy a Szovjetúnióból, a lágerből hazatért volt fogoly tapasztalatairól. Nemcsak az döbbsentett meg, amit elmesélt, hanem hogy hirtelen felbukkant valaki a semmiből – mondom, nem személyesen hallgattam, más számolt be róla –; azon döbbsentem meg, hogy 11 év után újra vannak „hazatérők a pokolból”; csak hogy ezt a poklot más ördögök rendezték be, olyanok, akiket megváltóknak hittem: azt mondták nekem: ők a garanciái annak, hogy Auschwitz pokla soha többé meg ne ismétlődhessek. Ezt persze akkor nem tudtam még így megfogalmazni, s azt sem tudtam, hogy egy fél percig sem bízhatok olyanokban, akik garantálni akarják, hogy valamifajta szörnyűségek meg ne ismétlődhessenek. Akik bármit is garantálni akarnak. Mert akik ilyeneket beszélnek, azoknak semmi kedvük szembenézni az emberrel – önmagukkal.

Nos, hogy hogyan nézett ki ez a pokol, hogy hányféleképpen lehetett tisztességesen és tisztességtelenül viszonyulni hozzá, azt tanultam meg a többi között Szolzsenyicintől. Biztos ez? Igen. S mégsem erről van szó. A kérdés, hogy Szolzsenyicin egyszerűen tükröt tartott-e kora szovjet társadalma elé, vagy a szolzsenyicini életmű és még sok minden és sok mindenki más – a következő olvasmányom Vaszilij Grosszmann *Élet és sorsa* lesz, azt mondják, gyönyörű – hozzájárult ahhoz, hogy a töredékekből összeálljon egy valamennyire egységes világ, melyet szovjet valóságnak nevezünk, tekintünk. Hogy a tükrözött töredékek értelmes egészzé álljanak össze. Megmutatkozzék az értelmetlenségek értelemegysége. Nem fogok tudni válaszolni a kérdésre. Mert – erre szeretnék majd kilyukadni – rosszul van feltéve. Mennyiben rosszul? Tán még nem is tudom.

Szóval *Szabadság*. Jonathan Franzen. Úgy tűnik, a *Jó szomszédok* című bevezető fejezet elolvasása közben vagy elolvasása után sokan mások sem tették le a könyvet. Pedig alapjában sematikus képek érződött egy „átlagos” amerikai családról, egy középnyugati átlagos nagyváros, pontosabban a minnesotai ikerváros (Minneapolis és St. Paul) egy éppen az elmúlt évtizedekben kivackolódott, quasi suburbbé lett, azelőtt lerobbant külvárosában. Olvastam és mintha egy átlagos amerikai filmet néztem volna. (Megjegyzem: keveset láttam, s még az állítólag kiváló sem igen dobtak fel. Bocsánat, de a hatvanas-hetvenes évek európai művészfilmjein nőttek fel. A legjobb amerikai filmeknek sem viselem el a képi világát.) Nem tettem le, mert kíváncsi voltam, mi történhet mindezek után a még hátralévő 600 oldalon; annál is inkább, mert a bevezető fejezet utolsó, egy szomszéd szájába adott mondata („Szerintem még maguk sem tudják, hogy mihez kezdjenek az életükkel”) arra utalt, hogy fog itt még egy s más történni velük.

De nem akarom elmesélni a regényt – mindig bosszantott, ha valaki regények vagy filmek tartalmát mesélte, még középiskolás koromból emlékszem rá, mennyire rettegem egyik osztálytársamtól, aki pechemre ugyancsak a 23-as villamossal utazott a Podmaniczky utcától a Thököly útig, s ha találkoztunk a villamoson, rögvest hozzáfogott az előző nap látott film történetét elmesélni –, még csak kritikát sem szeretnék írni róla, sőt, azt sem szeretném eldönteni, hogy valóban a 21. század nagy amerikai regénye-e. Azért megnéztem, miket írnak róla az interneten – mindenki nagyjából ugyanazt. Hogy ugyanis leleplezi az amerikai szabadság nagy álmát, hogy felmutatja ennek a szabadság-eszményére büszke világnak az ürességét. Teszi ezt, nem vitatom, teszi finom iróniával. Kétségtelenül bemutatja századunk amerikai társadalmát. Csakhogy nem ez a fontos. S most, hogy erre rájöttem, megértettem azt is, hogy miért hamis mindaz, amit Szolzsenyicin nagy regényével kapcsolatban leírtam. Pontosabban nem hamis: lényegtelen. Hogy miért rosszak a kérdéseim. Ahogy annak idején én értettem *A pokol tornácát*, s ahogy kritikusai (inkább ismertetői) értik ma a *Szabadságot*, azért problematikus, mert azt hittem én annak idején, s ugyanazt hiszik ezek a kritikusok manapság, hogy a regény illusztrált – ennél fogva talán nem annyira unalmas – társadalmelemzés. De az ilyen elemzés – talán bocsánatos bűn, persze, biztos az – megfelelkezik arról, hogy a regény – természetesen távolról sem bármelyik: ha bemegy az ember egy könyvesboltba, de persze nem mindegy, hogy melyikbe; hogy mondandómat plauzibilissé tegyem, nem is könyvesboltot mondok, hanem egy óriási repülőtéren könyves kioszkot idézek fel az emlékezetemben, s azokat a regényeket, azoknak a regényeknek legalábbis a túlnyomó többségét, melyekre ott bukkan az ember: bestseller –, szóval arról felelkezik meg, hogy a regény műalkotás.

Bocsánatos bűn, de én nem szeretnék megfelelkezni róla. Én nem tanulási célból olvasok regényt, az szeretném, ha „esztétikai élvezetet” okozna, jöllehet nem tudom, mi ez az „esztétikai élvezet”. Valamikor a hatvanas évek végén, a hetvenes évek elején, amikor *A pokol tornácát* először olvastam – németül, ha jól sejtem –, megfelelkeztem erről, ha ugyan egyáltalában volt miről megfelelkezniem. Nem sokat gondolkodtam a dolgon, egyszerűen elfogadtam Lukács felfogását, miszerint a művészet „visszatükrözi a valóságot”. Másképpen, mint a tudomány, nem dezantropomorf módon. Ergo elfogadtam, hogy a regényből megtanulom, milyen a világ.

Valaki azt mondta, hogy Balzac *Emberi színjátékából* sokkal jobban meg lehet érteni a kapitalista társadalmat, mint Marx *A tőkéjéből*. Le-

nin mondta vagy Lukács, vagy éppen valaki más, a fene tudja már. Ami mellesleg igaz, mert Marx kísérletet sem tett arra, hogy leírja a kapitalista társadalmat, ha jól sejtem, a tőke működésmódját magyarázta.

Mindenesetre elfogadtam, hogy a nagy irodalomból megtudom, milyen – ez vagy az – a világ. S szemben mondjuk a szociológiával vagy a közgazdaságtannal, azt is megtudom belőle, hogy miképpen viselkednek az emberek az adott világban. A társadalom tudományos leírása szerkezetekkel, társadalmi csoportokkal, azok helyzetével, azoknak a társadalomhoz való viszonyával foglalkozik, a művészetben – jelesül a regényben – viszont egyedi embereket ábrázol az író, azok cselekvéseit, érzéseit? Erről lenne szó? Igen, talán erről, s ezzel már az is világos, hogy a „visszatükrözés” gondolatának semmiféle értelme nincsen. A műalkotásban megjelenő emberi egyedek – de maradjunk csak a regénynél –, a regény szereplői, *ha jó a regény*, ha tényleg műalkotás, nem típusok ábrázolásai, hanem egyedi lények, akik senki mással össze nem téveszthetők (kell legyenek), akikből nincs még egy. Akiket azért szeretek vagy éppen utálok, megvetek, mert nem „olyanok, mint...”, mert nem reprezentánsai ennek vagy annak, hanem individuumok, előttem álló valóságos emberek, akiknek élete, sorsa nem felmutat az adott világban lehetséges életeket, sorsokat, hanem – persze az adott világban lehetséges – egyedi életsors. A regény szereplőivel együtt élek. Reggel felébredek és rájuk gondolok.

Ha egyáltalán beszélhetünk tükörről, akkor inkább életem eleven szereplői a „tükörképei” a nagyregények szereplőinek. A világ regény által teremtett értelmi egységének. Nagyon nem vagyok biztos abban, hogy valóban így van-e. Ráismerhetek-e bárkire is *A pokol tornáca* vagy a *Szabadság* szereplői közül a magam világában? Nem voltam lágerben, nem éltem a negyvenes években a Szovjetunióban, ahogy nem éltem folyamtosan Amerikában sem. De az emberek reakciói...

Mindez azonban – lássam be – számárság. Tényleg nem éltem sem itt, sem ott. Ez persze igaz. De miért ne válhatna elevenné a számomra más – időben máskor és térben másutt lévő – világok embere? S még ha igaz is az, hogy az olyan regények, amelyek az én világomban játszódnak, esetleg közelebb állnak hozzám (pl. a *Párhuzamos történetek*), azért még bele tudom élni magam egy számomra idegen világba is. A kérdés – ez talán közhely, de mindegy –, hogy a figurák, a szereplők olyanok-e, hogy én el tudom fogadni őket. Hogy én át tudom-e élni érzéseiket, örömeiket, bánataikat, félelmeiket, gyűlöleteiket stb. Amikor tehát azt kérdezem, hogy ráismerhetek-e egy regény szereplőire a magam világában, akkor nem, mondjuk, a szociális helyzetére, a konkrét tárgyi környezetére

kell ráismernem – kevés lenne ez esetben az általam elfogadható regények száma!! –, hanem az individualitásukra. Arra, amilyenek.

Huhh! Látom, képtelen vagyok megfogalmazni, amit gondolok, talán mert nem gondolok semmit. Hadd kezdjem előlről. Szeretem (szerettem?) pl. Kundera regényeit. Volt idő, amikor szinte valamennyit elolvastam. Ha írtam róluk, arra használtam őket, hogy segítségükkel megvilágítsam a magam és mások számára azt a világot, melyben éltem. Igen, használtam őket, felhasználtam, mielőtt azonban ezt cselekedtem volna, élvezettel olvastam is őket. Nem nagyon különbözött ettől az sem, ahogyan Szolzsenyicint olvastam. Aztán Angyalosi barátom már nem bírta, hogy ilyen kontár módon viszonyulok műalkotásokhoz, s megírta valahol, hogy barátja – rólam volt szó – téved: Kundera regényei pocsék rosszak. Legfőképpen a figurák sematikusak. Azt hiszem, nem válaszoltam neki írásban, de – mesélik az ilyen az emberrel – elkezdtem gondolkodni. S rájöttem, hogy magam sem hiszem, hogy Kundera jelentős regényíró lenne. Kundera szociológus vagy mi az ördög. S mint ilyen segít nekem bizonyos dolgokat elemezni. Ennélfogva fel sem tettem magamnak a kérdést Kundera regényeinek minőségét illetően. Úgy bántam Kunderával, ahogy az „öreg” az egész világirodalommal, minek eredményeként Csernisevskij nagy íróvá avanszált a szemében. Szóval Kundera...

*

Elfogyott a levegő a szobában, kinyitottam az ablakot, lenéztem a városra – Pestre látni innen –, Pesten még sütött a nap, itt mintha újra beborult volna, vagy csak már lement a nap a Rózsadomb mögött; szóval lenéztem a még napfényes Pestre, s hirtelen belém ötlött: de hiszen én nagyjából azt a részét látom Pestnek, ahol két, számomra talán legizgalmasabb „párhuzamos történet” játszódik. Hozzám közelebb az éjszakai homoszexuális szcena, kicsit távolabb s a városközpont irányában eltolódva a négy öregasszony jelenete. Hogy erre én még soha nem gondoltam! Holott Nadas maga is felhívja a figyelmünket a geográfiai párhuzamosságra. Ez a két jelenet csak azért része egy műalkotásnak (s nem csupán szociográfiai ábrázolás... – esküszöm, az is!), mert szereplői... Jaj, nem mondom fel most a leckét. Már megint nem mondok fel egy leckét... Hány lecke van? Úgy látom, éppen ez itt a bökkenő. Minden igyekezetem ellenére, hogy valami olyasmit mondjak az embereknek – inkább magamnak –, ami túl van a közhelyeken, többnyire még mindig közhelyeket mondok, a leckét

mondom fel... Szóval azt kéne hogy megmondjam, mi a különbség az „illusztrált” szociológia (nem csak regény, lehet film is, meg még ki tudja, mi egyéb) és a műalkotás között. S ez az, amit nem lehet, nem is kell megmondani. Ezt látni kell. (S ez nem a lecke? Húha!) Annyi bizonyos, hogy átgondoltam Kunderát s arra jutottam: *A nevetés és felejtés könyve*, melyet először olvastam s elbájolt, elbűvölt meg a *Halhatatlanság* – műalkotás, a többi nem. Különösen nem az *A lét elviselhetetlen könnyűsége*. Nem véletlen, hogy ez utóbbi lett világsiker. Bekerült a repülőtéri könyvkioszkokba.

*

Szóval hagyjuk Kunderát. De mielőtt még megpróbálok megbirkózni a két fentebb emlegetett nagyregénnyel, hadd áruljak el valamit. Már belekezdtem az *Élet és sorsba*, túl vagyok a felén is, s ez a legnagyobb – most értsd leghosszabb – regény újabb problémákat okoz nekem.

Nem törődöm azzal, hogy ebben a szövegben ez itt a helyén van-e, elmondok egy s mást az *Élet és sors*ról. Eleinte, úgy rémlik, nem szerettem. Ahogy azt néhány nappal ezelőtt Péterrel is megbeszéltem, mindketten szocreál regénynek látjuk, ha a figurák nem is azt gondolják – pontosabban a pozitív figurák nem azt gondolják, azok gondolják a legkevésbé –, amit egy rendes szovjet embernek gondolnia kell. Csak a hithű kommunisták gondolják azt, de Grosszman nem ironizál velük. Ahogy a náci tiszteknek is elhiszi, hogy azok hisznek a felsőbbrendű faj küldetésében, mondjuk. Ezekkel szemben mintha elutasítóbb is lenne. Joggal? Van egy jelenet a német fogolytáborban, ahol az SS tiszt behívhatja magához a hívó őskommunista foglyot, az utóbbi azt hiszi persze, hogy kihallgatás lesz, aztán a tiszt csak beszélgetni szeretne. A kommunista mindvégig nem hisz neki. Holott a náci tiszt csak azt akarta megbeszélni párhuzamosával, hogy jól érti-e őt. Hiszen ő már látja: nem sok minden különbözteti meg őket egymástól, egyformának tűnnek.

De ahogy haladtam előre a szövegben, rájöttem, hogy tudom a dolgot másképp is nézni. Hogyan is lehetne másképp ábrázolni belülről a „szovjet valóságot”, mint a szocreál módján? Az emberek meggyőződéses kommunisták, vagy éppenséggel a rendszert gyűlölők – ilyenek voltak, így beszéltek. Mert nem volt más nyelvük. Más nyelve csak azoknak van, akik még a világháború előtt nőttek fel, öreg asszonyok, öreg emberek, felbukkannak ilyenek. (Érdekes. Szolzsenyicinnél is.) S mindezt még rettenetesen összebonyolította a háború. A Nagy Honvédő Háború. Sokan átálltak a néme-

tekhez. Elárulták a Szovjetuniót, amivel persze Oroszországot is elárulták. S ez a gondolat a legtöbb orosz számára elviselhetetlen volt, van, maradt. S az itt most nem is fontos, hogy akik átálltak, azok vajon milyen világot kaptak cserébe? – Vagy most én estem csapdába? Nem hiszem. – Van egy hosszú jelenet, többször is felbukkan, a még a németek által tűz alatt tartott Sztálingrádban. A „hat per egyes” ház. Egy ház, melyet a németek bekerítettek. Jóllehet ki lehetett jutni belőle! A bentszorultak ugyanis ástak egy folyosót valami bunkerhez. De nem ám, hogy kimeneküljenek a bekerített házból! Ők védeni akarták a házat – amíg lehetett. Amit a szovjet parancsnokság valamiképpen gyanúperrel is kezelte. Nos, ezen a szigeten, melyet aztán a németek elpusztítanak, egy egészen más világra lelünk. Ezeknek a saját maguk által – lényegében öntudatlanul – halálra ítélt katonáknak és parancsnokuknak felviláglott a szabadság. Más lett a nyelvük, mások lettek a cselekedeteik, mások lettek a viszonyaik. Egy igazi szocreál regényben a szituáció nemcsak patetikusan lett volna ábrázolva, a ház védői is hősiesség-patetikus módon nyilatkoznának meg. Ugyanarról, és mégis valami gyökeresen másról lenne szó. Ezek az emberek nem hősöknek érezték magukat, hanem szabadnak. És ezzel meg is szűntek „igazi szovjet hazafiak” lenni. A gondolkodás szabadsága önmagában persze nem teremt más nyelvet, nem teremt más viszonyulásokat. Vagy talán mégis? A fene tudja. Hiszen azt sem tudom, jól értem-e a dolgot. Mégis, ha a szabadságnak ezt a szigetét összehasonlítom a szabadság egy másik szigetével a regényben – szinte félek kimondani, miről van szó –, a gázkamrába bevonuló ukrainai zsidók menetével, azokéval, akik tudják, most már nincsen mit veszteni; csak-csak erre a következtetésre jutok. A halálmenet úgy van ábrázolva, ahogyan, tapasztalataim szerint, sehol máshol. Grosszman nem kétségbeesett embereket ábrázol. Nem is ábrázolja a szörnyű, jóllehet rövid kínhalált. Az utóbbit már sokan megírták. A jelenetben itt egy asszonyról van szó, aki úgy megy a halálba, hogy megpróbálja nem elereszteni a már a vonaton hozzá sodródott idegen gyerek kezét. Magunk előtt látjuk kettejük halálát. Azt a halált, melyet az asszony úgy él meg, mintha szabadon választotta volna. A szabadság, azaz a halál választása, csakis ez szabadít meg bennünket a félelemmentli alkalmazkodástól? Csak ha az engedelmség utolsó morzsáját is feladtuk, csak akkor tudunk igazán önmagunkká válni? De hát ez *A tragédia metafizikája!* Lukács tudta: vagy feladja az engedelmség utolsó morzsáját is, vagy rátalál Istenre. Rátalált. Hogy aztán nyugodt szívvel engedelmeskedjék neki. Hogy hazudhasson rendületlenül: hisz Isten előtt úgysem lehet igaza.

Személyes appendix

UPress

Az író ember

Nem tudok tanulmányt írni Hévizi Ottó munkásságáról – furcsa már pusztán csak belegondolni is abba, hogy Ottónak immár *munkássága* van –, mivel se filozófus, se filozófiatörténész nem vagyok. Ha olvastam is Ottó könyveit – igen, jórészt olvastam őket –, csakis a laikus érdeklődés okán, illetve még inkább önös gyönyörszerzés céljából, mivel tapasztalatom szerint Ottó szövegei kivételesen alkalmasak arra, hogy örömet, sőt, igen, gyönyörűséget szerezzenek az olvasónak. Nem feltétlenül és nem mindig a megértés gyönyörűségét, legalábbis nekem nem, hiszen mivel se filozófus, se filozófiatörténész nem vagyok, sok mindent egész egyszerűen nem értettem Ottó könyveiben, és kénytelen voltam átugrani bizonyos szöveg-helyeket. Mégis jólesett olvasni ezeket a könyveket az intellektuális tágaság, a ritmus, a pontos és jól hallható lélegzetvétel okán, már-már poétikus szövegek gyanánt. Nem mindenki tudja talán, hogy Hévizi Ottó úszó volt és költőnek készült, én legalábbis – nem is akármilyen – versíró emberként ismertem meg annak idején, még a múlt század nyolcvanas éveiben, a *Harmadkor* című szegedi bölcsészlap valamelyik felolvasóestjén. Ropant érdekes hely volt a szegedi bölcsészkar akkoriban, de ez egy másik történet. Az Ottó filozófiai szövegeinek olvasásából fakadó gyönyörűség forrása pedig számomra a gondolatok bennük le- és megképződő mozgása. Leginkább úgy mondhatnám, hogy Hévizi Ottó gondolkodása sétára invitálja az olvasót, de még jobb szó lenne erre a német *wandeln* ige, amelynek nincs igazán használható magyar megfelelője: ráérősen, látszólag céltalanul, mégis felesleges ciccakkok nélkül haladni, meg-megállni, elidőzni és szemlélni, meg- és letapogatni, időről időre megpihentetni a tekintetet közeli és távoli dolgokon, miközben rákérdezzünk, többször is visszakérdezzünk, ha kell, és megfontolunk – mígnem egyszer csak megérkezünk valahová, de nem azért, mert eleve oda igyekeztünk, és nemegyszer olyan helyekre, amelyeknek addig még a létezéséről sem lehetett sejtelmünk. Én magam nem tudok, soha nem is tudtam így írni, éppen ezért olyan fontos számomra ez a gyönyörűséges olvasói tapasztalat, amellyel újra meg újra megajándékoznak Hévizi Ottó szövegei.

Az olvasó ember

Említettem már, hogy a múlt század nyolcvanas éveiben ismertem meg Hévízi Ottót mint – annak idején – reményteljes alanyi költőt, a rendszer-váltás után pedig egy ideig – rövid ideig – együtt dolgoztunk a *Nappali ház* szerkesztőiként. Ottó és én voltunk az elsők, akik kiszálltunk a folyóirat alapító szerkesztői közül, én magam azért, mert hamar rájöttem, hogy lapot szerkeszteni nem nekem való feladat, és gondolom, hasonló megfontolások vezették Ottót is, habár nem emlékszem, hogy valaha is beszélünk volna erről. Sokáig nem találkoztunk ezután, és egy időre szem elől is tévesztettük egymást, mígnem valamikor a kilencvenes évek második felében váratlanul felhívott Ottó egy titokzatos ötlettel – volt már akkor vonalas telefonunk –, amelyet személyesen akart elmondani. A Váci utcában ültünk le beszélgetni, az akkori Fontana Divatház földszintjén, illetve teraszán, ahol kávézó üzemelt akkor. Ott hozakodott elő Ottó az a számomra nem csupán első hallásra hajmeresztőnek tűnő ötlettel, hogy készítsük el Nietzsche *Zarathustrájának* új magyar fordítását: én fordítom, ő szerkeszti, illetve szervezi a segédcsoportokat. Ez volt az a munka, amelynek során voltaképpen megismertem Hévízi Ottót – immár mint olvasót. És biztos állíthatom, hogy nem ismerek olyan embert, aki alaposabban, elmélyültebben, értőbben olvas nála. Biztos állíthatom ezt azért, mert több kötetre rúgó filozófiai szöveget lefordítottunk immár együtt a *Zarathustra* óta, és minden egyes alkalommal akár szőrszálhasogatónak is mondható vitákba keveredtünk a – természetesen tucatszám előforduló – problematikus szöveghelyek értelmezéséről. Ha van olyan olvasó, olyan szerkesztő, akiben vakon megbízom, akkor az Hévízi Ottó. És nem azért, mert mindig azonos az olvasatunk, hanem éppen azért, mert sok esetben nem azonos. De ha Ottó szerkeszti, vagy akár csak előzetesen elolvassa valamelyik fordításomat, akkor nyugodtan alszom, mert tudom, hogy nem maradt olyan probléma a szövegben, amely felett tudatlanságból vagy figyelmetlenségből átsiklottam volna.

Az élő ember, mondhatni az ürge

Hévízi Ottó a barátom. Söröztünk együtt, beszélgettünk már a *Zarathustra* óta jó néhány budai és pesti teraszon, és Ottó nem csupán szóval, nem csupán csöndes, kitartó figyelemmel, hanem tevőlegesen is többször segített rajtam kritikus élethelyzetekben. És mindig úgy segített, hogy lehe-

tőleg észre se vegyem, mintha a világ legmagátólértetődőbb dolga lenne ez két ember között. Egyszóval, hogy ne csúrium-csavarjam tovább, Hévizi Ottó jó ember, az egyik legjobb ember, akit ismerek. Pedig – hacsak nem értek félre valamit alapvetően – Ottónak nincs programja arra nézvést, hogy hogyan is kellene megjavítani a világot és az embereket, sőt úgy gondolom, hogy alapvetően szkeptikus a világ és az emberek megjavíthatóságát illetően. De nem is kell, hogy bárkit vagy bármit meg akarjon javítani, mert élhetőbbé teszi ezt a helyet már pusztán csak azzal is, hogy itt van. Isten tartsa hát meg Hévizi Ottót mindannyiunk segedelmére és okulására!



1979-ben vagy 80-ban lehetett, talán már másodévesek voltunk az egyetemen, amely akkor még József Attila nevét viselte, de lehet, hogy még elsőévesek voltunk, nem vagyok jó emlékező. Mindenesetre kitaláltuk, hogy felolvasóestet rendezünk, csak így magunk között, baráti körben. Akkor már tudhattuk egymásról néhányan, közelebbi barátok, hogy többet is akarunk, mint egyszerűen csak tanulni és majd lediplomázni, bár hogy pontosabban mit, azt még magunkról is kevesen tudtuk. Talán egyedül Kósa Imre tudta biztosan, hogy ő prózaíró lesz, mert már prózát írt, igaz, egyelőre csak az asztalfióknak. Később aztán meg is jelentek az írásai, de mielőtt igazi prózaíró lehetett volna, meghalt, és csak a halála után lett annyira igazi prózaíró, hogy – Takáts József jóvoltából – kiadták az egyetlen könyvét. Kósa Imrét, aki akkor még Nagy Imre volt, azért is említem, mert úgy emlékszem, ő is ott volt, amikor a felolvasóestet kitaláltuk. Addig nem volt felolvasóest. Ott voltunk az egyetemen már egy éve, másfél éve, és nem volt egyetlen felolvasóest se, az egyetemen (bölcészszakron) biztosan nem, és magánfelolvasóestről se tudtunk. Lehet, hogy a korábbi években volt, de arról se tudtunk, fel kellett találnunk a spanyolviaszt.

Szóval azt találtuk ki, hogy legyen valami téma, és aki részt akar venni, az akkor arról a témáról írjon. A témát pedig úgy jelöljük ki, hogy felcsapunk egy lexikont vagy szótárt, és behunyt szemmel rábökünk egy címszóra. Már nem tudom, milyen lexikon vagy szótár volt, amit felcsapunk, de az jött ki, hogy „létminimum”.

A bő baráti kör tizenöt-húsz ember lehetett, ennyien gyűlhattünk össze egy este Bárdi Nándorék Zászló utcai albérlésében. Ketten olvastunk fel Ottóval: az én fogalmazványomat borítsa a felejtés jótékony homálya, Ottóét azonban, ezt a sziporkázóan szellemes és mulatságos filozófiai fejtegetést ma is élvezet olvasni. Talán úgy volt, hogy majd még mások is írnak a témáról, és lesz egy újabb felolvasóest, de valószínűleg mások már nem írtak. Hanem alapítottunk páran a baráti körből egy stencilezett kari újságot, más lehetőség híján a KISZ keretein belül, de a megszólalási határok óvatos tágitásának szándékával. A kari újság aztán már a bölcészszakron rendezett felolvasóesteket.

Ottó létminimum-írása évekkel később, a nyolcvanas évek vége felé, de még a rendszerváltás előtt megjelent egy néhány példányos, néhány oldalas, néhány számot megélt, fénymásolt „folyóiratban”, amelynek én voltam a szerkesztője. Innen másolom most ki, hogy a jubiláns barátai és tisztelői is megtudhassák, hogyan is áll a dolog a „mum”-mal.

Mielőtt referátumunk címét megadnánk, engedjete meg egy előzetes megjegyzést. Talán rejtve maradt néhányotok előtt, hogy a fenti témamegjelölés nem egy fogalom, hanem egy állítás: A lét mini mum. Ezért foglalkozik dolgozatunk elméleti kérdésekkel, és ezért választotta meg így a címét:

A „MUM” FILOZÓFIAI MEGHATÁROZÁSA

Hogyan is áll a dolog a „mum”-mal?

Gondolatmenetünk hagyományos gondolati ösvényeket követ, amikor kiindulópontként elvlasztja a létet és a létezést. Az emberi létezmód megkülönböztető sajátossága az, hogy a létező egzisztál, vagyis valamilyen módon viszonyul saját létezéséhez. A fenti állítás a létező egzisztálására vonatkozik, és hallatlan gondolati bátorságot árul el, ui. nem azt latolgtatja, hogy *milyen* a lét, nem azt állítja, hogy a lét „mini”, hanem merészen bele nyúl a filozófiai problémák darázsészkebe, és felteszi magának a kérdést: *mi* a lét? „A lét mini mum.”

Hogyan is áll a dolog a „mum”-mal?

Lehetetlen válaszolni erre a sürgető idegességgel immár másodszor ajkunkra toluló kérdésre, ha nem határozzuk meg, hogy a szóban forgó lét-állításban mi a „mini” státusza. Elhanyagolható jelentésmódosító szerepe van csupán? Vagy arra szolgál, hogy több különféle nagyságú „mum”-ból a meghatározás számára kiválassza a legkisebbet? Hamis nyomon járunk. Múlhatatlanul szükségesnek látszik, hogy ráirányítsuk figyelmeteket arra a tényre, hogy a „mum” csak egy *viszonyelem* segítségével ragadható meg. Csak „mini mum”-ról vagy csak „maxi mum”-ról beszélhetünk, de önmagában pőrén, hogy úgy mondjam, pucéran a „mum” még csak el sem gondolható. Mint egy időtlen szfinx-szobor, íme, lassan kibontakozik előttünk a „mum” rejtélye.

Hogyan is áll a dolog a „mum”-mal?

Ha csak egy kis „mum”-ról vagy csak egy nagy „mum”-ról beszélhetünk, de „mum”-ról mint olyanról nem, akkor létezik-e egyáltalán „mum”? Nem arról van-e szó, hogy a „mum” értelme feloldódik a miniség és a ma-

xiség elvonatkoztató mozzanatában? Ezt az érvelést azért nem fogadhatjuk el, mivel az állítás értelmét a következő módon hamisítaná meg: A lét csekélység. Márpedig ez a jelentésadás (az értékelő-megítélő jelleg miatt) összeegyeztethetetlen kiindulópontunkkal, hogy ti. „A lét mini mum”-állítás arra a kérdésre válaszol, hogy mi a lét. A „mum” tehát létezik.

De milyen módon létezik? Annyi bizonyos, hogy a „mini mum” *létezőmódként* van adva számunkra, hiszen a létről, vagyis egy sajátos létezőmódról állít valamit, ám ezzel a „mum”-ról magáról még vajmi keveset mondtunk. Lankadó érdeklődésetek felkorbácsolására megkísérlünk előállni egy szokatlannak tűnő kérdéssel: miért nem mondhatjuk azt, hogy „A lét maxi mum”. Vizsgálódásunk egyik lényegi pontjához érkeztünk. Ha azt jelentjük ki, hogy a lét maxi mum, akkor azt állítjuk, hogy létezik valami, aminek egy megnagyobbodott, „maxi” változata eléri és kitölti a lét fogalmának terjedelmi körét. A „mum”-nak ebben az esetben eredendően benne kellene foglaltatnia a létben, és egy *fölfelé zárt* kitágulással, megnövekedéssel válna azonosíthatóvá a lét fogalomhatáraival. Ezzel azonban olyan logikai bakugrást hajtánánk végre, amely a „mum” mibenlétéről is alapvető tájékozatlanságot árul el. Mert miről van szó? Valaminek a létét csak úgy határozhatjuk meg, hogy a valami: ez – és nem az, azaz egy dolgot csak úgy adhatunk meg, hogyha elvászttjuk a dolgon *kívüli* területtől, a dolgon túli tartománytól. A lét meghatározása csak a létén túlról lehetséges. Hogy mi van a létén túl? A „mum”. Pontosabban: a nem-mini „mum”. És itt újra vulkáni erővel tör fel belőlünk a kérdés:

Hogyan is áll a dolog a „mum”-mal?

Ha a lét „mini mum”-ként határozható meg, akkor ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a lét tulajdonképpen „mum”, csak „mini”. Ezen a ponton döntő módon válik el a heideggeri „Semmi”-től a mi „mum”-unk. A „mum” ugyan a mi felfogásunkban is ősibb a létnél, de minőségében a „mum”-ot mégis egylényegűnek tartjuk a léttel. Ha meg tudjuk válaszolni, hogy mit értsünk miniségen, akkor a „mum”-ra is választ kapunk – ezzel gondolatmenetünk legfontosabb részéhez érkeztünk. Ha a léthez tartozó létezőt, az embert az jellemzi, hogy létezése véges, és képes önmaga létezéséhez viszonyulni, akkor a léthez nem tartozó, a létén túli „valaminek” a létezőmódját úgy írhatjuk le, hogy létezése végtelen, és önmagán kívüli viszonyítási pont híján nem viszonyul saját magához. Ezzel leszögezhetjük, hogy a „mum” létezőmódja nem más, mint Isten létezőmódja. De – és ez a lényeg – a „mum” kizárólag csak a mini vagy a maxi viszonyelem által van adva számunkra. Ebből a kettőből kizárhatjuk a maxit, hiszen

Isten fokozhatatlan, a „maxi mum” értelmetlen fogalom. Tehát marad az, hogy számunkra az isteni létezés mód *kizárólag* csak „miniben” adott, e nélkül a megszorítás nélkül isteni létezés mód nincs. Elkeseredésünk tetőfokán szinte fölzokog bennünk a kérdés: de hogyha a „mum” önmagában nem létezik, csak „mini mum”-ként, akkor hogyan merhetjük egyáltalán „mum”-nak nevezni? Hiszen ha Isten „mini”, azaz nem végtelen és ezáltal mentesülése az önviszonyulástól csak merő illúzió, akkor milyen alapon merhetnők azt Istennek nevezni?

Hogyan is áll a dolog azzal a nyavalyás „mum”-mal?

Fejtegetésünk és türelmetek fogytán eljutottunk oda, hogy választ adjunk a lét alapkérdésére, azaz arra, hogy mi a „mini mum”. Ebben a két szóban együtt találjuk az emberiség minden reményét és tévedését, minden örömujjongását és jajszavát, minden felemelkedését és elbukását. Gondolatmenetünk végén eljutottunk annak a felismeréséhez, hogy a lét lényege szerint nem más, mint *kisistenülés*: egy felszámolhatatlan, de akarat energiát adó önellentmondás létezésformája, azaz egy lényegénél fogva szüntelenül megújuló és szüntelenül kudarcra ítélt kísérlet.

„A lét mini mum.”

Tabula gratulatoria

Bényei Tamás
Biróné Kaszás Éva
Bodnár János Kristóf
Bugár M. István
Bujalos István
Csatár Péter
Dobos István
Gábor György
Galamb György
Gedő Éva
Gulyás Gábor
Gyenge Zoltán
Horváth Lajos
Horváth Orsolya
Hörcher Ferenc
Isztray Simon
Karap Zoltán
Kelemen István
Keményfi Róbert
Kiss Lajos András
Kovács Gábor
Laczkó Sándor
Laki János
Madarász Imre
Mester Béla
Novákné Rózsa Erzsébet

Olay Csaba
Péter Szabina
Puhl Antal
Radnóti Sándor
Sajó Sándor
Schwendtner Tibor
Simon Attila
Soltész Péter
Sós Csaba
Sutyák Tibor
Sümegei István
S. Varga Pál
Szabados Bettina
Szakályné Lantai Lilla
Szegedi Nóra
Székely Mária
Szekrényes István
Szilasi László
Szirák Péter
Szűcs László
Tallár Ferenc
Tatár Sándor
Thiel Katalin
Trembeczki István
Varga Péter András
Weiss János