

alföld

IRODALMI, MŰVELŐDÉSI ÉS KRITIKAI FOLYÓIRAT

„NAPLÓ REDIVIVUS”
AZ IRODALMI NAPOK
TANÁCSKOZÁSÁNAK
SZERKESZTETT SZÖVEGE

LÁSZLÓFFY ALADÁR
BARÁNSZKY LÁSZLÓ
KOVÁCS ANDRÁS FERENC
VERSEI

TAMÁS ATTILA
„TÖPRENGÉS
AZ IRODALMI
ÉRTÉKRŐL”

VAJDA MIHÁLY
FILOZÓFIAI
(LÁB)JEGYZETEK



NEGYVENNEGYEDIK ÉVFOLYAM

1993/2

alföld

NEGYVENNEGYEDIK ÉVFOLYAM — 1993. FEBRUÁR

<i>Lászlóffy Aladár</i> versei: Rondó az őszi levélről, Kódex	3
<i>Baránszky László</i> verse: mínusz	4
<i>Kovács András Ferenc</i> versei: Három Orlandó-madrigál, Madrigálszezon, Régi ritmus	5
<i>Fodor András</i> verse: Te, krónikás...!	7

irodalmi napok

<i>Németh G. Béla</i> : Emlékirás és történeti önismeret	9
<i>Poszler György</i> : Önéletrajzok kora	16
<i>Alexa Károly</i> : A rendszerváltozás és egy naplóváltozat	22
<i>Sándor Iván</i> : Egy irodalomtörténeti korszak belső dimenziói	28
<i>Olasz Sándor</i> : A naplóíró Németh László	30
<i>Bányai János</i> : Napló, költészet	33
<i>Hubay Miklós</i> : Életveszélyes műfaj-e a napló?	38
<i>Tóth Endre</i> : Oláh Gábor rejtőzködő írói naplójáról	45
<i>Veres András</i> : Egy műfaj a gyorsuló időben	46
<i>Tóth-Máthé Miklós</i> : Bátor író-Szindbádok az emlékarban	49
<i>Dávid Gyula</i> : Rövid áttekintés az új erdélyi emlékirat-irodalomról	51
<i>Görömbei András</i> : A naplóforma mai változatai	56
<i>Fodor András</i> : A többretegű emlékezés természetéről	62
<i>Pomogáts Béla</i> : A naplóírás távlatai	65
<i>Tamás Attila</i> : A naplóíró Illyés	67
<i>Éles Csaba</i> : Az önismeret irodalmi és művészi tükre: a napló	69
<i>Nádudvari Nagy János</i> : Naplóírás a diktatúrában	74
<i>Jókai Anna</i> : Zárszó	75

fórum

<i>Tamás Attila</i> : Töprengés az irodalmi értékről (5. rész)	77
<i>Vajda Mihály</i> : Filozófiai (láb)jegyzetek (A csábító naplója)	84

képek

Hornyák László grafikái

is. Nem számít persze ez a Tandori-vers — alighanem enerváltságnak túlzott könnyedsége miatt — korának reprezentatív alkotásai közé — mint ahogy az a három évtizeddel korábban írt József Attila vers viszont nagyon is közéjük számít, amelyik az élet „visszaadását” minősítette olyan aktusnak, mely véletlenül talált tárgyak visszaszolgáltatásához hasonlítható. Egyértelműen helyet kap viszont a fejlődési szakasznak — történelmi korszaknak? — a *jellegzetes* megnyilvánulásai között.

Persze hasonlóképpen jellemző másfajta műveknek az együttesében. Semmivel nem emelkedik ki közülük, viszont alighanem így is többet árul el keletkezésének talajáról — többet képvisel, többet testesít meg egy időszak szellemiségéből —, mint azok közül a versek közül néhány, amelyek nagyjából vele egyidőben hömpölygették soraikat. (Esetleg nagy tehetség kezének nyomait őrizve, de már egyre inkább ráhagyatkozva elmúlt évek rutinjára, megfáradó lendületére. Részletek sokaságában még őrizve, de már egyre inkább *csak* részleteknek a sokaságában képviselve a művészet — a szépség? az esztétikum? a költészet? — értékeit. A késői Nagy László sokat megél és részben ki is fejez ebből az ütközésből — a késői Juhász Ferenc kevésbé mélyen vet számot korának változásaival.)

A korhoz kötődésnek valamilyen formája mindenképpen kikerülhetetlen szükségyszerűség, ugyanakkor több is annál. Akkor is, ha önmagában nincs köze az előbb annyit emlegetett szépségnek a kérdéseéhez. Hiszen ez csak a műben megvalósuló értékelés szempontjából döntően fontos. (Máskülönben csak azzá tud válni.)

(folytatjuk)

FILOZÓFIAI (LÁB)JEGYZETEK

*A csábító naplója*¹

Mint a kétségtelenül kicsit hosszúra sikeredett lábjegyzetben mondtam, Rorty kötetének „idézett” „Bevezetés”-e mindazokat a problémákat felveti (de itt most már azt mondanám: felveti, illetve elvét), amelyekről *A csábító naplója* kapcsán beszélni szeretnék. Rorty azt mondja, hogy „Az olyan szerzők mint Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger és Nabokov hasznosak mint annak példái, illusztrációi, hogy miként nézhet ki a privát tökéletesedés — az önteremtő, autonóm emberi élet. Az olyan szerzők mint Marx, Mill, Dewey, Habermas és Rawls inkább polgártársaink, mintsem példák. Elkötelezték magukat egy közös társadalmi törekvésnek — annak a törekvésnek, hogy intézményeinket és gyakorlatunkat igazságosabbá és kevésbé kegyetlenné tegyék.” Nos, ami az utóbbiakat illeti, akármilyen pökhendien hangzik is Rorty megállapítása, kénytelen vagyok egyetérteni vele. Az olyan típusú szerzők, mint a Rorty által felsoroltak, végső soron mindig összekeverik az egzisztenciális

kérdéseket a szociálisakkal, abból a meggyőződésből kiindulva, hogy az előbbieket tulajdonképpen nincsenek is, csupán intézményeink és társadalmi gyakorlatunk igazságtalansága és kegyetlensége teremti azt a látszatot, mintha lennének. Ha intézményeink és gyakorlatunk igazságosabbak és humánusabbak, kevésbé kegyetlenek lennének, akkor senki sem játszaná többé azt a nyelvjátékot, amelyben az olyan kérdések felvethetők, mint hogy „Mit jelent emberi lénynek lenni?”^{2,3}

Ami azonban az előbbieket illeti, ugyancsak leegyszerűsítőnek érzem Rorty álláspontját. Hogy Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger és Nabokov pusztán hasznos példái, illusztrációi annak, miként nézhet ki a privát öntökéletesedés, az önteremtő, autonóm emberi élet? Rorty jószerével a most felsorolt szerzőket is úgy tekinti, mintha számukra sem léteznének a „Mit jelent emberi lénynek lenni?” típusú kérdések, mintha ezek a szerzők is csupán a jó élet receptjét keresnék, jöllehet az előbb felsoroltakkal ellentétben úgy vélik, hogy a jó élet titka nem társadalmi intézményeink és gyakorlatunk igazságosabbá és kevésbé kegyetlenné tételében áll, hanem önmagunk újjáformálásának képességében.

Persze nem kell ilyen közvetetten eljutnunk ehhez a következtetéshez. Hiszen Rorty „Bevezetés”-e azzal kezdődik, hogy az összes felsorolt gondolkodót — egyszerűség kedvéért, meg hát a szemtelenül hosszú lábjegyzet is erről szolt⁴, tekintsük a költőket is „csak” gondolkodóknak — historicistának minősítvén⁵, úgy tesz, mintha Hegel után a filozófia a maga egészében kiküszöbölte volna a metafizikát. A kétféle gondolkodó ugyanis Rorty szerint nem abban különbözik egymástól, hogy az egyik — jöllehet belátja megoldhatatlanságukat — mégsem nem mond le a metafizikai kérdések⁶ diszkussziójáról, a másik pedig lemond róla, hanem abban, hogy az egyik az egyéni tökéletességre törekvést, a másik pedig a közösségi érzést képviseli, egyaránt tudomásul véve, hogy „a történelmet megelőzően nincsen semmi, ami meghatározná az emberit”. Es hogy most már a Rorty szöveg diszkussziójának a végére járjak — ezt elengedhetetlennek érzem *A csábító naplója* végiggondolása szempontjából —, rá kell mutatnom arra, hogy radikálisan inkonzekvens (amit persze, úgy hiszem, nem bán). Azt mondja ugyanis, hogy „nincsen mód félretolni mindazokat a változatos vokabuláriumokat, amelyeket eddig használtunk, és megtalálni azt a metavokabuláriumot, amelyik valamiképpen tekintetbe veszi az összes lehetséges vokabuláriumokat, az ítézés és érzés valamennyi lehetséges módját”. Jó. De akkor milyen alapon akarja mégis félretolni az általa teológiainak vagy metafizikainak nevezett vokabuláriumokat, az ítézés és érzés azon módjait, amelyek az esetleges történelmi mögött valami általános emberit feltételeznek, akár azon az alapon, hogy a megvilágosodás kegyelmében részesültnek érzik magukat (hisznek), akár azon az alapon, hogy végiggondolva bizonyos kérdéseket, úgy érzik: erre a következtetésre kellett jutniuk.

Nos, egészen határozottan úgy gondolom, hogy *A csábító naplója*, azaz a *Vagy-vagy* Kierkegaard-ja nem egyszerűen az emberi öntökéletesedés történelmileg lehetséges módjait keresi, hanem arra a kérdésre keresi a választ, hogy melyik az az emberi magatartásmód, amelynek segítségével leküzdhető az emberi egzisztencia „természetes” állapota: a kétségbeesés. A félreértések elkerülése végett: Nem azt tagadom, hogy Kierkegaard a kétségbeesésének a „polgári világállapotbeli” formáit elemzi, mert minden kétséget kizáróan azt elemzi. „Láttam, hogy az élet értelme a megélhetés biztosítása, hogy az élet

célja jogtanácsossá lenni, hogy a szerelem legfőbb üdve vagyonos lányt szerezni; láttam, hogy a barátság boldogsága egymás kisegítése pénzzavarban; hogy az a bölcsesség, amit a többség ennek fogad el, hogy lelkesültséget jelent beszédet tartani; hogy bátorság, ha valaki tíz tallér pénzbüntetést megkockáztat; hogy kedvesség az, ha valaki ebéd után azt mondja, »váljék egészségére!«; hogy istenfélelem, ha valaki évente egyszer úrvacsorát vesz. Ezt láttam — és nevettem.” Ki tagadhatná, hogy itt a polgári világ — hogy Heideggerrel szóljak — „átlagos mindennapisága” van ábrázolva. Ebből azonban nem következik, hogy a filozófus ne tételezné a hasadást általában a „megélt gondolat világa” és a „szókék és a kékszeműek» világa között”, még ha a polgári világállapotot megelőző világállapotokat kevésbé prózainak látja is. De még ha úgy gondolná is, hogy ez a hasadás kizárólag a polgári világállapotot jellemzi, akkor sem áll ellen a kísértésnek, hogy megpróbálja lerázni magáról az időt meg a véletlent, mert — és általában is ez jellemzi Hegelt és az utána következő historicistákat — történelem csak volt, de többé nem lesz. Nevetséges lenne a kierkegaard-i esztétikai és etikai életvitelt úgy beállítani, mint kísérleteket olyan életreceptek kipróbálására, melyek — talán — segítenek a polgári világ „szerencsétlen tudatának” abban, hogy legyőzze kétségbeesését — addig is, amíg a dolgok jobbra nem fordulnak; nevetséges lenne azt állítani, hogy Kierkegaard „gondolatkísérletei” végül is odavezettek, hogy a filozófus belátta: „Mindaddig, amíg le nem győztük a hasadt polgári világállapotot, a kétségbeesés leküzdésének egyetlen módja a hit.” Ha ugyanis a polgári világállapot meghaladható, akkor a kétségbeesés leküzdésének egyetlen módja tenni valamit azért, hogy ez bekövetkezzék. Ha Kierkegaard nem úgy látta volna, hogy az ember egzisztenciális állapota a kétségbeesés, ami talán a polgári világállapotban mutatkozik meg a legpregnansabban, akkor nem Søren Kierkegaard lett volna, hanem Karl Marx.⁷

A *csábító naplója*, mint közismert, az esztétikai életvitel leírása. A napló felfedezője, A (aki persze azonos is meg nem is Kierkegaard-ral⁸) a következőket írja Johannesről, a napló szerzőjéről: „Élete kísérlet volt azon feladat megoldására, hogy miként lehet költői módon élni.”⁹ „Az egyének csupán izgatószerrek voltak a számára, lerázta őket önmagáról, mint ahogy a fák lehullatják leveleiket — ő megfiatalodott, a lomb elszáradt.” S jóllehet a naplóbeli Johannesnek sikerül Cordéliát elcsábítania — s ez nem is lehetett másként: „Hinni fog nekem, mert bízom művészetemben, és mert *igazság* is (kiemelés tőlem — V. M.) az alapja annak, amit teszek”, a mestermű elkészül — „Belekölteni önmagunkat egy lányba — művészet; belőle megkölni önmagunkat — mestermű” —, már A sem hagy kétséget azt illetően, hogy az esztétikai életvitel tulajdonképpen nem megvalósítható. „Nem tudok kinosabb dolgot elképzelni annál, mint amikor egy intrikus elveszti a fonalat, és egész éleselméjűségét önmaga ellen fordítja, miközben lelkiismerete felébred, és már arról van szó, hogy ebből az útvesztőből kikeveredjen.” De A, aki mint ebből az idézetből is látható, tulajdonképpen már az etikai stádium, az etikai életvitel képviselője, nem látja a reflektált esztétikai életvitel igazi nehézségét. „Egyet szeretni túlságosan kevés; mindenkit szeretni felületesség; ismerjük meg önmagunkat, és szeressünk annyit, amennyit csak lehet, lelkünk a szerelem minden formáját rejtse magába úgy, hogy minden lány a neki tetszót kapja, miközben a tudat mégis az egészet fogja át — ez az élvezet, ez az élet.” Itt a probléma: Mert ami nem sikerülhet, az éppen az, hogy a tudat mégis az egészet fogja át.

Nem elemezhetem itt sem A *csábító naplója* amúgy is szinte kimeríthetetlen

szövegét, sem az írás helyét a *Vagy-vagy*-on belül. A mű „lényegének” fenti vázlatát csak azért idéztem fel, hogy a magam szövegén belül megalapozottan állíthassam Nagy András Johannesének, ennek a szó köznapi értelmében szerencsétlen, sikertelen és végül is komikus figurának semmi köze sincsen a Kierkegaard-hoz, a nagy manipulátorhoz. Sem a színműnek nincs köze Kierkegaard-hoz, sem a két csábítónak egymáshoz. Ha a Kierkegaard szövegeit sokat idéző, a szereplőket állandóan „filozofáltató” darabnak köze van filozófiához, akkor Rortyhoz van köze, meg tán Derridához^{10,11}. De túlságosan előre szaladtam.

Az etikai stádium Johannes „csábítási” kísérletére reagáló (egyik) képviselője, Hansen, a darab elején még talán úgy érti félre Johannest, mintha az az esztétikai stádiumot testesítené meg — „*A kétségbeeséstől megváltó erotika, mely azonban mégiscsak beteljesíti sorsunk!*”¹² A kétségbeeséstől megváltó erotika, ha a kétségbeesést abban a mélyebb értelemben értjük, ahogy azt Kierkegaard a *Die Krakheit zum Tode*-ban teszi —, ezt képviseli Kierkegaard Johannes. Csakhogy, s ez azonnal kiderül, a darab Johannesének egész kísérlete a legcsekélyebb mértékben sem célozza az élet műalkotássá tételét. Kísérlet ez is a javából, célja azonban valami radikálisan más: célja kikényszeríteni Istentől a kegyelmet. Johannes nem az esztétikai stádium képviselője, túl van ezen a korszakán. Valami bordélyházas éjszaka utáni hentergése a pocsolyában azt szimbolizálja, hogy megbánta „esztétikai stádiumát”; ezt követően az etikai stádium következett; ebben Johannes úgy mutatkozik Hansennek, féltestvérének, mint aki jámbor lelkipásztori életre készül valami jütlandi közösségben, hisz t. k. ő vette rá Hansent is, hogy teológiát tanuljon és lelkész legyen¹³; etikai stádiumában ő biztatta Edvardot, hogy szentelje magát a szabadság ügyének, Dánia felszabadításának a zsarnokság alól.¹⁴ De hol van már mindez? Az etikai stádium sem hozott megoldást. S most Johannes újból csábítóvá lesz. De nem azért, hogy „megköltse önmagát a leányból”, hanem hogy a lány, aki szabadon az övé lesz, megváltsa őt, elhozza neki a kegyelmet. Most a szerelem lesz a kegyelem kikényszerítésének eszközüvé lesz, ahogy eddig talán a politikai volt az.¹⁵

Ahogy azonban a cselekmény előrehalad, valami furcsa történik. Az első részben remekül mulatunk az etikai stádium két reprezentánsának, a jámbor papucsférj jütlandi lelkész Hansennek és a Cordéliába fülig szerelmes, általa azonban észre sem vett lánglelkű forradalmár hazafi, leendő szuperférj és családapa, Edvardnak bornírtságán. Nem egyszerűen giccsesek: ők maguk a giccs. Johannes furcsa utakat bejáró egyszerre önépítőnek és önmombolónak tűnő, Istent kihívó magatartásának a fényében mindketten komikusak. A második részben azonban, amikor rájövünk arra, hogy Johannes kétségbeesettségének forrása nem az abszolútum elérhetetlenségének érzése, illetve tudata, hanem impotenciája, az eddigi értékrend a feje tetejére áll. Persze ne tagadjuk, szomorú dolog, ha valaki impotens. De ha valaki életének e szomorú tényét kozmikus stilizálja, akkor óhatatlanul komikussá lesz; s bizonyára nem tarthat igényt a tragikus hős szerepére, sőt alapjában tényleg csak megvetést érdemel, Cordélia részéről is azt érdemelne, mert alantassá válik, ha megköltött szerelmének általa kibontott érzéki zsenialitását csak arra szeretné felhasználni, hogy segítségével megtalálja isteni kegyelemnek aposztrofált elvesztett potenciáját.¹⁶ Hogy a darabbal vagy az előadással van-e a baj, amiért a második részben, ahelyett hogy továbbra is felszabadultan nevetnénk, csak

most már nem Hansenen és Edvardon, hanem Johannesen, inkább feszengünk a színpadon kialakult melodramai hangulattól, annak eldöntését a kritikusokra bízom.¹⁷

Semmi, de semmi baj, ha Rorty mindkét fajta hőse, a közösségi élet (a jütlandi gyülekezet vagy a dán demokrácia) iránt elkötelezettek és az önteremtő egyformán komikusakká lesznek, hiszen szükségképpen azok, ha a színpadon ágálnak. Ha mindkettejükön nevetünk, akkor „igazságot szolgáltatunk a historicista írók mindkét csoportjának”. De hogy megúszhatjuk-e, hogy komikusan giccsessé vagy olykor akár alantassá is váljanak, amikor filozófiájukat írják, ez már bonyolultabb kérdés. Ez izgat igazán, mert manapság nem találok rá a választ. Van azonban valami, ami a világszínpadon ágáló humanisták és kétségbeesettek komikuma vagy éppen alantassága ellenére némi reményt nyújt, s ez a remény jelen van Nagy András színpadán is. Úgy hívják: Cordelia, meg úgy, hogy Nagynéni.¹⁸ A női princípium, azaz (?) az univerzalizálhatatlan. S itt hadd idézzem, anélkül, hogy magyarázni próbálnám, Jacques Derridát: „Milyen feltételt állít Kant azok elé, akiknek, akárcsak neki, deklaráltan az igazság kimondása a gondjuk, a *logosz* férfiatlanítás nélküli *revelálása*? Mert együttesen fognak megegyezni erről, ez a konszenzus helye, ahol találkozhatnak és összegyűlhetnek, az ő zsinagógájuk. Kant mindenekelőtt azt kéri tőlük, hogy szabaduljanak meg a lefátyolozott istennőtől, aki előtt mindnyájan hajlamosak térdre esni. Azt kéri tőlük, hogy ne személyesítsék meg az erkölcsi törvényt, sem az azt inkarnáló hangot. A bennünk megszólaló törvényt, mondja a misztagógoknak, nem lenne szabad megszemélyesítenünk, különösen nem ennek a lefátyolozott Ízisznek az érzéken szék, 'esztétikai' formájában. Ez a feltétele annak, hogy meghalljuk magát az erkölcsi törvényt, a feltétel nélkülit, s meghalljuk/megértsük (*s' entendre*) önmagunkat. Más kifejezéssel, és ez a döntő motívum a törvény vagy az etika mai elgondolása szempontjából, Kant arra hív fel, hogy a törvényt helyezzük fölébe és túl — nem a személyen, hanem a megszemélyesítésen és a testen, a bennük megszólaló érzékelhető hangon, az egyedén, amely kizárólag (*en privé*) hozzánk szól, a hangnak, amelyet az ő szóhasználatával, patalogikusnak' lehetne mondani, szemben az ész hangjával. A törvény álljon a test fölött, e test fölött, amelyet ezúttal lefátyolozott istennővel ábrázolnak. Ha önök nem is hajlanak arra, hogy jelentést vagy jelentőséget' (*signifiance ou signification*) tulajdonítsanak a ténynek, hogy az, ami az egyezségből kizáratik, éppen Ízisz lefátyolozott teste, vagyis a nőiesség egyetemes princípiuma, Ozirisz gyilkosa, akinek később minden testrészét megtalálja, a falloszt kivéve; még akkor is, ha úgy találják, hogy ez túlságosan analogikus vagy metaforikus megszemélyesítés, hagyják rám legalább ezt: a nem férfiatlanított logosz két deklarált védelmezője között javasolt fegyverszünet valamilyen kizáráson alapul. Feltételez valami *elfogadhatatlant*. Van egy kizárt harmadik, s ez nekem elegendő.”¹⁹

(LÁB)JEGYZETEK

¹ Nem Kierkegaard-ról, illetve nemcsak róla lesz szó, hanem Nagy András (akitől ehelyütt őszintén bocsánatot kell kérnem, hogy darabját mindenféle zavaros gondolatmenetek elindítására használom) színművéről, amely ugyanazt a címet viseli, mint a dán filozófus Vagy-vagy-ának híres részlete, s olyannyira Kierkegaard-ról szól, hogy ez az alcíme is: „— Kierkegaard —”. Ugyanakkor a

darab természetesen mégsem Kierkegaard-ról szól, hanem valami másról, majd megpróbálom kideríteni, hogy miről, bár a jelen pillanatban még távolról sem vagyok biztos benne, hogy ez sikerülni fog. S ha most feltenném a kérdést (magamnak, de csak azért, mert attól félek, hogy az olvasó, ha lesz, majd úgyis felteszi nekem), hogy miért kell megtudni, hogy miről szól egy színmű — magyarul miért kell kísérletet tenni arra, hogy lefordítsuk a szépirodalmat teóriába vagy filozófiába vagy tudom is én mibe, akkor erre — most éppen — három dolgot tudok mondani. Egyrészt azt, hogy nem kell, minthogy azonban sokan csinálják, most például én is ezt fogom tenni, lehet. S hogy szabad-e, az pillanatnyilag nem érdekel. Másodszor azt, hogy ha a színmű szerzője netán azzal a szándékkal írt színművet Acsábitó naplójából —, ahelyett, hogy traktátust írt volna a kétségtelenül „tárgyalt” filozófiai kérdésekről —, hogy állításait ne kelljen teoretikus vitára bocsátania (nem állítom, hogy így van, de a szerző se állítsa az ellenkezőjét; olyan biztos ő benne, hogy tisztában van saját szándékaival?), akkor nem pont a dán filozófust kellett volna kiválasztania. Az adott összefüggésben ugyanis nehéz lenne figyelmen kívül hagyni, hogy az a vonatkozott művében maga is a szépirodalmi formát választotta. Harmadszor pedig nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy ha az említett átkonvertálási művelettel nem élünk, akkor jószerevével abba kell hagynunk a filozófiát. Manapság a „tudományos igényű” filozófiának nemcsak a válaszaival, még a kérdéseivel is baj van, a filozófia, ha nem is feltétlenül a hagyományos szépirodalmi műfajokba, akkor is többnyire az esszébe menekül. Hogy ez a dolog „problematikus”, azt nem szeretném tagadni, de mit csináljunk, ha egyszer így van. S hogy ez így van, annak — úgy tűnik — megvan a maga oka. Hadd idézzek két tanút. Igaz, az egyik maga is író, ráadásul regényíró, s most idézendő szövegeiben a regény, s nem általában a szépirodalom filozófiai nélkülözhetetlenségéről szól, de ez nem tesz semmit. Milan Kundera ilyeneket mond: „A tudományok fellendülése a szakdiszciplínák alagútjaiba kergette az embert. Minél többet gyarapodott tudása, annál inkább szem elől tévesztette a világ egészét és önmagát, s elmerült abban, amit Heidegger (...) szép és szinte mágikus formulával »a lét feledésé«-nek nevezett.

Az ember, akit Descartes egykor »a természet urává és birtokosá«-vá emelt, játékszerévé lett azoknak az erőknek (a technika, a politika, a történelem erőinek), amelyek meghaladják, túlcsapnak, uralkodnak rajta. Ezeknek az erőknek a szemében az ember konkrét létének, »életvilágá«-nak (die Lebenswelt) immár semmi értelme, semmi értéke sincs: eleve elenyészik, feledésbe merül.

Azt hiszem azonban, naivitás volna a modern időknek ezt a szigorú szemléletét egyszerűen elítélésnek tekinteni, inkább azt mondanám, hogy e két nagy filozófus (a másik Husserl — V. M.) feltárta a kor kettősségét, azt, hogy e kor egyszerre hanyatlás és haladás, s hogy — mint minden, ami emberi — születésében hordja pusztulásának csíráját. Ez a kettősség az én szememben nem alacsonyítja le az utolsó négy európai évszázadot, amelyekhez már csak azért is szorosan kapcsolódom, mert nem filozófus vagyok, hanem regényíró. Ugyanis az én számomra nemcsak Descartes a modern idők megalapítója, hanem Cervantes is.

A modern időket vizsgálva e két fenomenológus alighanem figyelmen kívül hagyta Cervantest. Amivel azt akarom mondani: ha igaz, hogy a filozófia és a tudományok megfeledeztek az ember létéről, még világosabbá válik, hogy Cervantesszel egy nagy európai művészeti ág kezdődik, mely nem egyéb, mint ennek az elfelejtett létnek vizsgálata.” És egy másik hely: „A regény bölcsessége

nem azonos a filozófia bölcsességével. A regény nem az elmélet, hanem a humor szelleméből született. Európa egyik nagy kudarca, hogy sohasem értette meg a legeurópaibb művészetet — a regényt; sem szellemét, sem roppant ismereteit és felfedezéseit, sem történetének autonómiáját nem értette meg. Az isten nevetése által ihletett művészet semmivel sem tartozik az ideológiai bizonyosságoknak, hanem perel velük.” (Az idézetek A regény művészetéből valók. Ford.: Réz Pál) A regényíró — filozofálván — itt szembeállítja a filozófiát a regénnyel. A filozófus, akinek ez aztán nagyon megtetszett, nem ezt teszi, hanem úgy gondolja, hogy a regény quasi kiegészíti a filozófiát. Richard Rorty *Contingency, Irony, and Solidarity* című kötetéhez Kundera idézett könyvéből választott mottót! Akármilyen furcsának is találom, valami arra kényszerít, hogy idemásoljam ennek a Rorty-könyvnek a „Bevezetés”-ét. Azt hiszem két okból is szükségem van erre. Egyrészt mint a második tanúra. Másrészt azonban ez az írás, amellyel távolról sem értek minden tekintetben egyet — szerintem, szinte észrevétlenül, összekever két dolgot —, felveti mindazokat a kérdéseket, amelyekről Kierkegaard—Nagy András kapcsán szerintem beszélni kellene.

Nos, lássuk:

Richard Rorty

Bevezetés

Mind Platónnak azon kísérlete mögött, hogy megválaszolja a kérdést „Miért áll érdekünkben igazságosnak lenni”, mind pedig a kereszténységnek azon állítása mögött, hogy a másoknak tett szolgálat vezet el bennünket a tökéletes önmegvalósuláshoz, annak kísérlete rejlik, hogy összekapcsoljuk egymással a közösségit (public) és a magánt (private). Az ilyenfajta metafizikai vagy teológiai kísérletek, hogy összekapcsoljuk egymással a tökéletességre törekvést és a közösségi érzést (sense of community), megkövetelik valamifajta közös emberi természet elismerését. Arra kérnek bennünket, hogy higgyük el: mindannyiunk számára az a legfontosabb, ami közös bennünk másokkal — hogy a személyes beteljesülésnek és az emberi szolidaritásnak közös a forrása. Az olyan szkeptikusok mint Nietzsche azon erősködtek, hogy a metafizika és a teológia átlátszó kísérletek arra, hogy az altruizmust ésszerűbbnek tüntessék fel annál, amilyen. Csakhogy az ilyen szkeptikusokat is az jellemzi, hogy megvan a maguk saját elmélete az emberi természetről. Ők is azt állítják, hogy minden emberi lényben van valami közös — például a hatalomra törő akarat vagy a libidinális impulzusok. Ők azt akarják hangsúlyozni, hogy az emberi egyén (self) „legmélyebb rétegében nincsen jelen a szolidaritás érzése, hogy ez az érzés az emberi szocializációnak „pusztán” mesterséges terméke. Ily módon az ilyen szkeptikusok antiszociálisakká lesznek. Hátat fordítanak minden olyan közösség eszméjének, amely túllépné a beavatottak kicsiny körét.

Hegel óta azonban a historicista gondolkodók arra töreksenek, hogy túllépjének ezen a szokványos beállítódáson (familiar standoff). Tagadják, hogy léteznének olyan dolgok mint „emberi természet” vagy „az egyén legmélyebb rétege”. Az a stratégiájuk, hogy ragaszkodjanak hozzá: a szocializáció tehát a történelmi körülmények — ez minden (goes all the way down), a szocializáció „mögött” illetve a történelmet megelőzően nincsen semmi, ami meghatározná az emberit. Az ilyen írók azt mondják, hogy a kérdést „Mit jelent emberi lénynek

lenni," olyan kérdésekkel kell helyettesítenünk, mint hogy „Mit jelent egy gazdag, huszadik századi társadalomban élni?” és „Miként lehet egy ilyen társadalom tagja több, mint egy már előzőleg megírt forгатókönyvben rárótt szerepet eljátszó színész?” Ez a historicista fordulat segített hozzá, hogy fokozatosan, de folyamatosan megszabaduljanak a teológiától és metafizikától — attól a kísértéstől, hogy megpróbáljuk lerázni magunkról az időt és a véletlent. Segített bennünket abban, hogy gondolkodásunk és a társadalmi haladás céljaként az Igazságot a Szabadsággal helyettesítsük. De a magán és a közösségi régi feszültsége ezután is megmarad, hogy végrehajtottuk ezt a helyettesítést. Azok a historicisták, akiknél dominál a vágy az önteremtés, a privát autonómia iránt (Heidegger és Foucault pl.), alapjában véve továbbra is úgy tekintenek a szocializációra, ahogyan Nietzsche, mint olyasmire tehát, ami ellentétes egy mélyen bennünk rejlő valamivel. Azok a historicisták viszont, akinél az igazságosabb és szabadabb emberi közösség iránti vágy dominál (pl. Dewey és Habermas) még mindig arra hajlanak, hogy úgy tekintsenek a privát tökéletesedés iránti vágyra, mint amit „irracionalizmus” és „eszteticizmus” hat át. Ez a könyv arra tesz kísérletet, hogy igazságot szolgáltasson a historicista írók mindkét csoportjának. Azon erősködöm, hogy ne próbáljunk meg választani közöttük, hanem inkább tekintsük mindkettőt azonos súlyúnak, azután pedig használjuk őket különböző célokra. Az olyan szerzők mint Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger és Nabokov hasznosak mint annak példái, illusztrációi, hogy miként nézhet ki a privát tökéletesedés — az önteremtő, autonóm emberi élet. Az olyan szerzők mint Marx, Mill, Dewey, Habermas és Rawls inkább polgártársaink, mintsem példák. Elkötelezték magukat egy közös társadalmi törekvésnek — annak a törekvésnek, hogy intézményeinket és gyakorlatunkat igazságosabbá és kevésbé kegyetlenné tegyék. Csak abban az esetben fogjuk e kétféle írók egymás ellentétének gondolni, ha úgy hisszük, hogy egy tartalmasabb filozófiai nézőpont lehetővé tenné együtt láthatni az önteremtést és az igazságosságot, a privát tökéletesedést és az emberi szolidaritást.

De nincsen mód arra, hogy a filozófia vagy bármely más elméleti diszciplína valaha is lehetővé tegye ezt a számunkra. E két igény összekapcsolásához akkor kerülünk a legközelebb, ha ügylátjuk, hogy az igazságos és szabad társadalomnak az a célja, hogy hagyja polgárait olyan privatisztikusnak, „irracionalisnak” és eszteticistának lenni, amennyire kedvük tartja, mindaddig, amíg ezt szabadidejükben teszik — nem okozván bajt másoknak, és nem használván fel olyan tartalékokat, amelyekre a hátrányosabb helyzetűeknek lenne szükségük. Gyakorlati intézkedéseket kell tenni e gyakorlati cél megvalósítása érdekében. Arra azonban nincsen mód, hogy a teória szintjén összehozzuk az önteremtést az igazságossággal. Az önteremtés vokabulárium a szükségképpen privát, nem közös és meg nem vitatható. Az igazságosság vokabulárium a szükségképpen nyilvános és közös, és alkalmas a megvitatásra.

Ha el tudjuk magunkkal fogadtatni azt a tényt, hogy semmiféle az ember vagy a társadalom vagy a racionalitás természetéről szóló elmélet sem fogja szintetizálni Nietzschét Marxszal vagy Heideggert Habermasszal, akkor képesekké lehetünk úgy tekinteni az autonómia írói és az igazságosság írói közötti viszonyra, mint ami kétfajta eszköz viszonyára hasonlít — s amelyeket éppoly kevésbé kell szintetizálnunk, mint a festőecetet és a pajszeret. Az egyik fajta író megérteti velünk, hogy a társadalmi erények nem az egyedüli erények, hogy egyeseknek ténylegesen sikerült újjáformálni magukat. Ily módon aztán tudatosíthatjuk

magunkban azt a csak félig artikulált szükségletünket, hogy új személyiséggé váljunk, valakivé, akit leírni még hiányoznak a szavak. A másik fajta arra emlékeztet bennünket, hogy intézményeink és gyakorlatunk nem felelnek meg meggyőződéseinknek, amelyeknek pedig elköteleztük magunkat akkor, amikor mindennapjaink nyilvános-közös vokabuláriumát használjuk. Az egyik azt mondja, hogy nem szabad csak és csupán a törzs nyelvén beszélnünk, hogy rátalálhatunk saját szavainkra, és önmagunkkal szembeni felelősségünk, hogy rájuk találjunk. A másik azt mondja, hogy nemcsak ezzel a felelősséggel rendelkezünk. Mindkettejüknek igaza van, de lehetetlen elérni, hogy mindketten ugyanazt a nyelvet beszéljék.

Ez a könyv azt próbálja megmutatni, hogyan néz ki a dolog, ha elvetjük az olyan elmélet iránti igényünket, amely egyesíti a nyilvánosat és a magánt, és megelégszünk azzal, hogy az önteremtés és az emberi szolidaritás követelményeit egyformán érvényeseknek, de mindörökre összemérhetetleneknek tekintsük. Felvázol egy olyan alakot, akit „liberális ironikusnak” nevezek. A „liberálisra” vonatkozó definíciómát Judith Shklar-tól kölcsönzöm, aki azt mondja, hogy liberálisok azok az emberek, akik úgy gondolják, hogy a kegyetlenség a legrosszabb, amit csak elkövethetünk. Az „ironikust” pedig olyan fajta személyek megnevezésére használom, akik szembenéznek legalapvetőbb hiteik és vágyaik kontingenciájával, — akik kellőképpen historicisták és nominalisták ahhoz, hogy letegyenek a gondolatról, miszerint a nevezett legalapvetőbb hitek és vágyak visszavonathatóknak valamire, ami az idő és a véletlen kompetenciáján kívül fekszik. A liberális ironikusok olyan emberek, akik ezek közé a megalapozhatatlan vágyak közé sorolják a maguk azt illető reményeit is, hogy a szenvedés csökkenni fog, hogy megszűnhet az emberi lények más emberi lények általi megaláztatása.

A liberális ironikusok számára nincsen válasz a kérdésre „Miért ne legyünk kegyetlenek?” — s nincsen nem körbenforgó elméleti back-up-ja annak a hitnek, hogy szörnyűséges a kegyetlenség. De arra a kérdésre sincsen válasz, miszerint „Miképpen döntsek el, mikor harcolunk az igazságtalanság ellen, s mikor szenteljük magunkat az önteremtés privát projektumának?” Ezt a kérdést éppoly reménytelennek érzi a liberális ironikus, mint az olyan kérdéseket, hogy „Helyes-e n számú ártatlant kiszolgáltatni a kínzóknak, hogy ezzel megmentünk mxn másik ártatlan életét? S ha igen, melyek m-re és n-re a helyes értékek?” vagy az a kérdés „Mikor részesíthetjük előnyben saját családunk vagy közösségünk tagjait, más, véletlenszerűen kiválasztott emberi lényekkel szemben?” Az, aki úgy hiszi, hogy az ilyen fajta elméleti kérdésekre létezik jól megalapozott elméleti válasz — vannak algoritmusok, melyek segítségével megoldhatjuk az effajta erkölcsi dilemmákat — az a szíve mélyén még mindig teológus, illetve metafizikus. Hisz ugyanis az idő és a változások által ki nem kezdhető rendben, holott ez utóbbiak határozzák meg az emberi egzisztencia adottságát (point) és alakítják ki a felelősségek hierarchiáját.

Az ironikus értelmiségi, aki nem hisz az ilyen rendben, számosságát tekintve ugyancsak alulmarad (még a szerencsés, gazdag, írástudó demokráciákban is) azokkal szemben, akik azt hiszik, hogy kell lennie ilyennek. A legtöbb nem értelmiségi még mindig elkötelezettje vagy a vallásos hit vagy a felvilágosító racionalizmus valamilyen formájának. Így az ironikusság gyakran tűnt lényegét tekintve ellenségesnek nemcsak a demokráciával, hanem az emberi szolidaritással szemben is — az emberiség tömegei, mindazon emberek iránti szolidaritással szemben, akik meg vannak róla győződve, hogy muszáj egy ilyen rendnek

léteznie. Pedig nem az. Ha ellenséges vagyok a szolidaritás egy partikuláris, történelmileg meghatározott és lehetőségét tekintve átmeneti formájával szemben, az nem jelenti, hogy ellenséges vagyok a szolidaritással mint olyannal szemben. Egyik céloom a könyvben, hogy egyfajta liberális utópia lehetőségét sugalljam: egy olyan utópiát, amelyben a releváns értelemben vett ironikusság univerzális. A posztmetafizikai kultúra nem tűnik számomra lehetetlenebbnek mint a vallás utáni, s ugyanakkor éppoly kívánatosnak tűnik.

Utópiámban az emberi szolidaritásra nem úgy tekintenénk, mint valamiféle tényre, melyet oly módon kell felismernünk, hogy félresöpörjük az „előítéleteket” vagy hogy eddig rejtve maradt mélységekben búvárkodunk, hanem inkább úgy, mint valami elérendő célra. Nem kutatás, hanem a képzelet segítségével kell elérnünk, annak a képzelőerőnek a segítségével, mely lehetővé teszi, hogy az idegenben felebarátunkat lássuk. A szolidaritást nem a reflexió fedezi fel, a szolidaritást meg kell teremtenünk. Azáltal teremtjük meg, hogy növeljük érzékenységünket másfajta, számunkra nem ismerősnek tűnő emberek fájdalmainak és megaláztatásainak különös részletei iránt. Ez a felfokozott érzékenység megnehezíti, hogy marginalizáljuk a tőlünk különböző embereket, úgygondolván, hogy „Nem úgy érzik, ahogyan mi éreznénk”, vagy „Szenvedésnek mindig lennie kell, miért ne szenvedjenek ők?”

Ez a folyamat, melynek eredményeként más emberi egyedekre úgy tekintünk mint valakire, aki „közülünk való”, nem pedig úgy mint „ők”-re, azáltal indul be, hogy részleteiben ábrázoljuk, milyenek azok az emberek, akik nem tűnnek ismerősnek, és azt is — de új módon —, hogy milyenek vagyunk mi magunk. Ez nem a teória feladata, hanem az olyan műfajoké, mint az etnográfia, az újságr riport, a képregény, a dokudráma, mindenekelőtt azonban a regény. Az olyan irodalom mint Dickensé, Olive Schreineré, Richard Wrighté részletekkel szolgál számunkra olyanfajta emberek szenvedéseit illetően, akikre addig nem fordítottunk figyelmet. Az olyanfajta irodalom pedig mint Choderlos de Laclos-é, Henry Jamesé vagy Nakokové részletekkel szolgál számunkra arra vonatkozóan, hogy mi magunk milyenfajta kegyetlenségre vagyunk képesek, s így lehetővé teszi, hogy megváltoztassuk önmagunkról kialakított képünket. Ez az oka annak, hogy az erkölcsi változás és haladás alapvető hajtóerejeként a regény, a mozi és a tv-program fokozatosan, de folyamatosan átvette a prédikáció és az értekezés szerepét. Liberális utópiámban ez a helyettesítés eddig meg nem kapott elismerésre talál majd. Ez az elismerés az elmélet- és a narratívaellenes általános fordulat része lenne. Ez a fordulat emblémája lenne egy kialakult ténynek: Feladtuk a törekvést, hogy életünk valamennyi oldalát egységes képben fogjuk össze, egyetlen vokabulárium segítségével írjuk le. Annak az elismerése felé mutatna, amit az első fejezetben „a nyelv kontingenciájának” nevezek — azon tény felé ugyanis, hogy nincsen mód félretolni mindazokat a változatos vokabuláriumokat, melyeket eddig használtunk, és megtalálni azt a metavokabuláriumot, amelyik valamilyen tekintetbe veszi az összes lehetséges vokabuláriumokat, az ítélet és érzés valamennyi lehetséges módját. Az a historicista és nominalista kultúra, melyet elképzelek, helyettesítené a narratívákat, melyek a jelent egyrészt a múlttal, másrészt utópikus jövővel kapcsolják össze. És ami még fontosabb, úgy tekint majd az utópiák megvalósítására, és úgy képzei el a még további utópiákat, mint egy végtelen folyamatot — végtelent, amely a szabadság megvalósulását hozza, nem pedig egy már létező igazság felé tartó konvergenciát jelent.

Eddig a „Bevezetés” (Az én fordításom. V. M.)

² Szándékosan idéztem azt az egyetlen a „Bevezetés”-ben Rorty által megfogalmazott kérdést, amelyet ő metafizikainak tekint, mert arra szerettem volna felhívni az olvasó figyelmét, hogy Rorty máris ezt az — ugyancsak ártalmatlannak tűnő — kérdést is illegitimnek tartja.

³ Aki iskolapéldáját akarja látni annak, hogyan történik az egzisztenciálisnak a szociálisba, sőt egyenesen a politikaiba való átfordítása, az olvassa el újra Marxnak „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés” című írását. Nagyon tanulságos mű. Aki elfogulatlanul olvassa (s most, hogy már nem kötelező olvasmány, lehet elfogulatlanul olvasni) rá fog jönni arra, hogy Marx csak radikálisabban gondolja el azt, amit a vele együtt felsorolt többi szerző mérsékelt formában tesz.

⁴ Mint filozófiai (láb)jegyzeteim mindegyike eddig!

⁵ Amit megengedhetetlennek tartok, nemcsak azért, mert szerintem az említettek alapvető kérdéseinek az öntökeletesedés mikéntjére való redukciója már nem is abszurd, egyszerűen vicces, hanem mert míg a társadalmi intézmények és a társadalmi gyakorlat igazságosságának, illetve kevésbé kegyetlen volnának „meghatározása” — azt hiszem csak látszatra — nem követeli meg ún. metafizikai kérdések tisztázását, addig az „öntökeletesedés” fogalma ugyancsak megfoghatatlannak tűnik, ha nem teszünk kísérletet annak a kérdésnek a tisztázására, hogyszemben a tökéletlen emberrel (azzal az emberrel, aki vagyok), milyen lenne a tökéletes ember. S ha így fogalmazok, akkor alapjában véve arra a belátásra jutok, hogy az említett gondolkodóknál t. k. egyáltalában nem az öntökeletesedésről, az önteremtésről stb. van szó, hanem valami másról.

⁶ Hogy mi az, amit metafizikai kérdésnek kell tekintenünk, azt nem olyan egyszerű megválaszolni. Ide másolhatnám, mert azt is lefordítottam (tehát benne van a komputeremben), Heidegger „Mi a metafizika?”-ját, akár elő- és utószavastól, melyek külön-külön is hosszabbak mint maga a mű, de nem teszem, nemcsak azért, mert ez a pimaszságot már filozófiai (láb)jegyzeteim sem tűrnék el, s különben is már ebben az új, általam elkövetett fordításban is megjelent magyarul, s így hozzáférhető (Hiány, 1992. 9. sz.), hanem mert: Miért éppen Heidegger álláspontját kellene autentikusnak tekintenünk ebben a kérdésben. Ezt persze itt lehetetlen megtárgyalni, maradjunk annál, ami Rortynál olvasható, mely szerint a metafizika (a teológiával együtt) nem más mint az a kísértés, hogy „megpróbáljuk lerázni magunkról az időt és a véletlent”, azaz annak tudomásul nem vétele, hogy „a szocializáció, tehát a történelmi körülmények — ez minden, a szocializáció »mögött« illetve a történelmet megelőzően nincsen semmi, ami meghatározná az emberit.” Hogy szerinte a metafizika miben különbözik a vallástól, az a „Bevezetés”-ből nem derül ki, de különbözik, hiszen — úgy tűnik — álláspontja szerint pillanatnyilag már a „vallás utáni”, de még nem a „posztmetafizikai kultúra”-ban vagyunk. Ami persze nem mond ellent annak, hogy a filozófia már Hegel óta historicista, azaz posztmetafizikai.

⁷ Kierkegaard-értelmezésem sok vonatkozásban Heller Ágnes „A szerencsétlen tudat fenomenológiája. Kierkegaard »Vagy-vagy«-ának történelmi funkciójáról” című tanulmányára támaszkodik. Hogy Heller több mint húsz évvel ezelőtt (1971-ben) íródott tanulmányában Kierkegaard-ral szemben még Marxot választotta, mit sem változtat a tanulmány relevanciáján. Amikor Heller azt írja: „Kierkegaard az »esztétikai életvitel« romantikus kísérletét és az etikai életvitel végső soron felvilágosító kísérletét mondja fel — miután még egyszer, utoljára »végigéli« —, hogy eljusson a végkövetkeztetéshez: a megélt gondolat

világa és a »szókéék és a kék szeműek« világa között áthághatatlan fal merevedik», sokkal világosabban látja Kierkegaard gondolkodásának „metafizikai” jellegét mint Rorty, még ha a fentiekhez hozzáteszi is: „(hozzátehetjük: legalábbis a polgári világban)”. Arról most persze nincs helyem értekezni, hogy Marx semmivel sem kevésbé „metafizikus” Kierkegaard-nál, hiszen az ő — a polgári világállapotot követő — „igazi történelme”, attól igazi, hogy megfelel az ember történelemfeletti „lényegének”.

⁸ A Vagy-vagy-ot ugyebár nem Kierkegaard írta, hanem A és B, akiknek papírjait egy bizonyos Viktor Eremita adta ki. A többszörös inkognitó problémáival itt most nem foglalkozom.

⁹ A Vagy-vagy idézeteket Dani Tivadar fordításában közlöm.

¹⁰ Mielőtt még bárki háborogni kezdene: Mindez nem baj, sőt, talán az lenne a baj, ha Nagy András a kierkegaard-i Acsábító naplóját akarta volna színpadra állítani.

¹¹ Tudom, kicsit mórckás vagyok. „Mórcká, neked már a Nagy Andrásról is Derrida meg Rorty jut az eszedbe?” „Tanító néni kérem, nekem mindenről az jut az eszembe.”

¹² A darabnak azt a variánsát idézem, amely a Színház 1992. júniusi számában jelent meg. A Budapesti Kamaraszínházban előadott szöveg sok tekintetben eltér az eredeti variánstól, de a koncepcionális eltérés — ha ilyenről egyáltalában szó lenne — nem érinti mondanivalómat.

¹³ „A szükséges formások után pedig együtt utazunk vissza Jütlandra, ahol megvan már a gyülekezeted.” „Én irtózatosan megakadtam.” „Azért vannak a tanáraid, hogy ilyenkor átsegítsenek. (...) Emlékeztessék arra, hogy a teológia éppenséggel a te ötleted volt? Hogy én igazán kiváló kémikusnak indultam?”

¹⁴ „Hány embert tett álmatlanná, mondd, Ábrahám története?” „Azt nem tudom, de ez a ma esti Romeó és Júlia mintha ébren tartaná Koppenhága népét.” „Milyen szomorú is ez.” „Ismerem ezt a boldog bűbánatot, Johannes. Meglátod, szabad országban szabadabban szeretnek az emberek.” „Nagy szívesség lenne, ha megkímélnél engem efféle ostobaságoktól.” „De hiszen téged idéztelek. Te beszéltél nekem egykor jogról, autonómiáról, szabadságról, mindaddig, amíg mindezt felfognom sikerült.” „Némi fejtegetéssel még adósod vagyok, ha a Heibergnének adott fáklyászenében látod ennek beteljesedését.

¹⁵ „A birtoklás silány dolog. A hatalom birtoklása is csakígy. Ha szavaimra emlékszel még, tudhatod: a reformációban egykor minden vallásos külsőt öltött, noha politikai mozgalom volt. Most azonban egy vallási nyugalanság, talán kétségbeesés készül politikai jelmezt ölteni. Istenhez pedig egy fiatal lánynál közelebb vagyok, semmint a parlamentben.

¹⁶ Mert — úgy tűnik — valaha megvolt neki. Esztétikai stádiumában, amikor Agnetét elcsábította. „Attól a hajnaltól kezdődően, amikor te szedtél fel a pocsolyából, és bizonynal amiatt, soha senkit nem tudtam a szó teljes és végső értelmében elcsábítani.” — mondja Hansennek, mellesleg Agnete férjének, éppen miután bevallja neki, hogy Agnetének és neki közük volt egymáshoz. A formális logika szabályai szerint ebből persze nem következik, hogy az előtt képes volt valakit a szó teljes és végső értelmében elcsábítani, de a szöveggörnyezetből erősen úgy tűnik, hogy igen. (Ide kívánczik egy kérdés tisztázása, amely nemcsak engem, hanem egy kiváló kritikus barátomat is felettébb izgatta. Nevezetesen: Hogyan van az, hogy Agnete, aki Jütlandról állandóan

Koppenhágába zavarja a jámbor Hansent, részben, hogy az végre vigye magával Johannest, részben pedig, hogy beszerezzen a számára kalaptűt, gyapjútakarót, ha jól emlékszem mindenféle fűszerszármokot, meg...óvszert. Uram bocsá'! Miért kell egy jámbor jütlandi lelkipásztor feleségének óvszer? Eltalálom-e vajon a szerző titkos gondolatát, ha azt mondom: Azért, mert Agnete senki mástól, csakis és kizárólag Johannestől szeretne gyereket?)

¹⁷Én magam nem tudom eldönteni. Mentségemre szolgáljon, hogy soha nem is kíséreltettem színikritikával. Hadd jegyezze meg csak annyit: Szinte lehetetlennek tartom, hogy ne legyen semmi baja darabbal; nem vagyok ugyanis egészen biztos benne, vajon Nagy András eldöntötte-e: víg- vagy szomorújátékot írt-e. Pontosabban, hogy észrevette-e: eredetileg bizonynal komolyan vett hőse, Johannes-Kierkegaard komikus figurává lett. De akár észrevette, akár nem, a rendezőnek észre kellett volna vennie, hogy a darab igazából csak vígjátékként vehető nagyon is komolyan. Hadd idézzek három párbeszédet:

CORDELIA: Miért vagy ilyen titokzatos? Legalább egy szót: van remény? Még szeret?

NAGYNÉNI: Azt hiszem nincs remény. Még szeret.

.....

HANSEN: Csakhogy egy lány boldogtalansága túlzottan nagy ár a te kétségbeesésed ismételt bizonyítására... Kitűnő ez a juhsajt. (Eszik.)

JOHANNES HANGJA: Hogy boldogtalanná tegyem Cordeliát, ez az egyetlen út az ő boldogsága felé. Sőt mindent igaztalanná kell változtatnom benne, hogy a kimondott isteni vétő igazságos lehessen!

HANSEN: Isteni vétő?! Kérlek Johannes, egyszer és mindenkorra tegyél különbséget szerelmi boldogtalanságod és a gondviselés között...

JOHANNES HANGJA: Bárcsak tudnék, Hansen! Hiszen ha nem bizonyosodtam volna meg arról, hogy csakugyan nincs kegyelem, akkor bizonyosan Cordelia győz!

HANSEN: Idáig ne süllyedj, kérlek. És több szó ne essék angyalról és...phalloszról.

JOHANNES (előjön): Micsoda hang ez, Hansen. Hiszen éppen előle nem menekülhettem. Szökésemmel estem csapdájába, végleg.

HANSEN: Rendben, beszéljünk komolyan. Nézd, Johannes, ez a fajta úgynevezett pszichikus eredetű impotencia ma már gyógyítható.

.....

S a döntő:

JOHANNES: Nem, Cordelia, nem a kofferemben fogsz élni, hanem a történetünkben. Azt viszem magammal és abban leszel örökkévalóvá!

CORDELIA: Magadévá tegyél, ne örökkévalóvá!

¹⁸Nehogy még valaki feminizmussal vádoljon: úgy nem hívják, hogy Jansen-lány. Órá majdcsak rátalál Edvard. S ha mégsem? Az is mindennapjaink banalitásaihoz tartozik.

¹⁹Angyalosi Gergely fordítása.

VAJDA MIHÁLY