

Mészáros András A filozófia határvidékén

Szüleim emlékének

Mészáros András
A filozófia határvidékén
Esszék, jegyzetek



Dunaszerdahely 1995

A kötet megjelenését
a PRO SLOVAKIA állami kulturális alap és
a Művelődési és Közoktatási Minisztérium (Magyarország)
támogatta

Vyšlo s finančným príspevkom
štátneho fondu kultúry PRO SLOVAKIA
a Művelődési és Közoktatási Minisztérium (Maďarsko)

A filozófia határvidékén

Előszó helyett

Ez a kötet négy év (1990–1994) terméséből válogat. Nem szakfilozófiai írásokat, hanem előadások szövegeit, publicisztikai próbálkozásokat, kritikákat és aforizmaszerű feljegyzéseket tartalmaz. A címadást is ez a tény határozta meg. A filozófia ugyanis a mindennapok vitáiból, dilemmáiból nő ki, bizonyos kifejezőmódjai által pedig az irodalomhoz közelít. Sőt, kérdéses, hogy másvalami-e, mint az irodalom egy sajátos módzata? Az azonban tény, hogy az eredet és a „kifutás“ is az önmagában vett filozófia peremterületét alkotja. Azt, ami hozzá tartozik ugyan, de másra is utal. Hozzá tartozik, mert az agonalitás elve a görög filozófia Szókratész nevével fémjelzett hagyományához sorolódik, és mert – a másik póluson – játékoság nélkül metafizikai rendszerek sem létezhetnének. De másra is utal, mert az első fejezetben tárgyalt dilemmák az egyének, csoportok köznap – általában filozófiamentes – létét mutatják be, a másik fejezet írásait pedig az irodalom bizonyos szempontú megközelítése jellemzi. De meghaladják ezek a cikkek a szakfilozófiai írásokat abban a tekintetben is, hogy így vagy úgy, de a filozófia létének feltételeiről és különböző filozofálási módokról szólnak.

Írásaim eredetileg egymástól teljesen függetlenül születtek meg. De a korszakkal való kapcsolódásaik (az első fejezetben), valamint a szemléletmód hatására felfedezhető bennük néhány alapgondolat, amely nemcsak vissza-visszatérésével és variációival, hanem kölcsönviszonyaival is elrendezi az írásokat. Két ilyen gondolatot lehet megjelölni. Az egyik az *emberi lét idejének* a fogalma, amely alapvető ontológiai jelentősége révén megkerülhetetlen olyankor, amikor egy átmeneti korszak jelenségeiről van szó. Sehol sem esik szó a szociológiában kidolgozott és az átmeneti időt jelölő „status passage“ fogalmáról, de ha

az olvasó odafigyel, akkor észreveszi, hogy az első fejezet csaknem minden írása érinti azt. Legyen bár szó a modernitás és a posztmodern viszonyáról, generációs meghatározottságról, a „minthalét“-ről, vagy akár a „hattyú“ dilemmáiról. A második fejezet cikkei pedig a művészet transzcendens idejének egyes összetevőit – főként az ismételhetőség modulusait – járják körül.

A másik ilyen háttérgondolat a *biztos tudás vége*. Ezt a gondolatot megfogalmazta a tudomány (pl. káoszelmélet; a számítógépek fejlődése – a kombinatorika – bizonyította bizonytalanság stb.) és a filozófia is (a posztmodern „nagy elbeszélésekkel“ szembeni bizalmatlansága; a wittgensteini „nyelvjátékok“ heterogenitása; az összemérhetetlenség elve stb.). Ignoramus et ignorabimus. Ez a gondolat egyrészt axiómaként, másrészt azonban problémaként is megjelenik az egyes írásokban, hiszen az egyetlen üdvözítő ideológia hatalomvesztése szintén egy rögzített viláértelmezés végét jelentette; de ugyanakkor fennmaradtak és újrateremtődtek olyan mechanizmusok, amelyek egyetlen irányba próbálják terelni a társadalmi mozgásokat, és egyetlen (biztos és tévedhetetlen) magyarázatot kívánnak ráerőszakolni mindannyiunkra.

Ezeknek a háttérgondolatoknak van néhány konkretizált megjelenése is. Az egyik ilyen a *mintha-lét* kifejezésben össze-sűrűsödött felismerése annak, aminek a részesei vagyunk. A „*mintha-lét*“ kifejezés több összefüggésben is megjelenik. Alapvetően azonban az elmúlt húsz év jelenségvilágát és a kisebbségi lét ontológiai meghatározottságát jelenti. A két értelmezés közti különbség – remélem – kiolvasható az adott szövegekből. Az összefoglalás ezen a helyen fölösleges redundancia lenne. A másik konkrét forma az *irónia*, amely (a szövegösszefüggésekből adódóan) ugyancsak kétféle értelmezést nyer: jelöli egyrészt a kierkegaardai „ironikus helyzetet“, másrészt pedig a posztmodern ironikus szemléletét, amely metaforák, hasonlatok segítségével mond el valamit világunkról.

Nem szeretném túlmagyarázni az alább következő írásokat. Ennek ellenére valamit még el akarok mondani az első fejezet érintően. A besorolt írások többsége azt szemlélteti, hogy köznapjaink legapróbb mozzanataiban is van filozofikum, és hogy a filozófiában is fellelhetők a mindennapok problémái.

Vagyis a filozófiát oda szállítom le, ahonnét eredetileg elindult: a rácsodálkozás pillanatához. Ahhoz a rádöbbenéshez, amikor rövidez zárul a benyomás közvetlenségének, az átélés bensőségességének és a gondolat elvonatkoztatottságának az áramköre, tehát amikor ez a három mozzanat *egyidejű* lesz. Az egyidejűség azonban még egy vonatkozásban jelen van. Ezek az írások azért is túl vannak a filozófián, mert nem közvetve, hanem közvetlenül viszonyulnak a megélt valósághoz. Ez a közvetlenség fenomenológiai egyidejűséget, azaz együttlétet jelent. Az együttlét pedig intimitást. Farnbauer Gábor írta le, hogy „az igazi gondolatok érzelmek“. Nem tagadom, hogy az első fejezet írásainak a többsége érzelmi indíttatású. Számomra napló ez a rész. És persze így is viszonyulok ezekhez az írásokhoz. Néhányat ma már másként írnék meg közülük, másoknál pedig elcsodálkozom: „ez mind én voltam egykor?“. Megint mások esetében pedig az az érzésem, hogy az elmúlt négy év alatt alig változott valami, hiszen amiről akkor írtam, még mindig – sajnos! – aktuális.

A korhoz való egyidejű viszonyulás nem más, mint a korral való vitázás. Nem verbális formájában pedig játszma. Vannak azonban olyan játékformák is, ahol a játészó egyénnek nagyobb a szabadsága, ahol nem egy létező ellenféllel, hanem a lét potencialitásaival játszadozhat el. A posztmodern és a dekonstrukció szerint pedig a lét azonos a lét olvasatával – a lét is csak egy nagy szöveg és ennek a szövegnek a végtelen számú interpretációja. A kötet második fejezetébe sorolt írások ilyen interpretációk. Az értelmezések értelmezései. Sőt, egy esetben egy kigondolt világ reprodukciós és magyarázó kísérlete. Játék a játékkal. De azért ne higgyük, hogy a játék teljesen öncélú dolog! Anatole France írta, hogy a játékszenvedély a sorssal, a kiszámíthatatlannal kokettál. Van ennél nagyobb élvezet?

„VITÁZVA“

A posztmodern és a véghez nem vitt modernizáció

Hozzászólásom a posztmodern és a modernitás tematizálatlan (és ezért könnyen mitizálható) viszonyát próbálja megvilágítani a társadalmi egész szintjén. Mire gondolok? Arra, hogy az elemzések túlnyomó többsége a posztmodernt a szellemiség bizonyos jegyének vagy értelmének tartja. Ezen a szinten, amelyre a transzcendencia, tehát a közvetlen reprodukciós mechanizmusoktól elkülönült alkotás a jellemző, nem mutatkoznak meg azok a sajtóságos ellentmondások, amelyek viszont „itt és most” a társadalom életét jellemzik.

Arra most itt nincs lehetőség, hogy számbavegyem a klasszikus értelemben vett, tehát a kapitalizmus bevezette és érvényesítette modernizáció és az ún. szocialista modernizáció közti különbségeket. Bizonyos leegyszerűsítéssel tehát csak annyit mondok, hogy az 1989-es történelmi fordulatot végrehajtó erőkk programjában benne volt a társadalmi élet modernizációja is. A legélesebben és a legközvetlenebb formában a politikai modernitás elvei – a racionális és társadalmi legitimációval bíró politikai hatalom; a konfliktusok általánosan elfogadott és standard megoldási módozatainak érvényesítése; a személyes gazdagság mint evilági cél (és emögött persze a magántulajdon visszahozatala) stb. – voltak megfogalmazva.

Hamarosan megmutatkozott azonban az is, hogy ezek a követelmények feltételezik az ún. társadalmi modernitás alapzatként és determináló háttérként való működését. Miből is áll ez a társadalmi modernitás? Elsősorban a 19. századtól fokozatosan kiépülő, gyakran változó és meghaladott, de mégis fennmaradó ipari társadalomból, annak finoman szőtt társasági hálózatával egyetemben. Azután a nem-gazdasági tevékenységek és viszonyok ökonomizációjából; az egyének vagy társadalmi csoportok

sokrétű tevékenységformáinak és életviteli stratégiáinak institucionalizációjából, standardizációjából, szinkronizációjából, specializációjából. Végül, de nem utolsósorban pedig a funkcionális differenciációból, aminek nyomán önállósul az autonóm gazdasági racionalitás; a par excellence politikai szféra elválik az államigazgatási rendszertől; a tudomány távolságtartóan viselkedik a közvetlen ideológiai-politikai hatásokkal szemben; kifejlődik a tömegkommunikáció szférája. A monolit politikai állam a modernítésben részrendszereire – a politikára, az államigazgatásra és a jogi rendre – hull szét. A multifunkcionalitás monofunkcionalitássá válása azt eredményezi, hogy tökéletesebbé válik az egyes szférák és tevékenységformák belső logikája, valamint hogy ez az autonóm racionalitás az össztársadalmi érdekeknek megfelelően optimalizálni képes az önállósult funkciókat.

Az első dilemmánk abból fakad, hogy a politikai modernitást csaknem konzekvensen át tudjuk ültetni az elméletbe és kevésbé konzekvens formában meg tudjuk testesíteni a jogi normákban, de ennek ellenére légüres térbe kerül. Hiányzik – vagy kevésbé szigorúan véve: botladozó – az a társadalmi modernitás, amely a politikai modernitást étellel töltené meg. Ezért van az, hogy a hatalmi struktúrákon esett legkisebb repedéseken át is rögtön felszínre tör a társadalomtest kaotikussága. Nálunk nemhogy nem bomlott részrendszereire az állam, hanem még csak a társadalomtól sem vált el. Pontosabban: nem engedi önállósulni a társadalmat.

Nem áll azonban szándékomban politológiai elemzést végezni. Arra szeretnék csak rámutatni, hogy még sok időre van szükségünk a modernizációhoz, és hogy ez a „félkész“ modernizáció kérdéssé teszi a létező társadalmi problémák posztmodern megragadását. Miért állítok ilyesmit? Először is azért, mert sokan és gyakran figyelmen kívül hagyják a modernitás valamint a posztmodern szellemi gyökereit és jellemzőit, amelyek pedig homlokegyenest különböznek egymástól. Másodszor pedig azért, mert eme eltérések ellenére sok olyan jelenségnek lehetünk a tanúi, amelyek – önmagukban véve – ugyan posztmodern jelenségeknek számíthatnának, csakhogy ezek – éppen a „félkész“ modernitás miatt – a premodern kor reinkarnációi.

Igaz ugyan, hogy a posztmodern szellemi világa a statikus, vagy ciklikus idő fogalmán alapszik, vagyis azon a gondolaton, hogy a történelem lefolyása nem egyenes vonalú fejlődés, hanem a hasonlóságok ismétlődése, ugyanakkor azonban állíthatjuk azt is, hogy a premodern társadalmi jelenségek visszatérése nem az *egyidejűtlenségek egyidejűségét*, hanem anakronizmust jelent. Az egyidejűtlenség úgy válik egyidejűvé a posztmodernben, hogy a kettő eklektikus viszonya eközben nem felejtődik el. Egyik vagy a másik – de legjobban, ha mindkettő – ironikusan kezeltetik. Az ironia azonban lehetetlenné válik ott, ahol a jelen tehetetlenségi nyomatéka túl nagy, a jelenvaló „egyidejűtlen” pedig tragikomikusan komolyan vétetik. És ez a mi helyzetünk.

Állításomat illusztrálja a nemzeti közösségekről folytatott vita is. Tudjuk, hogy a kifejezett modernitás nem nagy szenzibilitással viseltetik a *nemzeti* kérdésével szemben. Nyilvánvaló ez abból, amit a modernitás társadalmi, politikai és szellemi vonásairól említettem. Az európai társadalom, a közös Európa-ház felépítésére irányuló erőfeszítések a történelmileg kiformalódott politikai viszonyok autonóm státusának az előfeltételén alapszanak. A posztmodern szellemiségű mozgalmak viszont az emberek természetes és kis közösségeinek integrációjára esküsznek. Érvelésük főként a szabad individuum túlzott expanzivitása elleni védelemhez kötődik. Ennek az expanzivitásnak, szerintük, éppen azok a „bensőséges” közösségek vethetnek gátat, amelyek nem az atomizált egyének összeverődéséből állnak össze, hanem eleve az individuumok életének keretét adják. Az ilyen „bensőséges” közösségekhez sorolják a nemzeteket is. Jelentős különbség van azonban a között a két tendencia között, amelyek közül az egyik a centralizálódó és bürokratizálódó politikai struktúrák emberarcúvá tételére, valamint a korlátozatlan individualitás megfékezésére irányul, míg a másik eleve bilincsbe szeretné verni az individualitást azzal, hogy a nemzettel azonosítja. Az első esetben ugyanis nem kérdőjeleződik meg az individuum és a társadalom viszonyának relativizmusa, míg a másik esetben egyértelmű a nemzet előtérbe tolása. Az első esetben az individuum – a modernitás produktuma – eléggé erős ahhoz, hogy megengedhesse magának a játékot a nemzetire, míg a másik esetben a bőrére megy ki a játék. A posztmodern számára a mitológia egy a sok lehetőség közül arra, hogy a szekularizált

világkép mellé felsorakoztasson egy más milyent is, míg a „félkész“ modernitás világában a mítoszok nagyon gyakran a racionális elemzést helyettesítik. Mivel pedig a nemzeti mitológiákkal meghitt viszonyban vagyunk, azok minden nagyobb nehézség nélkül kitöltik a racionalitás terét. Amivel aztán a modernizációt fékező preferenciákat erősítik.

Lehetetlennek tartom azt, hogy nálunk a belátható időn belül megvalósulhasson a szellemi posztmodern két alapeleme: a relativista világkép értelmében vett „radikális konstruktivizmus“, ahol az ismeretek az objektívizmussal szemben a szubjektumon keresztül reprodukálódnak; valamint a „játékos elképzelések kreatívizmusa“. A politikai szubjektívizmust, sőt, voluntarizmust nem tarthatjuk konstruktívizmusnak, hiszen hiányzik belőle a valódi szubjektum. A játékok helyett pedig csak provokációkkal találkozunk, hiszen a kreativitáshoz fantázia is szükségeltetik. De mi gátolja a posztmodern ezen elemeinek megvalósulását?

Az okot, véleményem szerint, a modernitás egy sajátosság produktumában, az időszükében fedezhetjük fel. A premodern korban az idő individuális létforma volt. Minden társadalom autonóm egységet alkotott, a rá jellemző mozgástempóval együtt. A modernitás egy egységes, absztrakt idő bevezetésével feloldotta ezeket a sajátosságokat. Az idő olyan semleges formává vált, amely „testnélküliségével“ egyetlen hálóba foghatja össze a társadalom sokféleségét. Kialakult ezzel a történések szinkronizációjának a kényszere, valamint az idővesztéség benyomása. Az időszükében jelenítődik meg az összes klasszikus gazdasági elmélet előfeltétele: az, hogy a gazdaságosság – általánosabb megfogalmazásban: az optimalizáció – mértéke a tevékenységhez, folyamathoz, eseményhez szükséges idő, valamint a rendelkezésre álló idő aránya. Miközben általánosan érvényes, hogy egy bizonyos egyenlőtlenség, hiány vagy lemaradás leküzdéséhez rendelkezésre álló idő többnyire kisebb, mint a szükséges idő.

Az időszükének több típusát ismerjük. A legfontosabbak ezek közül a határidőkhöz, vagy az egymással versengő opciókhoz kapcsolódnak. Bennünket egyrészt az ún. bizonytalan határidők, másrészt pedig az inkongruens fejlődés problémája érdekli. Az első esetben a feszültség abból fakad, hogy a végrehajtás módozatainak nem ismerése maga után vonja a rendelkezés-

re álló idő mennyiségének kérdéses voltát. A másik esetben pedig az idő egyirányú folyása azért ragad magával bennünket, mert az a társadalom, amelynek a legtöbb időre lenne szüksége lemaradása behozásához, ezzel az idővel nem rendelkezik, sőt, a meglevő időmennyiség is csökkenő tendenciát mutat.

Társadalmunk „itt és most” két okból van időszűkében. Az első ok a társadalmi rendszerek – pl. a centrum és a periféria – egyenlőtlen fejlődése, ahol a tempóról és az időbeosztásról is a centrum – az előnyben levő társadalom – dönt. Példának hozzuk fel az idő és a hatalom viszonyát: az időbeosztásról hozott döntések (pl. a határidők kiírása, a várakozás idejének meghatározása a hierarchiában magasabban álló rétegek oldaláról a beosztottakkal és az alacsonyabban állókkal szemben) elrendezik a szociális viszonyokat. Az időbeosztás által diszkriminált csoportok így időszűkébe kerülnek, mivel mind a szükséges, mind pedig a rendelkezésre álló idő mennyiségéről a magasabban álló csoport határoz. A diszkriminált csoport ideje tehát nem rugalmas, hanem szigorúan meghatározott és behatárolt. Aligha egyszerűsítem le a problémát azzal, ha azt állítom, hogy Közép- és Kelet-Európa posztkommunista országai ilyen diszkriminált csoportot alkotnak, akik számára a nyugati civilizációval szembeni lemaradás behozatala, valamint a hozzája való csatlakozás létkérdés. Miközben a csatlakozás menetrendjét a befogadó államok alkotják meg.

A szigorú időhiány második oka az, hogy a közép-kelet-európai változások nem evolúciós úton, hanem nagy történelmi megrázkódtatásokon keresztül valósultak meg. A fejlődés egyes epizódjai mindig önállósultak. Az elméletből tudjuk, hogy az ilyen epizódok már nem formálisak, hanem okozatiak, tehát nem általánosan érvényes szabályok alapján működnek, hanem a rendszertelenül változó okok által determináltak. Ez azt is jelenti, hogy maga az időhiány is kötetlenné válik: horizontjai tágulhatnak. A határidő itt nem az epizód nyílt és valós lezáródása, hanem rejtett és állandó fenyegetettség, amire aztán ráarakódnak a bizonytalan határidők negatív következményei is. A legnyomósabb ezek közül a jövőkép ingataggá válása, tehát az, hogy a teljesítőképességre való orientáció helyett – amely feltételezi a közvetlen érdekek elnapolását – a közeli célokra helyezük a hangsúlyt; miáltal beszűkül az időhorizont. Patthelyzet áll

elő: az időszűkéből való kitörés előfeltétele a szélesebb időhorizontok felvállalása, az epizódjelleg azonban arra kényszerít bennünket, hogy az adott pillanat keretén belül reagáljunk.

Az időszűke a posztindusztriális társadalmakra is érvényes, hiszen végeredményben ők valósítják meg a modernitás alap-tendenciáit. Csakhogy ők egyrészt hatásos kontrollmechanizmusokat dolgoztak ki az időszűke megfékezésére, másrészt pedig ők vannak a világfejlődés központjában, ahol az időbeosztásokról döntenek. Sőt, a posztmodern gondolkodás és a posztmodern életvitel is náluk keletkezett az időhiány diszfunkciók következményeivel való leszámolás kísérleteként.

Úgy gondolom, hogy éppen itt rejlik a mi problémánk. Nyugaton – némi hasonlattal – „irányított időszűkével” beszélhetünk, tehát arról, hogy a szubjektum a szervező szerepében lép fel saját létezésének időfeltételeivel szemben. Bennünket viszont magával sodor az idő; az az idő, amelynek tempójáról valaki más, rajtunk kívül álló, dönt. A véghez vitt modernizáció ellenőrzése alatt tartja saját belső törvényeit, ezért nyugodtan kísérletezhet. Megteheti azt, hogy látszólag kilép az időszűke linearitásából, és eljátszadzik az idő körforgásának lehetőségével. Mivel képes optimalizálni a társadalom működését, többletidővel is rendelkezik, amelyet aztán szabadon alakítgat és konstruál. Velünk szemben viszont titokzatos erőként lép fel az időszűke, ezért képtelenek vagyunk megragadni a funkcióit. Azokat a funkciókat, amelyek a feladatok teljesíthetőségét indikálják (mert a rendelkezésre álló idő elégtelensége kizárhatja az adott feladatot a valóság köréből), vagy amelyek kialakítják a feladatok hierarchiáját, valamint a hiányok és az egyenlőtlenségek interdependenciáját. Az első esetben lehetetlenné válik a radikális konstruktivizmus, hiszen a szükségszerűség elmossa azt; a másik esetben kizáródik a játékoság; a harmadik esetben pedig elmosódnak a határok a viszonylag szabad alkotás területe, valamint a szilárd hierarchia által ellenőrzött területek között.

Ez az állapot elvileg elkerülhető. Úgy, hogy az időszűke mechanizmusait nem engedjük behatolni transzcendens létünk sáncai mögé: az alkotó tevékenység területére. Csakhogy ez is feltételezi a modernizáció véghezvitelét – a társadalmi cselekvés funkcionális differenciálódását. Míg ezt nem érzük el, a posztmodern álom, rosszabb esetben pedig mítosz marad.

A tolerancia és korlátai

Beszámolóm az *Epistola de tolerantia (Levél a vallási türelemről)* című műre támaszkodik. Locke ezt a munkáját, politikai menekültként, 1685 végén és 1686 elején latinul írta Hollandiában.

Ezt a híres levelet több más, a vallási türelemről szóló mű előzte meg Pico della Mirandola, Agrippa von Nettesheim, Sebastiano Castellion, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf és mások tollából. Tudvalevő az is, hogy ezeket az írásokat Locke ismerte és birtokolta. Spinozának a művét, Bayle-t pedig személyesen is ismerte. Bayle Locke-ot „a század legmélyebb metafizikusának” nevezte, de valószínűleg kizárhatjuk a feltételezést, miszerint Bayle hatással lett volna Locke tanulmányára. Míg ugyanis Bayle a királyi abszolutizmustól várta el, hogy az államhatalom szempontjából vessen véget a vallásüldözésnek, Locke egy par excellence állampolgári jogra – a korlátlan gyülekezés jogára – alapozza a szabad vallásgyakorlást. Spinozától eltérően pedig – aki a szabadságot a racionális lények által elérhető értéknek tartotta – Locke számára a szabadság „privatio mali”, azaz a kényszer hiánya. Ezt a felfogást, amely az angol liberális hagyomány lényege, spekulatív „negatív szabadságnak” is nevezhetnénk. Ami pedig arról tanúskodik, hogy Locke toleranciafelfogása és a lehetséges holland hatások között alapvető különbségek vannak.

Locke tehát, mindazonáltal hogy ismerte a vallási türelmet illető korabeli nézeteket, saját felfogását filozófiájának elveiből vonatkoztatta el. A tolerancia jogosultságát alapjaiban az emberi ész természetével igazolja, mely szerint senki sincs birtokában azoknak a kritériumoknak, amelyeknek az alapján eldönthetné, mi igaz és mi nem. Az *Értekezés az emberi értelemről* című művétől eltérően azonban az *Epistolá*-ban már nem tartja

magát szigorúan a megismerés kritikai elemzéséhez. A tolerancia kérdését politikai és társadalomfilozófiájának (*Két értekezés a polgári kormányzatról*) szemszögéből vizsgálja.

Locke művének gondolatmenetét követve állapítja meg az állam és az egyház funkciói között fennálló különbségeket. Az állam, szerinte, olyan emberi társaság, amely egyedül és kizárólag a polgári értékek és tulajdonok – élet, szabadság, birtok – védelmére és gyarapítására jött létre. A „*cuius regio eius religio*“ elvével szemben hirdeti, hogy az állampolgári hatalom lehetőségeit ezek a funkciók behatárolják, ezért nem terjeszthető ki az üdvözülés körére. Azzal is érvel egyebek között, hogy a meggyőzés, valamint a kényszerítés két olyan egymástól eltérő koordinációs lehetőség, amelyek közül az első a jóakaratra, a másik pedig a hivatalra tartozik. Egyházi kérdésekben a szabadságot és az önkéntességet emeli ki, és ebből magyarázza nemcsak az egyén és az egyház viszonyát – az embernek az egyházhoz való tartozás nem természeti állapota; az egyén szabadon léphet be az egyházba és szabadon is távozhat belőle, stb. – , hanem az állam és az egyház kapcsolatait is – az egyházból kizártsakat nem szabad megfosztani állampolgári jogaiktól; senki sem formálhat jogot más tulajdonára csak azért, mert az más vallású stb. Ez akkor sem változhat, ha a hivatal valamelyik egyház oldalára áll. Ellenkező esetben ugyanis „az igazság túlbuzgó lovagjai“ és „a herézis türelmetlen üldözői“ jutnának hatalomra.

„...a mennybe vezető egyedüli keskeny utat a hivatalok nem ismerik jobban, mint az egyének; ezért nem követhetem biztos vezetőként azt, aki eme utat tekintve legalább olyan tudatlan, mint én, és aki biztosan kevésbé érdekelt üdvözülésemben, mint én magam“ – írja Locke, és kinyilvánítja, hogy „*homo ad salutem cogi non potest*“ (az embert nem lehet kényszeríteni, hogy üdvözüljön). Más szóval: az embert önmagára és lelkiismeretére kell rábízni. Locke-nak ebben a követelményében a modern természetjog hatása nyilvánul meg, amely a klasszikus felfogással (Szókratész, Platón, Arisztotelész, a stoikusok, Aquinói Tamás) ellentétben kiemeli az individuum szerepét. A klasszikus természetjogot az jellemzi, hogy benne: 1. az egész tudata elvi jellegű (a részek csak az egészre vonatkoztatva foghatók fel); 2. a jó létében és időben is megelőzi a hasznost; 3. a lélek a test

fölött áll; 4. a társadalomnak összhangban kell lennie az igazságossággal (mert összhangban kell lennie a természettel). A modern természetjog viszont (a 17. századdal és Hobbesszal kezdődően) a természetadta egyénre építi fel a politikai elrendezés egész struktúráját. Az egyéni különbözőségekből táplálkozó sokféleség el nem ismerése vezet – Locke szerint – nemcsak a vallási vitákhoz, hanem a vallásháborúkhoz is. Semmit sem szabad ezért tennünk a szükségszerűség ellen. A társadalmi béke megvédésének az útja nem a másként gondolkodóktól megvont megértés, hanem éppen a kikerülhetetlen máság tolerálása.

Ha valaki megsérti ezt az elvet, vagy ha a hit és meggyőződés dolgaiba erőszakkal és büntetésekkel beavatkozik a törvény, hiába fogjuk keresni a mértéket: „az igazság normájává válhat mindaz, amit a hivatal kigondol és fegyverrel kikényszerít“. Locke-nak ez a nézete már túllép a vallási türelem szféráján, és egyetemes jelentésűvé válik. A törvény szerepe nem az igazság védelmében, hanem az állam és az állampolgárok biztonságában van. „Az igazság jobban fejlődik, ha néha magára hagyjuk.“

Míg azonban Locke szerint az állam ne avatkozzon be az egyéni vélemény és ész részét képező igazság kérdéseibe, addig az egyes dogmák gyakorlati következményeit illetően más a helyzet. Ott már ugyanis az erkölcsről és a társadalom működéséről, Locke szavaival „a cselekvés helyes normáiról“ van szó. E szerint az állam nem tűrheti el:

1. az olyan véleményeket, amelyek ellenkeznek az emberi társadalom, vagy a polgári társaság fenntartásához szükséges jó erkölcsökkel;
2. az olyan embercsoportot, amely más halandókkal szembeni privilégiumokat és az állampolgári ügyekben hatalmat ragad magához;
3. az olyan szektát, amelynek a tagjai idegen hatalom védelme és akarata alá esnek;
4. az ateistákat, mert az Isten eszméje a társadalmi összetartás alapja.

Még ha tudjuk is, hogy a harmadik pontban Locke a katolikusokra gondolt, a tolerancia korlátozásának racionális és gyakorlati megokoltságát – a negyedik pontot, persze, elhagyva – elfogadhatjuk.

A fenti rövid áttekintésből nyilvánvaló, hogy Locke tolerancia-felfogása főként a politikai filozófiában talál kifejezést. Nem véletlen tehát, hogy a tolerancia elve a liberalizmus különböző doktrínáiban politikai formát ölt magára, és az ún. emberi szabadságjogokhoz kapcsolódik. Ezek aztán jogi és intézményi garanciákkal egyetemben általában a legtöbb jogrendszerbe bekerültek. Általánosabb szempontból egyúttal leszögezhetjük, hogy ez a liberális felfogás több belső ellentmondást is tartalmaz. Említsünk meg kettőt ezek közül: az első a tolerancia privát jellegét, tehát azt érinti, amit a legpontosabban J. S. Mill fogalmazott meg. Szerinte a tolerancia határait az a követelmény szabja meg, hogy az egyén ne sértse meg más egyének vagy a közösség érdekeit. Másodsorban: a tolerancia inkább a nézetekre, semmint a cselekvésre vonatkozik. A véleményszabadság ilyformán a lehetséges gyakorlati tehetetlenség kompenzációjaként működik. Más jellegű a politikai formát öltött tolerancia kötődése a konszolidált társadalmi élethez és a fokozatos, evolúciós változások elképzeléséhez. Ami azt jelenti, hogy egyrészt a forradalmi változások időszakaira általában nem jellemző a kifejlett tolerancia, másrészt pedig a liberális elméletek a társadalmi mozgások átmeneti fázisaiban megkerülik a tolerancia sorsának kérdését.

Ez a tolerancia elvének normatív jellegét involválja, amely a történetfilozófiában, az etikában, valamint a tolerancia és az igazság viszonyáról folytatott metodológiai vitában kerül kifejezésre.

A történetfilozófiában a tolerancia, a szabadság és az ész összefonódottságának kihangsúlyozásáról van szó. Tény, hogy a vallási türelem a történelem során csak azokban az országokban – Hollandiában és Angliában – vált lehetővé, ahol a civil társadalom szuverén módon léphetett fel a politikai és az egyházi hatalommal szemben. Franciaországban, ahol a vallási türelem a filozófusok és a politikusok ügye volt, a tolerancia eszméje csak akkor győzedelmeskedett, amikor már a vallástól való megszabadulást jelentette.

A szabadság és az ésszerűség eszméit sohasem emelték ki annyira, mint a felvilágosodás korában. Ugyanakkor – spekulatív – felállítható egy aránylag ellentmondásmentes elmélet, amely szerint az (instrumentális és kommunikatív) racionalitás

beleépült az emberi cselekvés struktúrájába. Ez a cselekvés természetét tekintve kooperatív, és ezért a célok, valamint az eszközök folytatatólagos közös nevezőre hozatalával nem nélkülözheti az autokorrektív, azaz az eltérő modellek elfogadását és tolerálását. A racionalitás elvetése így nemcsak irracionalitáshoz, hanem a szabadság és a tolerancia megsértéséhez is vezet – mutat rá Locke is.

Míg történetfilozófiai szempontból a szabadság kérdéséről mint a történelem változó minőségéről van szó, addig az etika oldaláról a tolerancia főként a személyes szabadsághoz való kötődése, valamint a mások megbecsülésével és a kategorikus imperatívusz étoszával való konfrontációja által mutatkozik meg.

Az erkölcsiséget még megtoldanám azzal az intellektuális erénnyel, amely az egymással versengő elképzeléseket és nézeteket olyan igazságoknak tekinti, amelyek közül egyik sem tartalmaz igényt a kizárólagosságra. Külön elemzést is megérdemelne az itt rejtőző probléma: az elvhűség és a tolerancia dilemmája. A megoldásmódok az ortodoxiától, a dogmatizmuson át a párbeszédre való képességig terjednek. Egy dolog azonban fontos. Az igazság és a tolerancia viszonyát érintő vitás kérdések nemcsak a tudományos eszmecsereket, hanem a társadalmi és eszmei fordulatok értékelését is érintik. Az intolerancia a monolit rendszerek és ideológiák tulajdonsága. Gyakran megtörténik azonban, hogy az ilyen totalitárius rendszerek bukása azokat az ellenzéki nézeteket legitimizálja, amelyek a múlt egyértelmű elítélésével éppen a meghaladott rendre jellemző egyoldalúságokat, a „vagy-vagy“ szempontot keltik életre. A kérdés tehát a következő: lehetünk egyszerre toleránsak és elvhűek? – vagy: a másság milyen felfogása engedi meg a toleranciát?

Ezzel a kérdéssel a toleranciát érintő problémák köre lezárul. Csakhogy paradox módon, mert egyúttal bevezet bennünket a mindennapi életbe, és a racionalizmusra támaszkodó politikai és történetfilozófiai axiómákra utal. Mire gondolok? Arra, hogy a tolerancia határai Locke esetében racionálisan meghatározottak. Locke a másság tolerálásának lehetőségét és lehetetlenségét is pontosan megokolta. Ha közvetlen múltunkra (és jelenünkre) tekintünk, azt látjuk, hogy nálunk éppen ez a racionális rend hiányzott (hiányzik). A megszokottól eltérő véletlen tolerálása és

a mindent átfogó intolerancia irracionális háttere mindig képes volt a meglepetésekre. A tettek következményeivel való számolás felesleges volt, hiszen az életutakat nem a saját elhatározás, hanem inkább a vak sorsszerűség rajzolta meg. E tapasztalataink szempontjából a tolerancia Locke-féle értelmezése szinte eszményi, mert rendet visz a kölcsönös összeférhetőség és kizárás világába. Viszont korlátai is ebben vannak, mert a szerződéseken alapuló politikai (állampolgári) viszonyokra vonatkozik, de a magánélet területe számára terra incognita marad. Pontosabban: Locke modellje ott érvényesül, ahol lehetőség van a szerződéseken és azok betartásán alapuló viszonyrendezésre, vagy pedig ott, ahol a társadalomnak elegendő ideje van arra, hogy rászokjon egy közös mindennapi élet normáira. Az első mód egy állandóan megújuló konszenzust, a másik pedig az egyének tapasztalati világának evolúciós felépítését feltételezi. Azokban a társadalmakban viszont, ahol a történelem menete nem folyamatos rétegződést, hanem állandó megszakításokat, az értékek világa pedig nagymérvű romlást mutat, intolerancia uralkodik. Még az erőszakmentes forradalmak ellenére is. Nehéz behozni egy háromszáz éves lemaradást. Főként akkor, ha a tolerancia megfontoltságot követel.

Generációs adottság vagy sorsdramaturgia?

Színházi előadás itt és most Ha a filozófia elmúlt több mint húsz évről beszélünk, akkor valószínűleg saját érzéseinket, állásfoglalásainkat és nézeteinket szeretnénk kinyilvánítani. A színpadot, amelyen monológjainkkal fellépünk, a múlt látszólag realista stílusban elkészített kulisszái és avantgárd jellegű rendezői elképzelései keretezik. Tehát olyan jelentésterben található, ahol nemcsak ez a különbözőség mutatkozik meg, hanem a szereplők azzal a dilemmával is szembesülnek, hogy vajon a kulisszák között tájékozódjanak-e inkább, avagy az előadás tartalmára összpontosítsanak?

Egyszerűen: a társulatban eltérő képességekkel és tapasztalatokkal rendelkező tagokat találunk. Vannak olyanok, akik még emlékeznek a megelőző bemutatóra, és máig annak hatása alatt állnak; vannak aztán olyanok is, akik a darabot csökkentett szereposztásban játszották – és még így is jó volt a számukra. De itt vannak azok is, akik a bemutatón fiatal koruk miatt nem szerepelhettek, az ismétlésekre viszont vagy kedvük nem volt, vagy a rendező nem kívánta őket ezekben felléptetni. No és végezetül felsorakoztak a kezdők is, akik a darabot saját elképzelésük és koncepciójuk szerint szeretnék előadni. Próbáljuk meg azonosítani a rendelkezésre álló színészgenerációkat, hiszen a köztük lévő tér- és időhatárok eltérő valóságképekről tanúskodnak.

Színészgenerációk Az egyes nemzedékeket részben a különböző korosztályok alapján, részben – és alaposabban – saját létezésük idejéhez, valamint a társadalmi folyamatok idejéhez viszonyítva határozhatjuk meg. Kísérletet teszünk e két eljárás kombinációjára. A viszonyítási pont 1968 lesz.

Kronológiai szempontból az első csoportot így az jellemzi, hogy még az említett év előtt léptek színpadra; előkészítették azt, és szereplői voltak az emlékezetes előadásnak. Tagjai mindaddig kiegyensúlyozott gárdát alkottak, amelyen belül megegyezés született arról, hogyan lehet a szakmát művelni. Jöttek azonban a kritikusok, akiknek egyik-másik alakítás nem tetszett; rendezők, akik az előadásnak más eszmei kicsengést kívántak adni; adminisztrátorok, akik „gazdaságossági“ szempontokkal érvelve lecsökkentették a társulat létszámát stb. A társulat szétesett, és három divergens csoportra szakadt:

a) a *kiválasztottakra*, tehát azokra, akik színészek maradhattak, azzal a feltétellel, hogy teljes mértékben alávetik magukat az új rendezői elképzeléseknek, és hogy segédkezet nyújtanak volt kollégáik lejárataához;

b) a *megettűrtre*, tehát azokra, akiket ugyan nem dobtak ki az utcára, de csak másodrendű szerepeket kaphattak, és csak a színház falai között nyilvánulhattak meg;

c) a *kitagadottakra*, tehát azokra, akiket kiátkoztak, emez aktus minden következményével együtt: azaz ellenségekkel, idegenekkel és elfeledettekkel váltak.

Eközben eltérő képességű adeptusok fejezték be színművészeti tanulmányaikat, akikkel szemben, sajnos, az elvárások kisebbek voltak, sőt, más rendezők és színházak stílusát sem ismerhették meg. Ennek ellenére szerepeket kellett kapniuk. Persze, a mellett a csendes megegyezés mellett, hogy a főszerepeket továbbra is a kiválasztottakra osztják ki. Meg kell jegyezni, hogy a kiválasztottak némelyike valóban istenadta tehetség volt, és ezt mindenki el is ismerte. Csakhogy a színház büféjében kávé mellett üldögélve sok mindent megtudtunk volt kollégáinkhoz fűződő kapcsolataikról, aminek alapján nem színészként ugyan, de emberként sokat veszítettek ragyogásukból. A másik oldalon ennek az volt a következménye, hogy a kiebrudalt színészek feje fölé erkölcsi glória került. Színészi képességeiket azonban nem hasonlíthattuk össze. Az egyes nemzedékek élő kapcsolatának a helyét *mítoszok* foglalták el, amelyek nemcsak a fiatalok és kezdők, hanem a kitagadott kortársai előtt is fátyolt húztak a múlt elé. Az utóbbiak aztán ennek kivédésére *ellenmítoszokat* terjesztettek. Csak kevés kezdő találta meg az utat a megettűrtre, akik, helyzetük am-

bivalens volta ellenére (amiből cselekedeteik és állásfoglalásai racionalizációja is következett), kissé eloszlathatták volna a mítoszok kódját. Az új nemzedék értékelése ennél fogva nem annyira a tehetség nyomán, hanem inkább a megelőző generációhoz való viszonyulás alapján történt. Ezért a következő csoportosulások alakultak ki:

d) *szereplőtársak* – gondolok itt azokra, akik együttműködtek az új rendezőkkel, kritikusokkal és az ún. kultúrideológiai korifeusokkal; amiért főszerepeket kaptak és a színházon kívül is működhettek; ezek hál' istennek nem voltak sokan, a nagyobb csoportosulást a

e) *névtelenek* alkották, akik az ún. normalizációs időszakban kezdték a szakmát, kitöltötték az új rend hiátusait és pórusait, és az „aki sokat kérdez, sok választ kap“ jelszava alatt a legszívebben mellékszereplők voltak;

f) *ironikusak* (a kierkegaard-i értelmezés szerint, mert az egész itt-lét számukra idegen és valószerűtlen volt), tehát az a csoport, amelynek tagjai diákokként élték meg az emlékezetes előadást (sőt, az akkori főszereplők némelyike tanította is őket), viszont a megelőző nemzedéktől eltérően nem az említett előadás realitására, hanem annak jelentésére emlékeztek; ez pedig ezt a csoportot érzelmileg és kognitíve is intakttá tette az elmúlt húsz év történései iránt.

A múlt és a jelen reprezentánsain kívül itt vannak még a szakma reménybeli képviselői:

g) a „*tabula rasa*“ csoport, vagyis azok, akik még csak most készülnek a szakmára, és akikkel szemben óriási felelősséggel viseltetünk, hogy szakmailag és erkölcsileg is jó színészekké készítsük fel őket.

Saulus és Paulus, azaz az A nemzedék típusok meghatározása csak kiindulópont ahhoz, hogy megnevezhessük a múlthoz való viszonyulások módozatait és az erkölcsileg hiteles fordulat lehetőségét. Melyik nemzedékcsoport viszonya lehet elfogulatlan a múlttal szemben, esetleg melyik csoport térhet meg arca vagy hitele elvesztése nélkül? A kérdésre adott válasz azért fontos, hogy ne szorítkozzunk az elmúlt

időszak erkölcsi elítélésére, esetleg hogy ne racionalizáljuk az összes olyan kompromisszumot, amely látszólag a szakmát és az embereket védte.

Abból indulok ki, hogy elfogulatlan csak az lehet, akinek az elmúlt időszak *mintha* létezett. Ez a „mintha“ azonban nem újkeletű szemlélet nála, hanem ez az életérzés és értelmező viszonyulás már akkor is a sajátja volt, amikor még a múlttal mint működő realitással nézett szembe. A kiválasztottak és a kitagadottak (részben pedig a megtűrték) számára ez halálosan komoly idő, „per se“ valóság volt, amely tehát nem engedte meg a könnyed, ironikus viszonyulást, ellenkezőleg, a tragikus vagy a pokolian nevetséges módjait involválta. Ezek a csoportok – tudatosítva vagy ösztönösen, beismerve vagy letagadva – még mindig 1968 előtörténetének, történetének és utótörténeteinek bűvkörében élnek. Ez az év őket létükben érintette meg, értékeléseik ezért vagy erkölcsi apellációk, vagy pedig „reálpolitikusi“ védekezések lesznek.

A szereplőtársak a kiválasztottak sorsát osztják, hiszen feltétlenül elfogadták a korszak látszólagos legitimitásának normáit. Ezeket a normákat most elvesztették, pálfordulásuk ezért sem szakmailag, sem erkölcsileg nem lehet hiteles. Esetükben is evidens az elfogultság.

A kiválasztottak és a szereplőtársak *cinikusak* a közvetlen múlttal és a jelennel szemben; a kitagadottak *nosztalgiát* éreznek 1968-cal szemben, a jelent pedig visszatérésként értelmezik; a megtűrték csoportja helyzetéből kifolyóan (attól, hogy a kitagadottak természetes szövetségese) gyakran *tanácstalan*. Csak az ironikusok és azok az eddig meg nem nevezett egyének – akik 1968 után önként hagyták el a színteret – élték meg az elmúlt időt *ironikusként*, minélfogva mind a cinizmust, mind a nosztalgiát elutasítják. Mivel az ironikusokat tudatos létük kezdetei kötik az emlékezetes előadáshoz, a megtérés valódi Énük újrafelfedezését, a kiindulóponthoz való visszatérést jelenti. A közvetlen múlt e csoport számára ezért a „*mintha-lét*“ jegyeit mutatja. Ennek a „mintha-létnek“ a semmissége a most kezdő nemzedék számára a legszembetűnőbb, amit azért fontos tudatosítani, mert ez a csoport a jövő potenciális hordozója. Az elmúlt időszak az ő számukra legfeljebb erkölcsi példának fog szolgálni.

A Damaszkuszba vezető úton csak az ironikus Pálok és az eddigi önkéntes száműzöttek fognak továbbhaladni. Hozzájuk csatlakozik majd az eddig névtelenek csoportja, és szövetségesként-kritikusként rájuk fog tekinteni a most induló nemzedék. Ezen semmit sem változtat az a tény, hogy itt és most az ironikusok támasza és természetes szövetségese a valamikori kitagadottak és megtűrték csoportja.

Jogosultak és illetékesek A nemzedékek lét-helyezete csak szemléletük lehetőségeit és korlátait szabja meg. Semmit sem mond azonban arról, ki jogosult és ki illetékes értékelni a múltat. Ez két szempontból ítéelhető meg. Az egyik idő-, a másik pedig erkölcsi-szakmai kritérium.

a) Az idő meghatározta kritérium: a jogosultságot a múlt adja. Ez nem más, mint hogy örökösei vagyunk annak az időnek, amelyben részt vettünk. Eszerint jogosult mindenki, aki az elmúlt előadásokban szerepet kapott, legyen bár az főszerep vagy mellékszerep. Illetékesekké azok válnak, akik hitelesen tudják meghaladni az eddigi proscénium látószögét, vagy akár csak a színpadra vizet hozók szerepének behatároltságát. Alapfeltételként itt a jövő elvárásai és a szakma állandó normái fognak működni.

b) Az erkölcsi-szakmai kritérium szerint azok a jogosultak, akik a moralitás vagy a szakmaiság szempontjából alakították a múltat. Ezek alighanem nem ugyanazok az egyének lesznek, legalábbis nem a moralitás ugyanazon szempontja szerint. Illetékesekké pedig azok válnak, akiknél bizonyosak lehetünk erkölcsiségük és szakmaiságuk egységében. Nem elég csak jó színészek lenni, ahogy csak erkölcsileg feddhetetlenek, büntetlenek vagy sértettek lenni sem elég.

Mivel most radikális változásra van szükség, az időkritérium alapján kivált első három nemzedék kompetens voltáról nem vagyok meggyőződve. Alighanem kompromisszumokra lesz szükség a másik kritérium érvényesítésekor is. Mégpedig azért, mert nálunk eléggé drámai módon kettévált a moralitás és a szakmaiság. A színészi alakítás során végre már ötvözni kéne a tökéletesen elsajátított szöveget a mélyen átélt szereppel. Ami egyértelmű és evidens: a szakmai kompetencia terén még sok

felderítenivaló vár ránk; most azonban az *erkölcsi hozzáállás* és az *erkölcsi meghatározottság* a döntő. Ahhoz, hogy útra keljünk, meg kell tenni az első lépést!

Tragédia és katarzisz Milyen következményekkel jár az illetékesség? Szerintem azzal, hogy a kitagadottak nemzedéke *tragikus szerepre* van kárhóztatva. Ha ugyanis jogosult is és illetékes is, akkor az újért kell harcolnia. Ennek a feladatának csak úgy felelhet meg, ha saját múltjával radikálisan leszámol. Ez azonban mind ontológiai, mind emberi szempontból lehetetlen. Ontológiaiilag azért, mert a szakmai életük nem volt folyamatos; önazonosságuk újradefiniálása megköveteli az 1968-hoz való visszatérést. Emberileg viszont azért nem, mert érthető módon morális vitáik vannak a kiválasztottakkal, akiken keresztül szorosban kapcsolódnak az elmúlt húsz évhez. És mindig tragikus, ha az újért folytatott harcot a múlthoz fűző bensőséges viszony keretezi. Számomra úgy tűnik, hogy ez a nemzedék válaszút előtt áll: vagy az emlékezetes előadásban rejlő bensőségességet fogja védeni, és akkor az elkövetkező bemutatásokon már nem kap szerepet, vagy pedig az erkölcsi elégtétel után végleg eltemeti ezt a múltat.

A kiválasztottak nemzedéke pedig – mivel egyes tagjai részben személyes indítatásból, vagy életútjuk logikájából kifolyólag, esetleg a hatalomhoz való túl szoros kötődés miatt törést okoztak a szakma fejlődésében és sorsszerűen meghatározták valamikori kollégáik életét – be kell hogy vallja *tragikus vétkét*. A nemzedékek csoportosulása és az ebből fakadó szerepek az antik tragédia szerkezetére és cselekményére emlékeztetnek. Amiből az a következtetés vonható le, hogy a dráma mind a protagonistákon (a kitagadottakon), mind a tritagonistákon (a kiválasztottakon) rajtahagyta kézjegyét, és a folyamatosságot a deuteragonisták mint a dráma tanúi hordozzák.

Az elmúlt több mint húsz év protagonistáinak és tritagonistáinak sorsszerű találkozása azonban – remélem – mindannyiunknak meghozza azt a *katarzist*, amely által megtisztulva az eljövendőnek szentelhetjük a figyelmünket. Vajon mit fog hozni a katarzisz az egyes nemzedékeknek? A kitagadottaknak *elégtételt*, a megtűrteknek *létük ambivalenciájának feloldását*, a kiválasztottaknak a szakmai hatalomról való lemondást és főként a *múlt*

bevallását, az ironikusoknak a kiindulóponthoz való visszatérést és a szereplőtársaktól való távolságtartást, a névteleneknek magukratalálást, a szereplőtársaknak (ha képesek rá) morális depressziót, a kezdőknek pedig kitakarított színpadot.

Irónia és versengés között, avagy a filozofálás két pólusáról itt és most

A forradalmakra nem a szelídség a jellemző. Az elmúlt hónapok történései nálunk is könyörtelenül behatoltak abba a „szentélybe“ (a filozofálás előfeltételeinek és módozatainak a szent helyére), ahol a filozófia (és a filozófusok) védve érezték magukat. A bensőségesség ilyen megsértése érzékeny pontot érintett, mert nem maga a filozófia, hanem a történelem végezte el állandó kérdésfeltevésével. Galléron ragadtak bennünket, reagálni kellene hát.

A filozófia legnagyobb adósságát és elégtelenségét többen abban látják, hogy erőszakosan megszakadtak a kapcsolatok a világ filozófiai történéseivel, hogy beszűkült a tematikai horizontja és hogy a metodológia szintjén is nagy a lemaradás. Természetesen, mindez megmagyarázza provincialitásunkat és marginalitásunkat. De a filozófusok moralitását is érintő legelőrehaladottabb bomlást az idézte elő, hogy tudattalanul is megkerültük a filozófia (és a filozófus) státusának a kérdését. A filozófiát mint szakmát aránylag gyorsan restaurálni lehet a modern (és divatos) áramlatok átvételével és ismertetésével. Nem szakadt meg ugyanis az összes kapocs; mindig volt itt néhány személyiség, aki legalább éber kortársa volt annak, ami rajtunk kívül – és, sajnos, tőlünk függetlenül – történt. Sokkal nehezebb munka vár mindannyiunkra identitásunk keresése vagy újrafelfedezése terén, mert az önazonosság az a biztos pont, amelyre a filozófia kijelentései támaszkodnak. A filozófia nem választható el a filozófus hitelességétől, moralitásától és attól az étosztól, amelyet képvisel.

És itt jelentkezik a probléma. A „Nagy Elmélet“ ambícióival bíró rendszerfilozófia egy típusával való leszámolás nemcsak az ontologizáló szemléletek, hanem a nyilvános kérdésekben

való állásfoglalás iránti érdektelenséget is maga után vonta. Nem csoda, hiszen éppen a nyilvános szereplés volt az, ami átokként ült a filozófián, és olyan hírbe hozta, amely miatt sokan nem kívánnak kapcsolatba kerülni vele. Ezt az érdektelenséget sokan a posztmodern elfogadásával racionalizálják, mert az több megnyilvánulásában is az agonális gyakorlat leszűkítésére törekszik. Önmagában véve ez szimpatikus törekvés, hiszen a közelmúltban még keményen meg kellett küzdeni a „harcos materialistákkal“ az autonóm kutatás „arisztokratikusságának“ érdekében. Ezért tűnik úgy néha, hogy az ún. Nagy Elmélet normatív követelményeinek, metafizikusságának és univerzalizmusának az elutasítása elegendő ok és magyarázat a posztmodern ironia elfogadására. Az ismert amerikai filozófus, Richard Rorty által elnevezett „poétikai“ tevékenység biztosan sok követőre fog találni a filozófiában, mert lehetővé teszi az eltérő irányzatok esztétikai recepcióját anélkül, hogy a gnoszeológiai értelemben vett igazságot keresnénk. Ez kényelmes, kevésbé veszedelmes, és semmire sem kötelez. Lehetővé teszi a filozófiának kultivált játékként való művelését, aminek ezentúl még ezoterikus hangulata is lesz. Csakhogy a filozófia, a költészettel szemben, agonális zsáner. Ami nem biztos, hogy szükségszerű hátrány, hanem csak egyszerű adottság. Ennek a sajátosságának a figyelembe nem vétele „itt és most“ azt jelenti, hogy lemondunk a transzcendens eszmékért folytatott össznemzeti játékban (vagy harcban?) való részvételi jogunkról és köteletségünkről.

Az agonális elv kiemelése?^A filozófia természetét tekintve polemikus, a polemikusságot pedig – Huizinga szerint – nem választhatjuk el az agonálistól. Ez az elem akkor lép be a társadalom életébe teljes súlyával és jelentésével, amikor új és (talán) nagy dolgok vannak születőben. Olyankor nem lehet érdektelenül félreállni. Az talán vitán felüli, hogy most ilyen időköt élünk. Sőt, 1989-ben tanúi voltunk egy archaikus jelenség – az agóra – megjelenésének és (csodák csodája) működésének is. Mert minek is nevezzük azokat a népgyűléseket, amelyek a politikai változások hajtóerőivé váltak? Az most mellékes, hogy ezek a novemberi és decemberi agórák már eredeti formájukban nem fognak megisméltődni. A bennünket érdeklő dolog az,

hogy az agóra a történelem rétegei alól és a mi titokzatosan tovább élő nembeliségünkben előbányászta azt, hogy a közügyek megkövetelik az emberek *összejövetelét*, a közös *igazságkeresést*, és azt, hogy az agórán mindig jelen van a *győzelemre törekvés*. Az agonális elv tehát nemcsak versengést jelent, hanem az összes megnevezett mozzanatot is tartalmazza. A filozófia eredetileg az agórán jött létre, és a társadalmi viszonyoktól függetlenül megőrizte párbeszédes jellegét, a lét alapjait felderíteni kívánó igyekezetét, valamint az elért igazság érvelés általi elfogadtatását. És most, amikor a társadalomban is élők ezek a célok, büntetendő hiba lenne nem kihasználni a valóság filozofikusságának és a filozófiának ezt a kivételes párhuzamosságát.

Ez nemcsak exkluzív lehetőség, hanem egyre inkább kötelesség is, hiszen az agóra-népgyűlések ritkábbak lesznek, és a polgárok együttléte olyan hiátusokat hoz létre, amelyekbe az igazság keresése helyett a meggyőződés rákényszerítése, a humánus viszonyokat célzó győzelemakarás helyett pedig a partikuláris érdekek érvényre juttatása fog betörni. Az agonialitás fordulatot vesz, és jelen lesz ugyan életünkben, de igazságérzetünk kárára fog érvényesülni. Azzá fog válni, amivé a filozófia lett a szofisták kezében: a gyengébb érv erősítése a valóság ellenében is.

A rendszerfilozófiával Richard Rorty az ún. épületes filozófiát állítja szembe. A rendszeralkotók, szerinte, konstruktívak és érvekkel jönnek, az épületes gondolkodók viszont reaktívak és szatírákat, paródiákat, aforizmákat írnak. A szervesen működő társadalmakban ez a filozofálási mód csak a filozófia művelésének elfogadott paradigmája és metanormái szerint „abnormális”. A liberális demokráciáknak ugyanis nincs szükségük bölcséleti alapvetésre vagy igazolásra, mert ennek az emberi tevékenységnek az univerzalisztikus módszerei nem hoznak semmi hasznot. Ott azonban, ahol még folyik a harc az „univerzáliáért”, ott, ahol új értékeket keresnek, a filozófia nem lehet fennkölt játék.

Pontosabban: nem maradhat *csak* fennkölt játék. Mert a játékosságtól ne fosszuk meg! A túlságos komolyságból volt elég eddig is, nem beszélve arról, hogy az új proféták is már kopogtatnak (mit kopogtatnak? dörömbölnek) az ajtón. Igaz ugyan, hogy az igazság, a kultúra nem játékként, nem is játékból, de egészen biztos játékban, szabad tevékenységben születik. A játékosság biztosan közelebb áll az épületes filozófiához, mint a rendszerte-

remtő gondolkodás puritánságához, de a posztmodern iróniáját is meghaladja, mert a játék nem tűri meg a közönyösöket és a szkeptikusokat. A játék nem utánczat. A valóság lehet „als ob“, de a „mintha“-játék *contradictio in adjecto*. A képmutatókat a játékban gyorsan felfedezik. A filozófiának játékként való felfogása és megvalósítása bizonyos egyensúlyt teremt a posztmodern irónia és a hagyományos metafizika között, mert megőrzi a posztmodern könnyedségét és kombinációs képességeit, valamint a metafizika normateremtő potenciáját is; nem utolsósorban pedig a versengésre, mint az agonalitás éltető elemére épít.

A posztmodern a normák hatalma elleni lázadásként keletkezett és a szabályok, tér- és időbeli tulajdonságok közti határok relativizálása által fejlődik. Mindezek ellenére ennek a filozófiának a szellemében is megfogalmazható olyan „metafizikai“ elv, amely az evilági és az „örök“ dolgokról való elmélekdedések vonatkozási pontjává válhat. Ez az elv a szabadság. A szabadság irányában transzcendálhatók az embert érintő kijelentések. A szabadság az az érték, amelyet minden modern filozófiai irányzat elismer és elfogad, és amely a nálunk most ébredő szociális gondolkodást is tematikailag be fogja határolni. Annak a versenynek a regulatív elvévé válhat tehát, amelybe az eltérő célokkal rendelkező filozófiai és világnézeti irányzatok beneveznek. A többrésztvevős játszma ugyanis a transzcendencia terepén, tehát azon a pályán fog lejátszódni, amelynek a partvonalait a hagyományos metafizika jelölte ki, de a játékkombinációk és taktikai variánsok a posztmodern vagy az épületes filozófia szellemében szabadon fognak kialakulni. Mégpedig azért, hogy a néző is megkapja a magáét.

Miért a transzcendencia? Azért, mert az átmeneti korokban, amikor az új csapatok kialakulnak és amikor kisorsolják, ki melyik csapatba fog tartozni, a pályázati feltételeket csak a kívánt jövő, vagy pedig a múltból és az elképzelésekből ismert eszmei determinánsok alapján lehet megfogalmazni. Az „itt és most“-lét olyan bizonytalan körvonalú és olyan nehezen horgonyozható le a realitásba, hogy minden mostanit és ideiglenest transzcendálni kell. A probléma abban rejlik, hogy míg a társadalmi élet optimális viszonyai között minden jelenségnek, ese-

ménynek és folyamatnak megvan a maga empirikus téridőbeli kiterjedtsége, funkciója és tulajdonsága, tehát az eszmékbe vagy az ideológiákba való transzcendálásuk nem mond ellent a kölcsönös konfrontálhatóság kritériumának, addig a régi empirikus struktúrák felbomlásával felszabadulnak az addigi ideológiák, és újak is keletkeznek, amelyek a (már vagy még) nem létező tapasztalati valóság helyett a vértanúk dicsőségére, mások példájára, vagy pedig utópiákra hivatkoznak. A transzcendens eszmék és értékek fabrikálása (mint a filozófia és a teológia azonossági jegye) mára ösztársadalmi játékká vált. Mivel az emberek általában nem ismerik a transzcendálás szabályait, ez a folyamat szinte ösztönös, vagy – ami pedig már a játék feltételeit is megbontja – a játéktéren kívüli fogadásokhoz alkalmazkodó. De még ha el is tekintünk a valóság ilyesfajta meghamisításától, megmarad a fent jelzett dilemma: a rendszerfilozófia (amely mindig is előnyben részesítette az örökléteket és ezáltal a transzcendálás feltételeit) a filozófia és nálunk a társadalom fejlődésének szempontjából is kiment a divatból. Rajta kívül azonban mindenki a „teszik, de nem tudják“ stílusában vígan transzcendál. Az eszmék (mint az alapvető transzcendenciák) versenye nagyban folyik, csak a filozófia téblábol a pályán szélén, mert attól fél, hogy játékba lépésével ismét lejárhatja magát.

Igaz ugyan, hogy a modern sportban az egyes posztok átfedődnek, de emögött a „totalizáció“ mögött az egyes funkciók (posztok) tökéletességre vitt professzionalizációja húzódik meg. Ami azt jelenti, hogy már egy kulcsjátékos kiesése is meghatározhatja az eredményt. A legjobb védőjátékos is adhat öngólt, de a következő mérkőzésen már ismét a védelem oszlopa lehet. Ugyanez érvényes a filozófiára is. Elegendő, ha megtalálja helyét a pályán, és nem próbálkozik meg annak a posztnak a megjátszásával, amelyre nincs képessége.

Ez azt jelenti, hogy a történelmi pillanat tendenciáit figyelembe véve a transzcendens eszméket elfogadjuk játékszabályoknak, de ugyanakkor tisztázzuk is őket. El kell döntení, melyik játékban melyik szabály érvényes. Nem kell mindjárt az önmagában vett léttel vagy az abszolút lényel kezdeni, hiszen kéznél van a transzcendáció érzelmi szükséglete is mint az adottól való elvonatkoztatás szociológiai alapja. Ha elfogadjuk azt az állítást, hogy a transzcendáció nem más, mint a lét eszméjének

és jelentésének a kidolgozására tett kísérlet, akkor elkerülhetetlenül azonosítanunk kell azt a konkrét létezőt, amelynek a transzcendációjáról szó van.

Az identifikációra az ember mindenfajta szellemi tevékenységénél szükség van. A filozófia esetében három okból fontos. *Először* azért, mert az európai filozófia rekonstitúciója nálunk feltételezi a filozófia és a filozófus státusának meghatározását. Ehhez pedig kevés a modern irányzatokkal való szembesülés. Vissza kell térni a filozófia forrásához, a bölcsesség intellektuális szeretetéhez, amelyet a „mé no“ állandó vonzódása az „ontós on“-hoz jellemez. A filozófia szempontjából így az ontológiai-metafizikai eszmék világába, a filozófus szempontjából pedig az esztétikai-etikai transzcendencia regulatív és személyes értékeihez (az étoszhoz, az igaz, a szép és a jó ideáihoz) lendülünk fel.

Másodszer azért, mert a marxista filozófia monopolhelyzete nemcsak a játék mint versengés lehetőségét, hanem – képletesen szólva – még a passziánsz lehetőségét is kizárta. (Mivel a passziánsz sem játszható a játékos számára érvényes szabályok nélkül.) A gyors és célszerű orientáció feltétele a pályán az ún. periferikus látás, amely nemcsak saját helyzetünket, hanem a játékosársak és az ellenfél mozgásirányát is regisztrálni képes. A filozófia ezt a képességét elvesztette, és csak úgy nyerheti vissza, ha nem előítéletekre támaszkodva, hanem alapos tanulmányok folytatásával elsajátítja a létező játékszabályokat. Akkor már nem fog céltalanul ide-oda szaladgálni a pályán, mert mozgása a többiekkel koordinált lesz.

Harmadsorban, beleütközünk egy el nem hanyagolható szélesebb összefüggésbe is. A transzcendáció ugyanis nemcsak a társadalmi élet ontikus jellemzője, hanem a világ egyfajta felfogása is. Ezen a gnoszeológiai szinten a transzcendáció könnyen irracionalizmusba csúszhat. Svätopluk Štúr erről ezt írta 1938-ban: „Korunkat két alapvető, középponti gondolat jellemzi, amelyek egymással ellentétesek és egymással szemben ellenségesen viselkednek. Eredetük az immanencia és a transzcendencia fogalmi különbségében van, amelyet én a racionalizmus és az irracionalizmus sorsszerű vetélkedésének neveznék.“ A transzcendencia ebben az értelmében eltakarhatja és misztifikálhatja a valóságot. Itt van a filozófia valódi területe: elvégezni az eszmék könyörtelen kritikáját és kitapogatni gyökereiket. Ez a

filozófia társadalmi és kulturális funkciója. Kézenfekvő, hogy ez nem az ironikusok, hanem a dolog iránt elfogult emberek dolga.

Bármennyire szimpatikus is tehát Rorty felhívása az épületes filozófia ápolására, a „hic et nunc“ filozófia spektroszkóp képen egy ideig még a színeké agonális pólusához közelítő gondolatok lennének kívánatosak. A játékoságból is a versengést fogjuk észrevenni. De ez szükségszerű, mert ha igaza van Svätopluk Štúrnak abban, hogy a transzcendenst – tegyük hozzá, hogy az elburjánzó és az erkölcsi valamint elvi ellenőrzést nélkülöző agresszív transzcendenciát – csak egy lépés választja el az irracionálizmustól, akkor érvényes az is, hogy az irracionálizmus birodalmában a filozófia számára nincs hely. Ha tehát a filozófiának választania kell az agonális és az ironia között, akkor egy ideig inkább versengjünk, mintsem hogy később agóniába essünk.

„Mintha-lét” és filozófia, avagy van-e helye a filozófiának a kisebbségi kultúrában?

A dilemma A 19. század elejétől van forgalomban a bibliai eredetire támaszkodó sokatmondó kifejezés: „Teszik, de nem tudják.” Legelterjedtebb értelmezése arra alapozódik, hogy mindennapi létünkben elfogadható módon és kielégítő mértékben tudunk tájékozódni a reflexív tudat megléte nélkül is. Ez a magyarázat az általánosan vett társadalmi lét vertikális tagolódásából indul ki, vagyis abból, hogy a társadalmi mélystruktúrára – amelyet a cselekvési rendszerek, személyes és csoportviszonyok, valamint a velük egyidejű háttértudás és manipulációs készségek töltenek ki – épül fel mindaz, amit a valódi tudatosodás jellemez. Az adott szempontból ez az értelmezés helyénvaló. A problémák ott keletkeznek, ahol a „teszik, de nem tudják” történelmi dimenziót és konkrét szubjektumokkal való azonosítást nyer, vagyis ahol nem strukturális, hanem túlnyomórészt időtávlatokban érvényesülő értelem- és értékösszefüggések lépnek be a kérdéshorizontba. Tehát a „teszik, de nem tudják” már nemcsak egy ontikus tény megállapítása, hanem ontológiai „mene tekel”.

Számunkra most nem az a kérdés, hogy milyen eredetű az a láthatatlan kéz, amely az egzisztenciális figyelmeztetést a falra festi – habár ez is megérne egy álmatlan éjszakát –, hanem az, hogy a kihívásnak hogyan tegyen eleget a filozófia.

Az, ami a magyar kultúrára általában jellemző – hogy benne a filozófia csak elvétve és közvetve játszott meghatározó szerepet – a kisebbség szellemi életében hatványozottan érvényesül. Ez tehát nem sajátos kisebbségi probléma. Vannak azonban kérdések, amelyek megválaszolása nélkül az anyanemzet filozófusai még megélhetnek, de a kisebbség gondolkodói nem kerülhetik meg azokat. Ezek a kérdések nem is annyira a filozófiát érintik, mint in-

kább a filozófusokat, mert a filozofikum előbb-utóbb utat tör magának más területeken, míg a filozófus ellehetetlenülhet. Arra a léhelyzetre gondolok, amely megkülönbözteti egy önálló nemzet gondolkodóját a kisebbségben élőtől. Míg az előzőnek a nemzet-
hez való tartozás eleve adott, természetes, addig a másiknak ez függő állapot, és néha szinte azonosíthatatlan viszony. Ha ugyan-
is hivatásosan műveli a filozófiát, intézményekhez kapcsolódik,
amelyek nem nemzetiségiek. A kisebbség egyelőre nem engedhe-
ti meg magának azt a fényűzést, hogy filozófusokat tartson el.
Ebből a szempontból a filozófus és nemzetisége közötti kapcsolat
külsődleges és esetleges. Ha ehhez hozzávesszük az elmúlt idős-
zak szellemi légkörét, amely arra kényszerítette az egész szakmát,
hogy a lényegi problémákat megkerülje, akkor már előttünk áll a
kép: az államnemzet filozófusai sem tettek fel kérdéseket önazo-
nosságukat illetően, ezért aztán azok is, akik a kisebbséghez kap-
csolódhattak volna, csak filozófiát műveltek, de önmaguk filozó-
fiai státusát nem firtatták.

Vagyis, ha azon gondolkodunk el, mit tehet a filozófia annak
érdekében, hogy a kisebbség ne csak tegye, de tudja is, amit
tesz, akkor a háttérben mindig ott lesz a személyes (de általáno-
sítható) dilemma: *mit jelent nemzetiségi filozófusnak lenni?* Itt
ugyanis kettős dilemmáról van szó. Egyrészt azt kell tisztázni,
hogyan kapcsolja össze a cselekvést és annak tudatosítását a ki-
sebbség életében, másrészt ki kell alakítania saját identitását,
amelyre az eddigi „rejtőzködő“ életben nem volt szüksége, de
amely nélkül elveszítheti jövőjét.

Deduktív kérdésmegfogalmazás

kivüliségével, tapasztalatainak állandó és szigorú lezártóságával,
de mégis bizonytalanságával, a dilemmákat a megismerés elé he-
lyezésével olyannyira hermeneutikai tematizáltságú a társadalom-
tudományok számára, hogy az ember már-már kísértésbe esik fel-
használni és kihasználni eme megértési mód eszközeit önmegha-
tározása céljából. Ebbe az irányba mutatnak azok a megkötöttsé-
gek is, amelyek a létmegtartás szempontjából emelik ki a hagyó-
mányok, az előítéletek és a szemléleti horizont fontosságát.

A kisebbségi lét a maga
sajátságos történelembe
ágyazottságával, de még-
is csaknem történelem-

Ha azonban mélyebben mögéje tekintünk eme jellegzetességeknek, egyhamar kitűnik, hogy nem a valódi, hanem egy „mintha-lét“ kifejezőmódjai. A tapasztalatok orientációs képessége nem lép túl a vélekedések hatalmán. Ez ugyan érzelmi-
leg összekapcsolja az adott népcsoportot, de feloldja az ismeret határait. És ez az ismeret nemcsak a tárgyak vagy a hozzájuk rendelt értékek ismeretét, hanem a saját lét és a környezet kapcsolódásainak, befolyásoló hatásainak körülhatárolását is jelen-
tené. A vélekedés tehát olyan irányban deformálja a kérdések és az ismeretek viszonyát, hogy a dilemmák – amelyek létünk alapjaiba ágyazottak – eleve kizárják a nemtudás beismerését vagy egy más tudat elismerését. Vagyis: tapasztalatainkat eleve mint hozzávetőlegeseket kezeljük. Spekulatívan azt mondhat-
nám, hogy tér- és időkoordinátáikon túl és fölött lebegtetjük őket. Mindazonáltal nem jelent számunkra problémát, hogy ezeket a „transzcendált“ tapasztalatokat egy dzsentrí gondtalansá-
gával vegyítsük a legköznapiabb életvitellel és a környezethez való hasonulással. Ez az alapállás pedig elfojtja a valódi kérdéseket. Nem azokat, amelyek a közvetlenség újratelmesítésének
mikéntjeit irányozzák – ezekben tiszteletreméltó jártasságra tet-
tünk szert a történelem során. Ami persze nem kevés, mert meg-
menti a testi létezését. Hanem azok a kérdések, amelyek valami-
féle „ontológiai“ értelemhez szeretnének eljutni, nem születnek meg. Ha tehát azt mondom, hogy dilemmáink megelőzik a meg-
ismerést, de ezek a dilemmák nem valódi létkérdések, akkor be-
kell ismernünk, hogy kettejük viszonya álkapcsolattá torzul. Mert milyen kötődések alakulhatnak ki ott, ahol az ismeret csak
vélekedés, a dilemma pedig csak álkérdés? Legjobb esetben a
közvetlenséget megmenteni kívánó és azt racionalizálva ideolo-
gizáló pragmatikus szövetségek a gyakorlatban, valamint egy
délibabos, mert fordított perspektívát nyújtó öntudat a kognitív
szinten.

A „mintha-lét“ képe ezzel még nem teljes. A csak szóronki
kérdések felvetése – vagy ahogyan egy múlt századi filozófusunk
mondta volt: „a prókatori gondolkodás, a disztingválás“
túlsúlya – önmagában nem veszélyes. Ha nem vagyunk birtoká-
ban a tudás és a nemtudás, az így-is-tudás és a máshogyan-is-tu-
dás különbségének – hát istenem! attól még embertömegek él-
hetnek nagyon jól. Mindezen veszélyek kivédhetők azáltal,

hogy időben élünk; vagy más szóval: ha a történelem nem rohan el mellettünk, ha kortársai tudunk lenni azoknak a népeknek, amelyek a „korszellem“ megformálói és éltetői. Igen ám, csakhogy a kisebbségi létre éppen az a jellemző, hogy a létmeghatározások legfundamentálisabbja, az időiség, korlátozott, nem teljes. Az időbeniség (plasztikusabban kifejezve: az időbe vetettség, az idő általi meghurcoltság) megvan, sőt, igazán csak ez van meg. Nem vagyunk létünk birtokosai, hanem egy idegen idő birtokol bennünket. A mi időnk a teljhatalmú Kronosz; akkor nyel el bennünket, amikor éppen kedve szottyán rá. Időbeliségünk ugyanis csökkent formában alakult ki – ha egyáltalán kialakult. Ez ugyanis feltételezi a saját törvényszerűségeket (vagy legyünk szerényebbek: a saját normák, a megegyezés) nyomán haladó önreprodukció mechanizmusait. De most nem is erről van szó, hanem arról a vonatkozásról, amelyet – sajnos!? – nem a társadalomtudomány, hanem a szépirodalom fogalmazott meg: *történelem* és történelem a kisebbség életében visszavonhatatlanul kettészakadt. A *történelem* valahol rajtunk túl, létünket csak súrolva halad a maga útján, mi pedig éljük magánhasználatra szánt történelmünket.

Szimptomatikusan ebben a vonatkozásban, hogy a társadalomtudományok közül nálunk a néprajz, a történettudomány, a nyelvészet és az irodalomtörténet mutat fel csak némi eredményeket. Számukra ugyanis a viszonyulás saját tárgyukhoz annyira közvetlen, hogy sem maga a történelem, sem a reflexió hozzáállás lényegében nem problematizálódik. Ha meg is fogalmaznak valódi kérdéseket, azok nem annyira e sajátságos lét mögöttes alapjára, hanem inkább az anyanemzethez való viszonyulásra irányulnak.

Összefoglalva a mondottakat: nem egy általános elemzés eredményeként, hanem csak a hermeneutikai késztetéssel szembeni hozzáállásként kapott eredményt tekintve, elmondható, hogy *a kisebbségi lét ontológiai, kognitív és gyakorlati szempontból is „mintha-lét“-ként értelmezhető*. Bármennyire is csábító tehát, hogy (egyéni adottságokból kifolyólag is) „megértő“ viszonyba kerüljünk vele, a filozófia kritikai funkciója arra kényszerít bennünket, hogy a „mintha-lét“ mögé hatolva próbáljuk meg felderíteni azokat a mozzanatokat, amelyek esetleg támpontokat nyújthatnak a továbbiakban.

A „mintha-lét“-hez való „megértő“ hozzáállás ugyanis oda vezetne, hogy a filozófia egyedüli funkciója egy bizonyos kultúrtörténeti tudat pártolásával azonosulna, és semmi mással. Sőt, ez még elfogadható alternatíva lenne azzal szemben, ami sokkal veszélyesebb mind a kisebbség, mind a filozófia szempontjából, mégpedig hogy a „mintha-lét“-re alapozódó napi politizálás szolgálólánya legyen. Átfogóbb méretekben ezt már megéltük, és ebből nem sokan kívánnak ráadást. Szakmai szempontoknál maradván már csak azért sem, mert a filozófia így elvesztené belső időiségét, és formai jegyeit megtartva ugyan, de megnyilvánulásait tekintve maga is a „mintha-lét“ anonim jelenségévé válna. Pontosabban: az maradna. Az alapprobléma ugyanis, amelyhez kérdésmegfogalmazásunk köthető, az, hogy létezik-e, létezhet-e azonosítható, megszemélyesíthető, sajátos funkciókkal ellátott kisebbségi filozófia? Vagyis: lehetséges-e a kitörés az anonimitásból, a „mintha-lét“-ből a valódi létezés, az önazonosság felé?

Így körülírva a helyzetet már feltehető a kérdés, amelyre a választ keressük. Megállapítható ugyanis, hogy a „mintha-lét“-nek nem volt, nem lehetett filozófiája abban az értelemben, ahogyan a filozófiát egy térben és időben meghatározott szubjektum kritikai önarcképének fogjuk fel. Léteztek ugyan és állandóan megfogalmazódtak filozófiai igényű, de más ambíciójú nézetek, elképzelések; ezek azonban nem tekinthetők filozófiának a szó szoros értelmében, mert emez a bölcséleti kérdésfeltevést össze kell kapcsolja a filozófiai hagyománnyal is. Más elbírálás alá esnek azok az elszórt és kisszámú megnyilvánulások, amelyek elbírják a szakmai követelmények súlyát. Ezek tények, amelyeket figyelembe kell venni. A probléma csupán az, hogy a „mintha-lét“-re jellemző amorf kulturális közéletben mindezek a filozófiai (és nem filozófiai) kezdeményezések elszigeteltek maradtak, és nem hozták létre azt a folyamatosságot, amely nélkül semmi sem vergődhet önálló létre. Feltéve és remélve – a kisebbségi kultúra egészét tekintve – a „mintha-lét“-nek a valódiság felé való elmozdulását, a filozófiát érintő duplafedelű kérdés a következő: *mire támaszkodhat e filozófia önmaga meghatározásában, és mit nyújthat a nemzetiségi kultúrának az eljövendő időben?*

Gyakorlati kalkuláció és metafizikai spekuláció között

Az első kérdés megválaszolásakor elkerül-

hetetlenül szembesülünk a filozófia leghagyományosabb problémáival, amelyek ugyan korszakonként változó formákat és meghatározásokat öltenek, de amelyek megléte nélkül a filozófia is megszűnik önmaga lenni. Régiókban ugyanis – és ez a cseh-szlovákiai viszonyokat hatványozottan érinti – a filozófia éppen azt a kontinuitását veszítette el, amely az európai gondolkodás jelentős tradícióihoz és legújabb kezdeményezéseihez kötötte. Egy nagy szakadás korát éltük meg, ahol eszmei irányzatokkal és képviselőikkel szakított a hivatalos filozófia. Lehetetlenné vált a nyilvános kapcsolódás a tradíciókhoz, mint az eddigi fejlődés eredményeihez, és mint a történelem „olvasatához”. Nem beszélve arról az erkölcsi traumáról, amely a szakmából exkommunikált filozófusokkal szembeni magatartás tudathasadóságát kísérte.

Illusztrációképpen álljon itt egy logikai párhuzam. Ha a klasszikus logika négy alapelve – az azonosság, az ellentmondás, a harmadik kizárása és az elégséges ok elve – sérülést szenved, megszakad a racionális elrendeződés lehetősége. A filozófia valósága álvalósággá züllik, a filozófus tevékenysége pótcselekvéssé változik. Hiszen ahol semmi sem azonos önmagával – vagyis a politikai, erkölcsi ruptúrák nyomán tetszőlegesen változnak személyek, dolgok, értékek – ; ahol a dichotómiák látszategységben olvadnak fel; ahol nemcsak a harmadik van kizárva, hanem minden lehetséges alternatíva is; ahol az elégséges ok elve helyett utólagos racionalizációk uralják a terepet – ott már nem beszélhetünk filozófiáról. Pontosabban: az, ami volt, az egy *als ob filozófia* volt. És e minősítés alól az sem menti fel a filozófiát, hogy – gyakran e körülmények ellenére – sok olyan kezdeményezést indított el, amelyek szakszerűségét bizonyíthatják. Elmaradt ugyanis legalább két fontos feladat teljesítése: a múlttal való szembesülés, valamint a filozófusok Szókratész óta megkövetelt azon személyes tulajdonságának a kinyilvánítása, miszerint nézeteiket egyéni kiállításukkal hitelesítik. Ez az adósság egyrészt kegyelethiányt, másrészt amoralitást eredményezett. A kettő együtt pedig előidézte a filozófiá-

nak mint szakmának és a filozófusoknak mint személyiségeknek azt a kontinuitáshiányát, amely lehetetlenné tette a csorbítatlan önazonosságot.

Ha tehát régióinkban a filozófia újból meg akarja határozni identitását, akkor azt két lépcsőzetben érheti el. Mivel itt a szlovákiai viszonyokról beszélek, ez azt jelenti, hogy elsősorban tiszta helyzetet kell teremteni a szlovák filozófián belül – ahol tevékenykedik néhány magyar, magyarul tudó és „magyarul“ gondolkodó bölcsező – , másodsorban pedig el kell dönteni – mégpedig egyéni szinten – hogy az azonosságok és különbségek talaján hogyan viszonyuljunk a szlovák és a kisebbségi magyar kultúrához. Az első lépés (ami a dolog formai oldalát illeti) már megtörtént: a Szlovák Filozófiai Társaság feloszlatta önmagát és Szlovák Filozófia Társulás néven eltérő eszmei-filozófiai irányzatok szabad közösségévé vált. Ezzel persze még nem ért véget az öntisztulási-önelemző folyamat, amelynek dokumentumai az utóbbi hónapok vitái. Már itt felvetődött – nem hivatalosan – hogy magyar szekció vagy klub alakuljon a Társulásban belül. Kérdéses azonban, hogy ez-e a követendő eljárás, mivel egy ilyen viszonylagos önállósulás elszakíthatna bennünket azoktól a szakmai vitáktól, amelyekkel éppen azt veszítenénk el, amire itt és most a legnagyobb szükség van: a professzionalizálódás és a problémákban való együttgondolkodás lehetőségét. Célravezetőbb lenne a Magyar Filozófiai Társaságon belül összefogni az összes kisebbségi filozófust, és biztosítani számukra azt az információtöbbletet, amelyet országaikon belül nem kaphatnak meg. Nem beszélve most arról – a nem kisebbségben élők számára talán felfoghatatlan pszichikai és szociális kényszerhelyzetről, amibe a kisebbségi filozófus kerülhet az itteni magyar szekció létrehozatala esetén: mit jelent belépni, és mit jelent kívülmaradni?

De hagyjuk el ezeket a kalkulációkat, mert a lényegyet tekintve azokkal a megoldásokkal számolnak, amelyek csak a lehetőséget teremtik meg a filozófiának és a filozófusoknak az önazonosuláshoz. Ahhoz ugyanis, hogy valaki jó kisebbségi filozófus legyen, előbb jó filozófussá kell válnia. Beismerem, ez egy triviális állítás, de éppen a kisebbségi viszonyokat figyelembe véve nem felesleges, mert az adjektívum az adott szókapcsolatban ugyan előbbre áll, de nem előbbre való.

Vagyis: identitásunk meghatározásánál rá kell kérdeznünk a *létre* (amely helyzetünk és a filozófia legátfogóbb kerete), valamint a *valóságra*, azaz a kisebbségi léthelyzetre mint identitásunk alapjára.

Ha létről beszélünk, akkor a társadalmi lét egészére gondolunk. Fogalmilag ezt többféleképpen ragadhatjuk meg. Esetünkben az időiség oldaláról közelítjük meg. Főként azért, mert így nemcsak a történetiség, hanem az idő általi strukturáltság is feltárul előttünk. Elméleti feltevésem szerint a társadalmi lét három, hierarchikusan tagolt időszint szerves rendje. Ez a három időiségforma pedig a következő: történelmi rendszer, időrendszer, transzcendáló rendszer. A hierarchikusság azt jelenti, hogy az egyes időiségformák egymásra épülnek; a szerves rend pedig azt, hogy kapcsolatuk és egymásba való áttűnésük elkerülhetetlen. Az egyént véve példának: ha létét csak a történetiségre szűkítenénk le, ez vegetatív étellel lenne egyenlő; a transzcendációt eltűzve viszont vagy elszellemesítenénk őt, vagy önoneologizációit vennénk kizárólagos alapul.

A társadalmi léttel kapcsolatban mindez nagyon röviden a következőket jelenti: A történelmi rendszert időbeniségnek is nevezhetnénk, ami azt jelenti, hogy a társadalom időben létezik, és hogy ez az idő a létfeltétele. Azaz, ami nincs az időben, az nem is létezhet. Ebből a szempontból a kontinuitás és a diszkontinuitás kapcsolata, tehát a múlt megőrzésének a mikéntjei válnak elméleti és gyakorlati problémává. Az olyan létösszefüggések, mint a múlt áttűnése a jelenbe, mint a tárgyiasult idő hatalma, mint a hagyományok ereje – mind erre az időbeniségre utalnak. Az, hogy a meglévő időkeret hogyan telítődik élettudóval, hogy a hagyományok miként aktualizálódnak, vagyis hogyan alakul ki az adott történelmi esemény – mindez alapfeltétele és jellemzője az adott társadalom vagy népcsoport létmódjának. Ahhoz azonban, hogy ne csupán a pusztá meglét formáját adja, szükséges saját időrendszerének, vagy időbeliségének a kiépítése. Ez az időbeliség az időiség immanenciája, ahol magának az időnek a „termeléséről“, az adott társadalom vagy népcsoport optimális életviteléről és fejlődéséről, valamint a legáltalánosabban vett belső és külső kommunikációról van szó. Amíg tehát az időbeniség (a történetiség) a múlt folyamatosságára épít, addig az időbeliség a jelent és a közeljövőt emeli létformáló rangra. Az „itt és most“, az időhorizont, a modernizá-

ció, a megfelelő időpont, az időszűke stb. azok a mozzanatok, amelyek ebből a szempontból ontológiai értelmet nyernek. A múlt és a jelen hatalmát az emberiség két módon próbálta megtörni: egyrészt a teleológia, a jövő nyitottsága, a potencialitás, vagyis az adott meghaladásának a segítségével; másrészt a levésnek a megléttel való felcserélésével, az időfeletti elismerésével. A lét transzcendálása tehát magából az időiségből fakad, és eredőjét tekintve ölthet magára esztétikai-etikai vagy kozmológiai formát, válhat „érzelmi magánvaló“-vá (például az Én és a Te kapcsolatában), alkothatják metafizikai eszmék vagy maga a vallási szükséglet. Legköznapibb megjelenési formája azonban a mindenkori ideológia, amely így vagy úgy, de eszkatológiába torkollik. Egyszóval: az adott társadalom vagy népcsoport csakis úgy vergődik valós létre, ha a felemlített három időformát magáénak tudhatja.

Ha ennek alapján kérdezzük rá a valóságra, vagyis a *kisebbségi léthelyzetre*, akkor arra kell válaszolnunk, hogy milyen a kisebbség ontológiai státusa? A válasz pedig sem szívderítő, sem pedig felmentést adó nem lesz. Megállapítható ugyanis, a leegyszerűsítést is megkockáztatva, hogy kisebbségi létünk folytonosságot hordozó ereje egyrészt a hagyományokban, másrészt kifejtett transzcendáló képességeinkben rejlik. Hiányzik viszont az időiségnek az a közbülső formája, amely a mához kötne bennünket; pontosabban: mindazt, ami időbeliségünket alakíthatná, mintegy magunktól távolítva műveljük. Nem birtokoljuk azokat a struktúrákat, amelyek az optimalizáció mechanizmusait hordoznák. Szemléleti horizontunk, politikai tevékenységünkben a megfelelő időpont kiválasztásának a képessége, az „itt és most“ meghatározása ezért gyakran torzult, és vagy a múlt perspektíváit, vagy pedig a profetikus türelmetlenség jegyeit ölti magára. Mentális szinten így nosztalgikus elvágyódás és eszkatologikus megváltásigény között hanyódnunk, de általában hiányzik az a józanság, amely e kettő szélsőségeit kiegyenlitené, kitüremkedéseit csiszolná. A már többször használt kifejezést alkalmazva és ismételve a kisebbségi léthelyzetet ebből a szempontból is „mintha-lét“-nek nevezhetjük, mert az időiség három formáját szervesen valósítja meg.

Az idő eme „metafizikájából“ az a kézenfekvő következtetés adódik, hogy a kisebbségnek törekednie kell a teljes létre. A „köztes lét“ kifejezést általában térbeli értelmében használják,

miszerint a kisebbség az anyanemzet kultúrája és az állami besorolás közötti senkiföldjén él. Epikurosz szerint ugyan az istenek lakhelye az intermundia, tehát egy függetlenséget nyújtó terület, amely rálátást enged mindkét oldalra. Ebből a szempontból a kisebbségi lét legalábbis elméletileg – szinte kikényszeríti a filozófusi alapállást. Ugyanakkor azonban különféle szkizofréniákat is szülhet. Ezek felsorolása hosszúra nyúlna, ezért maradjunk a felvetett időaspektusnál, amely szerint léten belüli szakadást eredményez a mindennapok újratermelése logikájának és a nyelvi-kulturális azonosulásnak az egymástól való elválása. Vagyis az, ami van, és az, aminek lennie kellene, párhuzamosan, de nem egymást áthatva jelennek meg.

És itt érünk el a „köztes lét“ időbeli értelméhez, vagyis ahhoz, hogy a kisebbségi lét nem azért átmeneti, mert két létforma között fekszik, hanem főként azért, mert nem teljes lét. Hiányzik belőle az időiségnek egy nagyon fontos mozzanata, amely képes arra, hogy a meglévőket integrálja.

Spekulatív módon így meghatározható a filozófia helye és szerepe a kisebbségi létben. A felismert helyzet alapján könnyörtelenül rá kell mutatnia a „mintha-lét“ minden összetevőjére és torzulására. Nem nyújthatja azt a bukolikus képet, amelyre pedig a kisebbségi ember – többségében vidéki lévén – annyira fogékony; de a hagyományörző szerepet sem vállalhatja magára, mert ez csak múltba záró önazonosságot eredményezne. A filozófia valódi terepe nem a történetiség (itt a történettudomány és a hermeneutika van otthon), de nem is az időbeliség (ezzel a gazdaságtan, a politológia, a szociológia stb. foglalkozik), hanem a transzcendencia világa. Persze nem a vallási szükséglet kifejezőmódjai (az Istenség eszméje, a reveláció átvilágító hatása, mint a teológia állandó témái), sem az „érzelmi magánvaló“ (mint a személyes kapcsolatok intimitásában átélt közvetlen immanencia), hanem az ontológiai-metafizikai eszmék (szubsztancia, lét, értelem stb.) és az etikai-esztétikai transzcendencia (étosz, szabadság; az igaz, a szép és a jó eszméi; az emberi halhatatlanság) között húzódó terület. Más szóval: a filozófia feladata, hogy eme eszmék vonzatában értelmezze és magyarázza azt, ami van. Ami persze nem azt jelenti, hogy a kisebbségi léte kizárólag a transzcendált valóság mintájára fogná fel (erre képes az ideológia is), sem pedig azt, hogy

ilyen célokat tűzne eléje. A transzcendencia világa az eszmék felségterülete, és mint ilyen – az időbeliséggel ellentétben, amely az idő ökonómiájának nyomására alakítja ki a léthorizontot – az értelmezés és az értékelés horizontját formálja. És ha még ezen felül tisztában vagyunk az eszmények mibenlétével is, miszerint azok az eszmék tartalmi konkretizációját és a hordozó szubjektum sorsához kapcsolódó individualizációját jelentik, akkor már képesek vagyunk meghaladni egy plátói típusú ideavilág tételezését a kisebbségi filozófiában. Szinte már kanti nyelvezettel mondhatjuk, hogy a filozófia eszményei nem rendelkeznek teremtő erővel, de mindenképpen gyakorlati jelentőséget nyernek, mert regulatív elvekké válhatnak, és bizonyos tettek viszonylagos tökéletességét implikálják.

Regulatív elveket anyagi valóságukban (köznapi erkölcsiség, az idő ökonómiája kikövetelte magatartásformák) megteremt a társadalmi lét történeti és időbeli síkja is. Ezekről eltérően a filozófia által kihangsúlyozott transzcendens eszmék és eszmények nem a hasznosságot és a sikerességet célozzák, hanem ezeket behatárolva és relativizálva egy teljesebb szemléleti horizontot hoznak létre. Éspedig a transzcendálásnak legalább két jelentésében. Elsősorban úgy, hogy a filozófia permanens kritikát gyakorol a „mintha-lét” gyakorlatával és önideológiájával szemben. Másodsorban úgy, hogy nem marad meg a kisebbségi „köztes lét” határain belül, hanem ezeken túllép oly módon, hogy a kisebbségi sorsot a filozófiai hagyományok alapján értelmezi.

Amilyen paradox léthelyzet a kisebbségi lét, olyannyira paradox a kisebbségi filozófia státusa is. Ha filozófia kíván maradni, akkor azt csak a kisebbségen túllépve érheti el. Ebben az értelemben a *kisebbségi filozófia contradictio in adjecto*. Tehát vagy filozófia a szó legszorosabb értelmében, vagy nemzetiségi ideológia. Tertium non datur. Vagy mégis? A paradox helyzet azt sugallja, hogy igen. Mégpedig a filozófus személyében. Rajta túl ugyanis már nem transzcendálható a filozófia, mert ő az, aki transzcendál. Ő a filozófia valódi és közvetlen alanya. És az ablakon át visszatér a korábban az ajtón kiteszokolt probléma. A filozófus – ha őszinte önmagához és nem opportunista viszonyaiban – be kell hogy vallja köztes létét mint identitásmeghatározásának kiindulópontját. De ez a köztes lét immár csak tér-

beli, mert szakemberként életvitelében totalizálni képes saját időiségének egyediségét (nemzetiségi hovatarozásával egyetemben), szakmája művelésének szervezeti feltételeit és az eszmék transzcendenciáját. Ez a térbeli köztes lét – a világtörténelemben tapasztalt számtalan intermundiumhoz hasonlóan – már *közvetítő lét*. A kisebbség filozófusa tehát úgy viszonyul saját közösségéhez, hogy eredetének intimitását állandóan meg- és feltöri. A közvetítés bensőségessége ugyanis nem az önfeladó azonosságban, hanem az igazságban rejlik – ez pedig a dialógusban megbúvó eredetét illetően is legalább kétpólusú.

Persze, ez az utóbbi állítás a közvetítés mibenlétéről legalább annyira vitatható, mint az, amivel szemben megfogalmazódott. Vagyis az önazonosság keresésében nem értünk el egy biztos és végső pontot. De a hermeneutika állítása szerint a kérdés magában foglalja az ismeretet, még ha az eddig nem is lekerekített és áttetsző.

Valamire azonban illik egyértelmű választ adni. Mégpedig arra a jogosan feltehető kérdésre, hogy melyek azok az eszmények, amelyeket a filozófia ajánlhat a kisebbség szemléleti horizontjának lerögzítéséhez. Dolgunkat megkönnyíti az, hogy más történelmi viszonyok között és eltérő indíttatásból, de hasonló kérdések már felvetődtek a nemzeti filozófián belül. Akkor, amikor a magyar nemzeti öntudat a filozófiában is kereste kifejezésmódját, sőt, feltette azt a célt, hogy önálló magyar filozófiát hozzon létre, már megjárta azt az utat, amelyet mi most elkerülhetünk, tanulva az akkori vita eredményeiből.

Az európai liberalizmus bölcséleti forrásaihoz kapcsolódó magyar gondolkodók a 19. század folyamán eléggé egyértelműen foglalmazták az általános emberi értékek elsőbbségét illetően. Erdélyi János pedig az „egyezményesekkel“ folytatott vitájában expressis verbis leszögezte, hogy ha a filozófia jellegzetességei közé tartozik a nyitottság és a létnek egyetemességében való felfogása, akkor csakis „tárgyazatlan dilettantizmust“ eredményezhet nemzeti keretek közé szorítása. Pontosabban: a nemzeti jelleg és jellem, a sajátos gondolkodásmód ugyan kiszűrhetetlen belőle, de ez nem érintheti és nem változtathatja meg a filozofikum mibenlétét. Az *egyetemesség igénye* nélkül nincs filozófia, és a kisebbségi kultúra irányában is ezzel a követelménnyel kell fellépnie annak a bölcsésznek, aki ki akarja érdemelni a „kisebbség filozófusa“ címet és rangot.

A második eszmény, amely regulatív elvként működött a valamikori felvidéki kollégiumokban (például Pozsony és Eperjes), a *tolerancia* elve. Ez olyan időben is bebizonyította életképességét, amikor képviselőik személyében a magyar és a szlovák nacionalitás ideái szembesültek. Greguss professzor például Pozsonyban megtalálta a közvetítő elvet a látszólag egymást kizáró pólusok, Ludovít Štúr és társai szlovák, illetve saját magyar nemzeti törekvései között: a szak- és tárgyszerűséget. Azaz, ha fellengzősebb és hagyományosabb kifejezést használunk, az igazságot és az igazságosságot. Ehhez azonban pótolhatatlanul szükséges a filozófia pártatlan józansága és a bölcsesség szeretetének szinte már a mitológia homályába vesző megértés-elve.

– benne a filozófiával –
így csinálhat saját töké-

letlenségéből erényt. A köztes lét könnyebben transzcendálható, mint a saját nehézkedési erejét követő szubsztanciális nemzeti lét. Az identitáshoz szükséges önismeretet és szellemi szabadságot a kettős függés erőterében mint független közvetítő kell elérje. A paradoxont tehát megfejlhetjük egy újabbal: a kisebbségi lét alapvető érdeke, hogy a „köztes létet“ meghaladja, de identitását csakis erre a közteségre építheti. A filozófus önazonossága – mutatis mutandis – aztán e paradoxonokra támaszkodó termékeny szkizofrénia.

Egy év után

Nemrég egy erdei kiránduláson különös alakú fenyőfára lettem figyelmes. A fa törzsének növése körülbelül négy-öt méter magasban derékszögben megtört, és fél méternyi vízszintes rész után ismét a magasba vette az irányt. Hogy a szokatlan és természetellenes alakzatnak mi volt a kiváltó oka, nem tudom; különleges módon mégis mindjárt társadalomtörténeti és társadalomfilozófiai gondolatársításokat ébresztett bennem.

Az bizonyos, hogy a nevezett fa élettörténetében egyedülálló esemény volt a növés irányának hirtelen megakadása, majd újrafelvétele. Hasonló módon a társadalmak életében is feltalálhatók az ilyen történelminek nevezett események. Nálunk – egy év lefolyása után már kétséget kizáróan megállapítható – ilyen irányváltás zajlott le 1989. november 17-én. Általánosnak tűnik az egyetértés abban, hogy a „létező szocializmusnak“ nevezett társadalmi berendezkedés olyan vakvágánya volt a történelemnek, mint a példában felhozott fenyőfa horizontális terjeszkedése. Ha azonban a történések valódi értelmét keressük, kevésnek bizonyul a megelőző időszakkal való összehasonlítása. Ez az értelem ugyanis általában a dolgokban önmagukban rejlik.

November 17-e és a szocializmus viszonya az időbeniséget, más szóval a történelmet tekintve ugyanis nem más, mint a világtörténelembe való behelyezés kérdése. Ebből kiindulva a megelőző rendszert mostani állapotunk előtörténetének kell tekinteni. És hogy ez nemcsak elméleti állítás, hanem politikai és ideológiai tény is, bizonyítják mindazon programjaink, amelyek sajátosságait az előtörténettel való szembenállás jegyében fogalmazták meg. Minden történelmi esemény ugyanis úgy emelkedik ki az idő folyásának sodrásából, hogy kijelöli saját határait. A határkijelölés pedig negatív előjelű cselekedet. Csak közvetve ta-

núskodik arról, ami ő valójában. Inkább azt szögezi le, hogy *mi nem*. Ezért aztán a nagy váltás idején az egyetértés is konfliktusmentesebb abban a tekintetben, hogy *mit nem akarnak az emberek*.

Ha most eltekintünk attól a kellemetlen felismeréstől, hogy valójában nem is tudjuk pontosan meghatározni emez előtörténet történetfilozófiailag lényeges vonásait, akkor is megmarad mindennapjaink szerkezete – megszokásainkkal, reagálásmódjainkkal, elvárásainkkal egyetemben. Paradox módon aztán ez lesz az a láthatatlan kéz, amely választásainkat és útkeresésünket itt és most irányítja. Általában érezzük, minek a visszatérését nem kívánjuk, de egyben szeretnénk megtartani mindazt a bágyasztó kényelmet, amelyet az előző rendszer védőernyője biztosított. Amíg az ideológia szintjén mozog az előtörténettől való elszakadás, addig mindnyájan a változás hívei vagyunk. De amint ez az ideológia leszivárog mindennapi érdekeink talajába, már megrettenünk a lehetséges elcsúszástól.

Egyszóval, egy év eltelte után is fennáll még bizonyos kettősség: a múlttal való szakítás ténye és az előtörténet továbbélésének szorítása. Most nem kívánom megismételni azt a közhelyé vált tételt, hogy a múltat nem lehet megszüntetni, hanem csak túlnőni. Az első esetben ugyanis az ajtón kitessékelt vendég az ablakon tér vissza – esetleg úgy, hogy ablakkeretéstül-üvegestül az ölünkbe huppan. Az előtörténet radikális és totális tagadása a világtörténelem során még sosem hozta meg azt az eredményt, amit elvártak volna tőle. A múlt kizárólagos politikai-morális elutasítása – bármennyire megalapozott és emberileg érthető is – erkölcsi másnaposságot okoz az egész társadalomnak. Nem utolsósorban azért, mert a transzcendens értékek hálóját borítja arra, ami köznapilag létszerű.

Mit akarok ezzel mondani? Csak azt, hogy a november 17-ével elkezdődött új korszak még csak pusztán meglétével került be a történelembe, de egyelőre még azonosíthatatlan tulajdonságokkal rendelkezik. Ez egy újszülött, amelyik a világra való rácsodálkozás mellett csak most kezdi építgetni személyiségi jegyeit.

A dolgot – kissé leegyszerűsítve a képet – a következő összetevők bonyolítják: A múlthoz a társadalom nemcsak mint egész viszonyul, hanem saját sorsukon keresztül az egyének és a korosztályok is. Itt aztán vannak olyan csoportok, amelyeket a múlt átmentéséhez alapvető érdekek fűznek, mert vagy haszonélvezői

voltak az elmúlt rendszernek, vagy érzelmileg-értelmileg azonosultak vele. A reakciók skálája itt a politikai demagógiától az azonosságzavarokig terjedhet. Van aztán olyan csoport is, amely – legalábbis az elmúlt húsz évben – félre volt állítva. Tagjai a változást örömmel fogadták, de a múlttól nem tudnak megszabadulni, mert nem szűnő vitában állnak az őket félreállítókkal. Ezért a mára a múlt mércéit alkalmazzák. Számolnunk kell az azal az arcnélküli tömeggel is, amelyik sem a múltban, sem most nem artikulálja saját helyzetét és érdekeit – és éppen ezért megnyerhető a legföldhözragadtabb és legdemagogikusabb célok-nak. A jövőt csak az a csoport tudja alakítani, amelyik képes a viszonyokon való felülemelkedésre, mert az adottságokat mindig – a múltban és most is – ideigleneseknek tekinti.

Ha most ezt a sokféle – habár teljességében át nem tekintett – orientációt kivetítjük arra a képernyőre, amelyen az eseménynek önmagának kellene megjelennie, ez a kép eléggé elmosódott lesz. Napjaink értelme zavaros és ellentmondásos. Kiforratlan.

Ha ezt kicsit spekulatíván továbbgondoljuk, akkor e kétdimenziójú homályos kép még tér- és időbeli kiterjedést is kap. Minden esemény ugyanis nemcsak önmaga mozgása és tárgyi megnyilvánulásai által alakítja ki önmagát, hanem mindig *mutatkozik* is valaminek. Ez a megmutatkozás sokban függ a környezet elvárásaitól, a lehetséges mozgástértől, a kialakult viszonyoktól stb. Vagyis nemcsak kifelé irányuló láttatás ez, hanem kívülről jövő *meglátás* is. Ha ezt az esemény résztvevői nem veszik figyelembe, hanem magukba feledkeznek, az a dimenzió tűnhet el, amely besorolna bennünket a világtörténelem élő sodrásába. Az eredmény: marginalizálódás. Magyarul: nemcsak a világtörténelem országútjának padkájára szorulunk le, hanem könnyen az árokba is vettethetünk.

Legvégül: az értelem és a megmutatkozás mellett itt van még az elkerülhetetlen *önideológia* is. Vagyis az a kép, amely mint-ha minket mutatna, pedig eltakarásokon, ködösítéseken alapul.

Csak ha napjaink eme – legalább – három összetevőjét át tudjuk világítani, akkor vázolható fel ittlétünk milyensége. Tehát nemcsak az, hogy miben szakítottunk a múlttal, hanem az is, hogy mi újjal járulunk hozzá a történelmi lehetőségek választékához. Egyben túl tudunk lépni az erkölcsi felháborodás és értékelés magasrendű, de mégis csak egyoldalú irányultságán.

A moralitás csapdái

Báronyos forradalmunk az erkölcsi eufória jegyében tette meg első lépéseit. Legnyilvánvalóbb és mindannyiunkat magával ragadó megnyilvánulása ennek az volt, hogy szinte egycsapásra megszűnt az ún. kettős kötés, a nyilvános-hivatalos erkölcs és a magánerkölcs szembenállása. Egyszeriben lehetővé vált a tovább élő általános emberi moralitás jegyében kezelni a közélet, a politika, a történelem, az egyéni hozzáállások jelenségeit. Sőt, úgy tűnt, hogy ezzel megtaláltuk a múlt megítélésének, a jelenben való tájékozódásnak és a jövő kialakításának általánosan érvényes kritériumát is.

Példaképpé azok váltak, akik a totalitáriánusnak nevezett évtizedekben nem lettek a hatalom kiszolgálói, nem menekültek a cinizmus sáncai mögé sem, hanem az ésszerűség és az erkölcsiség segítségével védték saját és mások azonosságát. A szigorú és szilárd erkölcsi elvek felmérhetetlen véderőt biztosítottak számukra. Eme elvszerűség egyik tulajdonsága azonban rejtve maradt mindannyiunk előtt. A belső emigráció, a disszidens moralitása az ellenállás fegyvere volt a hatalom túlkapásaival és esztelenségeivel szemben. A partikuláris érdekek helyett egy általános és időfeletti értékrendhez kapcsolódott, valamint feltámasztotta a személyes példamutatást mindenkori tetszhalott állapotából. Az őszinteséget és nyíltságot mindenek fölé helyezte. De – és ez az, ami sokáig rejtve maradt – ennek az alapjában ellenerkölcnek az egyedüli garanciája a személyes bátorság volt. Mára viszont már ezek mögött az egyének mögött intézményesült hatalom áll. A rezisztencia erkölcsisége vagy az erkölcs ellenállása már nem ellenőrző-kiigazító erőként, hanem önmaga politikai támaszait kiépítő igyekezetként mutatkozik. A partizánharc és az ellenállás mindenkori romantikáját magába foglaló alapállás most a mindennapok józanságával ütközik.

Emez erkölcsiség pátosza, amely a személyes kiállásban rejtett, megszűnt. És visszavonhatatlanul elveszett az az irónia, amely nélkülözhetetlen volt az értelmetlenségek lejegyzéséhez és kifigurázásához. A kiürült pátosz mint patetizmus és az irónianélküliség mint atyáskodó komolyság lassan, de biztosan az üdvözítő eszmék apostolává, a biztos és megrendíthetetlen elvek hirdetőjévé teszi az erkölcsiség átmentőit. A moralitás beleütközik saját határaiba, és mint a magasabbrendű emberi tevékenységformák többsége, határai feloldásának igyekezetében saját magát emésztheti fel. De ha nem megyünk el ilyen messzire a következtetésekben, akkor is kitapinthatók azok a dilemmák, amelyek megkerülése és válasz nélkül hagyása csapdába terelheti a jó szándékú cselekvést, és kimerítheti azt az erkölcsi tőkét, amelyet saját múltjából hozott magával.

Az első dilemma azzal az egzisztenciális kérdéssel kapcsolatos, hogy hogyan birkózik meg az egyén (vagy egy bizonyos csoport) az átmenettel, amely a moralitást az egyéni kiállás szintjéről a nyilvánosságot kapott és hatalommal alátámasztott kinyilvánítások szintjére emelte. Vagyis azzal, hogy míg az első esetben ez az elvszerűség a választhatóság dolga volt, most már a hatalommal karöltve akarva-akaratlanul kizárólagosságra tör. Ez a játszma nem új találmány; az emberiség sok változatban és számlálhatatlan mennyiségben lejátszotta már. A tragikus végkifejlet pedig csaknem minden esetben a moralitás kudarcát hozta azzal, hogy vagy a hatalom racionalitása került túlsúlyba, vagy pedig az adott etikai eszmerendszer dogmák gyűjteményévé fajult.

Itt valaki felvethetné azt, hogy a hatalom nem egy áthatolhatatlan és névtelen monstrum, amely sorsszerűen ellenlábasa az erkölcsnek; tehát hogy a hatalmat is lehet gyakorolni humánus módon. Természetesen ott, ahol maga a politikai szféra tagolt, és játékszabályai minden résztvevő számára érvényesek és kötelezők, az erkölcs nem játszik fatálisán alárendelt szerepet. Ott a történelmet nem kiszámíthatatlan bakugrások, hanem a többékevésbé előrelátható evolúciós változások jellemzik, amikor is a mindennapok kialakítják a maguk regulatív szabályait. Meg aztán ott az egyéniségnek mint az erkölcsiség alanyának megvan a maga társadalmi súlya és azonosítható felelőssége; vagyis nem merül el a tömeg névtelenségében. Ha mindezt szembesítjük társadalmunk állapotával – a politika kiforratlanságával, a

múlt ránk nehezedő súlyával, a tovább élő és most alakuló totalitárius ideológiákkal, az erkölcsi viszonyok ziláltságával (hogy ne mondjam: züllöttségével) stb. – akkor bizony valóban számolnunk kell azzal a lehetőséggel, hogy a hatalommal párosult erkölcs saját magát kívánja majd egyesítő platformként kinyilvánítani. Saját szemszögéből teljes joggal, és múltját tekintve csaknem legitim módon. Csak azt nem szabad elfelejteni, hogy ennek az erkölcsnek a múltja plebejus, míg a jelene arisztokratizálódik. A jelen tehát nem közvetlen folytatása a múltnak.

A második dilemma abban ragadható meg, hogy a totalitárius hatalommal szembeni ellenállás idején az erkölcsiség kihangsúlyozta humanizmus normái megfelelő eszközök voltak az uralkodó ideológia ellenében. Ez az ideológia ugyanis az általánosan emberivel szemben egy partikuláris csoport szemszögét védte. Most azonban fordult a kocka. A humanitás elveit hirdető kerültek hatalomra, és a feladvány számukra az, hogy az ezeket az elveket érvényesíteni kívánó alapállást milyen módon és mértékben képesek elegyíteni az ország és a nép kétségkívül partikuláris, de gazdaságilag és politikailag megalapozott érdekeivel. Tehát: meddig és hogyan állhat meg egy értékrend az érdekekkel szembesülve?

Kissé általánosabban fogalmazva: a tiszta erkölcs szemszögéből mindaz, ami itt és most jelenségként mutatkozik, nem más, mint az általános etikai rend részecskéje, amittől bizonyos értelemben eltekinthetünk ahhoz, hogy az egész fennmaradjon. Ellenben, a politikai és a gyakorlati erkölcs oldaláról tekintve a forrongó jelen a meggyőződés támaszpontja, az egyedüli, egyedi bizonyosság ahhoz, hogy a moralitást tápláló hit fennmaradjon.

A harmadik dilemma a megelőző betetőzése. A hatalom gyakorlása ugyanis a mindenkori lehetőségekkel való számolás művésze; az „itt és most” iránti fogékonyság. A politika saját szerű idejét a „ma” strukturálja. A moralitás alapelveinek létformája viszont egy transzcendens időbeliség, amely legitimitását nem a mindenkori „má”-ból, hanem az emberi lét és történelem „értelmé”-ből meríti. A disszidens ereje is ebből a forrásból táplálkozott. Most viszonyítani kell az időfelettséget az idő ökonómiájával; az egyre jobban szorító időszükén belül kell érvényt szerezni az erkölcsiségnek. A „most és mindörökké” sziszüphoszi feladata ez.

Az itt felsorolt dilemmák még kibővíthetők másokkal, vagy pedig levonhatók belőlük egyéb tanulságok. Mindenekelőtt az, hogy a társadalmi részrendszerek és cselekvésformák saját racionalitással – és ezen belül sajátyszerű moralitással – bírnak. Az általános erkölcsiség normáinak változatlan és szigorú alkalmazása ezért – főként ha utólagosan történik – célját tévesztheti, és éppenséggel etikátlan eredményekhez vezethet. A társadalom erkölcsi torzulásait nem lehet a „kutyaharapást szőrivel“ jelszó alatt orvosolni, és a moralitás hiányait az „erkölcsi kritériumot mindenbe!“-modell segítségével betölteni. Ha az erkölcsöt nem az említett társadalmi részrendszerek racionalitása alakítja ki autonóm módon, hanem kívülről és hatalmi beavatkozással próbáljuk életre hívni – a torzulásokkal újfent találkozni fogunk. Egyszóval: a moralitás saját dilemmáinak a foglyává válik.

A néptribun és az utcalány

Ha van valami, ami a teljesen apolitikus embereknek is szemet szúr napjaink közéleti színpadán, akkor az a politika csaknem minden fő- és mellékszereplőjének szinte gátlástalan törekvése a nagyobb népszerűség elérésére. Tapasztalatilag ez könnyen magyarázható. Választások előtt az ismertség és az érdekek vélt azonosságának hangoztatása pluszpontokat hozhat. Ehhez a jelenséghez szeretnék most nem politológiai, hanem egy – a társadalomontológiából fakadó – lélektani megjegyzést fűzni. Előre is bocsánatot kérve azoktól, akik frivolnak találnák hasonlatomat.

A rejtett analógia, amire hivatkozom, a néptribun és az utcalány rokonlelkűsége. Megjegyezve, hogy nem minden politikus nevezhető néptribunnak – de az ilyen, háttérben tevékenykedő politikus most nem képezi eszmefuttatásom tárgyát. Viszont, ha hihetünk Otto Weininger szellemes megjegyzésének, minden politikus valahogy néptribun, és e tribunságban a prostitúció egy eleme fellelhető: a néptribun és a prostituált is mélyen meg van győződve arról, hogy mindenkit, akivel kapcsolatba kerül, boldogít. Ez az, ami a politikusok becsvágyát megalapozza vagy utólagosan racionalizálja: hogy cselekvésük nem önző, nem önmaguk természetes hajlamainak a kiélése, hanem a többiek szükségleteinek a kielégítése, életük jobbítása.

Nem tisztességes azonban érveket gyártani egy szellemes megjegyzésből, ha ez a megjegyzés nincs kellően megalapozva. Forduljunk tehát más szerzőhöz is. Georg Simmel *A pénz filozófiája* című művében a pénz és a prostitúció tipikus kapcsolattal illusztrálja azt a történelmi tendenciát, amelyben az egyedi dolgok elvesztik eredeti értéküket, és csak a pénzben kifejezett csereérték révén funkcionálnak. A prostituáltak árszába

(*árfekvése* – sic!) az, ami által kiválasztódnak. Túlságos leegyszerűsítés és cinizmus lenne azonban azt állítani, hogy ahogyan az utcalányoknak, úgy mindenki másnak is megvan a maga ára. Ha viszont igaz, hogy a pénz olyan általános csereeszköz, amely minőségi semlegessége folytán kifejezheti minden áru értékét, akkor nyomán vagyunk a fent jelzett analógia eredetének.

A politikusnak – bármennyire átgondolt elképzelésekkel és tisztességes szándékkal lép is fel – elkerülhetetlenül szert kell tennie olyan általános csereeszközre, amelyet beváltva elnyerheti a céljai eléréséhez szükséges posztot. A politikusnak el kell adnia magát. Kinek? A népnek, a tömegnek, mivel tőle várhatja a legtöbb szavazatot. Népszerűvé kell válnia. A népszerűség ugyanis nem más, mint a tömeg pozitív ítélete. A politikushoz mint tribunhoz hozzátartozik az utca, az utca embere. Az utca embere azonban névtelen, azonosíthatatlan tulajdonságok nélküli. És a politikus valódi partnere ez a tömeg, amely ugyanúgy anonim, mint az utcalány számára a kliense. Hiszen mind a politikus, mind a prostituált belerokkanna, ha a munkájuk tárgyát képező embereket egyéniségekként kezelnék.

Másként mondva: a prostituált és a politikus tevékenységének a „tárgya“ a névtelen Akárki, és fizetségük is hasonló – a prostituálté a „szagtalan“ pénz, a politikusé a népszerűség. A népszerűség, ami a politikusok egyik – nem egyedüli, de főszerepet játszó ambíciója. Apropó: ambíció. Az ambíció szó tulajdonképpen körüljárást jelent. Ezt a politikus éppúgy gyakorolja, mint az utcalány. Ebből adódik, hogy a népszerűség hajhászása, a tömeg hangulatainak és pillanatnyi követeléseinek a kiszolgálása valóban „utcasarkivá“ változtatja a politikusok hangvételét és cselekedeteit.

Ami viszont a politikust lelkileg teszi hasonlónvá az utcalányhoz, az az, hogy személyével szemben nem egy másik autonóm személyt, hanem az arctalan tömeget tételezi. Ez kettős következménnyel jár: egyrészt saját énjét kiemeli a világból, és a többiek fölé helyezi, másrészt képtelenné válik a személyes érzelmekre. Beleérzési képessége elsatnyul, ezért nem túlságosan kedveli az egyéni kezdeményezéseket, sőt, ha tiranussá válik, az egyéniségekkel általában végez is. Mivel az individuum kiesett a látószögéből, valódi szeretetre sem képes. Ezt ér-

zelgősséggel és felületes érzékiséggel helyettesíti. A másik személyiségével való azonosuláson alapuló barátság idegen a számára, ezért időleges és elvtelen szövetségek jellemzik kapcsolatait. Mindez pedig már megkérdőjelezi két év előtti reményeinket – vagy talán inkább álmainkat? – hogy lehetséges a morálitásba lehorgonyzott politika. Az egyéni tisztelete – mint az etika egyik axiómája – nem tartozik a politika prioritásai közé; kivéve, ha ez az egyéni nem magának a politikusnak a személye.

A hattyú jegyében

Magáról a hattyúról

A középkorban nagy közkedveltségnek örvendtek a *Physiologus* címmel elterjedt szövegek (más változatokban ezeket „bestiariumok“-nak hívták). Ezek arról szóltak, hogy mit jelöl, mit szimbolizál valamilyen létező vagy a mesevilágból kiragadt állat tulajdonsága a keresztyén kegyelemtan értelmében. A mű nemcsak a közgondolkodásra volt nagy hatással, hanem az irodalomra, művészetekre is. A gótikus templomok szobordíszjeinek allegorikus jelentését is csak ennek segítségével fejthetjük meg.

Az alkimista könyvek, az ún. mágikus művészetek, a hermetikus talányok is tele vannak állatszimbólumokkal. Máig ismeretes a poraiból feléledő fénix, a szűziességet jelképező egyszarvú, a higanyt jelölő kígyó képe stb. Még közismertebbek az állatmesék, amelyekben az állatok emberi tulajdonságokkal felruházva játszanak el bizonyos morális tanulással végződő történeteket. A ravasz róka, a félnék nyúl, az ostoba holló és mások a nyelv állandó szókincsévé váltak.

Kevésbé ismert viszont a hattyú (Cygnus) szimbolikus jelentése. A „hattyúdal“-kifejezés még nem okoz gondot; némelyikünknek talán beugrik az emlékezetébe Bessenyei György „megélemedett hattyú“-ja is, amelyről Szerb Antalnak van egy rövid, de nagyon szép elmefuttatása. Amiről viszont most szólok, az a hattyúnak Arisztotelészre támaszkodó hermetikus értelmezése. Eszerint a hattyú az a lény, amely saját fajtájával harcol. Létében kettéválnak az egyedi és csoportcélok – tulajdonságok, értékek. Példáján keresztül érthető meg az a paradox helyzet, amikor a határvonalon állva kívül maradunk az eseményeken. A hattyú meghasonlottsága azonban – az idegenszerűség látszata ellenére – a megértés feltétele; de nem a meg-

értés kizárólagosan racionális, hanem elnéző-megbocsátó értelmében. Ezért kívülálló. Mert ha egyértelműen saját individualitásával vagy csoportbesoroltságával azonosulna, egyoldalúvá válna.

Persze, az egyoldalúság mindig könnyebben felfogható mások számára. Mert kiszámítható. Mert a kimutatható érdekekkel azonosuló. A hattyú ezért nemcsak meghasonlott, hanem arisztokratikusan homályos is. Dircaues cygnus, mint Pindarosz.

Sőt, a „hattyúság“ nemcsak nézőpont és életmód kérdése, hanem objektív rend is. Tudjuk: a Hattyú csillagképben szakad a Tejút két ágra fényes csillagfelhőkkel. Ezért érdemes odafigyelni a hattyúkra, mert az útelágazódásoknál találhatók fel.

Csak egyet szeretnék tudni: a múlt században élt Fredrik Cygnaeus, a jobbára svédül író finn költő, esztéta, történész neve eredeti, avagy álnév-e?

A csapdákról

Nevezetesen azokról a csapdákról, amelyek a kisebbségek értelmiségére leselkednek lépten-nyomon. Ezekről azért érdemes szót ejteni, mert végső soron nemcsak az értelmiségnek a saját népcsoportjához fűződő kapcsolatát torzítják el, hanem misztifikálják az értelmiségi önszemléletét is. Nem szólva arról, hogy az ilyen csapdák nem szemmel láthatóak. Azok ugyanis kiváltják a belőlük való szabadulás kívánását, míg emezek – amelyekről szó lesz – nagyon is rejtettek. Aki beléjük esett, sokszor fel sem fogja, hogy a gödör falai, amelyekbe ütközik, nem a lét határai, hanem tőrbeccsalatosságának kötelékei. A tőrbeccsált ezért a prófétaság szerepében tetszeleg. (A prófétákról majd máskor elmélkedem; most a gödör mibenléte érdekel.)

A szó valódi jelentésében vett értelmiségi nagyon sérülékeny teremtés. Létét és lelki erejét illetően egyaránt. Elvonatkoztatva sok társadalmi meghatározottságtól itt csak azt vesszük szemügyre, hogy az értelem feladata a tárgyában foglalt rend felderítése és előterjesztése. Nagyon nehéz azonban ellenállni annak a kísértésnek, amely akkor fogja el az embert, amikor rájön valaminek a nyitjára, ha kitapintja működésének rejtett rugóit. Ez a

kísértés abban áll, hogy a felismeréssel együtt jár valamiféle kényszerképzet, mintha ezt a dolgot uralnánk is. Ezt talán úgy fogalmazhatnánk meg, hogy az értelmiségi nem önmagát, hanem saját elképzeléseit emeli piedesztálra, és hinni kezd bennük. Mítoszteremtővé válik, vagy ahogyan sokan nevezik, az „intellektuális narcizmus“ kórja vesz erőt rajta. Ez az értelmiségiek többségénél még azzal is együtt jár, hogy nézeteit terjeszteni akarja, hatni kíván. A *hatás* az értelmiségi súlyának és jelentőségének a kifejeződése.

Ha csak eme funkció érdekelne bennünket, már akkor is hozzáférhetünk a fent említett csapdák egyikéhez. A kisebbség azáltal is kisebbség, hogy önszerveződése bizonyos szempontból korlátozott. Az értelmiségi nem kapja meg mindazokat a vonatkozási pontokat, amelyekhez viszonyíthatná teljesítményét. Pontosabban: nincs rákényszerítve a szembesülésekre. Az eszmei értékskála helyett létrejön valamiféle szervezetinek nevezhető hierarchia, amelynek a csúcspontja könnyebb feljutni. Az értelmiségi eleinte talán vonakodva, de előbb-utóbb büszke elégtétellel veszi tudomásul, hogy személyiségének van némi súlya, hogy amit mond, annak van hatása. Tudatalattijába szorítja kétségeit, hogy vajon a befektetett szellemi tőke és a hatás általi nyereség egyenes arányban állnak-e egymással. És itt kezd működni a csapda. A kisebbség értelmiségije két véglet között hányódik: vagy az *öntúlértékelés*, vagy a *bagatellizálás* csapdájába esik. Az első provincializmusba és patetikusságba, a bagatellizálás pedig az alacsonyabbrendűség érzésébe (rosszabb esetben elfogadásába) torkollik. Ez sem az értelmiségi, sem pedig a kisebbség szempontjából nem produktív hozzáállás.

Mindezzel együttjárhat az a tudathasadásos állapot, amikor az értelmiségi szakmája többségi kultúrája – és/vagy az anyanemzet kultúrája – kialakult hierarchiájának a tagja, egyúttal azonban besorolódik a kisebbség más mércékkel rendelkező rendjébe is. Itt azonban már nem egyszerűen az önértékelés, hanem az *önazonosság* dilemmái válnak meghatározóvá.

Én azonban még ezeknél a kétségeknél is mélyrehatóbbnak tartom azokat a mechanizmusokat, amelyek a kisebbségi értelmiségit a szakmai hatás terepéről elviszik a politikai *hatalom* mezejére. Szinte megfoghatatlan az a válaszvonal, amely

a hatást a befolyástól (befolyásolástól?) elválasztja. Ilyenkor az értelmiségi a világ rejtett alakzatainak keresése helyett a világot mozgató erők alakításába fog bele, és megkezdi az utópiák gyártását. Ez a váltás talán megmagyarázható a küldetés-tudattal rendelkező (vagy inkább abban hívő) értelmiségieknek a kisebbség sorsa iránti bizonyos fajú érzékenységével, mikor is a messianisztikus lélek magára vállalja az élet alakításának ódiáját. Csakhogy eközben elkerülhetetlenül a tettek rendeli alá a gondolatot, ami nem az értelmiségi, hanem a politikai ismérve.

Talán ez a leggyakoribb csapda a kisebbségi entellektüel számára. Felismerni is, kikerülni is roppant nehéz. Felismerni azért, mert – mint említettem – a kisebbségi értelmiségi értékrend szinte egyet alkot a szervezeti formájú hierarchiával. Ennek következménye az, hogy a hatás és a hatalmi befolyás határai elmosódnak, és már nem tudjuk, hogy az érvek eszmei súlya avagy a politikai tevékenység személyes megtestesülése az, amely rangsorolja az egyéneket. Nem is szólva azokról az illúziókról, amelyeket a külső (a többségi vagy az anyanemzet hierarchiájában elfoglalt) szerepre való hivatkozás erősíthet. Felismerni nehéz azért is, mert mindig csábító saját személyünk mások általi magasztalása. Csakhogy míg az értelmiségi személyes hatása a szakmaiságon keresztül valósul meg, addig a politikusé a befolyásoláson át. Az utóbbi pedig – ha rendelkezünk némi karizmával – könnyebben és gyorsabban érhető el.

A csapda elkerülése viszont azért nehéz, mert egyrészt szembesülnünk kell azzal, hogy az értelmiségiek csekély száma miatt a multifunkcionalitás a kisebbség gyermekbetegsége, másrészt nagyon mélyen belénk gyökerezett az értelmiséginek mint népe lelkiismeretének a felfogása. Ilyenkor pedig elkerülhetetlen az intellektuális átlátásnak morális küldetés-ként felfogott összekapcsolása a pragmatikus feladatokkal. Az erkölcsi kötelességre való hivatkozás akkora súllyal telepszik a kisebbség értelmiségére, amelyet nemcsak levetni magunkról, de még hordozni is már szinte fizikai képtelenség. Viszont tudjuk, mivel jár az állandó túlterheltség: összeroppánással.

Ezt elkerülendő az értelmiségi előtt két megoldás mutatkozik: vagy szakmájára összpontosít, és akkor megvádoltatik a kisebb-

ség érdekeinek elárulásával, vagy a kisebbség (vélt és valós) érdekeinek a szószólója lesz, és akkor elhagyja szakmáját és szakmaiságát. Egyelőre ugyanis nincs kisebbségi értelmiségi közélet, ahol a kettő ötvöződhetne.

Egyszóval: a kisebbségi értelmiség törbeccsalatottsága a 22-es csapdája.

A szimbólumokba kapaszkodókról

A szimbólumok (jelképek) helye és szerepe a szociális világ felépítésében megkérdőjelezhetetlen. Sőt, néha minden másnál túlvevő hatalommá nővik ki magukat.

Vajon miben rejlik a szimbolikus formát öltött eszmények hatalma? A kérdés megválaszolásához mindenekelőtt el kell mondanunk, hogy emberi történelemtől csak attól az időponttól kezdve beszélhetünk, amikor őseink képessé váltak önmaguk közvetlen létének újratereemtésén túllépni. És ezáltal persze önmaguk térbe és időbe zárt létét is meghaladni. Csak az a lény képes áttörni a mába-zártság határait, saját múltjaként szemlélni a megtörténtekeket és magára vállalni az eljövendőt, aki kívülről tudja szemlélni önmagát. Az emberi történelem és kultúra tehát azzal kezdődött, hogy névtelen őseink rákérdeztek életük forrására, és megpróbálták valamiféle ellenőrzés alá vonni az ismeretlen és rettegett jövőt. Eközben elkerülhetetlenül beleütköztek saját létük végességének sziklakemény tényébe. De az a lény, amelyik felfedezte az időt, már nem tud belenyugodni abba, hogy ez az idő uralkodjon rajta. Most már nemcsak önmagán, hanem az időn is túl akar lépni. Megalkotja tehát az időtlen birodalmát. Azt, amelyről Parmenidész óta nyilvánvaló, hogy a mindennapoktól elkülönült, egy és oszthatatlan, változhatatlan, önmagában nyugvó és örök. Azóta az ember – ha életéből vagy gondolataiból meg szeretne valamit őrizni – ezt úgy menti meg az enyészettől, hogy kiemeli a folyamatos mából, és áthelyezi a transzcendencia világába.

A transzcendálás hozza létre a történelem folyamatosságát, tehát azt, ami tartóssága nyomán tájékozódási pontokat, szervezettséget és bizonyos lehorgonyzottságot nyújt a transzcendá-

lást végrehajtó alanynak.

Ha visszakanyarodunk a szimbólumokhoz, akkor egyrészt elmondható, hogy az időtlen birodalma a jelentésekké rögzült értékekből (mint eme értékek szimbólumaiból) áll össze, másrészt minden ilyen jelentésvilág az őt létrehozót szimbolizálja. Vagyis létünk egyúttal időbeli (a múlt, jelen és jövő állandó helycseréje és ránk kifejtett hatása) és időfeletti (a változásból kiragadt jelentés). Ennek a kettősségnek az egyén és a csoport esetében megvannak a mennyiségi és minőségi jellemzői, amelyek nem mindig fedik egymást. Az azonban mindkettőnél azonos, hogy egzisztenciális helyzetekben – akkor, amikor az időbeliség szabályai nem elegendők a továbblépéshez – a szimbólumokhoz folyamodnak tanácsért. Sőt, a szimbólumok által az egyének (vagy a csoportok) többnek, másnak láthatják – esetleg láttatják – magukat.

Az illúziómentes – talán cinikus – újkori gondolkodás az ember időbeli létét teszi meg annak a megkérdőjelezhetetlen alapnak, amely dinamikája és önmagát felújítani képes belső ereje nyomán kitermelte a modern civilizációt. Ez sem mentes a misztifikációktól – sőt, azokat már anyagi működésébe is beépítette – mégis „józanabb“ abból a szempontból, hogy az időbeliség és az időfelettség funkcióit nem zavarja össze, hanem egyértelműen kettéválasztotta, és e kettősségében működteti. Enélkül a polgári társadalom elképzelhetetlen. Az időbeliség emancipációja ugyanis azt eredményezte, hogy az egyéneknek ezek után figyelembe kell venniük saját létkörülményeiket, és azokat kiaknázva optimalizálni saját életvitelüket; maga a társadalom elrendeződése cselekvésközpontúvá vált; a tárgyszerűség lett a cselekvés és a gondolkodás kritériumává; az általánosság helyét az egyén foglalta el. Mindenek felett pedig az idő ökonómiája trónol.

Nem kívánom ennek a fejlődésnek a társadalmi következményeit elemezni. Az viszont egyértelmű tény, hogy nyomában kapta meg az egyén azt a helyét, amely őt a társadalomban jogosan megilleti. Ez az egyén már felelős saját sorsáért, tehát szuverén módon dönt és dönthet arról, milyen értékekre építi fel saját szimbolikus létét. Spekulatíve kifejezve úgy mondhatnám, hogy időfeletti léte nem egyértelmű a priori, hanem átfedi a közvetlen meglétet.

Mindig maradnak azonban olyan egyének is, akik – vagy nem érezvén magukban elég erőt, önértetet és elszántságot, vagy pe-

dig valaminő eleve elrendelt eszmeiséget szolgálván – egyedül a szimbólumokban vélik fellelni azt az erőt, amely őket az ellehetetlenüléstől megmenti. Sajnos ebben az esetben a szimbólumokat nem ők teremtik meg, hanem általában készen kapják őket; mégpedig vagy a múltból, vagy másoktól. Az egyik esetben többnyire konzervatív anakronizmus, a másokban pedig manipuláltság az eredmény. Egyik sem szerencsés megoldás annak, aki a saját arculatát keresi. Mert ezáltal saját időisége csúszik ki a kezéből; a cselekvés helyett megváltásban reménykedik; gondolkodásának konkrétságát felváltja valami ködszerű általánosság; pontos közlés helyett patetizmusba fullad.

Még ennél is veszélyesebbnek tartom azt, amikor a saját szakmaiságát tekintve tárgyilagos egyén veszíti el a mértéket, és saját népcsoportjához fűződő viszonyát csakis előregyártott eszményeken keresztül véli megvalósíthatónak. Nem a közösen és folyamatosan végzett aprómunkára építi kapcsolatát, hanem arra az illúzióra, hogy egy szimbólumot választva-elfogadva egy ugrással jutunk el az ígéret földjére. Ő ugyanis beleesik abba a csapdába, amely azt hiteti el vele, hogy a múlt véres verejtékek kiharcolt értéke hálából áldozatot hoz a számunkra. Csak-hogy az értékek sohasem hoznak áldozatokat. Ők időfeleltiek, tehát semmi közük hozzánk, halandókhöz. Az áldozatot nekünk kell meghoznunk, mégpedig úgy, hogy újabb értékeket alkotunk meg.

Attól az egyéntől pedig már félek, aki programszerűen kényszerít rá másokat bizonyos szimbólumok elfogadására. Mert az egy és oszthatatlan igazság birodalmába viszi őket, sőt, az esetleges ellenlábasknál is csak ezt látja meg. Kizárólagosság esetén pedig nincs megegyezés. Aki szimbólumokba kapaszkodik, azt a szimbólumok ragadják magukkal az álmok birodalmába. Az álmokból pedig néha nehéz visszatérni a valóságba. Néha pedig verejtékes a felocsúdás, mert rémálomról volt szó.

Az idő által igazolt eszméről

Az eszmék – eléggé el nem ítéhető módon – mindig valaminő hordozóra támaszkodnak megvalósulásukkor. Sőt, érvényességüket is a legkülönfélébb rangú és rendű autoritá-

sokhoz kötik. A leggyakoribb ezek közül a Kor: az az időszak, amelyik kebelébe fogadja a gondolatot. A kor saját törekvéseinek szóbeli kifejeződését látja az eszmékben, és viszont, az eszme a kort saját megtestesüléseként szemléli. Ezen oda-vissza irányuló kötődésen alapul az az alakzat, amely valamikor a 18. században a korszellem elnevezést kapta.

A korszellem így nem más, mint a közelebről meg nem határozott, de mégis szuverén módon viselkedő, egyének feje fölött átnyúló prerogátiva (előjog, kiváltság), amely szabadon, sőt, önkényesen dönt arról, hogy mi lehet uralkodó eszme, és mi nem.

És valóban, úgy tűnik, mintha létezne valamilyen tapasztalatiag nem létező, de hatékony összefüggés az adott korok materiális erővonalai, valamint az egyes eszmék között. Sőt, mintha ez lenne az egyedüli hivatkozási alap az eszmék valóságát, korszerűségét, érvényességét illetően.

Első tekintetre nem sok kivetnivalót találunk a korszellem-elméletben. Hiszen csak azt állítja, amit a gyakorlati ész is elfogad, hogy tudniillik a gondolat értelmét felhasználhatósága szabja meg. No és persze történetfilozófiai távlatba állítja ezt a köznapi meggyőződést. De ha belegondolunk abba, hogy az általános felhasználhatóság (és hasznosság) önellentmondás, és a hasznosságnak csak konkrét-egyedi formái léteznek, akkor szemünk elé tűnik az itt elrejtett misztifikáció. Megmutatkozik, hogy a kor nem szubsztantívum, hanem csak lehetőség, formameghatározás. Egyébként eléggé pontosan megfogalmazta ezt már a múlt századi rozsnyói prédikátor-filozófus, Czente István is, aki német forrásra támaszkodva ezt írta: „Betű szerint e szó: korszellem, üres hang, mert a kornak szelleme, vagy üdőnek lelke nincs, tsupán az embernek, s ez az emberi szellemalak tűnik elő az üdőbe.“

Az első felismerés tehát az, hogy a divatos eszméknek, a tömeget magával ragadó hangzatos szavaknak csak az elterjedtsége igazolható. Egyedüli – habár roppantul erős – támaszuk az, hogy *most és egyszerre* hangzanak el. Kitöltik, formalizálják és hatalmukba kerítik azt az időszakaszt, amelyet aktuálisan élünk meg. Ebből a szempontból azok a nézetek, amelyek a múltban fogalmazódtak meg – de akkor vagy nem hangzottak el, vagy nem volt meg számukra a megfelelő befogadó közeg – és most reneszánszukat élik, hamisan feltételezik, hogy a kor igazolja

létüket. A terjeszkedés a hatalomnak, nem pedig az eszmének az igazolása. Sőt, az eszméknek általában az tesz jót, ha önmaguknál maradnak, mert amint behatolnak a tömegbe és a történelembe, lejáratják magukat.

Ismét Czentét idézve, a korszellem megítélésénél egyáltalán nem mellékes dolog feltenni a kérdést: *eszmérjük-e név szerint azokat, kik az üdőbe a szellemet fujták?* E századi magyarsággal: tudjuk-e, kik s milyenek azok, akik saját ítéleteiket és előítéleteiket mindannyiunk és a kor ítéleteként tálalják? Ha ugyanis ismerjük a választ, akkor könnyebb az azonosítási eljárás: az eszmék a kor eszméi-e, avagy csak az ő koruk eszméi?

A kor általános jellemzője egy időszaknak, amely magában foglalhat különemű, széttartó folyamatokat. Ebből a szempontból a modern társadalmakra az jellemző, hogy gazdasági és politikai szinten működnek olyan erők, amelyek összetartó-rendező szereppel bírnak. Az eszméket illetően viszont a társadalomtudományi magyarázat már lemondott arról a módszertani elvről, miszerint ez a konvergencia meghatározó szereppel bírna a szellemi életben is. Az eszméket ilyen tekintetben nem a kor igazolja, hanem az a partikularitás, amely időlegesen (értsd: a korokon belül elhatárolhatóan) szerephez jut.

A kor az eszmét folyamatosan idomítja az adottságokhoz. Aki azt hiszi, hogy eszméit a kor igazolta, az vagy vak és álmokban ringatózik, vagy pedig eszméi annyira képlékenyek, hogy azok már nem is eszmék, hanem taktikai elképzelések.

Aki valóban a máról álmodott, az többé-kevésbé kijózanodott az idő általi igazolást illetően; aki viszont optimistává lett, az nem az eszmékbe, hanem a korba – s nem kevésbé személyes ambícióiba – helyezte a bizalmát. Ebben az esetben pedig ne járassuk le az eszméket, hanem valljuk be férfiasan, hogy az érdekekről van szó. Ez nem jelent morális hierarchizálást. Egyszerűen csak más a terep, ahol az eszmék, és más, ahol az érdekek jelennek meg. A kettő tudattalan összezavarása tévedés, tudatos együtt-tartása pedig önmagunk vagy mások megtévesztése.

A pszichohigiénia, a korrekt politika és az erkölcs szempontjából is ajánlatos külön tartani az eszméket és a kort.

A prófétákról

Próféták által szólt rígen néked az Isten – kezdi híres sorait Sylvester János. Méltán írhatta le őket, mert számára úgy tűnhetett, hogy csak a múltban lehettek Isten által közvetlenül ihletett szent emberek. A múlt prófétáinak szavai borzadállyal töltötték el a hallgatók szívét, de közben áhítatot is éreztek a ki-mondhatatlan, a mindenki sorsát eldöntő istenség iránt. Sylves-ternek még úgy tűnt, hogy a meglévő áhítathoz kell visszasze-rezni az igét.

Boldog idők – sóhajtánánk fel mi most. Áhítatot lassan már a szeretőnk iránt sem érzünk, de igehirdetőkkel Dunát lehetne re-keszteni. Tán jobb is lenne, mint betonnal!

No de kik a próféták? A szó eredeti jelentése értelmében a próféta szószólót jelent; azt a személyt, aki Isten nevében és a nép érdekében szót emel vallásos és politikai ügyekben, és aki figyelmezteti a népet, ha eltért Isten törvényeitől. A próféta volt az a médium, akin keresztül megvalósult az Isten – ember kap-csolat. Az ószövetségi próféta mindig Jahvéra hivatkozik, az is-tenség üzenetét közvetíti.

Gondoljunk bele, milyen következményekkel járt ez a küldetés a próféta számára. Ha valaki lelke legmélyén hiszi és vallja, hogy ő Isten szószólója, akkor ebből a meggyőződésből több következtetést is le kell vonnia önmagának és hallgatói-nak egyaránt. Az első az, hogy Isten mindentudó, tehát téved-hetetlen. Aki tévedhetetlen, az birtokában van az igazságnak, sőt, az egyedüli, megrendíthetetlen igazságnak. A próféta en-nek tudását kapta Istentől, vagyis az ő véleményét sem kérdőjelezheti meg senki. Aki ezt tenné, az nem egyszerűen té-velygő hitetlen, hanem a nép lelkét mételyező veszedelmes ag-nosztikus. Továbbá: az igazság nemcsak tökéletes tudás, ha-nem erkölcsi cél is. Aki nem az igazságot – értsd: az egyetlen igazságot – tartja állandóan szem előtt, aki nem ezt szolgálja, az gazember. Végezetül, de nem utolsósorban: az Isten a lét alapja, aki tehát az ő igazságát vonja kétségbe, az tagadja az értelmes léte-t. Más szóval: hogy jön ahhoz az egyén, a min-denség eme porszeme, hogy önmagát merje tartani kétkedése alanyának és léte vonatkozási pontjának, ha a napnál is világo-sabb, hogy van felette valaki, akit a próféta képvisel? Tehet

mást a próféta, mint hogy felháborodik és ostorozni kezdi azokat, akik nem tudják vagy nem akarják felismerni, hogy ő az, aki érettük küldetett?

Az élet azonban van annyira romlott, hogy az emberek, e „kétlábú, tollatlan állatok” inkább saját közvetlen érdekeiket, semmint az isteni parancsolatot követik. Mit tehet ez esetben a próféta? Pontosítok: a mai próféta. Mivel ma él, hiányzik belőle az ószövetségi igehirdetők lobogó fanatikusságának az a tulajdonsága, hogy meggyőződését mindenki ellenében is hirdeti. Nem – a mai próféta nem ennyire ostoba (pardon: elvakult), ő már a modern médiák emlőin nevelkedett fel, és tudja, hogy csak azt hirdetheti, amit a többség megfelelő előkészítés után – hallani akar. Sőt, hivatkozni sem Istenre hivatkozik már, hanem annak a csoportnak a magasztos érdekeire, amelyhez fordul. Ez ugyanis közös minden korok prófétáiban: mindig szükségük van valamilyen felsőbb egységre vagy elvre, amire hivatkozva küldetésüket elfogadtatják. Isten vagy nép, nép vagy nemzet – egyre megy, hiszen mindegyik olyan egyén feletti önálló entitás, amiben ugyanakkor feltalálható az elvontságnak az a foka, amely megengedi, hogy általánosító elképzeléseit a próféta gátlások nélkül belévetíthesse.

Nem emlékszem olyan példára a történelemből, amikor az Isten tiltakozott volna valamelyik prófétája tettei ellen. Jónás esetében is csak azért avatkozott be, mert az vonakodott volt betölteni parancsát. Népek is ritkán emelik fel szavukat ilyen ügyekben. Sejtésem szerint legalább két okból. Az egyik az, hogy egy elvont általánosság amúgy sem tud megszólalni. A másik az lenne, hogy a nép gazdasági racionalitású egyedei kalkulálnak: várjuk ki, mire jut a próféta; talán valami haszon is húzható belőle. A próféta tehát balek is, de nincs mitől félnie. Egyrészt az, akire hivatkozik, amúgy sem tudja felelősségre vonni esetleges túlzásai miatt; másrészt pedig számíthat a fanatikusság és az önző számítás titkos frigyére.

Mély metafizikai hallgatás és elvtelen szövetségek – ez a két erő a ma prófétájának szövetségese. A hallgatást maga a próféta is támogatja halálos komolyságával. Ez a jellemző vonása, annak ellenére, hogy a kor viszont ironikus. De még ha figyelmen kívül hagynánk kor és egyén egymáshoz-nem-illését – mert ez a defektus mással is megeshet –, akkor is komolyan kellene vennünk Platón megjegyzését az isteni örületről. Igaz, Platón a próféták

jóslási képességét tekinti a révület egyik formájának, de felmutatja a próféták alaptulajdonságát is: megnyilvánulásaik nem e világi eredetűek. Az istenségtől kapott egyértelmű üzenetük szöges ellentétben áll mindennapjaink sokszínűségével és szétágazó tendenciáival. Ezt képtelen a próféta elfogadni, és ezért halálosan komoly. Ha pedig tréfál, az a tréfa hátborzongató.

Most pedig képzeljük el a halálos komolyság, az egyértelműség és a kizárólagosság-tudat egymásba fonódását egyetlen személynél! És gondoljuk hozzá azt is, hogy ez a személy nem a fennálló rendet ostorozza – mint azt az ószövetségi próféták tették –, hanem annak szorgos építője. Ebben az esetben csak fohászkozhatunk – de kihez? –, hogy ha a prófétát az Isten küldte, akkor az Isten mentsen is meg tőle.

És még nem beszéltünk a hamis prófétákról.

A megismételhetetlenségről

Az arról, ami legalább olyan fontos kérdés a mindennapok embere, mint a filozófus számára. Ha ugyanis változatlan formában megismételhetők lennének az események, akkor a folyamatosság minden pillanatában teljesen azonos lenne a megelőző pillanat tartalmaival. Vagyis: a megismételhetőség azonos a változatlansággal, az örökkévalósággal. Ha az ismétlés csak egyetlenegy esetben is tökéletesen végrehajthatóvá válna, akkor adva volna a halhatatlanság elvi lehetősége.

Az ismétlés kívánása a megtartás és a visszahozás vágya. A „most” meghosszabbításának vagy a „valamikor” reinkarnációjának az álma. Mindkét irányultság mögött az aktualitás és/vagy a múlt túlságos komolyan vétele húzódik meg. Azaz: egyiket vagy a másikat „a” valóságnak, az egyedüli lehetséges valóságnak veszem. Esetleg a hozzám való viszonyulásom nélkülözi a könnyedséget, a távolságtartást, az iróniát.

Meg kell, persze, jegyezni, hogy itt nem az iróniára mint a jelenlévő valóság teljes elutasítására, hanem az iróniára mint „uralt momentumra” (Kierkegaard) gondolok. Ebben az esetben ugyanis a megfelelő hangsúly megtalálása egyenlővé válik a valóság történelmi folyamatjellegének azonosításával, azzal, hogy a valóság „csak” valaminek a mozzanata, és hogy súlyát egyes-

egyedül a megvalósításába fektetett igyekezettől kapja. Ha tehát ironikussá azáltal válok, hogy el tudom kötni saját létemet a közvetlenségtől, akkor korlátaimat már nem a valóság tapasztalatisága, hanem az őt befogadó szélesebb (és magasabb) történet tartalmi határozzák meg. Persze, ez is kötöttség és behatárolódás, de már nem külső nyűg, hanem belső tartás és határozottság. Ezért nem komolyság, hanem szinte olümposzi derű. Az irónia az időt is – annak minden fontossága ellenére – a helyére rakja. Nem esik kétségbe az elmúlás felett, mert tudja, hogy valami mindig folytatódik; de ugyanakkor a pillanaton is túllép, mert annak értéket csak az „örökkévalóság fényében” tulajdonít. Egyszóval: az irónia azért tud kibékülni a valósággal, a hozzá való görcsös ragaszkodás nélkül, mert nem kívánja a lehetetlent: az idő megállítását.

Hagyjuk azonban az iróniát, és térjünk vissza az ismétlés vágyához. Már csak azért is, mert ez nemcsak általános emberi sajátosság, hanem gyakorta nagyon is egyedi, sőt, érdekekhez fűződő partikuláris igyekezet. Annak a szubjektumnak a célja, amelyik az adott történelmi pillanatban úgy érzi, hogy most került az őt megillető helyre, tehát ezt a jelent kell a lehető leghosszabbra nyújtania; vagy annak a szubjektumnak az illúziója, amelyiknek a lába alól kicsúszott a talaj; vagy esetleg azé, amelyik úgy érzi, hogy a múlt visszahozásával az elveszett azonoság is visszatérne, tehát felidézi, visszahívja azt, ami volt.

Milyen mechanizmusok működnek az első esetben, és milyenek a másodikban? A „most” változatlan fenntartása csak az időnek a jelen mozgalmából való kiszippantásával érhető el. Pontosabban: a linearitás megszüntetésével. Magyarán, azzal, hogy minden folyamatba beépítünk egy olyan kontrollmechanizmust, amely határt szab a mozgásoknak. Létrehozunk egy középpontot – amelyet nevezhetünk minden esemény értelmének, az adott szubjektum küldetésének, vagy akár történelmi szükségszerűségnek –, és reá kell vonatkoztatnunk minden történetet. Ezáltal ennek a magnak a határai a most határait jelentik. Mivel azonban a „mag” egy lezárt eszme, a „most” határai is kötöttek, átjárhatatlanok mind ki-, mind pedig befelé. A lezárt valóság véges valóság, tehát tartalékai előbb vagy utóbb kimerülnek; nincs miből reprodukálnia önmaga létét. A „most” valósága önmagába hull. Ez az összeomlás, persze, ideig-óráig fékezhető, mégpedig a

„most“ egyes összetevőinek fokozatos kizárásával. Ami pedig gyetlenkedés nélkül nem megy. A konklúzió egyértelmű: a „most“ folyamatos ismétlése lehetetlen, mert önfelszámoló jellegű. Nincs más kiút, mint megfelelkezni a „most“-ról; jobban mondva, állandóan szem előtt tartani ideiglenességét.

No és hogy állunk a múlt visszahívásával? Hiszen az ókortól kezdve tartja magát az „örök visszatérés“ eszméje, amely szerint a „beavatottak“ és a „tiszták“ – akik az igazságnak megfelelően élnek – egy kozmikus ciklus után visszatérhetnek az igazi valóságba (Platón). Csakhogy ennek az elképzelésnek éppen abban van a gyengéje, amire a legélénkebben hivatkozik: a transzcendenciában. Miről van szó? Arról, hogy a görög természetjogban még lehetséges volt az érvelés platóni formája, mert ott az egész felette állt a résznek, a társadalom az egyénnek, az igaz a hasznosnak stb., tehát a valóságon túli (a transzcendens) a valóságnak. Minden megismételhető, azaz állandó volt azáltal, hogy visszatért az általános alapba. Paradoxonnak tűnhet, de így van: ott és akkor még mindenki számára immanens (belső) volt a transzcendencia. A modernitásban azonban ez a világgép az ellenkezőjébe fordult. Az ismétlés még mindig csak úgy lehetséges, ahogyan azt Platón leírta, csakhogy mára már a transzcendencia kiesett az emberek világából. Már nem immanens, hanem valóban túl van rajtunk. Aki tehát a múltat kívánja visszahívni, annak nincs más választása, mint hogy létrehozza a széteső múltat egybentartó transzcendens eszményt. Ez a szubjektum minimálisan két dologról feledkezik meg: egyrészt arról, hogy a jelen és a múlt közé odaáll a múlt felbomlását kísérő mindenkor tapasztalattömeg, másrészt arról is, hogy a múlt valós vagy vélt értékei a jelen hordozói nélkül semmisek. Nem beszélve most arról az egyáltalán nem mellékes körülményről, hogy a múlt „értelme“ és „jelentése“ mindig a jelen produktuma. Azaz: a múlt visszahívása vagy avított eszmék leporolása, vagy bevallva-bevallatlanul a jelen érdekeinek a szolgálása. Egy szóval: a múlt sem ismételhető.

Ha pedig filozófiai értelemben az ismételhetőség amúgy is csak egy spekulatív szubsztancia-fogalom velejárója, társadalmi-történeti szempontból pedig gyakorlati lehetetlenség, akkor egyéni hozzáállásként az ironia, csoportos fellépésként pedig a modernitás adottságait figyelembe vevő racionális és humánus (mert immanens) jövőkép kidolgozása és életbe léptetése javallható.

Az abszurdról

Ismeretes az anekdota a falusi bácsikáról, aki az állatkertben járván a zsiráfok kifutója előtt a tarkójára tolta a kalapját, megvakarta a homlokát, és azt dűnyögte hitetlenkedve: „Ilyen állatok pedig nincsenek.“ Így fogalmazta meg a látottak össze nem illését saját addigi élettapasztalatával.

Eltékintve néhány aktuális politikai hírtől, keresve sem találhatnánk jobb példáját az ész döbbenetének, ami a hihetetlen, a lehetetlen váratlan megjelenésekor lép fel. Az abszurd az értelmetlen betolakodása világunkba. Vagyis az a jelenség, ami észellenes, képtelen, az addigi okozati viszonyokból ki nem olvasható. És mégis megtörténik. Vajon miért? Rajtunk független erők hatására? Vagy netán emberi törekvések eredményeként? Esetleg csak káprázat lenne?

Ha eltekintünk az egzisztencialisták kedvenc tézisétől, miszerint az abszurdítás az emberi létezés misztériuma, tehát annak ténye, hogy még saját létünk is áttekinthetetlen a számunkra, akkor is kézenfekvőnek tűnik abból kiindulni, hogy az abszurdnak van némi köze cselekedeteinkhez. Azaz nem valamiféle kitalapinthatatlan, szétfolyó összefüggés, amelybe bele vagyunk vetve, hanem néha bizony nagyon is megtervezett cselfogások hozománya. Erről szeretnék most szólni.

Már a legelső példáink is sokat elárulnak. A Tertullianusnak ítélt mondás – „Credo quia absurdum“ – feltételezi ész és hit eltérő alapjait. Anselmus még ennél is tovább megy, és kijelentésével „Credo ut intelligam“ (Hiszek, hogy ismerhessek) – hierarchikus viszonyt állít fel a tapasztalati és értelem által felfogható világ, valamint a hit tárgyai között. Ha pedig emez utóbbiak az alapvetőek, az örökkévalók, akkor saját érdekünkben meg kell találnunk az utat hozzájuk. Ami persze egyáltalán nem egyszerű, tekintve, hogy minden, ami emberi mérték szerint lehetséges, mindennapjainkat alkotja. Ami ezen túl van, már a lehetetlen birodalmába tartozik. A lehető és a lehetetlen önmagukban felfoghatók. A paradoxonok ott keletkeznek, ahol ezt a kettőt, azaz a létező embert és az örökkévalót egyszerre és együttesen tételezzük.

A kettőjük viszonyában rejtező feszültséget nevezi Kierkegaard az abszolút paradoxonnak. Majd, továbbfejlesztve a témát oda jut, hogy ez a paradoxon a görögség (azaz a minden-

ben harmóniát kereső és látó nép) szemében esztelenség, az értelem számára pedig abszurd. Vagyis az abszurd nem lehet a megismerés tárgya. Értelemteljes megismerés csak ott lehetséges, ahol az objektivitás, vagy kissé köznapibban szólva, az egyéni önkénytől való elszakadás adva van. Amikor megrendülnek ennek a bizonyosságnak és megbízhatóságnak az alapjai, akkor az addigi örök igazságok elvesztik fenséges jellegüket és a kontúrjaikat tisztán kirajzoló háttérrel, és paradoxonokká válnak. Már nem értelmezhetők a mindennapokat és az örök igazságokat egybefogó világtkép alapján. A megszokás és az értelem irányította mindennapok elszakadnak az örök igazságok mérték feletti világától. Az utóbbi lehetetlenné válik, ezért a két világ egymásba vetítése paradoxonokat szül.

A megoldás, Kierkegaard szerint, a hit szubjektivitásában van. A hit ugyanis – ahogy ő mondja – nem valamifajta elérzékenyülés, nem is a szív közvetlen ösztöne, vagy a mértéktelenség megsejtése, hanem az ittlét paradoxonja. Abban a pillanatban, amikor az objektív megbízhatóság elérte saját alsó határát, elkezd növekedni a bensőségtesség. A paradoxont úgy haladhatjuk meg, hogy a bensőséges hitben a magunkévá tesszük. Ezért „a hit tárgya pontosan az abszurd, s ez az egyetlen, ami hihető” – írja.

Csakhogy ami elfogadható, sőt, a bensőségtesség építése szempontjából követendő megoldás, az a társadalmi cselekvés oldaláról már más arcát mutatja. Mire gondolok? Arra, hogy a Kierkegaard által leírt „végtelen rezignáció” folyamatának (amelyen belül „meggyőződhetünk a lehetetlenségről”) megvan a maga manipulációs vetülete is. A társadalmi mozgásokat irányító erők oldalán felbukkanhatnak olyan szubjektumok, amelyek a mindennapok – talán közönségesnek tűnő, de mégis legemberibb – vonatkozásaitól olyannyira képesek eltekinteni és a „felsőbb igazságokhoz” igazítani minden lépésüket, hogy e célokat már el kell oldozniuk az értelemtől, és a hithez csatlakoztatják. Az ám, de ennek a hitnek a tartalma, amely az ő oldalukról teljesen indokolt, az irányított embercsoport szemszögéből kétszeresen abszurd. Abszurd azért, mert az irányítók hitének a tárgya, és abszurd azért is, mert az irányított csoport értelem számára felfoghatatlan, gyakorlatilag pedig nem kezelhető. Sőt – ha eljátszogatunk a szótárbeli jelentéssel – fonák, ízléstelen, együgyű is. Az irányítók hite tárgyának szemrevételekor hördü-

lünk fel: „Ilyen állatok pedig nincsenek!“ Pedig vannak. Mégpedig az irányítók „genetikai“ manipulációjának eredményeként.

Mit tesznek a manipulátorok, hogy az irányítottak saját hitük tárgyává tegyék az abszurdot? Tudatosan véghezviszik azt a felismerést, hogy ha az abszurd önmagánál maradva taszít, akkor ezt az abszurdot be kell vinni a bensőségességbe. Az intimitás szenvedélyei ugyanis nem ismernek lehetetlent. Pontosabban: semmibe veszik azt. A manipulátorok a propaganda minden eszközét felhasználva megszüntetik a tételezett eszmék és a hús-vér emberek kettősségét, meggyőzve az embereket arról, hogy az abszurd nem abszurd, hanem az ő régen megálmódott és most megvalósulásra törekvő ügyük. Vagyis, nem az értelmet segítségül hívva, hanem az Anselmus-féle „credo ut intelligam“ elvét bekapcsolva viszik véghez saját, eredendően partikuláris céljait. A bökkenő csak az, hogy míg ők maguk talán végigmentek a „végtelen rezignáció“ útján, az elcsábított tömeg az abszurdot az elhítés nyomán már nem a lehetetlennek, hanem a megvalósíthatónak, sőt, a megvalósítandónak tartja. És ha ez elmarad, fellázad. Most jön a groteszk csattanó: ezt a lázadást az irányítók és a manipulátorok tartják abszurdnak.

Ezek után mit tehet az, aki nem tud megfelekedezni az abszurd abszurd voltáról? Egyszerűen az *ad absurdum* redukció módszerével él. Azaz az abszurdot eltakarni vagy elfogadhatónak beállítani kívánó állításokról kimutatja, hogy következményeik lehetetlenek.

Mik is a Hamlet utolsó szavai? „Beszélj el ezt neki, s minden körülményt, mi okozá. – A többi néma csend.“

Alexandriai Szent Katalinról

Tehát arról a szentről, akit ugyan általában a személyéhez kapcsolódó tárggyal, a kínzóeszközként kiagyalt, de menyeyei beavatkozásra széttört hústépő kerékkel ábrázolnak, de aki nem vértanúsága, hanem egyik nevezetes teljesítménye miatt érdekel bennünket. Ez pedig az, hogy – a legendák szerint – ötven pogány írástudót térített meg a keresztyén hitre. A párizsi egyetem ennek okán választotta őt a középkor csúcspan

a filozófusok védőszentjévé. Ez az aktus egyáltalán nem volt véletlen, hiszen Alaxandriai Szent Katalin személyében a *meggyőzés diadalának* szimbólumát látták, és a térítés meggyőzésre alapuló stratégiáját vállalta magára az akkor diadalmaskodó rend, a dominikánusok rendje is. Igaz ugyan az is, hogy a dominikánusokat egy középkori latin szójáték „*Domi-ni canis*“-nak, azaz „Isten kutyáinak“ nevezte acsarkodó kitar-tásuk miatt, de a mi szűz és szelíd Katalinunkra ez aligha le-hetett érvényes.

A Katalinról szóló legenda legszebb magyar változata Sö-vényházi Márta lejegyzésében maradt ránk az *Érsekújvári-kó-dex*ben. Ismereteseek ezentúl prózai változatok is (*Debreceni-kó-dex*, *Érdy-kódex*). Telegdi Miklós, pécsi püspök pedig így írta le a tudósokkal történt találkozást: „Maxentius, csodálkozván a szűznek bölcsességén, mindenfelől sok tudós embereket gyűjte reá, hogy megvetekednének Katalinnal, és a Krisztus hitit véle megtagadhatnák. De abban semmi nem kele. Sőt az ötven bölcs philosophusokat, kik üellene vetekednek vala, meggyőzé a szűz...”

A korabeli oltárfestészet a szentek életében kifejeződő para-doxont a transzcendens tartalom és a naivan komolykodó forma elegyítésével próbálta – zseniálisan – megjeleníteni. Mégis, a legendák – huszadik századi szemmel nézve – groteszk jellegét leginkább a szövegelemek ragadták meg. Talán azért, mert ké-piségük túllendülhetett a tapasztalati formákon?

De nem erről kívántam szólni. Hanem arról a dilemmáról, amely „itt és most“ fűződik a filozófusok védőszentje által szimbolizált üzenethez. Mégpedig a racionális dialógus és a meggyőzés eszméjéhez.

A racionális párbeszéd témája önmagában is megérne egy misét. Itt most csak néhány összetevőjét említeném, amelyek nem megkérdőjeleződtek, hanem gyakorlatilag nehezültek meg napjainkra. A racionalitás egyik feltétele ugyanis a vilá-gosság: a gondolatok pontos és közérthető kifejtése. A pon-tosság anyagismeretet és a logika alapelveinek a tiszteletben tartását jelenti. Nem kevésbé kristálytisza stílust. A közért-hetőség előítéletmentességet és minimális egyetértést kíván az alapelveket illetően. Nyilvánvaló, hogy ez eszményi álla-pot, amely talán csak a személyes elszántság esetében érvé-

nyesülhet – mint a leghíresebb dominikánusnál, Aquinói Tamásnál. Ő tudatosította, hogy a becsületes vita végtelen folyamat. Ezért írta le, hogy a legtöbb embernek kinyilatkoztatott vallásra van szüksége, mert nincs sem ideje, sem képessége a vitatkozásra – mármint a becsületes, racionális eszmecserére.

A racionális párbeszéd a társadalom szegmentálódása, valamint a történések felgyorsulása miatt visszazorol a filozófia (és persze a tudományok) berkeibe. Ott megmarad eszménynek, amelyet azonban nehéz átvenni a mindennapokba. Valahol itt gyökerezik a Habermas-féle kommunikatív racionalitás elmélete is, amely éppen a mindennapok és a mindennapokon túli lét újbóli összeegyeztetésén fáradozott.

A racionalitás odafigyelés is: a másik gondolatainak nyomon követése és azonosítása. Azaz eszmei szigorúság. Chesterton mutatótt rá, hogy a nyomon követésre és az üldözésre a latinban egyetlen szó van: *persecutio*. Ami azt jelenti, hogy a racionalitás egyik fonák tulajdonsága az eszmék nevében való számonkérés. Itt kapcsolódik a racionalitás alapjában humanizáló ereje a meggyőzés nem ritkán erőszakos jellegéhez. Erőszakosságon nem kizáróan testi fenytést, hanem eszmei türelmetlenséget értvén.

A mi Katalinunk még tiszta szívvel vállalhata a térítés szerepét, hiszen a diadalmaskodó keresztyénség maga volt a megváltás ígérete. A dominikánusok azért részesítették előnyben a meggyőzést a fizikai kényszerrel szemben, mert ezt a filozófusok gyülekezetéhez méltó cselekedetnek tartották. Ugyanígy minden nagy filozófiai rendszer magában hordozza a lappangó felhívást, hogy a világot az ő mintájára képzeljük el, és ha lehet, alakítsuk is.

Csak margóra jegyzem meg, hogy nem a rendszeralkotók kívánták meggyőzni a világot elméletük megváltó jellegéről, hanem csaknem kivétel nélkül a tanítványok és az epigonok sise-rehada. Ismét Chestertont híva segítségül: belőlük válnak az ortodoxia csahosai, akik nem annyira az eredeti rendszerhez ragaszkodnak, mint inkább az igazi ortodoxiát a megcsontosodott renddel azonosítják.

A tolerancia elveit vállalva, és nem kevésbé a posztmodern kultúra hatására azonban ki mer esküt tenni az egyedül üdvözítő rendszerre? Akkor, amikor térben és időben egyaránt egy-

mást átfedő értékek és elvek jelennek meg egyszerre, nem isteneket felháborító önteltség-e kitüntettként kezelni a partikuláris meggyőződést? Nem erőszakétel-e egymástól elzárt aklokba gyűjteni-terelni az elcsatangolt eszmebárányokat? A meggyőzés nem egy pásztor uralma alá hajtás-e?

A posztmodern filozófia lemondott a meggyőzés lehetőségéről – elvileg és a gyakorlatban is. Feladta az antikvitásban gyökerező agonikus jellegét, vagyis azt, hogy nyilvánosan küzd az emberek tudatáért. Azaz a meggyőzés diadalát szimbolizáló Alexandriai Szent Katalin már nem lehet a filozófusok védőszentje. Egyáltalán, szükség van még védőszentre?

Bármennyire rokonszenves vonása is a posztmodern filozófiának a meggyőzésről való lemondás és a szinte parttalan toleranciára való hagyatkozás, hatására felszínre vetődik a mindent eldöntő kérdés: filozófia ez még egyáltalán?

Ha igen, akkor – akárcsak a visszafelé forgatott filmen – megfordul az idő folyása is: Katalin ismét beáll a borotvával kirakott kerek közé, és elszenvedi vértanúságát. Ha viszont nem, akkor visszaül az asztalfőre a filozófusok tanácstermében. Akik azután ismét megpróbálnak érvekkel hadakozni a mindennapok esztelenségei ellenében.

De azért tegyünk egy engedményt a posztmodernnek is, mégpedig azon a ponton, ahol Katalint követi. Az a gyanúm ugyanis, hogy Katalin – nő volt az istenadta, és mindehhez még gyönyörű is – a pogány tudósok meggyőzése közben szépsége révén lépéselőnybe került. Lehet, hogy a filozófiai érvek is megizmosodnának némi esztétikum bevonásával. Talán még a szüzeségtől is eltekinthetnének eközben.

Bocsáss meg e káromlásért, ártatlan védőszentünk!

„JÁTSZVA“

Fenomenológia vagy metafizika?

Elmélkedés Eugen Fink, német filozófus *A boldogság oázisa* című könyve fölött

Eugen Fink könyve azon művek közé tartozik, amelyek kevés eszközzel és egyszerűen tudják megfogalmazni a problémákat és sejtetni megoldásukat, de ugyanakkor kérdésfeltevésre is ösztönöznek. Nem kevésbé pedig esztétikai élményt is nyújtanak. Fink ezt úgy éri el, hogy a súlyos fogalmaktól tehermentesített, csaknem irodalmi stílus nem elrejt, hanem érzékletes képbe öltözteti az elvont gondolatot. Fink egyszerűen tudta, hogyan kell esszét írni. Esszét, amelyben a filozófiai eszme kristálytisza volta a metaforikus kifejezések révén szerves egységet alkot az összefüggések sejtésével. Két eszmefuttatásából (*A boldogság oázisa; Epikurosz kertje*) – amelyben a játékról mint az emberi lét modelljéről elmélkedik – ezért kétféle játékfelfogás is kiolvasható. Ahogyan Fink ír a játékról, az ugyanakkor gondolati játszma is az esszé rejtett küldetésével: az arra való figyelmeztetéssel, hogy minden másként (is) van.

Ez a „másként“ nemcsak azt a közhelyt jelenti, miszerint a játék jelenségének minuciózis leírása lehet az a rés, amelyen keresztül megpillanthatjuk sejtett, de a mindennapok által elkenődött emberi lényegünket, hanem az „akaratlannak“ azt a báját is elénk vonja, amely a szerző tolla alá őt magát is meglepő mondatokat varázsol. Vagy pedig – és ez a valószínűbb – ez a „másként“ a többértelműség tudatos vállalása, hiszen általa hitelesebben és árnyaltabban mutatható fel az emberi világ, mint (teszem azt) szikár fogalmak segítségével.

Mire gondolok? Arra, hogy Fink a játék kétfajta értelmezését is szem előtt tartja, és ezek közül mindkettő fenntartható, Azzal a különbséggel, persze, hogy míg az első esetben a játékról mint „a létezés alapjelenségéről“ van szó (amely a halálhoz, a szerelemhez, a munkához és a hatalomhoz kapcsolódik), addig a má-

sik esetben a játék „a világ fogalmi modellje“, vagy „a lét értelme“. Ebből a kettősségből kétfajta megközelítési mód adódik: egy fenomenológiai és egy metafizikai.

A paradoxon az, hogy játék közben ezt a különbséget nem érzékeljük, sőt, a játék mint „egzisztenciálé“ (mint emberi lét-meghatározás) megszünteti a jelenségvilág és a lényeg közti minden különbözőséget. Az elméleti megközelítés azonban szinte ellentéttekként kezeli ezeket. Szinte – mondom –, mert Fink esszéje az intellektus játékanak azon mivoltára figyelmeztet, amely az eredetileg egységes, mára azonban kettévált bölcséleti irányzat kombinációjával kísérletezik. Ez a kísérlet csábító és megtermékenyítő. Ennek ellenére el kell mondani, hogy az egyik vagy a másik úton is nagyon érdekes összefüggésekre bukkanhatunk. Elegendő csak Fink utalásaira hagyatkoznunk. Ami ismét csak azt jelenti, hogy a szellemdús esszé a szerencsésen megválasztott metaforák segítségével új ötleteket is életre hívhat.

Finknek az az állítása, hogy a halál, a munka, a hatalom, a szeretet és a játék alkotják a paradox emberi létezés mélystruktúráját, nem új felfedezés, de azon a ponton, ahol a tézissel bővül, miszerint a játékban és a játék révén kerülünk kapcsolatba az idővel, már átüt a szikra. A sajátóságos szabályokkal rendelkező játék immanens és zárt jellegének a mindennapok folyamatosságával való szembesítése vezette Finket a megállapításhoz: a játék időiségének lényege a „nyugvó jelen“. Ez a meghatározás önmagában semmit sem mond, mindaddig, míg össze nem hasonlítjuk a többi egzisztenciálé temporális jegyeivel. Akkor derül ki, hogy az emberi egzisztenciáléknak – annak ellenére, hogy az ember az a lény, aki az idő mindhárom dimenzióját (a jelent, a múltat és a jövőt) is átéli, értelmezi és teremti – egyetlen kiterjedése van: a jelen. Mégpedig a jelen egy sajátóságos mozzanata, a pillanat. A pillanat ugyanakkor valamiféle misztikus átszálló állomás a transzcendencia, az örökkévalóság felé vezető úton. Biztosan nem véletlenül érdekelte Kierkegaardot ez a kérdés annyira, míg végül eljutott ahhoz a megállapításhoz, hogy természetét tekintve az örökkévaló az örök pillanat. De már itt is kezd megmutatkozni, miért nem cserélhetjük fel a játékot mint egzisztenciálét a játékkal mint a világ modelljével. A játék „nyugvó jelen“ ugyanis része az időnek, és az ő hatalmában áll, hogy körkö-

rös jellegével visszatérítsen bennünket a mindennapok szükség-szerű – és az igazat megvallva: unalmas – folyamatjellegéhez. Ilyenkor van az az élményünk, mintha az idő kimerevítésével az örökkévaló részévé válnánk. Az öröklét mint „teljes örökkévaló“ (Kierkegaard) ellenben, mint a szubsztancia formameghatározása, az időn túl valósul meg. Ha a játékot a világ modelljeként kívánjuk értelmezni, akkor azt transzcendenssé kell nyilvánítanunk. Akkor a játék az istenek kockajátékává, végtelenül változó kaleidoszkóppá válik, Hérakleitosz tűzének örökkévalóságig fel-fellobbanó és ki-kihunyó lángjainak mintájára.

A játék „nyugvó jelenének“ jellege egyrészt úgy nyilvánul meg, hogy önmagára hagyatkozó funkciójának evokálásával a játész ember szemhatárán túlra tolja ki a múlt emlékeit és a jövővel való törődést, másrészt a többi egzisztenciáléval összehasonlítva tűnnek elő a sajátosságai. Annak ellenére, hogy az összes egzisztenciálé vonatkozási pontja a pillanat, ez az időatom sokalakú és sokértelmű. És nemcsak az egzisztenciálék viszonylataiban, hanem azokon belül is. Példaként hozhatjuk fel a szerelem csúcspontjának a pillanatát. Ez az örökkévalóság felvillanása akkor is, ha csupán a testi gyönyör formája, és akkor is, ha a szellemivé vált kapcsolat „végtelen rezignációjának“ az állapota. Alapjában véve azonban elkülönülő, mert míg az érzelmektől függetlenített szexualitás esetében a felfuvalkodott és partikuláris egyén szolipszista pillanatára szűkül le, addig a tiszta szeretet megléte esetében megszabadul a testiség minden egyediségétől és korlátozottságától, és ezért panteista áhíttá és az idő egészének tapasztalatává válik. Amennyiben a „nyugvó jelen“ valamiben is hasonlít a szerelem pillanatára, akkor az a tiszta szeretet ideje kell hogy legyen. De még így is csak tisztán formális hasonlóságról van szó, mivel a végtelen rezignáció útján elért állandóság (a kierkegaardi ismételhetség) a mindennapi és az emberfeletti egyesítésének a paradox kísérlete; a játék viszont a mindennapin belüli hiátus emberi mértékeken belüli kitágítása.

Egy rövid pillantás a többi egzisztenciáléra elárulja, hogy azok olyan hálót alkotnak, amelynek a csomópontjai az eltérő pillanatok. Ezek egymáshoz való kapcsolódása az a visszafogó erő, amely nem engedi, hogy az időnélküliségbe, a káoszba zuhanjunk. Fink nagy ideája az, hogy az egzisztenciálék időiségének sorozatos elemzésével eljuthatunk az emberi létezés megértésének a küszöbére.

A munka ideje – bár belsőleg tagozott és hierarchizált – minden esetben a közvetlen lét újratermelését szolgálja. A jelent feláldozzuk a kontinuitás oltárán. A munka pillanatai csak azáltal válnak fontosakká és tiszteletreméltóakká, hogy a folytatólagos létezés alapvető és konstitutív elemeit alkotják. Szigorúan véve: itt sem a játék autonóm jellegéről, sem a szubjektum szabadságáról nem beszélhetünk. A munka jelenét fogva tartja a jövő. A munkavégzést az előttünk álló feladatok strukturálják; az alávetettség tehát egyértelmű. Ezt talán a mozgás metaforája fejezi ki a legplasztikusabban: munkakötelességeink súlya alatt vonszoljuk magunkat, míg – ahogy Fink is írja – a játék magával ragad bennünket.

A hatalomról szólva, annak legalább két szintjét kell megkülönböztetnünk: a dolgokhoz, valamint az emberekhez fűződő viszonyt. A dolgok birtoklása, vagy az emberek befolyásolása más-más tudást és képességeket tételez fel. Egyvalami azonban közös bennük: méreteikben meghaladják a hatalom ellenőrzésére törekvő egyént. A hatalmat ezen túl állandóan akarni kell. Az idő szempontjából ez azzal jár, hogy a hatalom megtartásához szükséges idő rendszerint hosszabb, mint amennyi a rendelkezésünkre áll. Az az egyén, akit a hatalom a hálójába kerített, állandó időszűkében van. Az „itt és most”-nak nevezett egzisztenciális meghatározottság felemészti a többi dimenziót, az eltervezett szubjektivitásból ezért egyszerű szolgaság lesz. A hatalom pillanatai szűknek bizonyulnak a transzcendens értékek számára. Ezt egyébként már a reneszánsz gondolkodói is felfedezték.

A halál rémítő pillanata, amely a létezés határán leleselkedik ránk és elnyeléssel fenyeget, nem más, mint a lét nemlétbe hanyatlása. Ezt az időmozzanatot különböző korokban különbözőképpen értelmezték. Epikurosz teljesen elválasztotta a létezésétől („amíg itt vagyunk, nincs itt a halál; amikor a halál van itt, már mi nem vagyunk”). Jakob Böhme szerint viszont a halál pillanatával előttünk megnyíló feneketlen szakadék (Ungrund) az Isten valódi „alapja”. Schelling kortársa, Franz von Baader pedig azt állítja, hogy az örök Káosz (mint az „Ungrund” tekintete) az a nemlét, amely a látható mindenség mintája. Innét már csak egy lépésre van Heidegger halálértelmezése. Születésünket nem fogjuk fel lehetőségként, de halálunkat igen. A potencialitásként felfogott nemlét paradoxonja ilykép-

pen a létező abszurditásával azonosul. A halál pillanata ennél fogva nemcsak azt a törést jelenti, amely a nemléthez vezet, hanem azt a szűk rést is, amelyen keresztül a létezésbe befurakodik a káosz. Az a káosz, amely nemcsak körülfogja a létezőket, hanem bennünk is forrong. Sőt, amennyiben igaza van Nietzschének, a káosz elkerülhetetlenül bennünk kell hogy legyen, mert nélküle nem vajúdnánk ki a táncoló csillagot.

A halál pillanata a legtalányosabb időmozzanat, mert a többi dimenzióval szemben (talán a szerelem pillanatát kivéve), amelyek rendet visznek az emberi létezésbe, ez állandóan a lét mélységeiben leskelődő kaotikusságra figyelmeztet. A „gondolkodó nádszál” csak ennek köszönhetően az, ami.

Messze kerültünk azonban a játéktól. Térjünk vissza tehát Fink fenomenológiai elemzéséhez, a játék összetevőihöz. Mivel az összes egzisztenciálé közül a játék leginkább a szerelemhez hasonlít, de ugyanakkor az is szembetűnő, hogy „nyugvó jelené” csak formális jegyeiben azonos a szerelem pillanataival, próbáljuk meg egymásra vonatkoztatni őket.

Annak ellenére, hogy a játék valós időben és térben folyik, világa – Fink szerint – imaginárius kiterjedésű. Ebből a meghatározásból kiindulva sok sajátosága megérthetővé válik. Az első ezek közül az, hogy a játékot élvezzük. A játékot és a szerelmet nagyban közelíti egymáshoz, hogy az élvezet tartama azonos a játék behatároltságával. A szerelem úgyszintén kiszikkad élvezet, gyönyör nélkül, de a szerelem mégsem az, ami gyönyört okoz, mert ő a gyönyör maga. Még ha feltételeznénk is, hogy csak egy olyan játszma részesei vagyunk, amelynek a rendezője ismeretlen, el kell ismernünk, hogy a szerelmi játszmaiban valós, nem pedig imaginárius csapdába esünk bele. Nem beszélve arról – amint arra Anatole France figyelmeztet –, hogy a játékosok szembeszállnak a sorssal, kihívják őt maguk ellen, a szeretők azonban alávetik magukat a sorsnak, sőt, a legnagyobb gyönyörük éppen ebből az alávetettségéből fakad.

Másként mutatkozik ez a játék *értelménél*, *jelentésénél*. Fink szerint ezt az értelmet a játszott dolgok, tevékenységek és kapcsolatok empirikus viszonyai adják. Ha azt vesszük figyelembe, hogy a szeretőket társasági megnyilvánulásaik alapján azonosítjuk, akkor a játék és a szerelem külső jelentése nem sokban különbözik egymástól. Ha azonban belső értelmét vesszük szem-

ügyre, zavarba jövünk. Mi értelme van a szerelemnek? Van egyáltalán valami értelme? Tudjuk, hogy ha a szerelem jelenségét fogalmakba kívánjuk zárni, általában kudarcot vallunk. A játék és a szerelem összehasonlításának bizonyos lehetőségét a játék és a játszma fogalomkettősének a viszonyában látjuk. A játék egy, általánosságában vett, bizonyos tevékenységforma, a játszma pedig a játék konkrét formája vagy lefolyása. Metaforikusan: az emberi élet játék, amelyen belül bizonyos célokkal és átgondolt taktikával temérdek játszmat folytatunk le. A probléma csak az, hogy míg a szerelem előkészítő fázisait, a hódítást és a kacérságot, majd pedig a szerelem felbomlását felfoghatjuk és leírhatjuk játszma mintájára, a bensőségesség és a szerelem időcsapdája túl vannak a játszmaelmélet fogalmi keretein.

Ezzel függ össze a játék harmadik mozzanata, *a játék közössege*. Itt nemcsak arról van szó, hogy a játék emberek együttműködésén alapul, hanem főként arról, hogy ha valaki egymagában játszik is, az általánosan is játéknak minősül. Létezik „egyétértés“ a játék alapján. Ebből a szempontból a szerelem aszociális jelenség, mert kizárólagosan párkapcsolat. Habár a titkokra épülő taktikák behálózták a modern társadalmakat, ezeket nem vethetjük össze a szerelem mélyén meghúzódó titokkal. És itt nem valamiféle metafizikai titokra, hanem a szerelmek kommunikációs módozataira gondolok. Arról nem is beszélve, hogy a játék mára az aktív vagy passzív résztvevők tömegszórakozásává vált, a nézőközönség élvezete a szerelmek esetében azonban tragédia.

A negyedik mozzanat: *a játékszabályok*. Nyugodtan mondhatjuk, hogy a játék szabályokkal kezdődik. A szerelemben ez éppen megfordítva érvényes: ott, ahol a párkapcsolatot szabályok kezdik alakítani, véget ér a szerelem hatalma, és elkezdődik a rendezett polgári élet. A játékos zsenialitása a szabályok kihasználásával individualizálódik; a szerető nem ismer szabályokat, „csak“ beleéli magát a másik individualitásába. A játék ezért kiemeli az egyéniséget, a szerelemben pedig elveszítjük saját arcunkat. Meglepő, de érvényes összefüggés: a szerelem elképzelhetetlen a halál nélkül. A munka, a játék és a hatalom megszilárdítja az emberi életet keretező rendszert; a szerelem és a halál ismételen az elrendezetlenséggel, a kaosszal azonos nemlét tátongó torkát mutatja felénk.

A *játék tárgya* (mint ötödik mozzanat) csak a szerelem két pólusán, a pusztá szexualitásban és az átszellemült viszonyban jelenik meg. Sade márki semmisnek tekintette a közösülő partnert, aki nélkül ugyan nehezen képzelhető el az aktus, de aki nem kell hogy érdekeljen mint személy, sőt, akit bizonyos esetekben természeti tárggyal is helyettesíthetünk. Az átszellemült viszonyban pedig a másik ember csak az elvonatkoztatás folyamatát beindító valaki, akit a szeretet megtartása érdekében jobb is felcserélni idealizált képmásával mint a további viszonyulás tárgyával.

Ezen a két póluson még lehetséges a szerelem szubjektumának a *megkettőződése* – az a megkettőződés, amely előfeltétele annak, hogy a játékos szerepét magunkra vállaljuk. Önmagunk kívülrőlként való szemlélése, az önkontroll, valamint „a valóság” és a játék közti határvonal szemmel tartása a játékos, a manipulátor, a voyeur magatartása, de sohasem a szerelmesé. Abban a pillanatban, amikor megszűnök átadni magam a másiknak és szerepet kezdek játszani, el kell fogadnom azt a szabályrendszert, amely objektívált formájában jelzi megkettőzöttségemet.

Az egyes egzisztenciálék sokszínűsége, sőt, kölcsönös ellentéte igazolja Fink állítását a véges emberi élet teljességéről. Epikurosztól és az epikuroszi életfilozófiáról megrajzolt képe ezért nem az idő extenzitására (amely extenzitás a legelterjedtebb materializmusfelfogásokra annyira jellemző), hanem a pillanat intenzitására épít. A valós pillanat ugyanis nem valamiféle megnyirbált dimenzió, hanem az ember rejtett lehetőségeinek kimeríthetetlen tárháza. Az örökkévalóhoz nem a „rossz végtelenen” keresztül vezet az út. Megélhető viszont a véges és egyedi pillanatok intenzívebbé tételével. Eközben nem az örökkévalót rendszerint túlértékelő mogorva komolyság, hanem az életet tisztelő víg kedély az ajánlatos. Ilyen esetben történhet meg, hogy a játékból fakadó könnyedség és spontaneitás átszínezi a többi egzisztenciálét is, és az egyén élete boldog lesz.

A játék fenomenológiai és metafizikai értelmezése is valahol itt keresztezi egymást. A boldogság ugyanis a véges emberi létezés iránt érzett *áhitat*ban gyökerezik. Ennek nincs szüksége a lét határain túli értékekre és végcélokra. Ami azt is jelenti, hogy ez az áhitat nem feltételezi az általánoshoz és időfelettihez kapcsolódó kötelességeket, hiszen individuális, időhöz kötött és szabad formaváltozású. Ebben különbözik a vallásos áhitattól.

A játék esetében a játék lefolyásával való azonosulás és a játék tér- és időbeli kiterjedésének elfogadása révén mutatkozik meg. Ez az autonóm világ tételezésének a szubjektív feltétele. Együttal létrehozza e világlátás módozatait és magyarázó képleteit is. Mivel pedig természeténél fogva nem racionális, hanem inkább kontemplatív jellegű, esztétikai világszemléletet evokál.

Azok a metafizikai spekulációk, amelyek a játék nyomán magyarázzák a lét értelmét, mindig esztétikai világszemléletben csúcsosodnak ki. Nem véletlenül figyelmeztet Fink ennek a szemléletnek a csábos, de ugyanakkor veszélyes voltára, hiszen a klasszikus filozófia racionális vázát aknázza alá. Az áhítat a lelkesültséget, a szeretetet és a hódolatot helyezi előtérbe a kétkedéssel, a kiszámíthatósággal és a hűs racionalitással szemben; a kontemplatív szemlélet kizárja a szubjektum-objektum viszony konstrukcióját, és megnyitja az utat a misztika felé; az esztétikai világszemlélet a szigorúan és egyértelműen meghatározott kategóriák, princípiumok és törvények helyett többértelmű metaforákat, allegóriákat, szimbólumokat, parabolákat stb. használ. Világképeinek építőkövei pedig a szabályok és hagyományok által nem korlátozott mozgás a létben; kísérletezések és kihívások; a szép prioritása az igazsággal és a jóval szemben; a véletlen és a váratlan a szükségszerű és az előrelátható helyett; a többes az Egy helyett; irónia; autonómia stb.

Amikor Ladislav Klíma a világ illúzió voltának tételétől eljutott annak állításáig, hogy a világ maga a Kötetlenség és a Szépség, akkor csak azokkal az elméletekkel haladt ellenkező irányban, amelyek a játékot ontologizálták. Viszont mindketten ugyanarra az eredményre jutottak. Az elméletek határai, persze, eléggé rugalmasak, hiszen maga Klíma is azt állította, hogy a játék a világ értelme. Számomra (számunkra) minden amorf anyaggá válik, amelyet bárki kénye-kedvére alakíthat. Hogyha eltekintünk azoktól az elképzelésektől, amelyek a világgal folytatott játék szubjektumának a Demiurgoszt vagy a vak akaratot tartják, és helyébe az embert tesszük, akkor a Klíma-féle „ludibrionizmus” teljes mértékben azonosává válik az esztétikai világszemlélettel: „A világ a saját abszolút Akaratának (tehát az én abszolút Akaratomnak) az abszolút játékszere – vagyis egyszerűen: Ez mind az én játékszerem.” (*Levél az illuzionizmusról*)

Ennek a világnak a szubjektuma a fékezhetetlen individuum, akinek a tevékenysége kalandok sorozata. A sorsszerűséget ugyanis ebből a világból sem számíthatjuk, mert abban a mértékben, ahogyan a világ játékszerré válik, a játéktér elhomályosodik, és váratlanul bukkannak fel rajta az ismeretlen cél felé vezető utat nehezítő csúcsok és szakadékok. Nem marad más hátra, mint hogy az egyén ugyanolyan elfogulatlan biztonsággal közeledjen az élet kiszámíthatatlan kanyarulatai felé, mintha azokat előre ismerné. Ha ugyanis a létnek nincsenek szilárd céljai, akkor az, ami az egyén érdeklődését felkelti, nem más, mint a sors állandó kihívása maga ellen. Életének értelmét – ha egyáltalán beszélhetünk értelemről – maga a játék adja meg: játék a világgal, önmagával és a rációval. Ez az ember kalandor. A világgal játszva nem érdekli őt annak minden dimenziója, hanem csakis a jelen felállása, amelyet éppen most kell leküzdenie. A kalandor időjellemezője a szikár jelen. Önmagával játszva az erkölcsi törvény neki csak délibáb, az élet pedig műalkotás. Mivel pedig az ésszel is játszik, intellektusának csúcsterméke a szellemesség, az írónia és a provokáció.

A kérdés az, hogy az ilyen kalandor valós személy-e, vagy csak mitológiai alak? Don Juanról szóló elegáns esszéjében Ramiro de Maeztu arra a következtetésre jut, hogy az abszolút játékosnak kimeríthetetlen energiával kellene bírnia. Mivel pedig ez lehetetlen, az abszolút kalandor a képzelet szülötte éppúgy, mint ahogy illúzió az a világ, amelynek a játék a modellje. Don Juan Énjének a mindenség adja a mozgásteret. Ha nem korlátlan aktivitásában élné ki magát, hanem képes lenne traktátumokba foglalni gondolatait, akkor az egész világ hamis képzetnek tűnne a számára. Don Juan ezért játékos. Semmit sem vehet komolyan; sem önmagát, sem a világot. Csak a játékot – de azt halálosan.

Maeztu Don Juanjának egotizmusa és Klíma egosolizmusa ugyanazt, a játékként felfogott világ szubjektumát jelölő kifejezések. E szubjektum egyedüli korlátja és erkölcsi törvénye a játék iránt érzett áhítata.

A metafizikai játékelmélet, azaz az esztétikai világszemlélet tehát az emberi értelemmel véghezvitt legelegánsabb, legvonzóbb és legszebb játék. Csak játékosokként juthatunk be az Úr országába – mondhatná az Újszövetség, vagy akár Fink is.

Végezetül: ha valakinek úgy tűnne, hogy az esztétikai világszemlélet sokban hasonlít a posztmodernre, akkor ki kell jelenítenem, hogy ez a hasonlóság a véletlen műve csupán. A játék is hasonlít néha a valóságra – és fordítva.

Filozófia mint játék – játék mint teremtés, avagy Ars combinatorica

Farnbauer Gábor kötetéről írva (*A magány illemtana*, Madách Könyvkiadó, 1989) illik axiómákként rögzíteni az elemzés kiindulópontjait. E késztetés racionális magyarázata kétágú: egyrészt az értelmezés mikéntjét próbálja fogalmi síkra terelni, másrészt maga az elemzett szövegegsz mögöttes tartalma is ebbe az irányba mutat. Ha valaki ennek ellenére logikai bukfencként, vagy netán megtervezett és ironikus félrekacsintással újtára bocsátott griphoszként kezelné őket, akkor előre meg kell mondanom, hogy majdnem téved. Félreért annyiban, hogy ha a két állítás valóban axióma jellegű, akkor igazságuk úgyis közvetlenül belátható – legalábbis Farnbauer nézetszövedéke csomópontjainak közben tartása alapján. Igaza van viszont abban, hogy a két axióma kapcsolata egy irányba vezeti az értelmezést.

A „majdnem“ ezentúl kifejezi azt az inkább lét-, mint logikai viszonyt is, amely minden értelemkereső igyekezet egyedüli igazolása és vigasza egyben. Ha tehát Farnbauer kötetében a kérdéseket keresem, és a válaszokat próbálom rekonstruálni, akkor az előttem fekvő szöveget nem válasznak fogadom el, hanem valami olyasminnek, ami megszólít és szituációba helyez engem mint értelmezőt. Sőt, a megszólítás–kérdés–válasz háromszögében felsejlő szituációt is csak valamiféle rendezetlen kontinuum részének kell tekinteni. (Ha most tudományos szöveget írnék, lábjegyzetben illene megmagyaráznom a „rendezetlen kontinuum“ szókapcsolat jelentését. De mivel a szerző kirakós játékot űz az olvasóval, miért ne tehetné ugyanezt az olvasó is az értelmezésnél? Különben is: mi a „puzzle“, ha nem kontinuum, amelyet el kell rendezni?)

Vagyis: az elemzett szöveget a lét metaforájaként is felfoghatom, amelynek a racionalitása attól függően alakul a számunkra, hogy hol és mikor kapcsolódunk be kezdetet és véget nem is-

merő folyamába. A tudomány erre az esetre találta ki magának az axiómákat, amelyek nem szorulnak bizonyításra, de amelyek nem is bizonyíthatók, mert kognitív hálóként borulnak a Proteusz-szerű valóságra, titkát kívánván megtudni tőle. De Proteusz is csak a feltett kérdésekre válaszolt, azaz a titok már eleve bekódoltatott a kérdésbe. Az axiómák ezért már meghatározák, hogyan fogunk megismerni és tudni.

Ezek után az ígért axiómák:

1. A válaszok mögött kérdések vannak.
2. Ostoba, aki azt hiszi, hogy a válaszok egyértelműen a kérdésekre vonatkoznak.

A két axióma kapcsolata csak akkor tűnik természetlennek és alogikusnak, ha a következtetés antecedenseinek vesszük őket. Akkor valóban nehéz elfogadható és racionális következtetésre jutni. Viszont, ha létmeghatározásokként kezeljük őket, akkor már más a helyzet. A logika axiómái szikárak és komolyak, nem engedik meg az ész dőzsölését és a lehetségeségek együttlétét. Ebben a klasszikus metafizika is hűen követi őt. Létezik ellenben olyan metafizika is, amelyben a beszéd a lét beszéde, vagyis a logika nem a racionalitás mindenhatóságának manifesztációja, hanem a szubsztancialitást súroló jelenségek állandó kavargásának a kifejezése, azaz:

„Lét és nemlét algebrája.“ (*Logika II.*)

Itt már a nyelv a benne rejlő minden misztikummal, elfelejtett jelentésekkel és tartalmakkal, a szómágiával egyetemben létmeghatározó, ergo: létmagyarázó erővel bír. E szerint aztán a válaszok kulisszák, amelyek előtt is, mögött is zajlik a világ-szellem írta-rendezte-játszotta előadás. „Nem mind az, aminek látszik. A világ eszerint csak *vil-ág*; amilyen előttünk az *ága*, olyannak vagyunk hajlandók tartani a *vil* elemet is. Pedig a növényeken láthatjuk, hogy az *ág* nem a növény maga, hanem csak annak *ága-része*. Úgy ez a világ is, amely előttünk mutatkozik, még nem a *vil*-elem, hanem csak ennek *ága, része*. De az *ág* is kétféle. Egyik a *föl*-, másik az *al*-világ. A fölvilág idefenn van az emberek között, csakúgy mint az alvilág is. A fölvilág *jóanságot* követel (értelmet, észt), míg az alvilág az *áalom* (érzelmelek, iracionalitás) birodalma.., Ez a szöveg nem „a skolasztika megdicsőülésének” dokumentuma, csak egyszerű múlt századi idézet, „absztrakt kaland“, amelyben

„Megjósolom,
ami volt.“ (Deduktív történelemelmélet)

Avagy:

„Minden pillanatunk szakadék,
melynek mélye az öröklétbe vész...“ (*Egy létmetafora kifejtése*)

Tehát szükség van arra a kapaszkodóra, amelyen lábunkat megvetve egyensúlyozhatunk al- és fölvilág, ittlét és öröklét, én és nem-én, lét és nem-lét között. Lehet ugyan választani a józanság és az álom között, megkockáztatva, hogy elveszítjük az egész élményét, de biztonságot nyerünk a lezárt horizonton belül. Aki azonban a „hajlékony szubsztanciák spirituális részébe“ szeretne befurakodni és találkozni ott az angyalokkal, eme sem ilyen, sem olyan és mégis mindent ígérő lényekkel, annak nem szabad egyszer s mindenkorra választania. Axiómáit úgy kell megfogalmaznia, hogy megengedhessék az „igen“-t és a „nem“-et is, az „így is“ és az „úgy is“ lehetőségét.

Mert mi is az alapkérdés? A reflexió, az írás, a létrögztítés szempontjából az, hogyan kapcsoljam össze a majdnem teljesen megragadható „egy“-et az állandóan elillanó, szertefoszló, de mégsem teljesen illúziószerű „egész“-szel, az „egyek“-kel. (Kíváncsi lennék, kinek van olyan imaginációs képessége, hogy az „egyek“-et képszerűvé, tehát nem-nyelvivé változtatná!) Az életvitel oldaláról az, hogy a „fölvilág“ megkövetelte józanságot miképpen egyeztessük ki az „alvilág“ érzelmeivel. A metafizika szemszögéből pedig az, hogyan helyezzük el a racionalitás logika uralta szigetét az irracionalitás tengerének ködbe vesző végtelenében.

Ezek azok a kérdések, amelyeket feltalálni vélek Farnbauer válaszai mögött. Húnek maradva saját axiómáimhoz, azonban rögtön rá kell bólintanom arra az állításra, hogy eme válaszok több más ambícióval is bírnak. Sőt, az alább következő konstrukció inkább talán a szöveg általi megszólítottaságom belső szerkezete, mintsem a szerző eredeti gondolatainak a jelentése. De hát mit érdekel engem a szerző maga? Hiszen az ő szándékai teljesen mellőzhetőek a másik személy számára. (Ez utóbbi állításom a modern hermeneutikával alátámasztható.)

Az elemzett szöveget átvilágító (latens) axióma – szerintem – a következő megfogalmazás, amelyben a meglepetés erejével tör a felszínre, hogy talán nem is a szerző írja a verset, hanem a vers formálja meg önmagát:

„Jól megírom, és igaz lesz,
pedig nem is gondolkodom.

Igaz, ahogyan az Idő igaz.“ (*Nem fogok többet gondolkodni*)

Az idő jellegének struktúra- és értelemformáló felfogására még visszatérek. Itt most azt szeretném megismételni, ami már megfogalmazódott: az „igaz“, mint a logika kategóriája, vezérlő elve és alapértéke nem a ráció függvénye, hanem a spontaneitásé. Az önkéntelenségben viszont nem létezik megkülönböztetés komolyság és komolytalanság (logika és metafizikai álmódosítás) között. A fenti idézet nyegleségnek tűnhet, pedig nem más, mint annak a fel- és beismerése, hogy a lét játékot űz velünk, de nem abban az értelemben, hogy eszközünek tekint, hanem úgy, mint ahogy macska játszik az egérrel: ez a létformája, nem tehet másként. Vagyis: itt feloldódik minden különbség igaz, szép és jó között, és felbonthatatlan egységük visszazúll arra, ami méhében hordoz, majd megszül bennünket, de később el is nyel, mert ő a racionális rend előtti mindenható istenség, a Kronosz. A neki való udvarlás az alkalmazkodás és viszonyítás erőszaktetele.

Fonákján azonban ez a meghatározottság előadja a szabadság egy sajtóságos módosulását: a játék lehetőségét. Mert ha a lét szigorúan komolytalan, és szinte unottan végzi a dolgát, akkor nekünk is megadatott, hogy az élet véresen komoly tényeit új, csak önmagukban érvényes szabályok közé szorítva imitáljuk. Vagy, ami talán pontosabb: szabályok által felszabadítsuk. A káosz, amelyet Kronosz nem rendez el, csak görget maga előtt, maga a kimondatlan. Wittgenstein figyelmeztetése – „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell“ – itt a semmibe hull, mert a játék megengedi, hogy a kimondatlant nem kimondhatatlannak, hanem témának vegyük. A tematizálás pedig magával hozza egyrészt azt, hogy a dolgokat önmagunkhoz tartozónak tekintjük (azaz jogot formálunk a rendbe szedésre), másrészt azt, hogy a rendnek az eddigi káoszba való bevitelével megismételjük minden mitológia alapzatát, a teremtés aktusát.

Hogy a játék teremtés és a teremtés játék, az nem Farnbauer találmánya, de az a változat, amelyet felkínál – a szabálykeresés és a kanti egzisztenciális kérdések egybekapcsolása –, nem nélkülözi a felfedezés friss báját. Mögötte azonban ott van a teremtő játék „ontológiájának“ Ladislav Klíma által felvázolt há-

rom újabb axiómája: „1. A játék nem a világ értelme, de a világ értelme játék. 2. A játék nem gondolkodás, tudat vagy lét; a gondolkodás, a tudat a lét azonban játék. 3. Mi az igazság?: mindaz, ami független; mi a hazugság?: ami rabszolgaságtól búzlik.“

Ami mindebből kötelező érvényű a továbbiakban, az a kötetlen szabályteremtés útja-módja, nem pedig a már meglevő lét-és értelemkapcsolások újravariálása, szolgálai másolása. Ezzel érhető el a „lét és nem-lét algebrájának“ új igazságfogalma és igazságkritériuma. Ami viszont probléma, az az, hogy a világ játékértelme aránylag könnyen behelyettesíthető tetszőleges szabályokkal, habár általában erre nincs szükség, mert – magunk a játékba dobátván – már a játék szabályaihoz alkalmazkodunk. De mit kezdünk az intimitással? Mindaddig semmi sem zavarja látásunkat, amíg kifelé irányul, de amint megfordítjuk az irányt, bekövetkezik

„A látás kollapszusa;

a magára ítélt tekintet,...” (*Szembesülés*)

Vagy fogalmilag-explicitíve:

„A magányban viszont a lét a partnerünk. Magunkra maradva, hatalmába kerít a tanácstalanság. Erre a helyzetre, amely pedig mindig sajátunk, nincs hiteles megnyilvánulásunk.”

(*Magán(y)akciók*)

A szabálytalan szabályosság (vagy a szabályos szabálytalanság?) az önmagunkkal való szembesüléskor lecsupaszítja az Ént. Most már nem elegendő az alkotásra összpontosítani, mert az lehetetlenné válik (megszűnik a téma), ha nem vesszük számba az önazonosság jegyeit. Farnbauer nem véletlenül keríti egybe a „mi az irodalom?“, „mi az ember?“ (a „puzzle“ szerint: ki vagyok?) és a „mit tegyek?“ kantiánus kérdéseit. Csakhogy itt nem elegendő a lelki önanalízis, mert ha a játék a dolgok rendje, akkor a Sors úgy is eljátssza velünk az összes variációs lehetőséget (azt is, ami nincs bennünk?!), sőt, magunknak is ki kell rakni a „puzzle“-t.

Az önazonosság és az intimitás sóvárgása itt ütközik bele a játék iróniájának áttörhetetlen falába. Kierkegaard tanúsága szerint a sóvárgás ugyan teljesen egyidejű saját tárgyával, de amint a beteljesülés útjára lép, különválik tőle. „A különválásnak az a következménye, hogy a sóvárgás kiszabadul szubsztanciális önmagában nyugvásából és ebből az következik, hogy a tárgy már nem esik a

szubsztanciális meghatározás alá, hanem sokféleséggé aprózódik szét“ – mondja Kierkegaard, és ezt Farnbauer megtoldja még azal, hogy nemcsak a tárgy, hanem a sóvárgás szubjektuma is szét-hasadozik. Az egyén nem találja meg önmagát, pontosabban: nem azonosulhat valami körülhatárolhatóan egyedi jelleggel, hanem minden lehet. Az intimitás (a „puzzle“-szótár szerint a magány) lehet szabadság, szeretet, szorongás, unalom, senkiség, az én halála, közvettség. Azért csak ennyi minden, mert a „TH (tangens-hiperbolikus) puzzle“ komplex változós függvényében – ez is egy axiómaszerű fogódzó – az értelmezési tartományhoz véges számú értékkészletet rendelt a szerző.

De mire alapozódik a kombinációs lehetőségek, a permutációk tételezése? Ha emlékezetem és a kéznél levő lexikonok nem csálnak, akkor a komplex függvénytan meg az Eulerféle relációk ajánlják magukat hivatkozási és magyarázó alapként. Ontológiai Euler időfelfogása az, amely tökéletesen rimel Farnbauer „igaz, ahogyan az Idő igaz“ tételére. Mert mit is mond Euler? „...a testek úgy nyugvás, mint mozgás közben a tétlenség elvét, vagyis olyan törvényt követnek, amelyben az idő mint lényeges, elkerülhetetlen elem bennszerepel.“ Vagy egyértelműbben: „Az idő valósággal folyik és mértékül szolgál a jelenségek tartósságának.“

Tartalmilag ez azt jelenti, hogy ha az idő valóságos, szubsztanciaszerű valami, vagyis állandó létalap, akkor az elemek (a függvény résztvevői) az időben összekapcsolhatók, mert a kezdet azonos a véggel. Az idő állandósága ugyanis csak mennyiségileg választja szét (és kapcsolja össze) a jelenségeket, miközben a minőségeket érintetlenül hagyja. És itt sejlik fel az intimitás sóvárgásában rejlő tragédia: a Farnbauer választotta axiomatikus időmodell nem teszi lehetővé, hogy közelebb kerüljünk önmagunkhoz, mert az újabb és újabb hozzárendelt tulajdonságok és egzisztenciálék (a jelenvalólét jellemzői – Heidegger) csak egy „rossz végtelent“ (Hegel) implikálnak. Az Én így Möbiusz-szalagként állandóan ugyanazt a lapját mutatja, és ezzel a játék követelményeinek eleget tesz (mert „beékelődik a hajlékony szubsztanciák spirituális réseibe“ – ami a szalag átfordulásával lehetetlenné válna), de nem elégíti ki metafizikai-etikai kíváncsiságunkat. Esztétikai sóvárgásunk beteljesült, de érzelmileg és gondolatilag visszautasítottunk a már meglevő hiányérzetre.

A kombinatorika a szerves (vagy spekulatívabban: a kohe-rens) világ- és nézetrendszer helyettesítése. Lemondás (ebben az esetben megalapozott lemondás) az értelemegésről az „egyek“ javára. A Nagy Elméletek abban a hitben tetszelegnek, hogy ez az Értelme megragadható. A Farnbauer-szöveg viszont azt a meggyőződést sugallja, hogy pontosan csak aforizmákban fejezhetjük ki magunkat meg azt a Játékot, ami befog bennünket és amelyet rendezünk is. Az aforizma lejegyzése (már Bacon is azt mondta, hogy az aforizma a tudományos leírás legjobb formája), majd az aforizma kombinációja (a „puzzle“) az, ami a kötet szerkezetét hordozza. És hogy ez a szerkezet nemcsak formai elem, hanem tartalmat evokáló mozzanat is – nos, ezt a kombinációt lehetővé tevő időfelfogás és a játékok permutációjellege már előrejelezte. (Fenntartom magamnak a kételyt, ami abból fakad, hogy a „puzzle“-játék csak egyfajta kép kirakását engedi meg.)

Az elején módszertani megfontolásból írtam le, hogy Farnbauer szövegét nem válasznak, hanem megszólításnak fogom fel. Most hozzátehetem, hogy a mögöttes kérdések és a rejtett gondolati váz azonosításkísérlete után magát a szövegegészt tekintem olyan dilemmamegfogalmazásnak, amely új létértelmezési horizontot jelez. Farnbauer Gábor feltette a kérdést.

Fantazmák a fantazmákról*

Praefantazmák

amelyben nagyképpően felvállaljuk a recenziót,
pedig tanácstalanok vagyunk, mire való

1. Mít tehet a recenzió?
Nem a recenzens, hanem az „olvasat“.
2. Látszólag és a hagyományokra támaszkodva kettőt:
 - kipreparálja a Történetből a kalandok ideghálózatát, demonstrálván ezzel, hogy megértette, mit olvasott;
 - ezek után klasszifikál, besorol, értékkel.
3. Sőt!
4. Micsoda?
Ja, igen. Azt hittem, hogy a Gondolatokból könnyebb az összekapcsoló gondolatokat – pardon: Fantazmákat – kiolvasni, mint a klasszikus regények hőseinek csatározásai mögött felfedezni a Nemezis rejtett kezét.
5. Akkor rugaszkodjunk neki még egyszer.
Mít tehet a recenzió?
Ez félreértés. Eltévelyedés.
Nem mit tehet, hanem mit gondolhat a recenzió.

*Farnbauer Gábor: *Az ibolya illata*. Kalligram Könyvkiadó, Pozsony
1992

Fantazmák I

amelyben számba vesszük a lehetőségeket, de nem tudunk végére járni a dolognak

6. Bele-gondolkodás.
7. Bele-gondolkodás mint vele- és együttgondolkodás.
Bele-gondolkodás mint hozzá-gondolás.
Bele-gondolkodás mint a robbantó mesterek munkája: lyukat fúrunk a Gondolat közepébe, hogy legyen mibe helyezni a robbanótöltetet.
Bele-gondolkodás mint mellégondolás.
Bele-gondolkodás mint a tanítvány alázata és mint elemekre való lebontás.
8. Mellégondolni partner-elveket?
Vagy kocavadászként az árnyékra lőni?
Az első változat a hozzágondolás redundanciája.
A második meg minek? Hacsak saját hozzá nem értésünk (vagy beleélés-képtelenségünk) bizonyítására nem.
9. Bele-gondolkodás alázattal?
Morálisan megható, de impotens gesztus. Akkor már inkább előzetes figyelmeztetés nélkül robbantani: így a szerzetést repülő gondolatszilánkok – nem a recenzióiéi! – legálább megcsipkednek.
10. Hozzágondolni? Miközben az első, ellenőrizhetetlen reakció az, hogy „miért nem én írtam ezt?”.
A hozzágondolás csak szekunder állításokat szülhet: a Gondolat ideájának leképzését. Most már minden hozzágondolás „anamnézis”.
11. Vele- és együttgondolkodás akkor, ha mi is a „beleélés hőse” tudunk lenni, és ha szemmel tudjuk tartani az illatot a gondolatokban.
Az illat primer vagy szekunder kvalitás-e?
Ha primer, akkor nyert ügyünk van. De ha szekunder, minek a nyomát kövessém: az aktuális illat eredőjének, vagy az illatemplék felidézte múlt árnyképeinek felém ergetett jeleit?

12. Ne felejtsem: van-e szubsztanciaillat?
13. Hány „an sich“ illat képes egyensúlyozni a tű hegyén?

Fantazmák 2

amelyben megpróbáljuk ontologizálni a bizonytalanságot, vagyis meta-metafizikát tételezünk

14. Egy bizonyosság van: az illat iránya.
Az irány mint hordozó, amely az illatrakétát kiszabadítja az eredő vonzásköréből.
Az irány mint viszony.
15. „...gondolatai szerelmesek egymásba.“ (219. *fantazma*)
16. Gondolatok egymás iránti szimpátiái, vonzalmi és viszonyai. Racionálisnak vélt következtetéseink mögöttes misztikai homálya, mert sem a szimpátia, sem a vonzalom nem lehet megtervezett, szabályozott.
Gondolataink kusza és egymásnak ellentmondó, sőt, egymást sértő, egymásnak örömet vagy bánatot okozó viszonyai.
17. Gondolatpár és gondolathárom(sok)szög. Melyik legitim, mint a cselekvés, és melyik a titkos örömet hozó, mint a metacselekvés?
18. A szerelem nem legitim viszony (irány), de mindig szabad tett – a játék értelmében. Vagyis az egymásba szerelmes gondolatok lefitymálják a metafizikát mint következetes, de száraz és kispolgári kedvtelést. A tiszta gondolat androgün-lény. Mit neki, hogy kivel szeretné látni a közvélemény! Ő csak saját őseredeti párját keresi; hozzá vonzódik, vele egyesül.
19. Egyedüli bizonyossága, hogy a társ létezik. Ez ütközik az állandó bizonytalanságba: ki az?
Paradoxon?: alternatívák azért vannak, mert a saját farkába harapó cél-ok, ez a kozmikus uroborosz, önmagába zárt Egy.

A Gondolat azért kóstolja végig az összes – általa kreált – lehetőséget, hogy a végén az őt kiegészítő – tehát vele el-
lentétes? – állapotban ragadjon meg.

20. Ezért fontos ismerni az irányt.
21. Az illatot.
Amely lehet a fiókban rothadó alma.
Illatasszociáció.
Vagy az eszmék illata: az angyalok hónaljszaga; a bebal-
zamoszott platóni ideák szag-talansága – amely viszont
magába zár minden lehetséges illatot, akárcsak a fehér a
színek egész skáláját.
22. A metafizika az illatokat, a vonzásokat, a szimpátiákat ka-
talogizálja.
A meta-metafizika ezen túlmegy: őt a szagtalan illatle-
hetőség, a semleges érdeklődés és a véletlenszerűségétől
is megfosztott elő-szeretet érdekli.
A történetfilozófia, amely az egyén bizonytalanságait, két-
ségeit és irtózatait hivatott magyarázni, csak a meta-meta-
fizikát hívhatja segítségül. Ellenkező esetben a cselekvés
instrumentumait és produktumait téveszti össze a meta-
cselekvés állandó potencialitásával: a lezártat a még-min-
den-lehet-tel; a végső iszonyat ürülék- és hányadékszagát
a lehetetlenség megtapasztalásával.

Fantazmák 4

amelyben túllépünk a meta-metafizika puszta té-
telezésén, és megpróbáljuk gyökereiben megra-
gadni a potenciák létalapjait

23. Oda kell visszanyúlni, ahol még a lehetőségek önmaguk-
nál tartózkodnak, ahol még bakancsuk nem terhes a reali-
tás ráragadt koloncáitól.
24. Az Egyidejűség Birodalma.

25. A metafizika – bármekkora vehemenciával ostromolja is a transzcendencia sáncait – ritkán képes megszabadulni tárgya folyamatjellegétől. Néha még arra is vetemedik, hogy ezt a tartósságot, tartamot időtlennek nevezi ki.
A Balgaság dicsérete.
Időben látni és láttatni a tartósság látszata mögött rejtőző változás nélkül?
Ellenben: a meta-metafizika a lehetőségeket szemmel tartva gondolataiban, az Egyidejűség tükre által láttat.
Még ha homályosan is.
26. A metafizika a szétvált idődimenziókat próbálja utólagosan összekapcsolni – így álmodván meg a transzcendencia terét.
A meta-metafizika fordított irányultságú: egyidejűsége nem fogalmi konstrukció izzadságos eredménye, hanem a kiindulás frissessége. A tartam itt még az idődimenziók együttléte: a múlt, jelen, jövő ölelkezése. Az androgün a kettészelés előtt. A vágy és beteljesülése, amikor a sóvárgás és tárgya még nem tudnak egymás másságáról. A Valami és a Más még egy Test, egy Lélek.
A tartam mint egy-idejűség és mint egymással-lét.
27. A Lehetőség, amikor még Minden lehet.
A mozdulatlanság mint tökéletesség.
A tökéletesség mint az illúziók szűz-léte.
Mindenhatóság és szűziesség azonossága, amely abból fakad, hogy potencialitás és valóság nem nyúlnak ki a múlt és a jelen szakadásáig.
28. Tehát.
29. Tehát! az önmagába ragadt idő gyantacseppje; az örökkévalóvá tett Mozdulat.
Borostyánidő.
30. A meta-metafizika ideje nem a valós folyamatok (tettek) érzéki formája, hanem az eszmeileg meghatározott tartam.

Vagyis a probléma: hogyan lehetséges a történet az ilyen időben?

Egyáltalán: lehetséges a történet? Van olyan kaland, amely megáll a saját lábán az érzéki egymásután mankói nélkül is? Van olyan elbeszélés, amely eleve nem kezdheti az elején?

Mi az, hogy kezdet?

És ha a kezdet (logikailag) későbbi? Vagy köztes?

31. Ha gondolat csak az, aminek alternatívája van, és ha az alternatívák összehasonlíthatósága kizárólag azok egyidejűségében létesülhet, akkor a történet a szavak kalandja. A Gondolatok egymás elleni küzdelme.
Gondolatregény mint történetfilozófiai mese.
Az általában vett gondolat mint hős.

Extra-fantazma

amely talán nem is az, hanem önmagának életteret kikönyöklő, professzionistának mutatkozó állítás, miszerint:

a) *Az ibolya illata* noétikai kaland: az elgondolhatóság és a kimondhatóság megkísértése. Két belső zátony – az egzisztencialista érzelmeket kisugárzó Szküllá és a neopozitivistá értelmezéseket adagoló Kharübdisz – között áthaladó kételyhajó. Pedig látszólag önkifejező laboratóriumi jegyzőkönyv.

Emellett:

b) Titkolva, de a fátylakat állandóan fel-fel lebbentve a leghagyományosabb filozófiai érték kategóriák sajátos átkeresztelésére támaszkodó történetfilozófia-teremtés is. Mert ha minden „Gondolat“, ha az ember „Tökéletes Homeosztázis“, a létezés pedig „Kalligram“, akkor a régi vágású metafizikusok szíve feldobog, agyuk pedig lázas tevékenységbe fog. Sőt, a tudományosságtól megfertőzött gondolkodók is egyetértően bólogatnak, mert a fogalmi kísérletekben végre fellelik az IGAZ posztmodern értelmezését, a SZÉP „kalligramikus ontológia“ általi megalapozását és a JÓ felfoghatatlan jelenlétének a TH szuverenitásából való kifolyását. Figyelemreméltó viszont az, hogy

míg gnoszeológiai szemszögből az egzisztencialista és a neopozitivisták természetudományos kérdésfeltevés érzékelhetően elválják egymástól, az ontológiai hozzáállás e kettőt közelíti egymáshoz. Ha a szerző magát filozófusnak tartaná – mellesleg: gondolatainak irányultsága erre utal –, akkor elkövetkező feladatul azt rónám ki neki, hogy próbálja meg a „kalligramikus ontológiát” a hagyományos bölcseleti kategóriákkal konfrontálva felépíteni.

Tehát:

c) Szerzőnk is a sókratészi „daimonion” által megszállt személy, aki a mindennapokban a többség megszokásaival szemben állandó „miért”-ekbe ütközik, míg a mások számára átha-
tolhatatlan Lét útvesztőiben könnyedén kiismeri magát.

Fantazmák 8

amelyben visszakanyarodunk az előbbi fantazmák kitaposta ösvényre

32. Mégis: mi az, hogy végtelen, és mi az, hogy egyidejű?
Rokonok-e, vagy ellenségek?
A végtelen: a szubsztancia és a létezők belső tulajdonsága. Kifelé mértékkel rendelkező, tehát különböző (ezért véges a végtelen), míg önmagában mértéktelen (szertelen?), ezért sem mások, sem önmaga számára egyértelműen nem azonosítható.
Ontológiai minőség.
Az egyidejű: a különbözők egymással-létének tételezése.
A szimpátiák és a toleranciák szülőanyja.
Módszertani és életviteli eljárás.
33. Önmagunktól való különbözőségünk saját végtelen létezésünk folyománya. Ugyanez egyidejűsítve a műsák be-
repüléséhez szabaddá tett létét.
De: a végtelen a Gondolat kifutója, ahol az ütközésük csak virtuális homlokkoccanás, míg az érzések (az önmagunktól való különbözőség külsővé tétele) megkövetelik az időben-létet. Ezt minden történetfilozófiai szemléletnek figyelembe kell vennie.

- 34.1. Noétikai kaland és történetfilozófiai konstrukció támogatják egymást, de mégis lényegileg különböznek.
- 34.2. „Gondolat“ és „Kalligram“ otthonosan „mozognak“ a végtelenben és az egyidejűben, de a „TH“ szövetéből nem rántható ki az idő fonala.
- 34.3. Neopozitivisták értelmezései és egzisztencialista érzések között hányódó elme – micsoda fantasztikus adottság, de micsoda kockázat is egyben!
35. „Nincs mese: spekulálni kell. Ez a mese.“ (282. *fantazma*)
Spekuláljunk tehát tovább!
Csak ne felejtjük el közben, hogy a spekuláció szó hátterében ott van a „tükör“ (speculum), tehát a passzív odaadottság és a „kutató“ (speculator), tehát az aktívan beavatkozó is.
36. Kiindulópontunk az volt, hogy az egyidejűség eszméje a végtelenhez vezető emelkedő első lépcsőfoka. Később már azt állítottuk, hogy a végtelen ontológiai és noétikai „jelentése“ ellenében fennáll az egyidejű gyakorlati funkciója. Most az irányban spekulálunk, hogy az egyidejű talán az életfilozófia immanens kategóriája is lehetne. Vagyis hogy az egyidejűség az időiség mozzanata.
37. Látszat-e az individuális időiség egyidejűsége, vagy valóság? A másság a választással bekövetkező halál, vagy a tartam része? A noétikai kérdésfeltevéseket kikényszerítő és az ugyanilyen fogantatású alternatívákat lehetővé tevő egyidejűség kapaszkodhat-e a szimultán támadó dilemmák időiségébe?
Valóban az lenne a megoldás, hogy az utóbbiak esetében – azonosságunkat megőrzendő – képmutatókká kell válnunk? (Féltreértések elkerülése végett: itt nem a Pirsig-féle „képmutogatásról“ van szó.) Sőt, az identitás érintetlensége csak a személyesen meghatározott Gondolat és az objektív törvényszerűségek szerint működő Kalligram szférájában menthető meg?
...

38. Kérdés az is, vajon a TH-nak van-e egyedileg meghatározó szintje, vagy az egyed és a faj egyidejűsítése az, ami a moralitást megalapozza?
39. És a fő kérdés: minek tartom az első választást? Elhatározott döntésnek, avagy gesztusnak, amelyben összezsomódik az idő?
 Ecce! Visszatért a kezdet problémája.
 A kezdet, ami egyszerűen más a végtelen birodalmában, és más az időében. Az elsőben akárhol vágunk bele a dolgokba – és ezt a belevágást megindokoljuk –, az axiomatikus kezdet lesz. A másodikban viszont a megindokolhatóság feltételezi az a priori létező személyt. Aki pedig nincs. Csak a döntések logikája fogja őt behatárolni. Az első választás ezért nem racionális kalkulus következménye, hanem irracionális gesztus. Nem halál, hanem a köldökzsinór elvágásának a pillanata. És a rákövetkező választások is csak akkor változtatják áldozattá a kihagyott lehetőségeket – jelentenek tehát halált –, ha nem a gesztust prolongálják az időben.
 Az egyidejűség úgy válik az időiség mozzanatává, hogy a múlt, a jelen és a jövő könyörtelen testvérharcának közepette nem árultatik el a gesztus.
40. Gesztus mint intimitás.
 Gesztus mint a döntő pillanat kisugárzása.
 A szubsztancia egyidejűsége, amely egybefogja a Valamit és a Mást.
 A gesztus pillanata, ahonnét az elhatárolódás kezdődik. De ugyanez a pillanat egyidejűsíti konzekvens döntéseimet ugyanúgy, mint azonosulásaimat és egymással-léteemet bizonyos másokkal.
41. Az intimitás a másik „végén” nyitja meg a végtelent.
42. A gesztus az ibolya illata.
 Az illat szemmel tartása gondolataimban a választások vállalhatóságának feltétele.

Fantazmák 16

amelyben a gesztus és a TH viszonyáról esik szó,
valamint önmeghatározás is tétetik

43. A TH számára a környezet semleges; csak az evolúció alacsonyabb szintjén álló homeosztázis „számol“ azzal, ami körülveszi.
A gesztus sem a megelőzőből és a környezőből pattan elő, hanem mint villámlás mutat irányt.
44. A TH így tekinthető mániának is, de csak abban az értelmében, amelyben isteni megvilágosodást, hirtelen rádöbbenést és e felismeréshez való megszállott ragaszkodást jelent.
45. Még ekkor is evolúciós termék a TH?
Vagy tán véletlen?
És én a véletlen véletlene?
46. Nem. Én a saját gesztusom vagyok.
Vagy én vagyok a gesztusomé?
47. Az ibolya illata én vagyok.
Én vagyok az ibolya illata is.
Én is az ibolya illata vagyok.
Én is vagyok. Az ibolya illata is.
Én. Vagyok. Az ibolya illata.
Is.

Fantazmák 32

amelyben bezárul a kör, és választ adunk saját,
ötödik fantazmánkra is

48. Az „is“ elgondolható.
Tehát meggondalandó.
49. A recenzió gondolhatósága az IS.
Is.

Mittel úrról és a transzcendenciáról

Felvázolni a status quo ontológiáját – már ez is teljesíthetetlen feladat. Az ontológia ugyanis természeténél fogva az ittlét mögött kutakodik, a jelen semmibe nyúló lábazatát fonja körül eszmeindáival. Meg aztán nem sokat törődik az a kocsonyával, ami józanabb észjárású emberek által időnek neveztetik, hanem kiszedi belőle a fogak közé ragadható szilárd csülköt. A porcogókból szopogatja ki az aeternitas lenge ízét. Pedig a status quo még olyan téma – ha témának, s nem véres valóságnak vesszük –, amely anyagtalantul (aneu hülész) meghatározó egységet mutat, azaz könnyű prédája a képzeletnek.

Mi van azonban akkor, ha nem a status quot, hanem a pantha rei sodrását akarjuk megjeleníteni? Mégpedig nem a princípiumok, axiómák töltéséről letekintve, hanem a kis csobbanásokat is visszahangzó, a fuvalatokra felborzolódó, irányváltozásokra rebbenve moccanó tétova öntudat sajkájában ülve keressük a szilárd partokat? Ha szavaink evezőcsapásaiban és eszméink ködalakjaiban felsejlik a transzcendens magánvaló?

Mert mit is kezdhünk itt és most a magánvalóval, az emberi elme eme csodálatos teremtményével, ahol és amikor a lét repedései átléphetetlen hasadékokká nyíltak szét? A tegnap és a ma közé nemcsak ontikus értelmében könyökölte be magát valamiféle pimasz cezúra, hanem a mitológiák is megszakadtak: képben, szóban, értelemben egyaránt. Ami paradox módon oda vezet, hogy a lét önmagával való meghasonlottságát alakzatainak, időben eltérő állapotainak, öngazolásainak eggyé gyúrásával leplezi el. Sőt, ebben a szerepben tetszeleg.

Mi a jó fenét keres ott a magánvaló (elnézést, hogy a kezdő mondatok fellengzősségtől ilyen parlagi kifejezésig jutottam

el!), ahol nincs mögöttes alap, mégis minden egymás mellé kerülhet? Hiszen a posztmodern legalább úgy irtózik mindenfajta „Ding an sich“ transzcendentalizmustól, mint ördög a szentelt víztől (gondolva itt a katolikus ördögre, mert a protestánsnak ez valahogy nem árt; a szabadgondolkodó sátánról nem is beszélve). Persze, meggondolandó a sátán státusa egy posztmodern ontológia (sic!) fogalomrendszerében, mert attól tartok, hogy Bernard Shaw-nak lenne igaza, és ez a kacéran dacos szarvú és patás teremtmény nem az irónia, hanem a szentimentalizmus megszemélyesítője lenne.

A posztmodern nem ötletszerűen, sőt, nem is divatból említetem fel, hanem azért, mert meg nem nevezett vonatkozási pontként szerepel Mittel úr világlátásában. Mégpedig szorító kettősségben. Egyrészt azonosul vele a hagyomány intimitást teremtő-biztosító szerepének felismerésében és erkölcsileg megalapozott apologetikájában. Másrészt viszont homlok-összekocanásig tagadja azt, hogy az univerzalizmus csak valamiféle bomlott agy terméke, és ezáltal az egészséges emberi viszonyok meg a hű valóságmegértés akadályozója lenne. Az első esetben

„...mítoszt teremtettél történelmünkben. Olyan skanzent, melyben a tárgyak nem a fogalmak szögén, hanem – mintegy saját magukra akasztva függnek.“

Itt valóban nincs szükség semmiféle magánvalóra, sem az elvont ontológiai alap, sem a fogalom értelmében, mert a dolgok azonosak önmagukkal: érintetlen-szűzi állapotban leledznek. Az egyértelműség még nem üzetett ki a paradicsomból. Hanem a második esetben:

„Eddig csak saját percepcióink voltak ugyanazokról a magánvalókról, most a saját percepciókhoz már saját magánvalóink is vannak.“

Tehát az eszmecsere lehetetlensége abban rejlik, hogy nem az eleve (a priori) adott és közös magánvalót próbáljuk megnevezni, hanem megfordítottuk a folyamatot, és – lustaságból vagy a szubjektivitás önteltségéből fakadón? – magánvalókat kreálunk benyomásainkhoz és illúzióinkhoz. A könnyebb megértésért kapcsoljuk ide egy múlt századi „posztmodern“ literátor példázatát a filozófiai stúdiumokat túl komolyan vevő ifjúról, „ki apjának meg akarta mutatni, hogy a vacsorára feltálalt három híg

tojás nem három, hanem öt. Hogyan? kérde az apa; igen, mond a fiú, mert hol három van, kettő is van, márpedig három meg kettő az öt. Ah, mond az apa, az jó, hogy öt tojásunk van; én és anyád megeszünk hármat, edd meg te a többi kettőt“.

És ezzel nem akartam az irónia területére terelni a magánvalógyártás tételezését. Ellenkezőleg: azt hiszem, itt ragadható meg gyökereinél a Tózsér Árpádot – meglátásom szerint – gyötrő probléma. Mégpedig az, hogy a posztmodern ironikus alapállás mindenfajta csábítása ellenére rá kell kérdezni az irónia szubjektumának mivoltára. Ha igaza van Kierkegaardnak abban, hogy ironikus az a helyzet, amikor a lét létszerűségét veszíti el, kérdéssé és „mintha“-szerűvé válik, és az ironikus szubjektum ezt a helyzetet tudatosítja és fejezi ki tevékenységében, akkor eme szubjektum számára elveszik a múlt és a jelen intimitása. A bensőséges viszony, amely a múlthoz és a hagyományokhoz – mint a múlt olvasatához – fűz, megszünteti az irónia lehetőségét. Konkrétan: Közép-Kelet-Európában a „mintha“-lét „n“ dimenziójú. Az „n“ dimenziót nem extenzív, hanem intenzív értelemben végtelennek tekintve, hiszen a koordináták és kiterjedések egymásba is fonódnak, máskor pedig egymást semlegesítik. A Múlt az enyém is, meg nem is az enyém, hiszen a Történelmet vállán cipelő néphez hozzá is tartozom (egy dimenzióban), meg nem is (egy másik dimenzióban). A szubjektum így nem válhat ironikussá, mert ahhoz kívülről és felette kéne állnia a „mintha“-létnek. De ez a szubjektum – hacsak nem pályázik a mindenhátó szerepére – a „mintha“-lét elemei közé van szorítva.

Tehát az ironikus helyzet nem-ironikus szubjektuma Mittel úr, aki nevével definiálja önmagát: a lét eszköze, képessége arra, hogy önmagát öntudatra hozza; közvetítő az egyébként önmagukba zártságra kárhordatott jelenségek között. Ezt a közvetítést azonban abban a jellegzetes hermeneutikai meghatározottságában cselekszi, amely őt a folyamatok sodrába helyezi. A „tépések“ nemcsak a kép-jelentésen haladnak keresztül, hanem rajta is. Mittel úr a törésvonalak tükre, a hasadozott lét tudathasadásos kifejezője.

(Rövidre zárva a gondolatmenetet: a kisebbség öntudata nem is lehet más, mint szkizofrenikus – ha magát mint kisebbséget tekinti, hiszen az egyértelműséget már csak a „mítosz skanzenében“ találja meg, míg mindennapi önértelmezéséhez „saját magánvalókat“ kell megálmodnia.)

Tózsér Mittel ura azonban elégedetlen ezzel a szerepével. Ami érthető is, hiszen gyökerei Kanthoz nyúlnak le, aki

„...a gombák üveges belső csarnokaiban meglátta a magánvalót“.

Azt a magánvalót, amely nemcsak az ontológiai transzcendens, hanem főként az ismeretet behatároló és lehetővé tevő transzcendentális a priori. Az a valami, amely értelmet, értéket és irányt szab. Az ironikus szubjektum úgy tud magasba emelkedni, hogy a léghajó kosarából kihajigálja az időben rögzült értékek ballasztját. A filozófiai hagyományokon nevelkedett Mittel úr viszont úgy gondolja, hogy ha az idő racionalitása őt mindenirányú redukcionizmusra kényszeríti, akkor az egyedüli kiút, hogy az „idő ökonómiájába“ kényszeríti az időfeletti magánvalót. A közvetítő csak úgy lehet eszköz, mód és közép, ha transzcendálja saját létét és létértelmezéseit. E nélkül vissza-süllyed a meghasadt lét néma elemei közé.

(Újabb rövidre zárás: Ha lenne merszem a kisebbségi értelmiségi lét definiálására, akkor innét indulnék el – a „mintha“-lét adta óriási lehetőségből. A monász-tökéletességű lét leigáz, míg a „mintha“-lét képlékenysége az érzékenység tükeit fényesíti. De a veszély is ebben rejlik: az érzékenység a szentimentalizmus könnyű prédájává lesz. Megtalálni az egyensúlyt – a közepet – ironia és szentimentalizmus között: nos, a kifejezés szempontjából ez nem kis feladat.)

Történetfilozófiai szempontból nem kis tanulság (ha a történetfilozófia képes tanulással szolgálni), hogy az új csírái általában a létező világok intermundusaiban ütik fel fejüket. Itt lehetséges ugyanis más szintre emelni – nagyképűen: az adott időponthoz viszonyítva transzcendálni – az időben levőt. Mittel úr élettere így a köznapi élet hiátusaiból épül fel. Ezért nemcsak tudatosan kapcsolódik a filozófiához, hanem léte is par excellence spekulatív; hiszen a hiátus az a „semmi“, ami két valót elválaszt vagy összekapcsol. Mittel úr „a semmi ágán“ ül, de csakis a semmi az, ami minden lehet és ami mindent lehetővé tesz. (Hát nemcsak Kant, hanem Hegel is?)

Nem tudok és nem is akarok nyelvi-stilisztikai, esztétikai bírálatot adni Tózsér Árpád szövegeiről. Ott ugyanis a benyomásaimra kellene hagyatkoznom, amelyek ugyebár félrevezethetnek. Meg aztán miért ne fogadnám el saját kijelentését, miszerint a versben a költő

„...gondolatról gondolatra
érzetről érzetre ugrik de célja a gondolat az érze-
t előtti padmaly amit persze csak úgy talál meg ah-
ogy a negyedik dimenziót sejtjük abba az elvont t-
artományba tör ahonnam a világmindenség egyete-
mére látni...”

Ezért csak azt mondom: végre olyan szöveg, amely nem di-
lettáns módon vattázza ki a verset mélyértelműnek tűnő bölcse-
leti közhelyekkel, és nem is vezet egyértelmű filozófiai tanulsá-
gokhoz, hanem olyan gondolati költészet, amelynek elolvasása
után minden érzelmi és értelmi gyönyör múltával felüti a fejét
a kétség: A kutyafáját, hiszen nem értettem meg egészen!

Mit tehetek, újból kezembe veszem a könyvet, melynek címe
Történetek Mittel úrról, a gombáról és a magánvalóról, írta pe-
dig Tózsér Árpád, kiadta a Madách 1989-ben. De ez már egy
második olvasat lesz.

Hrabal szerint a világ

Erővid írás elején egy idézet a recenzált könyvből (Bohumil Hrabal: *Kličky na kapesníku*. Práce, Praha 1990), amely az „interjúregény“ alcímet viseli, és amely Szigeti László kérdései alapján íródott: „...vannak-e vagy nincsenek az emberi megismerésnek határai. – Két határ létezik. A hős világa és a misztikus világa.“

A hrabali filozofikum nem a klasszikus metafizika emlőiből, hanem a gyakorlati bölcsélet szókratészi iróniájából és megértéséből táplálkozik. A megismerés határai nem az emberi természet adottságai, sem pedig az időbeliség próteuszi képlékenysége által vázolódnak fel, hanem aszerint, hogy merre mozdulunk el a mindennapok „pszichopatológiáján“ belül; vagyis, hogy milyen a nézőpontunk és a képzelőerőnk.

Az első lehetőség az elmozdulásra a hősiesség. Az a mód, ahogy fittyet hányva a megszokásra, a „jó erkölcsökre“ és az érdekekre, átlépünk a mindennapokon. Az átlépés azonban viszonylagos, mert a hősiesség csak a gyakorlatilag megalapozott gyáva-sággal szemben bizonyul annak, ami: a világ és miamagunk megváltoztatásának. A túllépés más távlatokat ad: felülnézetet és valamiféle arisztokratikus gögöt. Felülkerekedni valamin, ez nem csupán a magunk alatt hagyott világ átnézését-áttekintését jelentheti, hanem annak lenézését is. A hős magányos; de nem a magunkhoz való visszatérés (megtérés) és az önmagunknál való tartózkodás értelmében, hanem az elkülönülés és az elszakadás horizontján belül. Kevés hősnek adatik meg, hogy a tragikum hordozójává váljon. Ez ugyanis megköveteli, hogy a nagyságot ne emeljük ki a mindennapokból, hanem benne tartuk. A hős többnek képzei magát a mindennapoknál, a tragikus hős elfogadja annak szabályait, mert tudja, hogy azok formálják

az emberi „örökkévalóság“ vázát. Ez nem belenyugvás, hanem alázatosság és áhítat mindennel szemben, ami emberi és köznapis. A hős ezért inkább fennhéjázó és szentimentális, míg a tragikus hős bölcs és érzékeny. Tehát nagyon sérülékeny is: létének burka mind belülről, mind kívülről könnyen átszakítható. A tragikum csak az állandó normák felől mutatkozik meg, míg a mindennapok oldaláról mindez csak nevetséges.

Az átjárás azonban kétirányú. Innét van, hogy a nevetségesnek induló cselekvés vagy gondolatsor a hősiesség magaslataira lendül fel, vagy a megértés mélységeibe hatol le. A mindennapokban sem a hősiesség, sem pedig a nevetségesség nem eleve elhatározott létmód, mert a mindenkori emberi játszmákban forrják ki magukat. És ahogy vannak olyanok, akik előnyben részesítik a murcit a letisztult borral szemben – mert a murci még bizonytalan, mint a teremtés a káosszal való szembesüléskor; itt még minden lehetőség (íz) azonos eséllyel bír –, úgy vannak olyanok is, akik az emberi lét modellhelyezeteit sem egyértelműségükben, hanem a tűhegyre helyezhető szituációk felvillanásaiban szemlélik és szemléltetik.

A hősiesség mindkét módozatában feltételez némi rációt. Legalábbis két értelemben: vagy úgy, hogy nagyon is tiszteljük a játékszabályokat, és ezért akaratlanul-meglepődve válunk hőssé; vagy pedig úgy, hogy nem tudunk kiegyezni a megszokással, és az ésszerűsége támaszkodva próbáljuk meghaladni azt. Válhatunk, persze, tragikus hőssé is úgy, hogy az új szabályok elfogadhatatlanok számunkra mind gyakorlati, mind érzelmi-erkölcsi szinten.

Mit lehet tenni ilyenkor? Mivel tehetetlenségünket beismerjük, de az azonosulás is elfogadhatatlan, az arra képeseknél adódik az egyedüli megoldás: a zsebkendőnyi területen elvégzendő csel. Ami mind a fociiban, mind a valóságban, mind a művészetben nem más, mint az ellenfél, a partner, a befogadó misztifikálása.

Hrabal a misztikus világot mint az emberi megismerést egyik oldalról befogó határt említi, és ebben az értelemben a misztikus ember a hőssel szembesül. A misztika ugyanis az érzékfeletti, transzcendens lét közvetlen megértés vagy eksztatikus megélés általi megragadása, és a vele való egyesülésre, a benne való feloldódásra irányuló törekvés. Ennélfogva a misztikus

a személyes tudattól való megválás, az elkülönülés tagadása révén a racionalitás ellenlábas. Az „unio mystica“ apostola.

Hrabal módszerei közt megtalálható ez a fajta misztikum is. Azzal a megszorítással, hogy transzcendencia és köznapi lét nála azonosak, és hogy ő maga nem író, hanem csak „leíró“, az események „feljegyzője“. Nincs saját, kizárólagos világa, hanem ő maga a mindennapi élet része. Na igen, sok Hrabal-figura jellemezhető ily módon. Csakhogy a dolgoknak „tükör által homályosan“ való felmutatása, a „pábitel“-lét magában foglalja minden közvetlenség eredendő vonását: a tudattalan ferdtét.

Hrabal nem lenne Hrabal, ha ezen a tényen nem csavarna még egyet. A misztikumról szóló kijelentése ugyanis ide irányul. Az egyéni lét természetességéből fakadó misztifikáció az önvédelem szellemi eszköze, ahol az események és azok tudati másai közt nincs nyilvánvaló eltérés. Ezáltal azonban a köznapi misztikum – amit állítólag Hrabal csak lejegyez – nem sugározhatja ki azt a sajátságos fluidumot, amely behatol az elemző ész réseibe, kitölti azokat, és a transzcendentalitás felé mutató esztétikum erejével hat. Hrabal „zsebkendőcsele“ az a misztifikáció, ami eltérő a mindennapitól – még ha nélküle anyagtalanná is válna: a kétértelműség feltalálása. Hrabalt lenyűgözi a mindennapok magasztossága, de nem annyira, hogy azok misztifikációi mögé ne biggyessen oda egy angyali idézőjelet: saját szemléleti horizontját. Hrabal misztifikációja az az irónia, amely nemcsak figurái megélt sorsát lendíti túl saját korlátain, nemcsak a hihetetlen megvalósulását érzékelteti, hanem a tenyerestalpas transzcendencia és a légies mindennapiság közti ide-oda ingázás közben el-elhagyja, majd újra szemünkbe villantja saját személyiségét.

Hrabal cselei – akárcsak a mindennapok misztifikációi – védekező helyzetből fakadnak. Ahogy szó szerinti kijelentéseiben, vagy rejtve írásaiban a dolgok és más emberek mögé bújjuk, úgy a Szigetivel folytatott beszélgetéseiben is csak közvetve-kitérően válaszol a feltett kérdésekre. Nemcsak a világot, önmagát is misztifikálja, és az unio mystica jelszavának leple alatt azt sugallja, hogy egyek vagyunk.

Ha belegondolok, micsoda érzéki élvezettel hagyom magam Hrabal által misztifikálni!

„A szubsztancia éjszakája”, vagyis a zene időcsapdája

Egy 19. századi, kommentált szöveg

„...tréfa ez, mint minden más
filozófia.”

Hermann Hesse

Az alább következő szöveg némi magyarázatot igényel. Nemrég, amikor anyagot gyűjtöttem 19. századi szerzők életrajzaihoz és műveihez, kezembe került néhány eddig ismeretlen levél, kézirat és kéziratröredék. Akadtak köztük olyanok is, amelyek semmilyen kapcsolatban sem voltak kutatott témámmal, de megragadták a figyelmemet. Mindenki, aki valaha kutakodott poros kéziratárakban, ismeri azt az érzést, ami akkor fogja el az embert, amikor sajtószerű kézírással kerül szembe, vagy amikor a lassan sőt-hajtogatott iratcsomóból az itatóspor aranyszemcséi peregnek az ölébe. Az ilyeneket külön érdeklődéssel olvassuk el. Nos, hasonló körülmények között találtam rá a most publikálásra kerülő írásra.

Az írás néhány hagyományos formátumú papírlapon volt, amelyeknek hiányzott az oldalszáma. Elrendezésük azonban nem jelentett problémát, hiszen az akkori szokások szerint az adott oldal első sorának első szavát mindig ott találtam a megelőző oldal utolsó sora alatt. Ezután fedeztem fel, hogy a szöveg kezdete (tehát az esetleges cím is) hiányzik, és hogy az utolsó oldalon csak a szerző névjegye – „M. B.” – található. Sem ez az írás, sem az őt tartalmazó iratcsomó többi dokumentuma nem volt ellátva dátummal. Keletkezésének időpontjára ezért az idézett szerzők, az írás stílusa, valamint a helyesírás alapján következtethettem. Ezek nyomán feltételezhető, hogy az „M. B.” szignójú ismeretlen szerző ezt a rövid tanulmányát körülbelül a múlt század negyvenes-ötvenes éveiben írhatta. Sokszor mégis az volt az érzésem, mintha mai író sorait olvasnám. Ez a benyomásom, persze, abból is adódhatott, hogy a tanulmány témája időfeletti.

A tanulmány közreadása némi beavatkozást igényelt a szövegbe. Elsősorban modernizáltam a stílust, és csak helyvel-közzel hagytam meg olyan fordulatokat, amelyek a korra jellemzőek, de még nem nehezítik a megértést. Hogy az olvasó némi képet kapjon az ismeretlen szerző stílusáról, idemásolok egy bekezdésnyi szöveget naplószerű feljegyzéseiből, amelyeket most nem teszünk közzé: „Philosophiai systemáink előljáró ítéletei (premisszái) közé tartozik, hogy minden, mi léttel bír, a causa immanens (belső ok) természeté szerint megy végbe. Ennélfogva, mi létezik és történik, feltételezi a magában álló valóságot (szubsztanciát). Midőn lelkünk az érzéki észrebevés, vagyis a külvilágnak hatása által a kultárgyakat szemléli, csak hiányos ismeretre tesz szert. Midőn pedig a létezőben azt, mi általános és szükséges, fogja föl, akkor a való tárgyaknak megfelelő és azokkal összeillő, tehát való és igaz fogalmakat szerez. Én ellenben úgy vélem, hogy ugyanazon tárgy különféle egyénekre különféleképpen hat, mi való léténél fogva lehetetlen. Ha a térbeni világ nem is pusztá látszat, mint azt Berkeley püspök állítja, hogy tehát egyedül képzeiteink bírnak valósággal, én úgy bölcselekdem, hogy képzeiteink valósága úgy hat elménkre, mint a külvilág. Eszmei társításaim személyleges viszonyban vannak a valósággal. A szeretett lény képe a szemlélődésben per se (önmaga által) alakítja térbeni és időbeni létezését. Vágyamat erősebben gerjeszti, habárha testisége nincs is jelen...” Másodszorban: a szövegből kiindulva alakítottam ki egy címet. Harmadszor: a szöveg azon részeihez, amelyekhez léteznek korabeli párhuzamok, jegyzeteket függesztettem. Mivel azonban az ismeretlen szerző is használ idézeteket, és ezeket arab számokkal jelölte, a különbség köztük az lesz, hogy az ő jegyzetei a lap alján, az enyéim pedig a szöveg végén (megkülönböztetésként J1, J2 stb. jelzettel ellátva) foglalnak helyet. Következzék tehát az ismeretlen szerző írása:

„...másnap pedig a Lengyelnyeregbe tettünk excursiót. Habár egy nappal előtte, szeptember ellenére, de a hirtelen beállott hőség miatt 6000 lábnyi magasságban Munyai Tivadarral megfürdöttünk az Öt-tóban, most tátrai, főleg felkavölgyi szokás szerint hirtelen beállott az esős-jeges, felhőszakadó zivatar. Egy ürege bújva vészeltük át a vihart, mikor is úgy tűnt, hogy a vil-

lámok nem le-, hanem fölfelé cikáznak. Különleges érzésem támadt eközben: akárha mindenen kívül lennék és egyesülnék valamivel, amit akkor még nem tudtam néven nevezni. Az idő kívül rekedt a menedékként szolgáló üregeken, és a természet erőinek tombolása meg az említett misztikus érzés teljesen hatalmába kerített engemet. A vihar ordítása meg a villámok csapódása – a nagy csattanásokat a kopasz sziklák sokszorosan felerősítették – érzékleteimben a természet (eme »elegantissima compages«) heroikus zenéjéhez közelített. Akkor mindez képlekeny megérzésekben testesült meg. Most, amikor emlékeimben visszatérek ehhez az eseményhez, személyleges érzeményeimet szeretném gondolkodó értelmemmel felfogni. Tisztába kívánok jönni azzal, miért kapcsolódott össze érzeményeimben a fékezhetetlen természet ereje a határtalan pillanat és a zene misztikus benyomásával. Tudva tudván, hogy elmélkedésem könnyen zsákutcába vezethet. Miért? Azért, mert a zenét nem értem. Felfogom és átélem, de ez minden. Félek ezért, hogy gondolataim közé titokban irracionális elemek furakodnak majd. Egyedüli lehetőségem, hogy metafizikai levezetéssel próbálkozzam.

Mivel kezdjem? Először talán annak behatárolásával, mi okozza a nehézséget számomra. Meg kell találnom az utat az érzékiségűtől (sensualitás) az észig. Más szókkal: a benyomásokat felvevő tehetségtől, az eszmélésen keresztül az értelemig. Itt támaszkodhatnék a bölcselem ősi dilemmájára a lelki tehetségekről és arról, milyen a viszony a közvetlen és a közvetett megismerés között. A másik nehézség abban van, hogy máig nem tudtam tisztázni, mi módon duzzadt fel a szorongás (de a fenségesség érzetének) a pillanata is olyannyira, hogy elnyelte saját határait. Ez a tapasztalásom mindig, amikor valamilyen műalkotás vagy zene elragad, vagy amikor gyönyört érzek. Meg kell tehát ragadnom a pillanatot. Tovább már nincs út a számomra. Azon túl már csak találgatások lennének.

A közvetlen megismerésnél nem azok a benyomások és nem az az úgynevezett belső tapasztalás érdekel, amelyekről Locke ideje óta szó van. Hiszen ezen utóbbi kifejezés ma már félreértéseket szülhet. Kant után már körültekintőbben kell eljárni. A belső tapasztalást csak akkor tehetem fel, ha magamat a tapasztalás szubjektumának és objektumának is tartom.

Csakhogy én önmagamnak tárgya nem vagyok. Rajtam, bennem igenis, érzek, látok, észreveszek, megismerhetek mindenféle tulajdonságokat, állapotokat, módosításokat, de magamat nem látom, magamat nem érezhetem, magamat nem ismerhetem közvetlenül. Önmagam tárgya csak a fogalmakon keresztül vagyok. A közvetlen megismerésről ezért csak mint intuitív megismerésről fogok beszélni. Persze, nem kerülhetem meg teljesen az érzéki szintet, hiszen lelki állapotaink megértésénél tekintetbe kell vennünk gesztusokat, testmozdulatokat, melódiát sat.

Mi is az intuíció? Még mielőtt mai auctorokhoz fordulnánk tanácsért, kérdezzük meg a jó öreg Plátót. Ő ugyan nem mondja meg, mi az intuíció, de elárulja, hogyan keletkezik. A dolgok megfigyelésének, megismerésének, megértésének, megmagyarázásának saját időlefolyása van, ahol az egyik momentum a másikhoz kapcsolódik. Létezik annak elvárása, amit tudatosan előkészítünk. Összekapcsoljuk az okot az okozattal, és ezért el tudjuk választani egymástól a múltat és a jövőt. Az intuíciónál ez másként van. A lelki tartalom hirtelen jelenik meg. Nagyon szépen mondja ezt Plátó:¹ »...egyszerre csak felvillan a lélekben – akárcsak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagától fejlődik tovább.« Valami olyast mond, ami már most arra figyelmeztet, hogy vegyük komolyan a pillanatot. A hirtelen, a pillanatnyi, aminek révén az intuíció jelentkezik, nem csak a váratlant jelenti, azt, hogy az ember nem készült fel az addig ismeretlen benyomásokra – hiszen ennek eredménye lehet akár az elbűvölés, akár egy metafizikai iszony. Hanem jelenti az intuitív megismerés produktumainak időformáját is – a pillanat mint önálló létfeltétel és mint létmódzat.

A pillanat sajátosságairól majd szólok még. Most vissza kell térnünk az intuícióhoz. A Tátra szikláin közt engem ért benyomásokra jellemző volt, hogy a vihar ugyan elborzasztó volt, de mégsem elidegenítő. Olyan állandó érzésem volt, hogy a természeti elementumok tombolásának központjában vagyok, de ezt az ottlétet (és együttlétet) nem tudom kifejezni. És valóban: az

¹ Plátó hetedik levele, 341. d.

intuíciót szintén felfoghatjuk mint bizonyos szellemi szimpátiát, amelynek révén érdekünk tárgyának belsőjébe helyeződünk. Az intuíció azonosulás azzal, ami abban a tárgyban egyedi és ugyanakkor kifejezhetetlen. (J1)

E helyütt egy megjegyzést kell eszközölnöm. Habár az intuitivizmus és a miszticizmus közötti határok szinte felismerhetetlenek, és könnyű az átjárás rajtuk, nem szívesen kerülnék a messmeristák táborába, akik a magnetikus álom útján nyert ismereteket tartják a legtökéletesebbeknek. És nem osztom a »Die Welt aus Seelen« szerzőjének a nézetét sem, aki pedig az élők meghatározó jellemzőjének az ismeretszerzést és az ismeretátadást tartja. Szerinte a magnetikus álom során megszakad a kapcsolat e két képesség és azok hordozói (az agy és a vegetatív idegrendszer) között, miáltal a megismerés már nem közvetett, hanem közvetlen lesz. A lélek ilyformán visszakerül saját eredeti létéhez, amelyről az álomban tudósít bennünket. (J2) A miszticizmusnak ez a formája számomra idegen. Intuíciónél fogásomat én realiztikusabb metafizikára alapozom.

Az intuíció mint a közvetlen megismerés módozata nem szükségszerűen ilyen misztikus mászlétet. Hiszen akkor a tátraí szikla alatt nem voltam magnetikus álomban. Minden érzékem működött. Éppen a valós dolgok érzeménye ébresztett fel bennem valamit, ami ezen a valóságon túl van. Inspiratív ezért hatott rám inkább Fries, aki a tudás és a hit elve mellett felhossa a sejtés elvét is, amely arról szól, hogy az érzéki világ az önmagábani lét megjelenése. Ahogy írja:² »...lebendige unmittelbare Gefühl der Ahnung des Ewigen in der Natur, sie ist die Stimmung für die aesthetische Weltansicht überhaupt.« Én olyformán fogtam föl esztétikai világszemléletének a jelzését, hogy a sejtés a végtelennek az a közvetlen érzeménye, mi által megmutatkoznak a világrend azon elementumai, amelyek túl vannak mindennapi életünk kauzális kapcsolatain és amelyek szemléletünkbe hozzák a transzcendens jellegű esztétikai kritériumokat. A racionális megismerés teszi lehetővé a dolgok és események logikai viszonyainak a felderítését, és megvéd bennünket mind a

² Fries, Jakob Friedrich: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Dritter Band: Kritik der handelnden Vernunft*. Zweite Auflage, Heidelberg 1831, 231. l.

világról való álmódozástól, mind az irracionális cselekedektől. De bezárva marad a kauzalitás, a gyakorlatiasság és az idő- meg térbeli elhatároltság terén. Ezzel szemben a hit meggyőző bennünket arról, hogy van független lét, értékbeli függőség és időfelettség. Ez azt jelenti, hogy – beteljesülve – megszünteti földhözragadtságunkat, de ugyanakkor nem e világvivá és egyúttal nagyon sebezhetővé is változtat bennünket. De ami a legfontosabb: sem a racionalitás, sem a hit nem tesz képessé arra, hogy érezzük, átéljük, esetleg megalkossuk azt, ami az időbe és térbe zárt konkrét létezés és a transzcendencia között van. A racionalitás magában foglalja az érzemények közvetlenségét, épít rá, de ugyanakkor magához is idomítja azt fogalmi révén. Azt állítja, hogy az érzéki az értelmi nélkül kifejezhetetlen, hiszen minden kijelentés, minden ítélet már valami általánosság. A pusztán értelmi viszont egyszerű árnyék, délibáb. A közvetlenség itt elveszíti sajátosságait, és alárendelődik annak az egésznek, amelyben az érzékiség is, az absztrakciók is a szubjektum eszközeivé válnak. A közvetlenség itt nem tiszta kontemplatív viszonyulás a világhoz. A hitben ugyan találkozható a kontemplativitással, de hiányzik a közvetlenség. Az isteni fogalma nélkül ugyanis a hit elképzelhetetlen. Ott azonban, ahol ez az isteni érzéki képzetekkel társul, megnyílik a terep a fetiszmus és a szellemi korlátoltság számára. A valódi isteni kifejezett értelemnek mint örök igazság, szépség és jóság, mint örök bölcsesség és tiszta szeretet mutatkozik meg. Az intellektus közbenjárása nélkül ezek a tulajdonságok rejtve maradnak, ezért állítom, hogy a tiszta hitből hiányzik a közvetlenség. Jobb lenne ezért talán metafizikai hitről beszélni.

Fries sejtés-elve azért is tűnik elfogadhatónak dilemmám megoldása számára, mert mind az ésszerűség, mind a hit elképzelhetetlen a kötelesség – az egyik oldalon a logikai normák, a másik oldalon az isteni parancsolatok betartása – nélkül. A kötelesség itt, in ultima instantia, kivétel nélkül mindenkire és mindig érvényes. A kötelesség–individuum viszonyban a kötelesség szubsztanciális, az individuum akcidencia jellegű. Még akkor is, ha az elvek betartása az individuumtól függ. A sejtés viszont másból indul ki. Mint mondtam volt, felfogásom szerint az intuíció szellemi szimpátia, azaz feltételezi az adott dolog iránti szeretetteljes odaadást. Valami olyasmi, ami már a konk-

rét viszony beállta előtt létezik bennünk. Tán még azt is mondhatnám, hogy enélkül az a priori létező nyitottság nélkül a viszony meg sem valósulna. Ez az odaadottság (vagy nyíltság) azonban sohasem általános, hanem kiemelkedően *individuílis*. A kötelességtől tehát általánossági fokát és időbeli jellegét tekintve különbözik. A kötelesség (még ha szubsztanciális is) post festum kapcsolódik az individuumhoz, mert kívülről jön. A nyitottság az individuumhoz »tartozik« minden konkrét aktus előtt. A sejtés elképzelhetetlen eme individualitás nélkül, amely nemcsak a személyt jellemzi, hanem azt is, amit általában *lelkesültség*nek nevezünk. A kötelességek nem engednek meg olyan hierarchizációt, ahol világunkat saját preferenciáink alapján építenénk fel. A lelkesültség révén azonban a világ egy szeletéből létrehozunk egy öntörvényű világot, majd átadjuk magunkat neki. A lelkesültségből adódó alázat nem a kötelességnek való alávetettség, hanem a kontemplativitás tevékeny oldala, azaz ebbe az öntörvényű világba való alámerülés. Ez nem megalázkodás, hanem azonosulás azzal, ami lelkesít.

Tán nem véletlen, hogy hasonló (ha nem azonos) elemantumokból áll a szeretet és a szerelem is. Ez sem képzelhető el az individualitás és annak nyitottsága, valamint az alázat nélkül. Az alázat itt is, akárcsak a sejtés esetében a köztem és a másik ember (sajátságos realitás) közti határ átjárhatóságán (sőt, megszüntetésén) alapszik. Nem leszek talán messze az igazságtól, ha azt állítom, hogy ez a »köztesség« – amelyet sem a hit, sem az ész nem képes felderíteni – önmagát mutatja meg ebben az alázatban. Ami azt is jelentené, hogy az alázat révén feloldódik a határ az érzéki-konkrét és az absztrakt-általános között, valamint hogy az érzékiben megtestesülnek az általános bizonyos jegyei és az érzéki az absztrakt hozzáférhető formájává válik.

Az így felfogott intuíción a világhoz való *áhitatos viszony* jellemzi. Az áhítat az »an sich« esztétikai viszony. Sem az éles spekuláció, sem a tüzes peroráció nem segítenek itt. Ami itt uralkodik, az a *kontempláció*. (J₃) Ez az az intuíció, amit Fries sejtésnek nevez, és amelyben szervesen ötvöződik az individuílisan meghatározott áhítat (mint kontempláció) és a világ esztétikai szemlélete. A kontempláció ugyanakkor különbözik a racionalitástól és részben a hittől is abban, hogy benne a konkrét ember, a világ jelensége és a transzcendencia nem válnak el egy-

mástól, hanem átfedődnek. A világ esztétikai szemléletét pedig az jellemzi, hogy a szigorúan meghatározott kategóriák helyét benne a metaforák, szimbólumok, parabolák sat. foglalják el. Ezek azok a kifejezőeszközök, amelyek azért is a leghívebben tükrözik az individuumnak a transzcendenciához fűződő paradox viszonyát, mert egyediségükben időfeletti jellegűek.

Tudom, hogy az olyan gondolkodó, mint Hegel, mindezek után engem misztikusnak, sejtésem virtuális terét pedig »a szubsztancia éjszakájának« (J₄) nevezné. Tudom, persze, hogy Hegel saját racionalista, sőt, pánlogicista alapállásából utasítana el, hiszen ebből a szempontból mindaz, ami a sejtés előtt és a sejtés révén felderül, nem a szellem mint olyan, hanem csak a közvetlen szellem, azaz a természet szelleme. Csakhogy a sejtést megalapozó áhítat az én véleményem szerint nemcsak egyszerű megismerő képesség, hanem az esztétikai élet szubsztanciális jegye is. Tehát olyan személyes jellemző, amely az individuum életét a művészeti alkotáshoz teszi hasonlatossá. Az ilyen individuum ezért a természetet is képes esztétikai oldala felől tekinteni. Az élő műalkotás számomra – Hegellel ellentétben – nem alacsonyabb rendű, hanem a legelfogadhatóbb életmód.

Most térhetek vissza Plátó hirtelenjéhez. Azt már, azt hiszem, tisztáztam, hogy a racionalitás és a hit hogyan viszonyul érdeklődése tárgyához. Arról azonban nem szóltam, hogyan kezelik tevékenységük eredményét. Figyelmünk irányát erre terelve észrevehetjük, hogy formalite semmi különbség sincs közöttük. A racionalitás is, a hit is rendszert épít. Igaz ugyan, hogy az egyikében a logika elvei, a másikéban pedig egy transzcendens idea érvényesülnek, de mindkettő szimultán egységet képez. Ez a szimultaneitás nem a rendszer és befogadója viszonyát, hanem kizárólagosan a rendszer belső elrendezettségét jellemzi. Ami azt jelenti, hogy a befogadó ezekhez mint az ő léte előtt már meglevő kész alkotásokhoz viszonyul. A szimultaneitás tehát a rendszer olyan időbeli elrendezettségét jelenti, amelynek extenzív jellege van. Az extenzivitás határain belül nem lehetnek kronológiai csúszások. Az idő ott állni látszik. Érzékeljük kiterjedtségét és mozdulatlan merevségét. Az extenzitáson belül semmi sem változik. Plátónak tehát igaza volt, amikor azt állította, hogy az ilyen tudást magyarázat segítségével átadhatjuk mások-

nak. Fennáll ugyanis az azonos pontokhoz való visszatérés lehetősége. És itt ki is kell javítani önmagamat: mégiscsak beszélhetünk az ember és a rendszer szimultaneitásáról abban az értelemben, amelyben az ismételhetőségről beszélünk. Csak azt kell figyelembe vennünk, hogy az ismételhetőség lehetősége a rendszer mozdulatlanságával függ össze. Hivatkoznom kell itt arra az anonim szerzőre,³ aki szellemdúsan argumentálva mutat rá arra, hogy visszatérni ugyanahhoz a helyzethez csak oly formán lehet, ha az adott állapotot transzcendáljuk, azaz kiszakítjuk saját idejéből, és megörökítjük. A logika alapelvei is megőriznek magukban valamelyes időviszonyokat, de egy sajátos – hálóhoz hasonlítható – tériesített összefüggésben. A teológia transzcendens ideáiban pedig az idő csak mint ellentét, legjobb esetben mint az örökkévalóság mozgó képmása jelenítődik meg. Az első esetben a szimultaneitás logikai összefüggést, a másokban pedig időtlen alapot jelent.

A sejtés ilyen szimultaneitásról nem tud. Már csak azon egyszerű oknál fogva sem, hogy ő maga nem extenzív. Mint Plátó is mondta, hirtelen, váratlanul jelenik meg. Nincs, mi határolja; ellenkezőleg: virtuális határait önmagába zárja. A szimultaneitás feltételezi a kauzalitás időformáját (még ha a rendszeren belül az »előtte – utána« téries kapcsolatává változtatja is), az adott esemény lefolyását és az objektívvé vált múltat. A tudományban ez a logikai lépések egymásutánjává, a teológiában pedig hierarchiává válik, ami azt jelenti, hogy mindkettőben a rendszer egymástól elválasztható elementumainak szimultaneitásáról van szó. Ezzel szemben a sejtés a maga hirtelenségével, váratlanságával mintha az idő burkát repesztené ketté, és – ez nagyon fontos! – tárgyát egészben, felbonthatatlan Egyként mutatja fel. Egyelőre még megmagyarázásra vár, hogy mit jelent a sejtés látzólagos időtlensége, másodszer pedig, hogy mi az az »Egy«, amely tárgy rész-nélküliségére, valamint a megfigyelő és tárgya egységére utal. Vegyük tehát sorra ezeket a kérdéseket.

Az intuíciót (tehát a sejtést is) sok auctor az eksztázishoz ha-

³ Eremita, Victor: *Enten – Eller*. Et Livs-Fragment, 1843. (Ma már tudjuk, hogy az „anonim” szerző Sören Kierkegaard volt. Örökké titok marad azonban, hogyan jutott írásához a mi ismeretlenünk. – Az írást közreadó megjegyzése.)

sonlította. Plotinosz például azt mondta, hogy az ekstázis során történik meg az abszolút Egy intuitív szemlélése. Hasonlóan vélekedett Jakob Böhme is. De mi is az ekstázis? A régi görögök elválasztották az enthusiasmustól. Az ekstázist azon állapotnak tartották, amikor a lélek elhagyja saját testi burkát, és így olyan területekre jut el (a holtak birodalma, az istenek lakóhelye), ahová a testnek nincs bejárása. Ez az *elragadtatottság* állapota, amikor mintha önmagunkon kívül tartózkodnánk: önkívületben vagyunk. Az enthusiasmus ellentétes állapot: ekkor az istenség kerül belénk, és általa *megszállottan* fejezzük ki és visszük végbe akarátát. Ilyenkor *fellelkesülünk* valamitől, ami rajtunk kívüli, de most bennünk van. Plotinossal kezdődően és Baaderral bezáróan minden misztikus kiemeli ezeket a vonásokat, amelyek végeredményben azt jelentik, hogy az ekstázisban elveszítjük individualitásunkat. Pontosabban: az ekstázisban megszűnik a principium individuationis, amely Schopenhauer szerint is eltakarja a lét valódi arcát.⁴ Én azonban másként látom az »elragadtatottság« vagy az »Entzückung« kifejezések értelmét, mivel az ekstázist nem azonosítom az individualitás teljes elvesztésével. Fontos ugyanis az ekstázis összefüggése az akaratí és érzelmi mozzanatokkal: az odaadással és a gyönyörrel. Ezek mutatnak a már említett lelkesültségre és nyitottságra. Ami annyit jelent, hogy az ekstázis az én értelmezésemben az individualitásnak nem az elvesztését, hanem a túlhaladását jelenti, hiszen nélküle nem lenne értelme. Az elragadtatottság tehát nem más, mint hogy az individuum meg van fosztva szokásos időbesoroltságától. A sejtés pillanatának látszólagos időtlensége sem más, mint a principium individuationis temporalitásán ejtett »lyuk«, amelybe aztán – mint valami csapdába – beleesünk. Ami nem véletlen, hiszen az odaadás bizonyos (még ha nem is tudatosított) vakságot jelent. Mivel azonban eközben gyönyört érzünk, ez a csapda nem rosszként, hanem jóként mutatkozik számunkra. Ez éppen az, mint ami a szerelem gyönyöre, hiszen az is az én gyönyöröm, még ha eközben el is veszítem önmagam, és feloldódom abban az egységben, amely köztem és a szeretett személy között kialakult. Hogy ezt másként is ma-

⁴ Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig 1819.

gyarázzam, tekintsünk csak az angol »rapture« (elragadtatás, gyönyör) és a vele azonos gyökű »rupture« (szakítás, repesztés) szót. Az odaadás állapotában megszakad az az időfolyam, amelyben addig voltam. De ez nem azt jelenti, hogy kívül kerültem az időn, és hogy az odaadottság pillanata időtlen lenne. Ellenkezőleg: ez csak azt jelenti, hogy ez a pillanat nem a múlt és a jövő közt állandóan tovább csúszó határ, azaz nem a tapasztalatban elmúló »most«, hanem olyan időforma, amelynek saját tartalma van. Vagyis nem az az ontológiailag meghatározható pont, amelyben a lét nemléthe hanyatlík, vagy a nemlét létre vergődik, és amely tehát kívül van minden időn – ahogy azt Plátó mondta volt.⁵ Az én nézetem szerint ezt a pillanatot (vagy »hirtelen«-t) antropológiai tartalommal kell megtölteni. Vagyis hát nem kell megtölteni, mert ő azzal maga feltöltődik. Ez a *bensőségesség*. Csakis a bensőséges kapcsolat nyomán tárul fel a dolgok és az emberek rejtett lényege. A megdöbbenés, amelyik ilyen pillanatokban ér bennünket, abból a felismerésből fakad, hogy ez a lényeg nem idegen számomra, sőt, az enyém is lehetne. A bensőségesség nem valami külső jel, miáltal nincs alávetve azoknak a meghatározottságoknak, amelyekben napról napra élünk. Ezért tűnik úgy, hogy kívül van az időn és hogy időtlen. De ez nincs így. A bensőségességnek is megvan a saját ideje; ez pedig a *pillanat*. Egy ilyen pillanatban éreztem én magam is a Tátra szikláinak között, hogy a vihar magába fogad, és ez a magába fogadás nem elrettentő, hanem magával ragadó. Az ilyen pillanat nem lehet extenzív (amilyen a rendszerszemlélet szimultaneitása), hanem csak *intenzív*.

Azt mondtam, hogy a racionalitással és a hittel szemben a sejtés egészében mutatja tárgyát és hogy a sejtés szubjektuma egynek érzi magát ezzel a tárggyal. Első tekintetre itt is mintha az »unio mystica« szemlélete jelenne meg. Tagadhatatlan, hogy a sejtésben sok misztikus elem van. Mint például itt is. Franz von Baader állítja,⁶ hogy a »Silberblick« belső és külső tekintet is, miáltal a dolgok tulajdonságait és jegyeit nem sorról sorra, hanem egyszerre, villanásszerűen ismerjük fel. A »Silberblick« azonos Plátó hirtelen megvilágosodásával és a szeretőknek az-

⁵ Plátó: *Parmenidész*, 156. D–E

⁶ Baader, Franz von: *Vom Segen und Fluch der Creatur*.

zal a meglepetésével, ahogyan egymásra lelnek. Hogy ha fentebb már említettem a gyönyört, akkor most nem kerülhetem meg a szerelmet. Úgy tűnik, hogy a sejtésnek, a világ esztétikai szemléletének és a szerelemnek azonos gyökere van: a bensőségesség. Ez az az erő, amely egy sajtószerű »időkalitkába« zár bennünket. Belőle kitekintve megváltozik a világ: töredékesség helyett egészben látjuk. Nem lepődünk meg tehát azon, hogy mi sem vagyunk kívül ezen az egységen; ellenkezőleg: önmagához vonz bennünket. Azt persze nem állíthatom, hogy ez egyedül az intenzív pillanat műve lenne. Hiszen az individuumnak az az odaadottsága és nyitottsága, amely megszünteti a kül- és belvilág határait, egyúttal semmissé teszi a világ szubjektumra és objektumra osztottságát is. És amikor már a határok átjárhatók, minden mindennek a szimbóluma lehet. A világ jelenségei már nem a principio individuationis álorcája alatt mutatkoznak meg, amely mindörökké besorolja őket egy bizonyos szerepkörbe, hanem sokféle jelentéssel párosulhatnak. A bensőségesség világában minden lehetséges és minden megengedett. Nincsenek sem racionális szabályok, sem morális szankciók. Azt is mondhatnám, hogy ez az egyedüli világ, amelyik potenciálisan abszolút módon konzekvens. Persze, ha a mindennapi életben jelentkezne, akkor önpusztítóvá válna. Mint a szépség. Ezért marad talán bezárva a sejtés és az esztétikai szemlélet határai közé. De éppen ezért is vonz bennünket sorsszerűen.

Hogyan függ össze ezzel a zene? Nézetem szerint úgy, hogy talán a zene az egyedüli művészeti ág, amelyik képes ilyen zárt és konzekvens világot teremteni. Továbbá úgy, hogy időisége a pillanatnyiség állandó megújítása; és főként úgy, hogy a zenében közvetlenül benne foglaltatik a bensőségesség és a szenvedély, ami nélkül lehetetlen lenne a világ esztétikai szemlélete. A zene figyelmeztet arra az időbeli lüktetésre, amely megelőzi a világ minden tárgyiaságát, és amely ajtót tár saját, emlékeztünkökből már kihullott, de állandóan sejtett előtörténetünkre.

(M. B.)“

Jegyzetek:

- J₁) Az ismeretlen szerző itt figyelemreméltó módon anticipálja Bergsont, aki az intuíciót „élményvoluntarizmusként“ fogta fel. Ahogyan azonban a szöveg további részeiből kiderül, valójában Fries „sejtés“-fogalmának az értelmezéséről van szó.
- J₂) A *Die Welt aus Seelen* (Pest 1833) című mű szerzője Petőcz Mihály orvosfilozófus (kb.1780–kb.1850), Nyitra-vármegye főorvosa, a balneoterapeutika korabeli szakértője. Filozófiai nézeteiben Leibniz követője. A világ alapelemeinek a leibnizi monászokkal rokonságot mutató lelkeket tartja, amelyek fejlődésük egy bizonyos fokán a szellemi szintjére jutnak. A szellem már képes a közvetett megismerésre, következőképpen a magnetikus álom a szubsztanciajellegű lélek szintjére viszi vissza. Az ilyen közvetlen megismerés ezért mélyebb, a lét lényegét érintő.
- J₃) Az utolsó két mondat csaknem szóról szóra azonos Vandrák András eperjesi filozófus (1807–1884) gondolatával, ahogyan azt a *Vallásos eszmék és élet, az evangéliom szellemében és az egyszerű bölcsélet szempontjából* című cikkében (Protestáns Egyházi és Iskolai Lap, 1847, 1428. oszlop) kifejtette. Még talán azt is feltételezhetnénk, hogy az itt közreadott szöveg az ő álnéven írt munkája, hiszen a legismertebb Fries-követő volt Magyarországon. Az ő filozófiai nézetei azonban nem engednek meg egy olyan hit-értelmezést, amely itt jelenik meg. Én személyesen azon a nézeten vagyok, hogy ezt a szöveget Vandrák valamelyik diákja írhatta; esetleg olyasvalaki, aki Fries filozófiáját behatóan ismerte. Mint ilyen számba jöhet Steiner Sámuel (1809–1887) késmárki tanár is.
- J₄) Ezt a kifejezést Hegel *A szellem fenomenológiája* című művében az élő műalkotással kapcsolatban használja.

Befejezetlen gondolatok

A megtestesülés gondolata régóta ott kísért az európai gondolkodásban. Azt is mondhatnánk, hogy ez az európai kultúra egyik fő eszméje. Megkockáztatnám azt a kijelentést, hogy mögötte nemcsak a kereszténység hatása, hanem valami más is meghúzódik. Mégpedig az a megrögzött előítélet, hogy előre elhatározva valahol készen állnak a lét modelljei, és hogy ezeket elegendő „létre hívni“. Az ún. objektivációs elmélet is alighanem ennek a lenyomata. Ami arra engedne következtetni, hogy – akárcsak az Ige megtestesülése – ez sem egy monista világkép része. Az objektivációk feltételeznek egy „más“ világot, amely belső, eszmei, vagy nem nyilvánvaló, és amelynek a külső, materiális és hozzáférhető változatai ők maguk. Ennek a magyarázatmódnak a társadalomfilozófiai ikertestvére az ún. konspirációs elmélet, amely arra támaszkodik, hogy a történéseket nem az empirikus aktőrök cselekedetei, hanem egy, a háttérben meghúzódó titkos csoport összeesküvése irányítja. Azt már Karl Popper is leírta példaként, hogyan irányították az olümposzi istenek csetepatéi és ármánykodásai a Trója alatt hadakozó görögök döntéseit, vagyis hogy a homéroszi magyarázat sem más, mint a konspirációs elmélet egy korai csírája. A teleologikus keresztény történelemkép pedig egyértelműen az isteni tervre hagyatkozik akkor, amikor a teremtés és a végítélet közé helyezi el a történéseket. Krisztus személyében nemcsak a megváltás, hanem az „igazság“ is leszállt a földre. A megtestesülés gondolata tehát azt is magával vonzza, hogy az igazság a birtokunkba juthat. Más szóval: az igazság valóságossá válhat, és ezért az egyedüli erkölcsös cselekvés az igazság érvényre juttatása. A dilemma ezek után az, hogy ha a valóságot nem megtestesülésnek (objektivációnak) fogadom el, hanem valami olyasminnek,

ami önmagát teremti (tehát ősképe sincs, hanem csakis történések logikája van), továbbá ha az igazságot sem dogmának tekintem, hanem olyan ideiglenes tételnek, amely a vélemények konszenzusán alapul, akkor hogyan létezhet transzcendencia?

*

A fenti kérdéshez még egy kapcsolható: maradhat-e hívő az az ember, aki már nem hisz a megtestesülés eszméjében? Kérdezem pedig mindezt azért, mert Chesterton állítása szerint az a keresztény, aki hisz abban, hogy az istenség szorosan egybekapcsolódott az anyaggal.

*

Kik a misztikusok? Azok, akik a lélek végső gyönyörét nem a gondolatokban, hanem az érzésekben lelik fel. Számukra tehát érvényes, hogy ember és ember, ember és transzcendencia közötti viszonynak a szerelem az ősmintája. Nézzük csak meg az extázisban feloldódó szentek arcképeit! A tekintetük nem a halál közelsége miatt török meg, hanem – nagyon profán leszek – mert testi-lelki önkívületben vannak. Ez az állapot kegyelmi állapot, és a szerelem csúcspontjára jellemző. No persze, és még azok nevezhetők misztikusoknak, akik a kegyelmi állapotot nem hosszú, fáradságos munkával érik el, hanem hirtelen, váratlanul, egyszerre; megvilágosodással.

*

Azok a kivételes pillanatok, amikor úgy tűnik, hogy a dolgok hasonlítani kezdenek önmagukra!

*

Relativitás. Ágyszomszédom a kórházi szobában részt vett a kitelepítési akciókban (mint volt partizán, majd közbiztonsági szerv). „Micsoda idők voltak – mondja. – Éjjel-nappal talpon voltunk, hogy ne történjen semmi baj. Meg is fáztam, benáthásoztam.”

*

Még az előbbihez: Kezem ügyében volt Pascal. Régi szokás, hogy ha valamilyen dilemmánkra nem találunk választ önmagunkban, felütünk egy bölcs könyvet, és a szemünkbe ötlő első mondatot elolvassuk. Nos, Pascal eléggé bölcs volt ahhoz, hogy tanácsot kérhessünk tőle. Mit válaszolt partizán szomszédom önsajnálataira? Íme: „Soha olyan igazán és olyan vidám szívvel nem cselekszünk rosszat, mint amikor lelkiismeretünkre hivatkozva cselekedjük.”

*

A világ számunkra nem önmagában létezik. A számunkra-létezés mindenkor diszpozícióinktól és aktuális állapotunktól függ. A genetikailag adott, személyesen kifejlesztett és a személyiség teremtette szűrő az a kanti „tér-idő forma”, amely elrendezi számunkra a valóságot. Ez a valóság szinte összenő velünk. Az át-fedés kétirányú: a világ bennünk az egyik, és mi a világban a másik oldalon az az egység, amely állandósítva önmagát, azonosít bennünket saját magunk és a világ előtt. Ez az állandóság azonban nem jelenti azt, hogy időről időre meg ne szakadjon a láncolata. Történik pedig mindez főként bizonyos egzisztenciális állapotoknál. Az unalom, a szorongás, a félelem és más egzisztenciálék hatását már leírták, így most csak a fájdalmat hoznám fel példaként. A fájdalom olyannyira visszaránt önnönmagunkba, hogy a külvilág nemcsak idegenné és érdektelenné, hanem egyszerűen semmivé válik. Történik ez oly módon, hogy kívül kerül azon a horizonton, amelyet a fájdalom határai szabnak meg. A mindennapok józansága és az önuralom (a világ bennünk) talaját veszti, és előtérbe nyomul a tiszta szubjektivitás, az öntudatlan egotizmus. Itt már mindent a belső történések rendeznek el. Megszűnik az idő objektivitása is, és csak a fájdalom intenzitása az, amely a belső időfolyamot lüktetve előre viszi. (Ha egyáltalán beszélhetünk előrehaladásról, és nem inkább valami végetlen körforgásról. Érdekes összefüggés, hogy a tudatosan egotista emberek is az ilyen önmagába zárt „má”-ban élnek.) Saját magunk lepődünk meg a leginkább azon, hogy a világban-benne-létünk mintha eközben mások számára azonos

maradna a megelőző állapottal. Mindez a visszatéréskor mutatkozik meg teljes pőreségében. A külvilág régi énünket üdvözli visszatértekor, pedig az már nincs. Megszűnt. A fájdalom átrendezte a viszonyulásokat.

*

A megkerülhetetlenség nem térbeli tulajdonság: nemcsak elkerülhetetlen találkozáshoz, hanem hierarchikus viszonyhoz is vezet.

*

Az önellentmondás nem biztos, hogy ellentmondás önmagunkkal. Elkerülhetetlen, sajnos, hogy néha ne csak a saját nézeteink szószólói legyünk.

*

Vannak gondolatok, amelyek megkövetelik az agy anyaméhvoltát. Mások meg szinte várokzásunk ellenére pattannak elő. Legalább akkor istennek érezhetjük magunkat. – Zeusz meglepett arca, de büszkesége is, amikor Pallasz Athéné elébe pattant.

*

A múltat eltörölni, akár az izzadságot törölni homlokunkról: sokáig csípi a szemünket azután is.

*

A kapcsolatok gazdagsága és az állandó mozgásban-levés tágítja és tisztítja látókörünket; a viszonyulások korlátozottsága és a kisebb dinamika viszont arra kényszerít, hogy az emberi lét mélyebb rétegeibe ássunk le. Hiszen egyetlen tárgyunk marad: saját magunk. A mélység pedig a lényeg. Ezért van az, hogy az ilyen alkotás inkább általános érvényű, mint a nagy területet befogó kép. Az előbbi helyzetábrázolásra, az utóbbi elemzésre kényszerít.

*

Ha mindennek van saját mértéke, miért nem ismerjük el határait is? Ha valami körülhatárolt és meghatározott, miért alkalmunk vele szemben abszolút mércét?

*

Igazság és hazugság. Közvetlenül véve: a hazugság jobban figyelembe veszi a változásokat, mint az igazság. A hazugság az aktualitás szülötte, míg az igazságban mindig van valami időfeletti. Továbbgondolva: a hazugság és az aktualitás hasonló tulajdonságokkal bírnak. Mindkettő kerek egész, lehatárolt, és idegenkedik minden olyan vonatkozástól, amely valami máshoz kapcsolná. Értelme mindkettőnek csak saját magában van. Akárcsak az aktualitás, a hazugság is egy megkonstruált múltból táplálkozik, jövőperspektívákkal nem számol. Ahogy az aktualitás az időfolyam egy kimerevített pontja, a hazugság az igazság sodró folyamába vetett kavics. – De erre jön a szkeptikus, és azt mondja: a hazugság, éppen lekerekítettsége miatt, tökéletes és állandó. Az való, hogy az igazság a folyam, mert az igazság egyik hulláma tovasöpri a másikat; de a hazugság nem kavics, hanem az a mérőlécz, amely tájékoztat bennünket az igazság adott szintjéről.

*

Az irracionálizmushoz. Ha ellentmondás áll fenn az emberi lét külső és belső feltételei között, és ha a belső nem képes megvalósulni a külsőben, akkor nemcsak az elfojtással kell számolnunk, hanem azzal is, hogy a külső betüremkedik a belsőbe. Csakhogy emez utóbbi sosem válik valódi belsővé: externitása ezért exteritorialitássá torzul. Ami pedig kívül esik a szemléleti formákon, az hogyan individualizálódjék? Ha nem individualizálódik, felismerhető? Stb., stb. A lét racionális felfogása válik itt kérdésessé, sőt, lehetetlenné. Keresni kezdjük a létünk mélyében rejlő belső alapot, amely azonban így – elválasztva a megnyilvánulásoktól – megfoghatatlan. A megfoghatatlanhoz pedig csupán egy út vezet: a misztika. – Ismeretes a bölcs mondat: „Az utas a célt ismeri, a vándor az utat.” A misztika pedig

maga az érzéki térből kipreparált út. A misztika révén sosem érjük el a célt, kivéve persze, ha – mint a vándor esetében – az út öncél. Akkor ugyanis nincs feszültség, tér- és időbeli távolság a kiindulópont és a virtuális végállomás között, mert az úton állandóan önmagunknál vagyunk. Pontosabban: vágyott önmagunknál, amely ilyenformán felértékelődve kitágul, és magába fogad mindent. Íme az „unio mystica”.

*

Anatole France egy csodálatos mondata: „Elveit méltán tarthata rendíthetetleneknek, hiszen sosem vizsgálta meg őket.”

*

Nagyapám fürdetése, körömnnyírása és borotválása: az emberi test objektummá válása. A részlegesen tehetetlenné vált ember szégyenlőssége és kiszolgáltatottsága.

*

A tettekre való állandó rákérdezés ugyan megnyugtató, vagy legalábbis ideig-óráig kielégíti a filozófust. Elbizonytalanítja viszont érzéseit, vagy pedig túlkomplikálja azokat.

*

Gyakorlatias szkizofrénia. Lenni és egyben felülemelkedni saját létünkön. Az átélt események és állapotok reflexiója. Kívülhe-lyezkedni önmagunkon. Ez egy lehetséges kiút a „tehetetlen egyidejűség”-ből (Musil); egyben pedig az önfenntartás formája és a könyörtelen helymeghatározás módszere. Könyörtelen a racionális megragadás értelmében. A módszertani szkepszis megjelenése a mindennapi világszemléletben és létben. Az önismeret útja. A reflektálatlan szerelem eredménye: a szerelemben vagyunk, nem pedig a szerelem bennünk. Azonosságunk az állapottal: eufória vagy apátia. Viszonylagos kívülállás: kedélyesség és megnyugvás. Vagy – Anatole France-ot és Josef Čapekot hívva segítségül – ellenkezés és ironia, valamint megértés.

*

Az egyértelműség szükséglete. Amint a gyermekkorban, úgy, később az öregkorban is hiányzik a nem-egyértelmű élethelyzetekben való tájékozódási képesség. A megszokottság egyértelműsége mint irányító erő. Persze: különbség is van a két életkor között, mert míg a gyermeknél a többirányú és számtalan lehetőséggel kecsegtető szociális viszonyok felismerésének a kezdetéről van szó, azaz a vagy-vagy sémáktól a bonyolult és elmentmondásos igazságokig vezető útnak a kiindulópontjáról, addig az öregkorban ennek a szövevényes életlombozatnak a lecsupaszítottágáról. Ezért válik az öreg kényelmetlenné és zavaróvá, amikor a számára (már) egyedüli utat követeli meg másoktól is. De nincs ebben semmi furcsa: magára hagyatva és magába zárkózva önzővé válik. Az önzés pedig egyértelműség.

*

A mindennapi reagensmódozatok egyén általi elsajátítása nagyon fontos a beilleszkedés szempontjából. Az elsajátítás defektusai a szocializáció ellehetetlenülését is eredményezhetik. Egy ilyen tévútra csúszás példájának voltam a tanúja minap az autóbusz-megállóban. Egy fiatalember felvett egy eldobott gyufaszálat, szájába vette, és ezt a cigarettázóktól ellesett mozdulatokkal „szívta”. Még az elképzelt füstöt is kifújta. Amikor pedig beállt a busz, még a lépcsőn állva meghúzta az utolsó slukkot, majd „cigarettáját” ledobta és rátaposott. (Más gesztusaiból nyilvánvaló volt, hogy szellemileg deviáns egyénről van szó.) Ennél a fiatalembernél éppen a mindennapiság görcsös másolósa volt az, ami – a többiek elutasító hozzáállásából kiolvashatóan – eltávolította őt a mindennapoktól, mindannyiunk közös lététől.

*

A kíváncsiság két formája: az egyik, ahol a tett vezérli a megismerést; a másik, ahol az okok felderítése önmagában hordja értelmét, és ahol az intellektus megfeszítése maga a szépség átélése.

*

Az intimitás kibontakozása a szerelem átváltozása: bódulat helyett a másik ember.

*

Ha valaki le akar ásní a dolgok gyökeréig, s ezt komolyan is gondolja és rendelkezik kitartással meg a megfelelő adottságokkal is – előbb vagy utóbb sikerrel jár majd. Úgy kell neki!

*

Mi a valóság, ha már előzőleg lejátszottuk önmagunkban? – Más változatban ugyanez: hogy valami nem hoz ki a sodromból, az azért van, mert előtte már végiggondoltam és elintéztem magamban az egész ügyet. Viszont: előfordul az is, hogy az meggy végbe bennem, ami az eseményekben még csak készül, de nincs jelen. Ezért a reakciók furcsaságai.

*

Az ironia megértés nélkül csak az önvédelem elegáns formája.

*

A sznob ellentéte: aki megengedheti magának, hogy esztétikai ítélete leplezetlenül az ízléséhez idomuljon.

*

Egyet-nem-érteni saját jól felfogott érdekünkkel – más szóval: ellentmondásba kerülni a valóságot feltérképező rációval – még jelentheti azt is, hogy erkölcsösen, lelkiismeretünkkel egyezően cselekszünk. De ez is csak a tudathasadás egy formája. Mit válasszunk tehát? Rációnkat-e, avagy a lelkiismeretünket? Nyilvánvaló az értékek bomlása ott, ahol ilyen dilemmák adódnak. Sőt, a ráció csak az adottságokat mérlegeli – pragmatikus ravaszság. A lelkiismeret pedig csupán önmenté-

getőzés – magánéletünk elfeledett fiókjában porosodó emlékfoszlány. A bátorság csak kettejük egyesítéséből adódhat, de eredeti formájukban, amikor a ráció nemcsak ravaszság, még csak nem is okosság, hanem bölcsesség; a lelkiismeret pedig az önmagunkkal és másokkal szembeni felelősség, a személyiség azonossága.

*

Régi álom: Egy idegen épületben járok, ahol az ajtókon nincsenek feliratok – pedig ez valamilyen hivatal. Egy ajtó előtt azonban figyelmeztetnek – vagy csak a tudatalattim ránt vissza? –: veszélyes bemenni. Pontosabban: két ajtó van. A belső mögött egy személy. Ha az arcába nézek, meghalok. Ezt tudom. Az alakja elmosódik, de jól kivehető, hogy megtermett és istenek formálta, férfierőt gerjesztő hátsó fele van. Ekkor döbbenek rá, hogy ez a személy a halál – nőnemű halál. „Á tergo“ közöszlök velem, és sértetlenül, megkönnyebbülve távozom az épületből. – Ezt magyarázzátok meg nekem, elvhú feministák!

*

A dilemma ma már nem „vagy-vagy“, hanem „talán-semmi“.

*

A megmaradásról. Azt, ami tényként rögzült a múltból, az elfogulatlan szemlélet nem hagyhatja figyelmen kívül. De ez csak a jó szándék vagy a gondolkodói tisztesség kérdése marad. Azaz szubjektív kötődésű. Bizonyos időszakoktól eltekintve – amikor ez a tény (vagy a tényként kezelt esemény) találkozik a jelennel, vagyis amikor szinte egyidejűvé válik vele – nincs olyan objektív kényszer, amely mindennapjaink részévé tenné azt. Az, amit a jelen bevon reprodukciós folyamatainak rendszerébe, egyszerűen létadottsággá válik. Ez már fizikailag is megkerülhetetlen. Az egyének (és a közösségnek) két lehetősége van csak: az erőszakos elutasítás, vagy a beletörődés. Egyiket is, másikat is akkor választjuk, amikor valami külső ténnyel szembesülünk. Az előző esetben a múlt a lelkiismeret horizontján belül maradt,

ebben, a másodikban viszont olyasmivé válik, ami ránk erőszakolja magát. Az viszont, ami már nemcsak múlt, nem is csak a jelen, hanem önmagán túllépve (transzcendálódva) már önnön-maga szimbóluma is, azontúl, hogy körülvesz bennünket, belénk is ivódik. Ez már nem az elidegenedett külvilág (és nem is a mindennapok unalmas taposómalma), hanem a lelkiismeretnél is több: ez a megélt metafizika. Nem a szubjektív (de szabad) erkölcsiség, nem is az ontikus (és sorsszerű) mindennapi lét; nem a pusztá emlékezés, nem is a verejtékező gürcölés, hanem mindezek fölött (vagy mögött?) az örökkön visszatérő, a megszüntethetetlen alap. De nem az elvont szubsztancia, hanem a bensőségesség képében. Csak ez lehet az emberi teljesség.

*

Igaz, hogy már minden történetet megírtak, és hogy csak iróniával szemlélhető minden. Azzal az elnéző mosollyal, ami a gyermekek ismétlődő vicceit kíséri. Mégis, az élet megírja a történeteket, és el is játssza azokat. Talán ezt kell megragadni: ahogyan a már százszor elképzelt és elmondott esemény megvalósul és bevon bennünket a játékba. Vagy tán előbb azt, ahogyan a valóság csap át az értelmezésbe? – Véletlenül lapoztam fel éppen most régi jegyzeteimet? Ilyen esetekben a véletlent inkább tolakodó asztalszomszédnak tekinteném; azt sem lehet elhallgattatni, így hát ideírom azt a néhány sort, amelyen megakadt a szemem: Újsághír, anno 1838. január 23.: „Nálunk a tömérdek hó csaknem járhatatlanokká tette az utakat, és a farkasok szerte garázdálkodnak... Különben is néha kevés biztonsággal dicsekedhetünk az áldott hon kebelében, s ha még uton utfélen a dühös farkasok étvágyának is kitéve vagyunk (azaz ha már nálunk az oktalan farkasok is korlátlan szabadsággal dühöngenek), nagy bátorsági helyzetünk épen nem irigyelhető. (Pozsonyban nem hallani ugyan a négylábú farkasoknak itten-körüli garázdálkodása felől, de hó elég, sőt még az elégnél is több van.)“

*

Mindig elfog az áhítat a nyelv iránt, amikor például ilyen érzéketlen mondatot olvasok: „...ki azonban addig ne kereskedjék más lelkiösmérete körül, míg maga keblét meg nem tapogatja.“ Ezeket a szavakat komolyan kell venni, mert elképzelhető a gesztus, amit jelölnek. Ez nem egy elvont szentencia, hanem pontos (majdnem azt írtam: fenomenológiai) leírása annak a mozdulatnak, ahogyan a kéz tétován a szív felé mozdul. Saját szívverésünk ritmusa tán figyelmeztet arra, hogy csillapodjunk!?

*

Egyidejűtlenségek egyidejűsége. „Egy francia hirlapban 1837ről következő házassági statistica olvasható: megszökött nők 1132; megszökött férfiak 2345; egészen elválasztott házasságok 4175; nyilvános viszálykodásban élő házastársak 17 345; titkos egyen nem értésben 13 279; egymás irán közömbösek 55 240; boldogoknak tartatnak 3175; valamennyire boldogok 127; valóban boldogok 13.“

*

Robinson-paradigma. Defoe *Robinsona* nemcsak a 18. századi „robinzonádák“ mintája, amelyek azt mutatják be, hogyan alakít ki maga körül társadalmi viszonyokat a magányos egyén. Mai „olvasata“ valami másra figyelmeztet. (Bizonyítva azt, hogy a klasszikus művek sorsa az állandó újraértelmezés.) Mi is a 20. századi Robinson-paradigma? Elsősorban itt van az ismert történet: Robinson hajótörést szenved, és egy feladat elé állítódik. Adva van egyik oldalon a puszta sziget (létének új állapota), a másik oldalon a zátonyra futott hajó (a régi helyzet megtestesítője), amelyen ott vannak a túléléshez szükséges eszközök (másokat ugyanis Robinson egyelőre nem ismer). A feladat a következő: amilyen gyorsan csak lehet (mert nem tudja, meddig lehet), a szigetre kell hozni minden menthető. Robinson tehát szembeesik a limitált idővel, amelynek a szorítása azáltal is erősödik, hogy nem ismeri a lezárulás pillanatát. Egymás mellé kerül a szükség bizonyossága és a limit idegensége. Robinson a legmodernebb játszmat folytatja: egy állandó időszűkén belül kell olyan stratégiát megvalósítania, amely nem teszi őt a játszma

vesztesévé. Pedig ez még a legáttekinthetőbb – zéró összegű – játszma, ahol az eredmény mennyiségileg kimutatja, melyik oldalon van a nyereség, és melyiken a veszteség. Többszereplős játszmákban már előfordul, hogy a játszma nem zéró összegű, tehát hogy minden résztvevő veszhet a dolgon. De most nem erről van szó. A Robinson-paradigma lényege abban rejlik, hogy az időszükében lefolyó játszma opciói (amelyek az adott pillanatban egyetlen feladatra szűkülnek le) a megelőző helyzet adta ligatúrák segítségével oldódnak meg. Magyarán: minden felbukkanó lehetőség csak azon eszközök segítségével valósítható meg, amelyek a hajóból kimentődnek. Nem beszélve Robinson képességeiről, amelyek ugyancsak a múltjához kötődnek. Az eredmény Defoe regényéből ismert: Robinson túléli a nagy váltást. De – és ez az, ami miatt a történet itt és most a mi paradigmánkká változott: a robinsoni időszüke úgy nyert megoldást, hogy a megelőző állapot prolongálódott minden tulajdonságával egyetemben (még a Péntekhez fűződő viszonyban is). – Időközben megfogalmazódott a paradigma másik variánsa is, ismét egy regényben: Michel Tournier *Péntek vagy a Csendes-óceán végvidéké*-ben. Robinson itt nem törekszik arra, hogy a limitált időben megmentsse előző élete rekvizitumait, hanem alkalmazkodik a természeti lét kereteihez, a rousseau-i utat választva. Csakhogy az időszüke fojtogató jelenlétének megszüntetésével egyszerre elveszítette időérzékét is. Kiesett a valóságból. – Csak ez a két lehetőségünk lenne? Vagy tán az első modellen belül szelektálni lehetne a múlt jövőt szolgáló eszközei között? Esetleg a másik modellt segítségül hívva enyhíthetnénk az időszükét? Igen ám, csakhogy a játszma nemcsak a „mi“ (az egyszemélyű kollektív Robinson) ügyünk, hanem több Robinsoné egy időben, miközben „transzcendens“ időbírák állnak felettünk stopperórával a kézben, és – ami a legkínosabb – állandóan az a visszatérő kényszerképzetünk van, hogy mi vagyunk Péntek.

*

Még egy rövid megjegyzés a Robinson-paradigmához: azzal, hogy a múltat mentjük, nemcsak arra kényszerülünk, hogy együtt éljünk a múlttal, hanem az is könnyen bekövetkezhet, hogy a múltra tekintve, hitünket is a múltba vetítjük.

A modern időtudat jellemzője a „nyitott jövő“, azaz egy állandó kalkuláció a sokdimenziójú léttel, amelynek egzisztenciális velejárója a bizonytalanság. A bizonytalanság abban az értelemben, hogy nincs egy előre elhatározott rend, amelyben az egyéni pozíciónk kötött és többé-kevésbé megjósolható. Tehát abban az értelemben, hogy – tudatosítjuk, vagy nem – fel kell adnunk azt a világképet, amely a (teremtő) káoszt és a véletlent erkölcsi, sőt, metafizikai rosszként értelmezte. Ámde a biztonságot sem űzhetjük ki az életünkéből, hiszen azzal a bensőségességet mint az emberséges lét lehetőségét szüntetnénk meg. Ha a jövőt megfosztanánk bizonytalanságától, akkor az idő szabadságdimenzióját szüntetnénk meg. Még pontosabban: a jövőt időbeliségétől fosztanánk meg, mert a jelen állapotot konzerválnánk. Mit tehetünk, hogy jövőnk nyílt lehessen, de el se bizonytalanodjunk teljesen; mert a teljes elbizonytalanodás az önfeladásal egyenlő? Itt alighanem csak a bizalom segíthet. De ne a moralizáló szónoklatok bizalom-fogalmára gondoljunk most, hanem arra, amelyik a szociológia instrumentáriumát is alkotja. A bizalom ebben az értelmében csökkenti és kompenzálja a bizonytalanság előhívta időszűkét azzal, hogy ami eddig a külvilág jegye, tulajdonsága és funkciója volt, azt most a személyre delegálja. A bizalom tehát önbizalom és a másikba helyezett bizalom is egyszerre. Az első a siker, a másik a biztonság feltétele. De egyben arra is utal, hogy a bizonyosság csupán a létre ráborított szubjektív értékelés.

Széljegyzetek Wittgensteinhez és Kunderához*

A humor elutasítása, mintha az valami vagy valaki ellen irányulna, egy alapvető félreértésen alapul. Azon, mely szerint a humor az ellenszenv kinyilvánítása lenne az adott dolog vagy személy kifigurázása által. Wittgenstein egy jegyzetében azt írja, hogy a humor nem lelki állapot, hanem világnézet. Alighanem ez különbözteti meg a viccelődéstől, az ugratástól. De ezt a meghatározást még tovább sarkíthatjuk: a humor nem egyszerű világnézet, hanem a legkoncentráltabb filozófia. Persze, nem a filozófiának az a típusa, amely rendszerezi a világot, és ezzel a saját logikájának a hálóját teríti reá. Ellenben, az a bölcelet, amely annyira éles fényben láttatja tárgya jellegzetességeit, hogy azok fonákjára is rávilágít. A humor nem torpan meg az etikett és a köznapi normák tilalmai előtt, amelyek a manifesztált jegyekre építenek. Nem, a humor a dolgok létét próbálja megragadni. A lét pedig mindig bonyolultabb, ellentmondásosabb és – mondjuk csak ki! – nevetségesebb is, mint azt a széplelkek, az aggszűzek, az utcalányok és az ideológusok elismerik. Nevetségesebb, mert túl komolyan veszi önmagát. Az pedig, aki (vagy ami) túl komolyan veszi önmagát, túlbecsüli saját mértékét. Öröklétűnek kívánja láttatni azt, ami nagyon is időleges. A komolyan vett (ön)lét a leegyszerűsített, mert egyoldalúan felfogott létezés. A dolog kinyilvánított tulajdonságainak és azok fonákjának egyidejű megragadása és bemutatása a humor legjellemzőbb vonása. Ezzel pedig a filozófia alapvető

*L. Wittgenstein: *Filosofická skoumání*, Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993; L. Wittgenstein: *Rozličné poznámky*. Mladá fronta, Praha 1993; M. Kundera: *Nesmrtelnost*. Atlantis, Brno 1993.

funkcióját teljesíti: megfosztja tárgyát a látszattulajdonságoktól. Ami azzal is jár, hogy a kimerevített manifesztációkat mozgásba hozza és konkrét téridőviszonyaikba helyezi. A humor komolyabban veszi a transzcendenciát, semhogy az időleges jelenségeket hagyná felmagasztalódni. Hát hogyan bántaná azok „ízlését“, akik már élünkben az Olümposzon látják (és láttatni kívánják) önmagukat.

*

A *hagyomány* egyes elemei elsajátíthatók, de a hagyomány maga nem tanulható. Egyes rétegei annyira egybesajtolódtak, hogy azokat egymástól elválasztani és önmagukban bemutatni lehetetlen. Nem beszélve arról, hogy e rétegek „ragasztóanyaga“ ritkán elemezhető ki. A racionalitás számára hozzáférhetetlen. Az irracionalitás pedig nem tanítható. Abba csak beleszületünk. (Az irracionalitást itt nem noétikai értelmében, hanem a mindennapok automatizmusaként fogom fel.) A hagyományban vagy otthonosan mozgunk, vagy megdöbbenve állunk előtte. Középut nincs. Ugyanakkor a hagyomány nem valami külső burokként ölel körül bennünket, hanem belül van, a génjeinkbe ágyazottan. A hagyományhoz nem az eltökéltség és az ésszerű akarat, hanem az odaadás, az alávetettség vezet el. G. B. Shaw Don Juanja mondja, hogy sohasem érte el a szerelmet, amikor a saját boldogságát hajszolta. Csak a „gyengeség“, az odaadás pattintotta fel előtte a nő szenvedélyének zárját. A hagyománnyal ugyanez a helyzet. Tradíció nélkül tradíciót akarva szerencsétlen, mert egyoldalú szerelemben esünk.

*

A filozófia furcsasága abban is áll, hogy fiktív világok perspektívájából láttatja a mindennapokat. A mindennapok világa – tudjuk – annyira közel áll hozzánk, hogy csak elmosódva látjuk. A kontraszt révén azonban előtérbe lépnek az eddig nem látott dolgok. A természettudományok is alkalmaznak olyan fogalmi konstrukciókat, amelyeknek a valóságban semmilyen tapasztalati tárgy sem felel meg.

*

De hol eredeztethető a fiktív világ? A gondolkodó ember ritkán él harmóniában az adott renddel, amelyben élnie adatott. Ahhoz azonban, hogy ennek a gyökereit megragadhassa, le kell ereszkednie abba az állapotba, amelyben nemcsak ez a rend, hanem minden rend lehetséges még. Ahol minden lehetséges, ott nincs kötöttség, nincs a priori. A filozófusnak ebben a dinamikus helyzetben kell berendezkednie, ebben kell otthon éreznie önmagát. Alighanem erre utalhatott Wittgenstein, amikor leírta, hogy a bölcseledő embernek az eredendő káoszba kell leszállnia.

*

Még egyszer a hagyományhoz: „Megtanulhatatlansága“ abban is rejlik, hogy időisége másnemű, mint a kauzális láncolatban elhelyezett jelenségeké. Az ok-okozati viszonyokban van előbb és van utóbb, tartalmuk ezáltal alkalmazkodni tud a didaktika elveihez. Az átadandó ismeretek sorba állíthatók. Az egymásra következő elemeknek megvannak a maguk előzményei és következményei, azaz szervesen rétegződnek egymásra. A hagyományok elemei azonban *kvázi időtlenek*. Ahogyan az ausztráliai mítoszok az „ál-mok idejében“ játszódnak, úgy a hagyományokat sem lehet egyértelmű kronológiai rendbe állítani. Sem az elbeszélő idejéhez viszonyítva, sem pedig önmaguk „lefolysát“ illetően. Számolnunk kell az elemek szimultaneitásával. Ebben az esetben pedig akárhol elkezdhetjük az elbeszélést. Minden pont lehet kiindulópont. A hagyományban nincs kitüntetett helyzetű elem. Ezért itt nem a tanítás, hanem az állandó, bensőséges együttlét az – ahogyan Platón is mondja – amely a „befogadó“ számára váratlanul, meglepetésszerűen nyitja meg a hagyomány kapuit. A beleérzés tesz fogékonnyá a hagyomány iránt. Ez azonban túl van a racionalitáson ugyanúgy, ahogyan az időtlenség az időiségen. Nem véletlen tehát, hogy az intimitás mélységétől és tartalmaitól, nem kevésbé pedig az átadó és a befogadó személyes vonásaitól is függ, milyen lesz az átmenet az időből az időtlenségbe. Ugyanúgy tehet egysíkúvá és türelmetlenné, mint elmélyültté és megértővé.

*

A hagyomány paradoxona: önmagában időtlen, funkciója mégis az időbeli folyamatosság biztosítása. Ezért is szoktuk – alighanem hibásan – a múlthoz kapcsolni.

*

Az ún. élő hagyomány eltakarja a múltat. Éppen azzal, hogy élő, vagyis a mához tartozó. A ma ugyanis mindig rangsorol, kiemel, vagy elnyom. A múltismeret viszont feltételezi, hogy nemcsak a privilegizált, hanem a marginalizált erőket és eseményeket is számba vesszük. Sőt, párhuzamosaknak és egyenrangúaknak tartjuk őket.

*

A görög mitológiában az *ananké* az istenek felett is uralkodik. Ott és akkor még az előre elrendeltséget, a természeti meghatározottságot jelentette. Párhuzamosan a természettörvények feltárásával és a természet technikai hatalombavételével (és persze eltorzításával) a sors – habár ugyanolyan kiismerhetetlen maradt, mint annakelőtte – áthelyeződött az ember világába. A természettel kapcsolatban már nem beszélünk sorsszerűségről, de az ember esetében igen. De hol van a határ, amelyen túl az egyén élete saját sorsává válik? Mert meg kell különböztetnünk egymástól e kettőt. Még akkor is, ha az illető személy vállalja saját sorsát, és élete értelmévé teszi. Mint cselekedte volt a magyar történelem egyik nagysága, Zrínyi Miklós is. A „sors bona nihil aliud“ annak a felismerése, hogy bármennyire tudatosan, következetesen és eltökélten is éljük életünket, valami más az, ami a pályát kijelöli. Sorsunk annak a schizmának a kifejeződése, amely a tevékeny ember cselekedeteinek a velejárója. Ez a szakadás az aktuális és közvetlen megnyilvánulások, valamint az önállósult tettek, a társadalmi besoroltság adta horizontok és a személyhez fűződő mítoszok között áll be. Abban a pillanatban, amikor ezeket az objektívált személyiségjeleket komolyan vesszük, életünk további alakítását már hozzájuk idomítjuk. Ez az, amikor létünk egy rétege sorssá válik. Sorssá azért, mert tőlünk függetlenül is működik és hat. Ennyiben akár

tárgyilagos biográfiának is vehetnénk. Habár valódi életrajzunk alighanem inkább a sorsunkkal való, mindig kétes kimenetelű birkózás.

*

Minden illúzió- és pátoszmentes élet mottója lehetne a „sors bona nihil aliud“, mert a legmagasztosabb tettek mellett is arra figyelmeztet, hogy mennyire véletlenszerű a kapcsolat e tettek és végrehajtóik között. Nem hiszem, hogy az ún. nagy emberek nem próbáltak néha menekülni „küldetésük“ elől. Hiszen bizonyára tudták, hogy sorsuk túlnyúl személyes képességeiken, életvitelükön. A legérzékletesebben ezt Karel Čapek fogalmazta meg. Ő ezt mondja: Elhiszem, hogy Hektor úgy búcsúzott el Andromachétól, ahogy azt Homérosz leírta, de biztos vagyok abban is, hogy ezután valami borsos anekdotával könnyített lelkén, és feláldozta életét azért az ügyért, ami nem az ő ügye volt. – Persze, tudom, hogy Čapek példája sarkított, de nagyon emberi. Ahol csak hőroszok küzdenek, ott már nincs szó sorsról. A hőrosznak nincs veszténivalója, mert isteni patrónusai már jó előre gondoskodtak a jövőjéről. Az ember azonban, sorsát vállalva, mindent kockára tesz. Ezért van hát szüksége a szerencséire.

*

A sorsát vállaló ember a *játékos*. Tudja, hogy veszíthet is. Mégpedig nem akármit: akár saját életét is. De ő azt is tudja, hogy az élete nem a teljes léte. A játszma ugyanis éppen a létre megy ki. És az már megéri a kockázatot.

*

Miért szorult az *ízlés* fogalma az esztétika (esetleg még az etikett) keretei közé? Hiszen erősebb behatással van erkölcsi válaszításainkra, mint azt egyáltalán hajlandók vagyunk bevallani. Az ízlést mint regulatív elvet akár szociálfilozófiai kategóriaként is kezelhetnénk.

*

A problémák többsége nem az adott jelenség fejlődésének kezdeti szakaszában jelentkezik, hanem akkor, amikor már e jelenség funkciói és jellemzői kibontakoztak. Mégis, ha meg akarjuk oldani a problémát, vissza kell nyúlnunk a kezdetekhez, hogy lássuk, miből táplálkozik. Ilyenkor azonban felbukkannak olyan elfeledett vagy félretolt előzmények is, amelyek látszólag a múlt-hoz tartoznak, de hatásukban máig élők. Ugyanakkor az egész problémát más megvilágításba helyezik. Kiderül, hogy dilemmáinkat a jelen azon törésvonalai mentén rendezhetjük el, amelyekből fel-feltör a befejezetlen múlt. Itt nem elégséges a technikai beavatkozás, hermeneutikai érzékenységre is szükség van.

Az egészét bonyolítja, hogy az ilyen hozzáállás megváltoztatja az eddigi narrációt. Újfajta módszereket, kategóriákat alkalmazunk. Aminek viszont az a következménye, hogy a beszéd-mód változásával maga a probléma is átalakul: vagy eltűnik, vagy más jelentést kap. De hogy ezzel megoldódik-e egyúttal, az több mint kétséges. Tény, hogy a történelem egyszerű megoldást alkalmaz: szőnyeg alá söpri a régi problémákat.

*

Wittgenstein: „Az embereket nem lehet a jóra vezetni; vezetni csak valahová lehet őket. A jó a valóság határain túl van.“ – Ezt a mélységesen igaz kijelentést a prófétaelkűek nem fogják figyelembe venni. Egyrészt azért, mert rendíthetetlenül hisznek abban, hogy ők a jó letéteményesei. Másrészt (amennyiben nagyon is pragmatikusan megalapozott profetizmusról van szó) azért, mert Wittgenstein nyomán kitűnne, hogy blöffölnek, amikor a valóságontúlit érdekként tüntetik fel.

Kundera *Halhatatlansága* a gesztus halhatatlanságának az állítása. Mert mi is a halhatatlanság? Kundera konstrukciójában (akárcsak Schopenhauer rendszerében) a faj létének folyamatos-sága. A gesztus ugyanis – mind testi mozdulatként, mind transzcendens jelentésként – a platóni ideák életét éli. Nem az egyéneknek vannak gesztusaik, hanem a gesztusok szállnak át az egyénekre. Agnes tudatlanul ugyanazt a búcsúkarlendítést

használja, mint apja titkárnöje; Laura ezt lesi el Agnestől; Paul is él vele, Agnes halála után; sőt, magát a regényt is ugyanez a gesztus indítja el és élteti. Nota bene: az öreg hölgy gesztusa az uszodában nemcsak egy kacér, de ugyanakkor bensőséges mozdulatot jelent, hanem a múltat is reinkarnálja. Azaz a gesztus képes összekötni a múltat a jelennel. A gesztus Kundera szerint valami általános és az idődimenziókat feloldó modellhelyzet. Kundera platóni módra oldotta meg Kierkegaard ismételhetőség-problémáját. Mint tudjuk, Kierkegaard szerint az ismételhetőség (a megmaradás-megmentés) csak úgy érhető el, ha az adott történetet megfosztjuk individuális jellemzőitől, és transzcendáljuk. A színtelen, szagtalan, romolhatatlan esszencia aztán újból és újból elővehető, szemlélhető és felmutatható. Nem így Kundera. Az ő gesztusai eleve bizonyos transzcendens jelentésként vándorolnak térben és időben. Csak számunkra tűnik úgy, hogy a gesztusra emlékezve-emlékeztetve az egyént idézzük fel. Valójában nem a tűnő egyéniség emlékééről, hanem a halhatatlan gesztus pillanatnyi felvillanásáról van szó. Az egyén a gesztushoz kapcsolódva nyer részesedést a halhatatlanságból, mert így általános jelentést kap a múltba hulló testmozdulat vagy lelki tartalom, amely anélkül nyomtalanul szívódna fel.

*

Miért van szüksége Kunderának arra, hogy a gesztusnak ilyen kiemelt szerepet tulajdonítson? Alighanem azért, mert regényének szereplői reménytelenül önmagukba zárt monáoszok. Heller Ágnes (alias Leibniz) „levelei“ Kunderához (lásd: magyar Lettre, 1993. tavasz) ugyan főként a véletlen és az eleve elrendeltség kérdéseit feszegetik, de erről is szólnak. Csak az elszigetelt egyedek kultiválják a szerelmet mint érzést, és teszik kétségessé a szerelmet mint kapcsolatot. Esetükben a gesztus nem is annyira a halhatatlanság választása, mint inkább menekülés létük magánzárkájából. Hogy eközben halhatatlanokká is válnak egy időre? Nos, az emberi lét olymértékben paradox, hogy lehetővé teszi az egyedi és az általános egyesülését is (nocsak, ismét Kierkegaard!). A posztmodern filozófia amúgy is a modernitás által szétválasztott e két létszféra egyesítésére törekszik. Kundera pedig van (volt is) annyira posztmodern szerző, hogy

ezt programszerűen tegye. Ezért a gesztus. Aminek megvan az az el nem hanyagolható esztétikai következménye is, hogy képes egyensúlyozni a szentimentális és a felemelő határán.

*

Van egy szólás: Az utas az úticélt ismeri, a vándor pedig az utat. Kundera regényírói módszere is alighanem lehorgonyozható ebben a szólásban. Agnesszel és Paullal kapcsolatban írja a *Halhatatlanságban*, hogy az országút és a kanyargó vidéki utak között az a különbség, hogy az országút két pont között a legrövidebb összekötő vonal – tehát a két végpont a fontos – míg a természetesen kialakult úton minden lépésnél érdemes megállni. Másutt maga a szerző mondja el Avenarius professzornak, hogy nem kedveli azokat a regényeket, amelyekben az események egy ok-okozati fonalra vannak felfűzve. Ilyenkor ugyanis az olvasó minden érdeklődése a végkifejletre irányul. Szerinte (Kundera szerint) ki kell élvezni a regény minden részletét és mozzanatát; a cselekménynek – ha egyáltalán van ilyen – több szálon kell futnia, miközben nem szükséges, hogy minden felépő szereplőnek racionálisan megszabott funkciója legyen. Mindez nagyon szépen hangzik, és elfogadható is lenne, ha a regényben az „úton“ felbukkanó és érdeklődést felkeltő jelenségek indítanák el az esztétikai elemzéseket és a reflexiót. Csak-hogy Kundera fejreállítja saját konstrukcióját, és a kontingen-ciára épülő eszmefuttatásokat illusztrálja a cselekménnyel (az „úttal“). De Sade márki stílusának az ellentéte. Zavarunk abból adódik, hogy ez a filozofálás nem jut el valódi filozófiai mélységekbe (lásd pl. Aleš Haman kritikáját a *Literární noviny* 1993. 34. számában), és (itt viszont Kundera de sade-i) szentenciákban merül ki. A szentencia pedig – tudjuk – kész gondolat, azaz nem a születő bölcsesség, amely utóbbinak valóban az „út“ metafora felel meg a leginkább. Az „út“ Kunderánál megmarad esztétikai eszmének, de nem kapcsolódik szervesen a megfelelő filozófiához. Ezt az összeötvözést a cseh irodalomban mindmáig a legtökéletesebben Josef Čapek hajtotta végre a *Kulhavý poutník* című könyvében. Persze, az nem regény.

*

Miért nem tűnik mégsem erőszakoltnak a reflexiók túlsúlya? Egyszerűen azért, mert Kundera egy nem teljesen eredeti, mégis hatásos módszerrel *előrejelzi* az eseményeket. Figyelmünk ezért nem rohan előre, hanem marad türelmünk elidőzni a kommentároknál. Az előrejelzés azt is eredményezi, hogy a regény ideje nem lineárisan előrehaladó, hanem körkörösön önmagába visszatérő. Ami ugyancsak a szerkezet „kispékuláltságára“ utal, hiszen ha a halhatatlanság a téma, akkor ennek időformáját is érzékeltetni kell. Az önmagába visszatérőt csak egy vékony vonal választja el az „örök visszatéréstől“, azaz a változatlantól, a megismételhetőtől.

*

Töröld el a tapasztalati valóság és a fikciók közti határvonalat, és megkapod a korlátlant. A kierkegaardi paradox mára életérzéssé vált.

*

Ha az egész lét nem más, mint egy adott alaptéma variációs sorozata, akkor Kundera főszereplői (legyen az bár a *Neveléses szerelmek* Havel doktora, vagy a *Halhatatlanság* Agnese) is egyetlen alapérzéssel viaskodnak: a szexualitás mélyén lappangó szomorúsággal. Innét adódik Kundera regényeinek nosztalgikus alaphangulata. És ezért van kitéve annak a veszélynek is, hogy állandóan a szentimentalizmus szakadékának peremén sétálgasson.

*

Wittgenstein írja, hogy a hazudozás „nyelvi játék“, amelyet ugyanúgy meg kell tanulnunk, mint a többit. Ehhez tudnunk kell még azt, hogy a „nyelvi játék“ kifejezés Wittgenstein szerint azt jelenti, hogy a nyelvhasználat valamilyen tevékenység vagy életforma része. Mindebből következtethető, hogy hatásosan hazudni csak akkor tudunk, ha mások félrevezetése szervesen illeszkedik mindennapjaink szokásrendszerébe. A hazugság „világa“ nem válik el attól a világtól, amelyben otthon érezzük

magunkat, tehát amelyet magunkénak, azaz ésszerűnek és ezáltal igaznak is tartunk. A legjobban felépített család és szélhámosság elemei ugyanazok, mint a „tisztességes“ életvitel módzatai. Csak az elrendezettségük más. Ha nem állna fenn ez a hasonlóság, akkor a hazugságban első tekintetre felfedeznénk a fonákságot. A forma ezért kitüntetett szerepet kap a hazugságban. Ha valaki a hazugság metafizikáját kívánná megírni, akkor alighanem a mindennapok létformáinak elemzésénél kellene kezdenie. A szélhámos ezek rámájába szövi bele saját cselvetését. De az ún. kegyes hazugság is ezt a közvetlen viszonyt használja ki. Persze, azzal a különbséggel, hogy itt nemcsak az egyén érdekei, hanem vágyai is közrejátszanak. A vágy ugyanis olyan „játékforma“, amely – bár számol bizonyosfajta szkizofréniával a „van“ és a „legyen“ között – minden energiájával a „van“ elfelejtésére törekszik. És mivel a feledéshez szükség van elfedésre is, megkönnyebbülve kap a hazugság után, amely a valóságot éppen annak formális tulajdonságaival leplezi el.

*

A hazugság megkönnyebbülést hoz, hogy nem kell a lét tartalmi, döntő vonásaival foglalkozni.

*

A tökéletes hazugság – a Hofstadter-féle „furcsa hurok“ mintájára – olyan önmagába visszatérő állítás, amelyből nincs kitörési lehetőség, és amelyik formálisan kikezdhetetlen. Önmagát generálja, és ezért végtelen. A hazugság Möbius-szalag. Vagy még érzékletesebb példával élve, az Escher-grafika két, egymást rajzoló keze. Zárt végtelenségének illuzív jellege csak akkor tűnik elő, ha kívül tudunk kerülni rajta. A tökéletes hazugság ezért részleteiben megtámadhatatlan, csak egészében vethető el.

*

A „hurok“-jelleg, persze, nemcsak a hazugságnál fedezhető fel. Jellemez az minden valamire való és magára valamit is adó eszmerendszert. A társadalom (és annak minden tudattal rendelkező

összetevője) úgy transzcendálja önmagát, hogy igyekszik kialakítani saját „jelentését“, „értelmét“. Már ezekben a fogalmakban (jelentés, értelem) is jelen van bizonyos kettősség: az, amit az adott szubjektum (nevezzük így) jelent mások számára, azaz amilyen értelemben számolnak vele; de az is, amit ez a szubjektum magáról kijelent, és amilyen értelmet magának tulajdonít. Az öntranszcendációs folyamat mindig az utóbbiból indul ki. Kikutatja és megfogalmazza azt az alapelvet (princípiumot, axiómát), amelyből kifejtethetők tulajdonságai, és amelyhez köthető minden valós vagy virtuális vonása. Eközben mellékes, hogy ez az alapelv a valóságban gyökerezik-e, vagy sem. (Ön)magyarázó jellege a fontos. Nem árt, persze, ha hihető is mások számára. Nos, ehhez kell kialakítani azt a „nyelvi játékot“, amely elvégzi a hitelesítést. Nagy előny, ha a megfelelő „nyelvi játék“ már kéznél van, mert akkor mindenki természetesnek veszi az adott eszméket. Egy olyan kettős hurok szorításába kerülünk, amelyben a „nyelvi játék“ és az adott eszmerendszer elemei észrevétlenül simulnak egymáshoz. Szinte megkülönböztethetetlen, mi tartozik ide, és mi oda. Bizonyos társadalmi kataklizmák, forradalmak, gyökeres reformok esetén viszont a „nyelvi játék“ post festum alakítandó ki. Ilyenkor tapasztaljuk, mennyire igaza volt Wittgensteinnek. A társasági racionalitás ugyanis nem azonos az eszmei racionalitással; a természetes, megszokott, érdekeinkkel megegyező értelmében vett „igaz“ nem fedti a logikai értelemben vett „igaz“ fogalmát. Hazugságnak, szélhámosságnak tartatik az, amit a „nyelvi játék“ kivet önmagából. Még akkor is, ha az adott eszmerendszer önmagában zárt és kikezdhethetlen.

*

Kundera regényeiben megkülönböztetendő egymástól a szentenciaszerű filozofálás (amely esszébetétekként szerepel) és a regények mögöttes, vagy „mélystruktúráát“ alkotó filozófiai gondolata. A *Halhatatlanságban* is felismerhető egy ilyen bölcséleti dilemma, mint a regény éltető eleme. A kettős hurok – amely egyrészt az író köti össze a valósággal, másrészt a regény szereplőit az író elképzeléseivel és tényleges viszonyaival – nem más, mint a tettek determináltságának az összefonódottsága és kibogozhatatlansága. És, persze, eme determináció homályos eredete.

*

Szerelmeink „nevetséges szerelmek“ – igaz. De mivel az istenek kajánságának a szülöttei, a halhatatlanság morzsáiból is részesülnek.

*

De szerelmeink giccsesek is. Akkor, amikor azt a csekélyke halhatatlanságot túl komolyan vesszük. Keskeny palló vezet a komolyság és a nevetségesség között.

*

Az eredendő – majdnem úgy fogalmaztam: ontológiai – komolyságról nincs bátorságom írni.

A kötet írásainak bibliográfiai adatai

A posztmodern és a véghez nem vitt modernizáció – eredetileg szlovák nyelvű előadás; címe: *Postmoderna a nezavršená moderna*; megjelent:

a) *Súčasnosc' mýtov a mýty súčasnosti*. In: *Zborník z medzinárodnej konferencie*. Bratislava 1993, 711. l.

b) In: *Scriptum. Sborník pro literaturu, umění a život*. 1994, 13. sz., Olomouc, 5558. l.

A tolerancia és határai – eredeti címe: *Tolerancia a jej hranice*. Megjelent: *Filozofia*, 1991. 3. sz., 97100. l.

Generációs adottság, vagy sorsdramaturgia? – eredeti címe: *Generácie alebo osudová dramaturgia?*, *Kultúrny Život*, 1990. május 5.

Írónia és versengés között, avagy a filozofálás két pólusáról itt és most – eredeti címe: *Medzi iróniou a agonálnosťou, čiže o dvoch póloch filozofovania „tu a teraz“*. *Kultúrny Život*, 1990. augusztus 8.

„Mintha-lét“ és filozófia, avagy van-e helye a filozófiának a ki-sebbségi kultúrában? – *Regio*, 1990. 3. sz., 113. l.

Egy év után – Csehszlovák Rádió Magyar Adása, 1990. november.

A moralitás csapdái – Nap, 1990. november 30.

A néptribun és az utcalány – Nap, 1991. szeptember 13.

A hatyú jegyében – a sorozat írásait ld.: Nap, 1992. 7, 17, 22, 28, 32, 40, 46, 49.

Fenomenológia vagy metafizika? – eredeti címe: *Fenomenológia či metafyzika?* *Filozofia*, 1993. 3. sz., 151155. l.

Filozófia mint játék, játék mint teremtés, avagy Ars combinatorica – *Irodalmi Szemle*, 1990. 7. sz., 777780. l.

Fantazmák a fantazmákról – *Kalligram*, 1992. 4. sz., 5360. l.

Mittel úrról és a transzcendenciáról – Irodalmi Szemle, 1990. 6. sz., 644646. l.

Hrabal szerint a világ – Nap, 1990. 70. (74.) sz.

A „szubsztancia éjszakája“, vagyis a zene időcsapdája – eredeti címe: „Noc substancie“ číže časová pasca hudby. Slovenská hudba, 1993. 2. sz., 227233. l.

Befejezetlen gondolatok – Kalligram, 1993. 9. sz., 211. l.

Széljegyzetek Wittgensteinhez és Kunderához – Kalligram, 1994. 78. sz., 1017. l.

Tartalom

Előszó	5
„Vitázva“	
A posztmodern és a véghez nem vitt modernizáció	11
A tolerancia és határai	17
Generációs adottság vagy sorsdramaturgia?	23
Irónia és versengés között, avagy a filozofálás két pólusáról itt és most	30
„Mintha-lét“ és filozófia, avagy van-e helye a filozófiának a kisebbségi kultúrában?	37
Egy év után	50
A moralitás csapdái	53
A néptribun és az utcalány	57
A hattyú jegyében	60
Magáról a hattyúról	60
A csapdákról	61
A szimbólumokba kapaszkodókról	64
Az idő által igazolt eszmékről	66
A prófétákról	69
A megismételhetetlenségről	71
Az abszurdról	74
Alexandriai Szent Katalinról	76

„Játszva“

Fenomenológia vagy metafizika?	83
Filozófia mint játék, játék mint teremtés, avagy Ars combinatorica	93
Fantasmák a fantazmákról	100
Mittel úrról és a transzcendenciáról	110
Hrabal szerint a világ	115
A „szubsztancia éjszakája“, vagyis a zene időcsapdája	118
Befejezetlen gondolatok	131
Széljegyzetek Wittgensteinhez és Kunderához	144
A kötet írásainak bibliográfiai adatai	156

Mészáros András
A filozófia határvidékén

Kiadta: NAP Kiadó, Dunaszerdahely 1996

P. O. Box 72., 929 01 Dunajská Streda

Felelős kiadó: BARAK LÁSZLÓ igazgató

Szerkesztő: TÓTH LÁSZLÓ

A borítót és a tipográfiát tervezte: BARÁTH FERENC

Nyomdai előkészítés: RÓTH REA művészeti vezető –
NAP Kiadó

Nyomta: Reproffset – Dunaszerdahely

ISBN 80-85509-33-4

MÉSZÁROS ANDRÁS

1949-ben született Bélvátán. 1973-ban végzett a pozsonyi Komenský Egyetem filozófia–magyar szakán. 1973–1983 között az egyetem Testnevelési Karának filozófiatanára volt, 1993-ig a Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetében dolgozott. Jelenleg a Komenský Egyetem Magyar Nyelv és Irodalom Tanszékének docense. Pozsonyban él.

MŰVEI

Vandrák András filozófiai rendszere (monográfia, 1980)

Arisztotelész esete Phyllisszel. Előadások a szerelemfilozófia köréből (1993)

A marginalitás szelíd bája. Arcképek a reformkori magyar filozófiából (1994)

A magyarországi filozófia története a kezdetektől a 19. század végéig (előkészületben)