

---

# KÉRDÉSEK ÉS VÁLASZOK

---

## A KIMONDÁS EGYSZERISÉGE A MŰVELŐDÉSTÖRTÉNETBEN

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

*Tisztelt Hallgatóság!*

Idestova másfél évszázad telt el azóta, hogy Karl Marx az emberi érintkezés egyetemessé válásában, a csereérték általánosságában dologivá lett elvont társadalom diadalában megpillantotta a reményt: ez az univerzalizáció forradalmi úton átfordítható, az elvont tényyszerűség, a fakticitás egyetemessége a kultúra majdani egyetemessége révén szenvedni elvégső vereségét. A elmúlt száz-egynéhány esztendőben föltáruultak ennek a reménynek, ennek a váradalomnak az igazi dimenziói, s noha ilyenmiről elvileg csak óhajtó módban illenék beszélnünk, a haladó elmélet nem szűnt meg a maga szerény eszközeivel reményei és értékei való helyzetét mérlegetni. Kétségtelen, hogy a kultúra egyetemességének esélyei létérdekeink körébe vágnak, és úgy tűnik, hogy elfogulatlan mérlegelésünk aligha lehetséges — mégis bízom abban, hogy az értékeinkből levezetett kategóriák becsületes rendszerezése, a mai emberi gyakorlattal való szembesítésük megkönnyíti a tiszta beszédet. Ennek a tiszta beszédnek egyelőre — úgy hiszem — főként kérdésekből kell állnia.

Ezek a kérdések azonban — a kritikai beállítottság szokott modorától eltérően — nem fogalmak elemzésére fognak irányulni. Most éppen azt a kontextust vagyunk kénytelenek vizsgálni, amelyben a különféle fogalmak majd értelmezhetőek lesznek, s ezért ideiglenesen föl kell függesztenünk a módszertant, közvetlen szemléleti evidenciák segítségével kell megvilágítanunk a fogalomalkotás történeti típusainak hátterét. A módszertani problémafelvétel fölfüggesztése nem jelent szakítást a kultúra önreflexiójának jogos igényével, arról van szó csupán, hogy a kultúra tapasztalatilag (helyesebben: egzisztenciálisan) észlelhető része az emberi praxisnak, az alkotás és a befogadás örökké a szemünk előtt zajló fo-

lyamat, elkötelezettségre és állásfoglalásra kényszerít. Az alkotás módja, az alkotók helyzete és megítélése gyakran változott az idők során, a befogadásé szintén, mindkettő azonban empirikus adottság, változásai maguk szerkesztik meg azt a történelmi szituációt, ahová — máshonnan nézve — beleíródnak. Axiómaként fogadhatjuk el, hogy minél elszigeteltebb valamely társadalomban az individuuum, minél arctalanabb és személytelenebb közvetítések hozzák működésbe az emberi tevékenységet, minél kevésbé lehetséges a konkrét emberi érdekek politikai képvisellete mint szimbolikus reprezentáció és hatékony nyelvi erő, annál nagyobb a távolság alkotó és befogadó, mű és közönség között. Ezek a roppantul egyszerű és banális összefüggések történelmi helyzeteket konsztituálhatnak, végpontjait jelenthetik annak a kategoriális hálónak, amire a történetfilozófiai szkéma feszül. A kulturális tény metafizikai rangja és egzisztenciális értéke közötti fordított arány létrejötté az ébresztőóra közönyös, ostoba berregésével adja tudunkra, hogy elkövetkezett a hagyományos közösségek szétmállásának napja, ugyanígy jelezte az avantgarde tiltakozása a társadalom nyomora fölé stilizált művészegyéniség meddő kultusza ellen, hogy a polgári társadalom gépies túlfutása saját szubsztranciáján nem engedi meg többé az egyéniség mítoszait, legfőljebb parodisztikus alakban. A kultúra (működésében) az elsődleges létevékenységen nyugvó végtelen empiria, az emberi praxis egyik olvasata, hiszen a jelentés és a hír hordozója és tartálya. A kultúrában jelenik meg tárgyi alakban az emberi gyakorlat *nyelvi* oldala; a kifejezés, a konvenció, a leképezés fogalmai az emberi tevékenység minden más területén pusztán csak analógiák, a gazdasági tény csak a közvetítések másodlagos formáiban ölthet kvázi-nyelvi alakot (a csereérték mint áru *jelentése* a piaccgazdaságban). Amikor azt mondjuk, hogy tágabb értelemben a kultúra az értékek birodalma, ezzel nem azt mondjuk, hogy az emberi értékek ideológiája, tehát pusztá affirmáció és követelés.

Nem: a kultúra az emberi értékek létmódja. A kommunikáció dűnamiszként tartalmazza a kultúrát, s a kommunikáció elemi szükségletéhez képest a fajfőnntartási ösztön is az absztrakt jövőhöz köti az egyént, a kultúra pedig már adott ebben, mármint a kommunikáció szükségletében és valóságában. A kultúra kezdeti alakjában a kommunikáció kivetülése, szimbóluma — és a további kommunikáció mintája. Azok a képzetek, melyek szerint itt az emberi nem emlékezetéről, netán öntudataról folyik a szó, erre céloznak. A kommunikációnak lehetőleg zárt számú elemet kell használnia meghatározott szabályok szerint; a kultúra hierarchikus rendbe sorolt szabályhalmazokat örökít át; ezek szerint alakulnak az értékekre vonatkozó nyelvi játszmaink. Az érintkezés ideatikus formasorozataiban (a racionalitás különféle alakzataiban, a kifejezésben, az érzelemben, a konvenció egyéni változataiban stb. stb.) megjelenő ember nem egyszerűen kommunikál, hanem a kultúrát mint többé-kevésbé tárgyiasult valamit változtatja kapcsolataiban ismét szubjektív általánosság-

gá, és ő már legkülső héjának szemléletekor is ez a szubjektív általánosság. Amikor a tárgyi-tárgyasult kultúra műgyéniségekre hull szét és elkülönül (*mindig* kényszerű módon) a társadalom életfolyamataitól, ezzel éppen úgy konstituálja az embert bekebelező történelmi helyzetet, mint azt az organikus közösségek korlátozott, szűkös, egynemű kozmoszában tette volt, és elkülönülése nem epiphaenomenon, hanem egylényegű az eldologiasodás és elidegenülés Marx által klasszikusan leírt folyamataival. Az elidegenülés egyébként nem más, mint az önálló egyéniség alapelve szerint működő társadalmak tárgyasulás-modusa: ezt Marx — filozófiai elkötelezettségéből következően — negatív értékhangsúllyal mondta ki. A polgári társadalom kultúrája Marx intenciói értelmében nem az elidegenülés áldozata, hanem megvalósulása. De nemcsak a polgári társadalom elszigetelt individuuma, aki az eldologiasodás tiszta passzívuma, az egyetemes érintkezés törmeléke, a kultúra egyetemeségének paradicsomából kitagadott ember, nemcsak ő azonosul — az általános depravációban — a kultúrával, hanem az organikus közösség primitív embere is, akiben a kultúra mint szubjektív általánosság teljesen személytelen, s az objektivitásba való maradéktalan fölszívódásának alighanem csak antropológiai korlátok szabnak határt. Ez az objektivitás természetesen nem maga az elvont társadalom, a dologivá tett szimbolika, hanem az elkülönböződés híjával való lét, s ennek a hűbéri szerkezetben történt megszilárdulása és elmeszesedése az a *pozitivitás*, amely a fiatal Hegel demokratikus forradalmi dühét magára vonta. A pozitivitás a születő közép-európai tőkés rend szemszögéből adottságnak tűnt, mert hiszen szét kellett törni: de az organikus közösség időtlenségét igazi történelmi világgáállapottá sülyesztő feudális szerkezetben — éppen az időtlenség, a makulátlan szinkronia miatt — nem volt ilyen szétrombolandó adottság. Nem véletlen, hogy a naplóírásnál kategorikusabb történetírást ott találták föl, ahol fontos volt a piac és a pénzforgalom: az ókori Rómában és a modern kapitalizmusban. A történelem, úgy, ahogyan azt kanonikus alakjában ismerjük, a modern polgári társadalom találmánya: soha nem látszott nagyobbnak az ellentét az egyéniség fölbuzduló érdekei és a fönnálló társadalom megkövesedett tömbje között; a kezdeti adott így lett végképp adottsággá és *múlttá*. A hagyományból, tehát a tapasztalat ideologikusan hatékony, mitikus-elsődleges ködképéből a *másság* kronológiája válik; ez a más lehet reprezentatív (párhuzam, parabola, példa), ha tanító a célzat, s lehet egyszerűen egzotikum, ha a történelmi csevegés csak szórakoztatni akar. A hagyomány aktualitása és a múlt potencialitása ideológiai sebhely, stigma — különbségük két történetmetafizikai monászba zár két világot, a hagyományos közösségek kozmoszát egyfelől, a polgári (technológiai és politikai) társadalmak káoszát másfelől.

Történetmetafizikát mondtam, nem véletlenül. A khorizmosz (radikális szétválasztás), amennyiben kezdetlegesen elfogult értékítéletet reális tételezéssé varázsol, még csak metafizika, még nem filozófia. Thermi-

dorig talán még hihető volt, hogy az utolsó adottság szétroncsolódott a szabad alanynak utat nyitó forradalom csapásai alatt — talán —, de a szubjektivitásból mindössze partikularitás lett, s a jogilag szabad és független alany előtt a világ réteges adottságkupacként jelenik meg, s a szerkezet átvilágítása sem tudja az egyént útbaigazítani. Marx igénye, „minden fönnálló kíméletlen kritikája”, a polgári forradalom utolsó, a kommunizmus első követelése. Itt a fölvilágosító magatartás tisztában van azzal, hogy a tárgyasulás (alakzatainak konkrétiofokától függetlenül) leírása már csak az adottságok fenomenológiája lehet, e ponton pedig a polgári társadalom mindenfajta önkritikájának, még a legradikálisabbnak is, vége van, arkhimédészi pont szükségeltetik, s erre viszonylag egyszerű rábuknunk a legfőbb áldozat, a kommunista khiliazmus anyanya, az ipari proletariátus küldetésében, s ekkor a kritika immár „a fegyverek kritikája”. A történetelmélet teleologikus előjelet kap: az előtörténet és a kivándó kommunizmus közé újabb típusú khoriszmosz kerülne, ha Marx nem oldaná föl azonnal a mozgalom praxisában, a teleológia itt elfoglalja egyetlen jogosult állását: a cselekvésben; az előtörténet teleologikus jellege nem az értelmezés elve, hanem a meghaladását munkáló céltudatos aktivitásé. A teleológia mint az értelmezés elve a klasszikus polgári történetmetafizika módszertani előföltévése. „Ezért kell, hogy e Tudomány egyik legfontosabb szempontja legyen — írja Giambattista Vico *Az új tudomány* (1744) a módszerről szóló negyedik szakaszában — az isteni gondviselés ésszerűségén alapuló társadalmi teológiája.” Ez a rövid formula, úgy hiszem, jellegzetes sokértelműségében híven mondja ki a polgári történetmetafizika titkát. Megjelenik ugyanis benne a gondviselés-eszméhez tartozó ismerettani szkepszis, a szekularizált teológia és a racionalizmus.

Céloztunk rá, hogy a polgári társadalom kultúrája az elidegenülés megvalósulása — tragikomikus helyzet ez, hiszen a kultúra tárgyivá teszi az emberiség nembeli értékeit, sőt, a műélvezetben szentségként ki is szolgáltatja őket (szimbolikusan és föltételesen; az eszmény elvontsága lesz itt szempillantásnyira valósággá), ezek az értékek ugyanakkor lényegüknél fogva kitörnek abból a rezervációból, ahová a tárgyasulás adott formái miatt kényszerültek. Az elkülönült kultúra fölhívás annak az elvnek a megszüntetésére, amelynek létét köszönheti: a praxis és az érték-szféra távolságának nullára csökkentése lehetetleníti az individuális műalkotást (a műegyéniséget) és az individuális alkotót. De ez a lehetetlenülés még a polgári kultúra világában megtörténik ama folyamat révén, amit Walter Benjamin az aura elvesztésének, Adorno a polgári kultúra kirojtosodásának nevezett; a polgári társadalom pusztulása már fait accompli talál az individualitás mítoszai helyén.

A polgári kultúra helyzete nem egyetemes: mégis a legtöbb értelmezés az elkülönült kultúrához tartozó igényrendszerek analógiájára értékeli a tradicionális kultúrákat is. A hagyományos közösség kultúrája más, de

számunkra csak a modern műveltség corpora adott. A modern kultúra legnagyobb teoretikusa, Lukács György politikailag és ideológiailag igen tekervényes, de filozófiai szemszögből ritka egységes fejlődése során mindvégig megőrizte azt az alapvető fölismerését, amelynek az első világháború előtt írott, de csak az idén megjelent *Heidelbergi esztétikájában* a „félreértés” nevet adta, később pedig „a realizmus győzelme” engelsi, majd a „nem tudják, de teszik” marxi képletével jellemezte. Lukács abból az egyszerű megállapításból indul ki, hogy a mű egyrészt mindig túlhaladja az alkotó intencióit, több van benne, mint a szerzőben, másrészt a befogadás sem adekvát, a mű számos lényegi eleme elsikkadhat benne; ez a két inkongruencia hozza létre a művet, s ez mégis valóságos, létező a félreértéstől függetlenül. Lukács teljességténye természetesen e helyzet motívumainak fenomenologikus leírásában áll, de nekünk most elég ez a rendkívül durván leegyszerűsített, elvont séma. Amennyiben ugyanis a mű mint objektiváció, mint univerzálé az elsődleges, akkor megszűntek a művelődéstörténet paradoxonai. Ha a mű redukálható alkotója szándékaira, eszményeire, szituációjára, illetve a kortársi befogadás adott típusára, akkor nyithatatlan retesszel zártuk történetmetafizikai monászba, s a régi kultúrák vagy a primitív, népi kultúrák megértése pusztán illúzió. De ha a kultúra mint tárgyasulás tartalmazza a retjéyes többletet, ami miatt univerzálé és nem egyéb, akkor ennek corollariuma az emberi lényeg mint univerzálé, s ennek még logikai hátrányait is megszünteti Lukács az „egész ember” és az „emberi egész” heurisztikus megkülönböztetésével. S ha az emberi nem egysége az emberi lényeg (kultúrában megvalósuló) fogalmában helyreállt, akkor helyreállt a művelődéstörténet egysége is, a kultúra kontinuitása.

*Tisztelt Hallgatóim!*

Ildomtalanság volna Lukács György nagyszerű koncepciójával szemben bármiféle rivális fölfogás mégoly halvány körvonalainak fölvázolása is; és valóban, nem is rendelkezünk jobb elmélettel, hiszen az ettől való eltávolodás óhatatlanul a pszichologizmus közhelyeibe vetne bennünket. Leküzdhetetlen mégis az a benyomásunk, hogy ez a kimeríthetetlenül gazdag esztétikai elmélet nem mindig alkalmas történetfilozófiai modellnek, s ez pedig nehézségeket okoz a művelődéstörténet igen nehéz problémáinak fölvetésében és kifejtésében. Nem vállalkozhatunk most egyébre, csak kérdezősködéésre. A kérdésekben foglalt érvek sajnos újra kérdésekhez vezetnek bennünket. A kritikai beállítottság szokásos terméketlensége. — Az persze csak triviális ellenvetés volna, hogy a homéroszi korban nem volt elkülönült alkotó és befogadó, nem volt végérvényes alakban kiformált mű, nem voltak sajátlagosan esztétikai célok, nem voltak heterogén értékrendszerek, nem volt elkülönülő tárgyiasság, tehát nem volt a *félreértésnek* szubjektuma — triviális az ellenvetés, mert a mű mégis objektiválódott, mégis itt van, s ez indokolja a lukácsi alapkérdést: „Műalkotások léteznek; hogyan lehetségesek?” Úgy gondolom,

hogy amennyiben lemondunk az ilyesfajta okfejtési stratégiákról és közvetlenül óhajtunk szembenézni a művelődéstörténet apóriáival, ideje volna megmondani, miért is véltük fölfüggeszhetőnek a módszertant ezek esetében. Bár ez teljes mértékben nyilván nem bizonyítható, sok megfigyelés valószínűsíti, hogy — legalábbis az emberi praxist közvetlenül érintő megfontolásokban — nem célszerű a nyelv és a gondolkodás (filozófiailag különben is kérdéses) elválasztása, a definíciós logika a szellemtudományokban kisiklik, a hermeneutika, a szellemi élet megértésének technikája és tudománya, inkább a nyelvelmélettel függ össze. A gondolkodás mint absztrakció természetesen az emberiség, közelebbről a görögység nagy vívmánya: de nem tévesztendő össze ennek az elvont kategóriának az instrumentális használata (ami nélkül nem volna tudomány) a rá épülő lapos ideológiával. A kultúra logikailag korrekt meghatározása helyett azért kellett beérnünk annak sokjelentésű, vibráló, bizonytalan szemléleti evidenciájával, mert azzal csak a bizonyítandót előlegeztük volna, a kultúra reflektált, fölülnézeti leírásának fogalmai amúgy is a műveltség adott szituációjának nyelvi játszámáiból születnek, önálló logikájuk többnyire másodlagos. A kultúra megismerésére csakugyan áll Fülep Lajos kissé platonista színezetű tétele: „*Nem arra emlékszünk, amit látunk, hanem azt látjuk, amire emlékezünk vagy emlékeznénk.*” A kultúramegismerés fogalmai koherensek lehetnek ugyan, de összhangjuk csak az értéktételezésből következő harmonia praestabilita. A saját nyelvi játszámánkból, típusából legalábbis nem léphetünk ki, miközben benne vagyunk, annak a szabályaira „emlékszünk”. A kultúrát mindig történelmileg zárt fogalmi hálók kivetítésével szokták leírni. A háló mindig különféle nyelvhasználatok heterogén, esetleges gubancára vetül; pedig olyan kategoriális hálóra volna szükségünk, amely a nyelv konkrét univerzalitásából rekonstruálni képes az egyes nyelvhasználatokat és jelentésalakulásokat (szemiózist) előhívó elveket. „A pusztai nyelv *általánosságokból* áll, nem különösségekből (partikularitásokból) ... — írja Fülep ugyanott (*Az emlékezés a művészi alkotásban* c. fontos tanulmányában; 1911). — Az általános megelőzi az individuálist. A pusztai nyelv nem haladja meg az általánosat — a művészet pedig az általánosnak felülmúlása. Az intuíciónak kifejezése a nyelv adott általánosságainak oly módon való kombinációja, hogy valami individuálisat fejezzen ki. [...] Hogy fölülmúlja ezen általánosságokat, hogy valami teljesen individuálisat fejezzen ki, a nyelvnek meg kell tagadnia saját jellegét, le kell mondania arról, hogy pusztai nyelv legyen ...” A szűkebben esztétikai vonatkozások most nem érdekesek számunkra, a lényeges az, hogy sejtethetjük: a nyelv általánosságából bizonyos különleges nyelvi játszmák laza, mozgó szabálycsoportjának kell kiválnia ahhoz, hogy a kultúrát konstituáló értékek működésbe lépjenek. Rendkívül jellemző, hogy itt a megtagadás és a lemondás képzeleteivel találkozunk; itt van az az ugrópont, ahol a metafora a szikár elméleti prózába elegyedik, ahol a történetfilozófia vizs-

gáldás építkezésbe fog kategóriáival. Persze nem kövekből épít, hanem ködfoszlányokból.

Nyilvánvaló, hogy zárójelbe kell tennünk azt a módot, ahogyan az emberi nem értékei a kultúra világban testét szülő szemiozist megindítják. Az ebből a szempontból számba jöhető nyelvi játszmák halmazát amúgy is a kultúra adott szituációjából ráhulló fénykéve teszi láthatóvá; e szituációk nem folytonos pontsorozatát pedig csak az a nyelvi általánosság köthette volna össze, amelyről tudjuk, hogy meg kell tagadnia önmagát. Ha most arra kényszerülünk, hogy föltételezzük: az értéktételezés praestabilita harmóniája párba állítja a kultúrateremtő értéket a számára szükséges nyelvi szabálycsoporttal, akkor a történetmetafizikai eljárásból ismert módon újfent monászokat alkottunk, csak éppen definíciójukkál ellenkező módon azt hisszük, hogy kívülről megismerhetjük őket — ez még metafizika, óhajaink „realista” rendszerezése; ezzel a realizmussal szemben nominalistáknak kellene lennünk. Igen ám, de a nominalizmus, ha szigorúan vesszük, nem engedi meg az olyan univerzális létét, mint a kultúra folytonossága és az emberiség egysége — s mi tagadás, ezeket azért nem ártana fönn tartani. Sőt, itt nemcsak preferenciáinkról van szó, hanem arról a tapasztalatunkról, hogy a miénktől gyökeresen eltérő szituációban keletkezett művek örömet okoznak nekünk és meggondolkoztatnak bennünket, s ahogyan Marx írja a görög klasszikusokról, bizonyos értelemben mintát és elérhetetlen példaképet jelentenek számunkra. Ha volna (bizonyos negatívumoktól eltekintve) az értékeknek egy olyan tovább nem redukálható minimuma, amely igazolná az emberi természet 17. századi tanát, akkor nem volna bajunk az egyéniséggel és folytonossággal, de akkor kikapcsoltuk a történelmet is, ennek alanya pedig a változás — és a változás teszi föl a folytonosság és az egység kérdését, az (örök) emberi természet tana nem válaszolhat erre a kérdésre, mert tőle ezt nem lehet megkérdezni. Félreértés ne essék: ezzel nem vetettük el az emberi lényeg fogalmát, az nem más, mint aktuális értékválasztásaink formájára hozott, ha úgy tetszik, megtisztított változata, filozófia és politika ütközéspontján: ezt a polgári társadalomnak és az organikus közösségek maradványainak pusztulása erőszakolt ki, a világtörténelem eddig ismert legvégzetesebb értékkollapszusa, ennek látán pedig rá *kell* kérdezni az emberi egzisztenciára mint egészre, hiszen ebben a végítéletben, ahol minden elvész, valóban mindenről van szó, s a világvége és világteremtés emberen túli harsogásában megszületik az egység és a folytonosság mint tagadás. Ebből a tagadásból két elméleti út vezet ki: az egyik előre, az emberi lényeg forradalmi axiólogiája révén, a másik visszafelé, az emberi kultúra történetfilozófiai újjáépítése által. Az értékpusztulás szemünk láttára rombolja a kultúra szükséges előfeltételeit: de az még nem biztos, hogy negatív lenyomatukból valóban kikerekednek a premisszák. Apokaliptikus sejtelmünk csupán akkor érnének valamit, ha kommunikálhatóak lennének. De lehetnek-e azok? A tör-

ténelmi egzisztenciának ez a sorsszerű pillanata nincs a világon kívül; nehezen elképzelhető hát, hogy e pillanat beszéde kultúrán kívüli vagy kultúra fölötti legyen. Önök a hagyományból és tapasztalatukból tudják, hogy az epifánia és a parúzia, a megjelenés és az eljövétel nem esik egybe. A viláforradalom mint epifánia és a kommunizmus mint parúzia közötti idő az előtörténet része, még ha kétségtelenül határhelyzet is. Az értékpusztulás egyetemessége kulcsot ad az értékteremtéshez — az már *kénytelen* univerzálisnak lenni, nemcsak a marxai értékpreferenciák iránti hűségből, hanem mert a kultúra aktuális egyetemessége, a kismimizetség megszüntetése — azon túl, hogy kívánatos cél — az egyetlen lehetőség is az ember megváltására, aki nyugaton a munkamegosztás és a piaci anonimitás végső következményeit nyögi, az ázsiai típusú társadalmakban a szabadság és a biztonság akut hiányától fuldoklik, ha nem éppen az éhhalállal van felfoglalva. (És így tovább.)

„A történelem feladata tehát, hogy miután az igazság túlvilága eltűnt, felépítse az evilág igazságát” — írja Marx *A hegeli jogfilozófia kritikájához szánt Bevezetésében* (1844). Gondoljuk csak meg: ez látszólag abszurd követelés, azt kéri tőlünk, hogy az innensőben konstruáljuk meg a túlsót, a transzcendenciában leljük föl az immanenciát, s közben szüntessük meg mindekettyőjük alapelvét. Ebben a látszólagos képtelenségben ismerhetünk föladatunkra: Marx képletében a történelmi megismerés számára szükségesnek tartott arkhimédészi pont eltűnt, *benne* vagyunk abban, amit meg akarunk ismerni. Ilyesformán indokoltnak látszik a kiválasztott értékhalmozból levezetett kategoriális háló bizonytalan módszertani programja, hiszen a világonbelüliség radikális képzele azzal jár, hogy — valódi transzcendencia híján — a világon belül *valóban* elkülöníthető szubsztanciák nyersanyaga csak az értéktételezés aktív folyamata lehet, s vélhető, hogy ennek a nyersanyagnak és megismerésének közös alapelve, igazi varázsvesszőre bukkantunk. A cselekvésben, ami ennek a politikai színű tételnek a magva, nem kell azzal számolnunk, hogy léteznek egymástól elütő értékrendszerek, cselekvésünk világot teremt, kudarcai és diadalai fény-árnyékában negativitás és pozitivitás egyesül. De a megismerés szükséglete már azzal, hogy a praxistól elkülönülten kifejeződött, kénytelen belátásai közé sorolni az erkölcsi világ heterogén rétegeességét. Azonban arra nem kényszeríthető, hogy a munkateleológia, a társadalmi és politikai cél- és értékhalmoz dinamikus egységét, aktuális egyneműségét meg ne lássa — így a szemlélet magát sem fogja világon kívülnek látni, hanem az emberi gyakorlat reflexiós típusának. A reflexió két oldala — a cselekvés forradalmi axiológiája és az erkölcsi rétegezettség történetfilozófiai átgondolása — egyazon valóság; a heterogén értékrendszerek empirikusan észlelhető állagának megítélése csak akkor nem fajul konok göggé, ha egyszerre vagyunk tudatában a mindenkori történetfilozófiai ítéletalkotás apokaliptikus kivételességének és annak, hogy cselekvést determináló értékhalmozunk bensejében helyzetünk (az immanencia



nyersanyagának örök helyzete ez) viszonylagos, a megítélésnek tárgyai és alanyai vagyunk.

Marx és Engels írja a *Német ideológia* (1846) I. részében: „A személyes egyén és a véletlen egyén közötti különbség nem fogalmi megkülönböztetés, hanem történelmi tény. [...] Olyan megkülönböztetés ez, amelyet nem nekünk kell minden korra vonatkozóan megtennünk, hanem amelyet minden kor maga tesz meg az általa készen talált különböző elemek között, mégpedig nem a fogalom szerint, hanem az élet anyagi összeütközéseinek kényszerítésére. Az, ami a későbbi kor szemében a korábbival ellentétben — tehát a korábbi kor által ráhagyott elemek között is — véletlennek jelenik meg, egy olyan érintkezési forma, amely a termelőerők meghatározott fejlődésének felelt meg. A termelőerők viszonya az érintkezési formához nem más, mint az érintkezési forma viszonya az egyének [öntevékenységéhez — ezt a szerzők áthúzták a kéziratban] ténykedéséhez vagy tevékenységéhez.” A homo noumenon és a homo phaenomenon elválasztása megtartja patetikus értékelméleti csengését, csak ez az elválasztás nem a történetfilozófia előtt, hanem a történetfilozófiában mondatik, az érték szemlélet külsődlegessége tárgyaltalan, a székma már működik, az antinómia nem antinómia többé, pusztán az értelmezés mozgásának arányában halványuló illúzió. Az utólagos vélemény a maga szokott márványos véglegességében neveltségessé válik az empiria alanyi végtelenségével szemben. Az empiria végtelenjébe simulva az egzisztenciális ítéletek elvesztik reflektálatlan, durva élüket. Az öntevékenység, az érintkezési forma és a termelőerők meghatározottsága cirkulárisan értelmezi egymást, de a szükségképpen az élet filozófiai elsőbbsége mellett döntő értékválasztás használható kategoriális hálónak teríti szét ezt az egyszerű circulust, hiszen nyilvánvaló: az empiria végtelenje csak tárgyiaságban fogható nyelvi formába, itt pedig — a tapasztalat belső szerkezetének is megfelelően — a termelőerők meghatározottsága a tárgyi. A tárgyiaság ellenkező pólusán található a kultúra, amelynek jeltartománya az érintkezési formák által megszabott nyelvi játzmák szabályhalmazain alapul; az érintkezési formának mint a praxis általánosságának és a nyelvhasználat dűnamizsának mint tárgyiasult általánosságának kell megtagadtnia ahhoz, hogy megtehesük az evilági lépést a túlsó felé, az individuális és a konkrét irányába.

A kultúra mint a lehetséges objektívációk reflektált (nyelvi, leképezett) általánossága a termelőerők—értékezési forma—egyedi öntevékenység hármassággal az individuális kifejezésben találkozik, a kulturális formák kibomlásához vezető szemiózist és nyelvi játzmasorozatot ez a hármasság alapozza meg. Nem von le semmit e hipotézisek hatékonyságából, ha az individuumra eső hangsúly visszautal a marxi elmélet szűlőhelyére, a polgári társadalomra, ahol köztudomásúlag szabad jogalanyra van szükség ahhoz, hogy a közvetítés mint külső tárgyi formában jeleníthesse meg a piac elvontságának színe előtt az emberiség leválását létezése előfeltéte-

leíról. Elképzelhető, hogy a Nyugat-Európán kívüli társadalmak leírásának organonja éppen az archaikus művészet, a népi kultúra értelmezése lehetne, amint azt Erdélyi János már a múlt század derekán fölismerte. Mágikus hatszögünket itt mágikus négyzetté kellene alakítani, le kellene vonni az öntevékenységet és az individuális kifejezést. Valószínű, hogy a létezése értékpremisszáival még együtt élő közösség kultúrája képtelen a nyelvhasználat dünamizsát, a tárgyasult általánosságot *megtagadni*; hiszen az organikus közösségnek még a hűlt teteme, a kései hűbéri berendezkedés is *pozitivitás*; a hőskor kultúrája az érintkezési forma dinamikus-aktuális általánosságával áll merev párhuzamban — ez az általánosság Homérosznál *közvetlen*. Ezért a különös kettősség Lukácsnál: a heroikus művészet fölsőbbrendű, mert értékei anyagával azonosak a közvetlenség folytán — másrészt pedig a polgári művészetben elítélendő az allegória, amely közvetlenül kommunikál értékeket. Sehol nem élesebb a khoriszmosz, mint itt: a polgári társadalom sorsa a közvetítés és a közvetettség, a „nem tudják, de teszik”. A közvetlenség erőltetése nem más, mint a világgállapottal szembeni értetlenség. (Csak közbevetve jegyezném meg, hogy az irodalomtörténet alapkérdéseiben a Lukácsétól gyökeresen eltérő fölfogást képviselő Bahtyin a polgári világgállapot végpontján álló Dosztojevszkij megítélésében, a regényműfaj fölrobbantásának történetfilozófiai és kultúrabölcseleti leírásában lényegében egyetért Lukáccsal. Dosztojevszkij a hagyományos közösség talajáról a polgári társadalom fölért átnyúlva igyekszik az epifánia felé.) Az a valószínűsíthető tény, hogy az archaikus művészetben kifejeződik, az itáliai görög filozófusoknál pedig megmutatkozik az érintkezési forma mint a kulturális alakzatok inherens tartalma, arra kellene, hogy indítson bennünket, változtassuk a szubjektivitás fogalmát történelmi kategóriává. Arról az egyénről, aki az individuális kifejezés tárgyi alakjában soha nem jelent meg, a dolog természetéből következően nem tudhatunk sokat, legföljebb annyit — de ez csak az imént vázolt kategória-hatszög és -négyzet hipotéziséből következne —, hogy számára a *potentia* egyben *actus*, a nyelvhasználat dünamisza a konkretizált kifejezés is mint *energeia*, az érintkezési forma általánossága egyben a tevékenység individualitása. Mindebből hipotézis következik a régi kulturális alakzatok megértésére: ezek föltehetőleg fokozottabb mértékben reprezentatívak, mint a modern formák, s a formaelv közvetlenül azonos a kánonnal. Ez messzemenően igazolja azt a benyomást, hogy a próféta-költő-filozófus Hérakleitosz terminusai nem szimbólumok, hanem metaforák, ahogyan a delphoi jóshely uráról mondja, az rá is igaz, az egész hőskori kultúrára is: *úte legei úte krüptei alla szémaínei*, „nem beszél, nem rejteget, hanem mutat (jelez)”.

*Tisztelt Hallgatóim!*

Önök természetesen már rég ráébredtek arra, hogy sokat emlegetett kategoriális hálónk olyan nagy szemű, hogy a művelődéstörténet egyes jelenségei nyilván kicsusszannak belőle. Itt jön azonban segítségünkre a

hapax legomenon, az egyszeri kimondás eszméje és a kimondás egyszeriségének problémája mint a kultúra történetfilozófiájának értelmezési minimuma. Tetten érhető-e a művek egyénfölöttisége abban, hogy nem (vagy nem mindig) a szubjektivitást alakító erők szubjektív képét jelenítik meg? Van-e az egyéniség egyszeriségén túl egyszeriség az objektivációkban? Kiugorhat a mű a történelmi monászból, látható-e egyetlen gesztusban az értékkonstitúció rejtelmes mozzanata? Kínálnak-e a létező művek módot a lukácsi *félreértés* valaminő elméleti meghaladására? Kiemelkedhet-e az egyéni kifejezés, illetve a hagyományos reprezentáció személytelen expresszivitása a kulturális alakzat, a műnem, a korszak művelődéstörténeti köznyelve heteronómiájából? Arra szolgálna csak a kultúra tudattalanul mozgó szerkezete, hogy a nyelvhasználat dűnamizsának általánosságát — az értékek érintetlenül hagyásával — csak alkotói szubjektivitás véletlenével keresztezze?

Magyarán: van-e olyan határeset, ahol az egyes mű autonómiájában fejthető meg? Még nyíltabban: a kultúrában áttételesen megnyilatkozó univerzálisok, az emberi értékek, láthatóvá válnak-e valóságként ebben az autonómiában? Engedjék meg, hogy ezekre a kérdésekre most ne adjak Önöknek egyenes választ — ugyanis nem tudnék —, hanem néhány kiegészítő hipotézis körvonalazása után hadd mutassam be egy példán, hogy mire is gondolok. Kiegészítő hipotéziseim a következők:

1. Az értékek megmutatkoznak annak, aki értékeket átél, értékeket terem. Bizonyos értelemben a kultúra kulcsa önmaga.

2. A kultúrából nem részesedik mindenki; a kultúra csak jelképesen az emberiségé; ez a kultúrának csak mint szimbolikának a megértését engedi meg; a kultúra egyetemessége mindenkiiben való aktuális jelenlétének biztosítéka nélkül csak frázis.

3. Hanax legomenon, a kulturális köznyelvből való kitörés eddig csak úgy történt, hogy a köznyelv föladásával a megértés, a befogadás társadalmilag szentesített típusaival is szakítani kellett — a mű így csak holmi evokatív kérdőjelle zsugorodott. Azóta aztán a köznyelv gyorsan a kiugrás után nyomult (vö. az avantgarde műkereskedelem történetével: a kérdőjelek gyűjtése).

4. Láttuk, a szubjektivitás nem mindig az elvont formaelv-változatok edénye. Ha a munkafolyamat, a gazdasági tevékenység céltételezéseit a gondolatilag akadálytalanul hozzáférhető értékszféra szabályozza (mai utópia, visszafelé is az) és viszont, akkor nincs *ei* és *mi*, nincs *kinék mit* megértenie, nincs alany és tárgy, a kategóriahálóknak nincs mire rákúsznia, a hermeneutika terminusai mennybe mentek. Mégis, a kulturális értékek univerzalitása csak úgy képzelhető el, hogy a termelők a gazdasági tevékenység minden funkciója fölött közvetlenül rendelkezzenek (tulajdon, irányítás, ellenőrzés, tervezés, elosztás, fogyasztás, technika, munkavédelem, szociálpolitika, képzés stb. stb.), ezzel járna persze az idő- és térképzetek megváltozásától az emberi szervezet átalakulásáig, a psziché

átrétegződéséig sok minden, ami egy valamirevaló falanszterhez tartozik. Mindenesetre a falanszter azonos szubjektum-objektuma azért okozná a megértés-probléma kimondhatatlanságát, mert egyben a *valóságos* megszűnését jelentené. Ezeket a naivságokat azért sorolom, hogy lássék: a még nem létező válasz majd *politikai* lesz.

5. A nyelv valójában leküzdhetetlen általánosságán a kultúra alakzatai vagy szimbolikusan, vagy metaforikusan lépnek túl. A tipológia finomítása csak ezután kezdődhet. Minél nagyobb a távolság az érintkezési forma és a nyelvhasználat dűnamisza (egyazon szubsztancia két oldala) között, annál szükségsebb a szimbólum túlsúlya. A logosz ilyenkor „reális fogalmakat” keres, próbálja összetartani az alanyt és a tárgyat. Ha a metafora kerül előtérbe, a filozófia közeledik a kultúra többi alakzatához.

6. Egy kor adott köznyelve a korba zár; a nyelvet és a társadalmat változtató kritikai és forradalmi gyakorlat, a radikális új értékválasztás lehetővé teszi, hogy kivetítése mögött földerítsük a tudattalant, hogy a világállapot nyelvét elszakítsuk a világállapotról szóló nyelvtől. Ez az elszakítás persze viszonylagos és ideiglenes — az új nyelvi játszmák kidolgozása ugyanis már a világállapot végét hírelti.

7. A kultúra csupa beszéd; de a használatához nélkülözhetetlen konszenzus — úgy látszik — néma.

A példa pedig Konsztantinosz Kavafisz (1863—1933) alexandriai költő egy ismert verse, ahhoz fogok néhány — ígérem, már nagyon rövid — glosszát fűzni. Azért választottam Kavafiszot, mert senki sem volt nála távolabb bármiféle kulturális kontextustól és senki nem volt közelebb a hagyományhoz, csakhogy ez a hagyomány, mint látni fogjuk, nem irodalmi hagyomány.

### *Lüsziasz grammatikus sírja*

Egész közel, jobbról, ahogy belépsz itt, a bérütszoi könyvtárban, bölcs Lüsziaszt itt temettük el, a grammatikust. Igazán illik hozzá e hely.

Ama tárgyak mellé fektettük, mikre, meglehet, ott is emlékszik — textusokra, kommentárookra, glosszákra lel, mind ott sorjáznak a hellénizmus kódexei.

Így aztán, ahányszor felkeressük e könyveket, sírja előtt is megállunk tisztelegni.\*

Más költeményekben is előfordul az embléma, a beépített célzás, az egyirányú képzettársításokat kikényszerítő művelődéstörténeti metafora. De Kavafisz — a túlérlett klasszika színhelyén összetakolt provinciában, az afrikai sívó homokban — az irodalmi lexikonok tanúsága szerint is

\* Somlyó György fordítása.

egyértelműsége törekedett. Ezért találta föl a vers-emblémát. Kulturális „szövegösszefüggés” híján tágabb kontextust alkotott újjá, fölhalálta a hagyomány törmelékeinek értékesítését.

Kavafisz versében kulturált ember beszél a kultúráról: alany és tárgy távolsága veszedelmesen csökken.

Kavafisz verse nem a kultúra önreflexiója, hiszen a műveltség itt csak anyag, itt a műveltség profán földolgozása folyik. Maga a földolgozás nyílt ténye a költői.

A versben az olvasó megszólításának retorikai közhelye ütközik a „munkájának jelvényei között nyugvó jeles halott” retorikai közhelyével. Az ezt némileg ellensúlyozó ironia elég lanya. Az is retorikai közhely, hogy a halott életének kellékei majd személyét juttatják eszünkbe, az egyetlen nem közhelyes sor („mind ott sorjáznak . . .”) költőietlenül fejez ki egy művelődéstörténeti nosztalgiát — de ez a száraz, fanyar kibeszélés a szerepből átminősíti az egész verset, persze abban az irányban, amire észrevétlenül előkészített bennünket. Ugyanis a közhelyesség maga is embléma, a régi alexandriai költészet tudákosságára utal, a közhely kopottságával csak sűrűbbé teszi a hagyomány légkörét.

Kavafisz a metaforát, az attitűdöt, a nyelvet mind emblémává tette, az emblémába még kisebb emblémákat falazott, a világot (akár egyetlen jelentékeny szellemi rokona, Jorge Luis Borges) egy könyvtár allegóriájává változtatta, némely versei borostyánkővek, bennük egy történelmi anekdota dermedt bogara szunnyad.

Kavafisznak vannak értékei, csak idézőjelben.

Hol innen van a lírán, hol túl: artikulálatlan vallomás és végletes stilizáció.

Minden szükséges elem itt van: a jelenlét végett. (A krízis örökléte.) Értelmezhetetlen, mert maga is tiszta interpretáció, holott poiézisz, költői cselekvés. Kifeszített, rezgő absztrakció.

Hapax legomenon, a kimondás egyszerűsége.