

Eközben pedig sugalmaz egy történelmi alternatívát is, mely a sztalinista „szocializmus-modell” *ellenében* reális biztosítékot ígér e szörnyűséges „közerkölcs” társadalmi/gazdasági és jogi alapjainak likvidálása tekintetében is.

1954/55-ben, a moszkvai és párizsi napló rekonstruálásának évében szerzőnk még nem nevezte ezt az alternatívát öngazgatói szocializmusnak. Nem nevezte, s nem is nevezhette, mert a terminus akkortájt még nem is volt közforgalomban. Azonban az államkapitalista és bürokratikus-centralista sztalin etatizmus marxista kritikájával, az ön-tevékenység, az erkölcsi önaktivitás lehetőségétől rendszerbeli viszonyokkal és állapotokkal megfosztott korabeli ember tragikus pozíciójának feltárással az *Egy regény regénye* mégiscsak igen egyértelműen és időállóan tanúsítja, hogy *milyen* alternatívára is tette föl szerzője egész életművét és életét.

PILÁTUS A KRÉDÓBAN

(*Sinkó Ervin filozófiai odisszeája*)

RADNÓTI SÁNDOR

Mit oltalmazunk, nincs jelen, azt most már támadóink védik.
József Attila

A názáreti ember ezt mondta: „Én azért születtem, és azért jöttem e világra, hogy bizonyosságot tegyek az igazságról. Mindaz, aki az igazságból való, hallgat az én szómra. Monda néki Pilátus: Micsoda az igazság?” Sinkó Ervin jól ismerte ennek a bírósági tárgyalásnak a lefolyását, s olykor János evangéliuma nyomán idézte is a pör szenzációs fordulatát, amikor hirtelenjében bizonytalanná vált, hogy ki ítél és kire száll az ítélet. Nem tudható, hogy magában az Újtestamentumban figyelt-e föl rá, vagy pedig fiatal kora fontos bölcselőjétől, Nietzschétől örökölte a figyelmet, aki az egész szent szövegben ezt a kérdést tartotta egyedül méltónak a figyelemre. Bárhogy legyen, a kis párbeszédbe zárt két magatartás, beállítottság ellentéte végigkísérte Sinkó Ervin egész pályáját: művének alapeszméje, cselekedeteinek dilemmája volt.

Az utak elején áll-e az igazság, amelyre mint előzetes hitre vagy előzetes tudásra rá lehet mutatni, az igazság a *logosz*, akár mint isten hússá vált igéje, egyfia, akár mint világész, világtörvény? Vagy pedig az igazság kérdés és feladat, amelynek semmilyen előzetes garanciája nincs, csak előzetes feltétele, az a beállítottság, amely kérdezi és szabadon kérdezi,

hogy *mi* az igazság? Parancsolat, amiről a hit által bizonyosságot kell tenni, megtudott szükségszerűség, amit be kell tölteni, és mindkét esetben előzetes általánosság, amit csak specifikálni kell, vagy értékválasztás és értékmegvalósítás praxisa? Ezt a választat, amely persze messzire rugaszkodik a történet Pilátusától s csak a kérdést értelmezi egy meghatározott irányba, szinte keresztbeszeli egy másik, amelynek már több köze van a kezeit mosó helytartóhoz. A vádlott kételytelen igazsága egy közösségre hivatkozik, a prokurátor kérdése egyetlen individuumra, s épp ezért eldönthetetlen magából a kérdésből, hogy az elvtelen türelmet fejezi ki minden „rög” eszmével szemben, a rezignációt, a mindenben kételkedést, a szolipszizmust vagy a szabadságot, az igazság szabad kutatásának igényét. S a kételyek kiterjedhetnek arra is, hogy az utóbbi nem csak szép neve-e az előbbieknél. Sinkó élete vívódásaiban, amelyeket megjelenít bölcséleti írásaiban és regényeiben, újra és újra a pilátusi kibicéssel rágalmazza meg igazságkereső kételyeit, de újra és újra visszatér hozzájuk.

Korának baloldali közfelfogásához, önmegértéséhez tartozott, hogy ezt az egész kérdéskört az értelmiségi és a tömegek viszonyának szociológiai síkjára transzponálják. Sinkó ott veszi föl a fonalat, ahol ifjúkora tisztelt költője, Balázs Béla elejti: „az individuális etika (Kierkegaard), a mi eddigi fejlődési vonalunk, vitt minket oda, hogy átadjuk magunkat egy mozgalomnak, amely ezt az individuális etikát kizárja. Az osztályok evolúciója és az egyéni léleké, egymástól teljesen külön-külön utakon is járhatnak, és egymást keresztettként bennünk. De kettő maradt. Ha mi lemondunk etikánkról, az lesz a leglogikusabb cselekedetünk ebben az esetben.” Amit Balázs könnyű szívvel fejlődésvonalnak gondolt (s e könnyedségért fiatalkori lírájának teljes pusztulásával fizet), azt Sinkó, mindig körülötte keringve, kísérletezve és vajúdván, joggal tartja a mozgalom problémájának, ha a kor hatalma meg is akadályozta abban, hogy a szocialista mozgalmak morális dilemmáinak dokumentumát e mozgalmak s a szocializmus eszméje *profanizálásának* szükségletévé általánosítsa.

Mert az individuális etikáról — ekképpen szól ma hozzánk, elfogulatlanul újraolvasva, az *Optimisták* — csak valamilyen vallásos vagy kvázivallásos szerkezetben, vallásos tudattal lehet lemondani, csak az autoritativ igazság előzetes hitében vagy tudásában. Az utóbbi, amelyet Bati leküzdött, s amelyhez Sinkó sohasem tért vissza (pontosabban szólva rotális és ezzel kvázivallásos voltát küzdötte le és nem elemeit), az a természettudományos módszer kiterjesztése a társadalmi szükségszerűség mitoszáig, s ezzel a nagy redukció az egyszerű, felvilágosító képletekig, amelyek előre meghatározzák az egyeditől a legmagasabb integrációkig mindennek sorsát — egyszóval az a marxista pozitívizmus, amellyel az ember a kezdeti nagy remények közepette fölvilágosító illúziói által éppen kitéve a felvilágosulatlanság mindenkori velejárójának, az ész cselének, fokozatosan visszalépett, utóbb visszakényszerült maga okozta kiskorúságába. Bati *individuális* kérdések mentén távolodik el e gondolatköröktől.

„A különbség köztünk és a kutató között csak az” — mondja —, „hogya a mi esetünkben az experimentum anyaga a mi tulajdon egy életünk és — egy pillanatig habozott, de aztán kimondta — és azoknak az egy élete, akikkel valami viszonyba kerülünk.” Itt kezdődik az a távolodási folyamat, amely beletorkollik a Vértessel való nagy beszélgetés indító kérdésébe: mit felelhet az ember, ha megkérdezzük tőle, mi haszna az osztályérdek és igazság megvalósításából annak, aki meghal érte? Az „egy élet” vagy, Balázs Béla fogalmazásában, az „egyéni lélek” szempontja tér itt vissza, és a válasz — a *Taktika és etikának*, Lukács forradalmi morálfilozófiájának (de nyugodtan alkalmazhatjuk a morálteológia szót is) rekonstrukciója — valóban vissza is fordul ahhoz a vallásfilozófushoz, akit Balázs (szintén nem függetlenül Lukácstól) az individuális etika foglalataként említett, Kierkegaard-hoz. Báti megfogadta Vértés, Sinkó megfogadta Lukács György tanácsát, olvasott Kierkegaard-tól, akinél hitetlen létére „senki élesebben nem látta a hit kardinális fontosságát”.

Marx és Kierkegaard — Lukács közvetítésével, akinek ebben az irányban Sinkó Ervin az egyetlen jelentékeny tanítványa. Marxot és Kierkegaard-t variálja, egyeztet, pótolja ki az egyiket a másikkal, mindig elbukva és mindig újrakezelve. Hogy a hatások és hatók listája jóval szélesebb, persze jól tudom, s mivel Sinkó minden megoldáskísérlete a dolog természeténél fogva önéletrajzi reflexió, saját életének megértéskísérlete, kérdés útjának igazságáról, ezért bárki kiolvashatja műveiből is a legfontosabb neveket. De Marx és Kierkegaard (Ady és Lukács mellett) tárgyilag is a legfontosabb és szimbolikus is. Mert Sinkó alapgondolata, hogy más síkja van (történelmi eszmefuttatásaiban ez így módosul: *lett*) az emberiségnek és az embernek, tehát a történelmi és az individuális sorsnak, közösségnek és egyénnek, szociológiai átiratban az osztályérdeket kifejező tömegeknek és a moralitásuk által saját osztályérdekük ellen forduló, de éppen moralitás-meghatározta küzdelmükben új s új dilemmákat fölfedező értelmiségnek, vagy egy másik szociológiai értelmezésben az osztályérdeknek és az osztályt alkotó egyének pillanatnyi érdekeinek, egyetlen életük érdekének. Sinkó egyiket sem hajlandó feladni, s az a közvetítés, amelyet Vértés—Lukács nyomán elfogad, a *credo*. A *raciónalis* tudás elméleti igazságát, amelyet a nagy emberi integrációkról nyerhetünk, gyakorlati igazsággá egyedül az egyes emberek *irraciónalis* hite változtatja, amely — az előbb említett két szociológiai olvasatra alkalmazva — képesse tesz a bűn és a mártírium *áldozatára*, mások egyetlen életének és saját egyetlen életük fölládozására. Ez az a teoretikus javaslat, amely Lukácstól származik, de amelyet Sinkó élt végig, méghozzá nemes és törekeny jellemének megfelelően sohasem dogmatizálva, ami azt is jelenti: mindig visszatorpanva, s egyre újabb, egymástól gyakran „következtelenül” távoli élet- s gondolatkísérletekbe bocsátkozva az *antinómia* nyomolán.

Lukács maga nemsokára a *Történelem és osztálytudatban* a polgári

gondolkodás antinómikus szerkezetét racionalitás és irracionalitás egymást kiegészítő, egymást föltételező, egymás titkos vagy nyílt záradékává váló voltával jellemzi. De talán sehol olyan nyíltan nem mutatkozott meg ez a szerkezet, mint a *Taktika és etika* Lukácsnak gondolatában, amely a hegelianus marxizmus történetfilozófiai sémájának a nagy integrációkra érvényes racionális tételeit úgy véli gyakorlatilag megvalósíthatni, hogy a kierkegaard-i vallási szférának tudvalevőleg csakis isten és az egyes ember viszonyára érvényes irracionális *metaetikáját* az emberközi viszonyokra, ama nagy integrációk és az egyes ember viszonyára alkalmazza. Vagy-vagy Kierkegaard-nál, de úgy, hogy vagy az általános racionális uralmát választom az egyes fölött, az emberek között, vagy (az abszurd erejénél fogva) az egyes irracionális uralmát minden emberi általánosság fölött, párbeszédben istennel. Vagy-vagy Lukácsnál, de úgy, hogy az egyes embernek két racionális világon belüli általánosság (a kommunizmus vagy a kapitalizmus) között irracionális módon választva kell az egyiket vagy a másikat megvalósítania. A választás, az egyes ember döntése, az etikai aktus. Azért válik metaetikai döntéssé, mert a vagy-vagy mindkét oldalán csak a bűnt választhatja, de *ha* a hit által a kommunizmust választja, akkor *történetfilozófiai ítélet-végrehajtóvá* válik, döntésében és tetteivel megszünteti a kapitalizmus aktualitását, *individuais* bűnének áldozatával megszünteti a tökéletes bűnösség *világkorszakát*.

E gondolat damaszkuszi útja a forradalomé. Pontosbítva: a kisebbség hirtelen hőstettéé, forradalmi hatalomátvételéé. Modellje s egyben világának határa a nem racionalizálható forradalmi pillanat, a történelmi kontinuum szétrepedése, ahogy jóval később Walter Benjamin fogalmazott, s nevezetes parabolájában a történelmi materializmus győztes sakkozó automatájához hozzá is rendelte a szerkezetbe rejtett púpos törpét, a teológiát. „Csak” egy későbbi s nem forradalmi korszak terminológiai változtatása a teológia a credo helyett, magatartásbeli változtatása az elbűjtetés a hitvallás helyett, de arról a dualizmusról van szó, amelyet Lukács merészelt megfogalmazni. S más irányban, nem a történetfilozófia, hanem az aktivizmus egzisztenciálfilozófiájának irányában is nagy típusokat foglalt össze, illetve sejtett meg ez a kis írás: a Sinkó ábrázolta Corvin és Szamuely, vagy hogy Lukácstól független példát említsünk, a Sinkó által mindig is testvéri jelenségnek tartott *Malraux* forradalmi terrorista alakjainak életfilozófiáját. Sinkónak magának több mint negyven év után is megremeget a szíve, amikor más tárgyban, más bíró előtt, ismeretlen ajkáról (az Eichmann-ügyben) meghallja az erőszak-paradoxon parafrázisát: „Én mondom néktek, tilos őt felakasztani. Én mondom néktek, tilos őt *nem* felakasztani.”

A gondolat *szerzője számára* a forradalom bukásával hamarosan dokumentummá változik. A *Történelem és osztálytudat*ban a hit módszertani helyét olyan elem tölti be, amely megszüntetni hivatott az antinómiát: a proletariátusnak mint a történelem megtalált azonos szubjektum-objek-

tumának elidegeníthetetlen egység-konstrukciójának a *hozzárendelt osztálytudat* teljes egészében magába szívja az individuális etikát. Ezzel a megoldással a világmegváltoztató gyakorlat jegyében Marx óta először csapott be nagy filozófiai gondolat a „naiv népi talajba”. Lukács leküzdi előző elképzelésének rendkívüli feszültségét szubjektum és objektum között, de nem a *szekularizáció* irányában. Az egyéni érték hit által való megsemmisítésének morális Legyenje helyére az empirikus osztálytudat a hozzárendelt osztálytudatban való megsemmisülő fölemelkedésének történetfilozófiai Legyenje kerül, a hit garantálta aktivizmus helyére olyan aktivizmus, amelyet a szubjektum-objektum azonosság mítosza szavatol. (Ezt a hegeli mitikus keretet emelte ki éles szemmel — bár éppenséggel dicsőítőleg — egykorú recenziójában Révai József, Sinkó regényének Lányija, aki tovább haladt egy úton Vértessel, mint Báti). S amíg az irracionális hit letéteményese egyedül a hívő individuum lehet, addig a mítoszé szervezet, amely rámutathat magára mint az igazságra, és az etikát az engedelmesség és a fegyelem kategóriáira redukálja. Kétségtelen, hogy Lukács nagy és zárt totalitás-gondolata védtelen volt ezzel a dilemmával szemben. Szubjektuma ugyanis nem az individuum és nem is a *kifejtlő* közösség, hanem az adott és a lenni-kellő közösség mitikus azonossága, amelyben a kettő szembenállása a rendszer előrehaladásával mindig csak részmozzanattá válik. De ez az előrehaladás *szelektív* mechanizmust indít be. A kiválasztás, amely egy adott osztálynak mint a világmegváltoztatás adekvát szubjektumának meghatározásával már elkezdődött, s éppen ebben a szociológiai alapon látta a filozófia gyakorlativá változtatásának egyedüli lehetőségét, a gyakorlat filozófiáivá változtatása érdekében tovább kellett, hogy folytatódjék az empirikus gyakorlattal szembeállított formával, amely azonban nem maradhatott követelés, hanem újra meg kellett találni adott gyakorlati szubjektumát. Ezért teljesen következetes, ha Lukács a szervezethez fordul mint filozófiai problémához.

Sinkó viszonya az organizációhoz individuális-erkölcsi természetű, és ezért marad meg a credónál. De éppen mint Pilátus kerül a credóba, abban az értelemben, hogy a *mi* az igazság kérdését sohasem tudja felüggeszteni. Nemcsak a dilemmán innen való gyermeki evidencia, hanem a dilemmán túli vakhit is elérhetetlen a számára. Vagyis Kierkegaard nyelvén szólva a legösszegegyeztetetlenebbet akarja: hinni akar (ez számára azonos azzal, hogy cselekvő akarattal élni) és nem fölüggeszteni az etikai teleológiát, etikusan akar élni és nem rezignálni.

Elmondták már nem is egyszer Sinkó két fontos regényének lapdilemmáját az osztályanalízis nyelvén, s ez már azért sem jogosulatlan, mert szerzőjük maga sem volt bizonyos abban, hogy nem pusztán az értelmi-ségi rossz lelkiismeret, illúziók és vesztett illúziók vesszőfutását költi-e meg bennük. Ez a bizonytalanság, amely mélyen befolyásolta a regények esztétikai értékét, csöppet sem érintette dokumentumértéküket. Nyilván dokumentálják e regények egy olyan társadalmi réteg részvételét a világ

megváltoztatását szándékoló cselekvéssorokban, amelyet elemi *érdekei* nem hajtottak abba az irányba, amelyet nem *körülményei* lázítottak fel, amelyet, ahogy Marx mondotta, nem a szenvedés ébresztett rá a gondolkodásra, hanem a gondolkodás a szenvedésre — nyilván dokumentálja e réteg moralitását és moralizálását is. De éppen mert nem érdek vezette magatartásokat ábrázol, jogosult történelmi dilemmájukat kiszabadítani a szociológiai determinizmusból. Az a másik nyelv azonban, amelyen elmondhatók e történetek, Kierkegaard nyelve.

Két egymással szembefordított kérdés. Az első — az *Optimistaké* — így szól: szabad-e ölni az igazságért, gyilkosság vagy áldozat a hit lovagjának tette? A második — a *Tizennégy napé* — így: agyonveretheti-e magát az ember az igazságért? Mert valóban, a második, a morálisan előnyösebb kérdés sem az igazság megteremtésével, a halál kockázatával való kiküzdésével foglalkozik, nem a gyakorlati igazsággal, hanem az *adott* igazsághoz való gyakorlati viszonytal. Az ölés és ölettetés eme ikerkérdése ezért vallásos jellegű: nem az igazságra vonatkozik. Az így fölített kérdésre csak vallásos választ lehet adni, az igen harcot hozó krisztusi igazságát, megértő krisztusi szeretetét.

A kérdések vallásosak (azt hiszem, az eddigiek alapján nyilvánvaló, hogy a vallás fogalmát a teizmusnál jóval szélesebben értelmezem), de a kérdező tévelygő, kérdéseit mindig a Pilátus-kérdés keresztezi, s van abban valami nagyon is vallástalan, valami örök rendenkívüliség, amelyet ő disszidens öntudatnak nevezett, hogy nem válaszol, illetve következtelenül válaszol: az első kérdésnél a nemhez, a másodiknál az igenhez hajlik. Vagyis, mert hiszen a kérdés történelmi terepe a forradalmi hatalomátvétel előttje és utánja, az erőszak elszenvadására igent mond, az erőszak gyakorlására nemet. Az életrajz tényei és a regények eseményei egybeáramlanak: a proletárdiktatúra *kikiáltásával* kezdődik el morális ellenérzése, amely Kecskeméten a terror gyakorlásának megtagadásában torkollik, minden emberi élet szentségének és sérthetetlenségének nem épp városparancsnoki hitvallásába, s a forradalmi erőszak, minden államhatalom megtagadásával megszűnik kommunista lenni, hogy aztán a budapesti monitoros lázadás újra *harcostársá* változtassa. Így ébreszti rá a Sallai—Fürst per, hogy mégiscsak kommunista, majd a Molotov—Ribbentrop-paktum, hogy mégsem az. Hitvallás és hittagadás tehát műve és élete, s e maga szabta, de nagyon is korára valló élet- s gondolkodáskörletben természetesen nem hiányoznak a kísértések. A külsők a könynyebbek: Mme Barbusse teája közülük azért szimbolikus, mert az özvegy a kételytelen hitvallást a polgári konszolidáció feltételül szabja: „Két évig élt a Szovjetunióban, és most lendületesen, lelkesen és merészen végre meg kell írnia, hogy akikre a Szovjetunió igazságszolgáltatása lecsapott, azok megátalkodott gonosztevők, és így tovább... Az elvtársak egy pillanat alatt gyökeresen megváltoztathatják az Ön helyzetét, de hogy ők ezt akarják, ahhoz szükséges, hogy ez megfelelően az ő érdekeik-

nek. Ha Őn a kívánt irányban és a kívánt módon aktívva fog válni, akkor ezzel egyidőben az elvtársak mindent meg fognak tenni, hogy az Őn neve pozitív fémljzést kapjon . . . A reklámról majd gondoskodnának. Híressé tennék, hogy annál nagyobb legyen a hatása annak a pár cikknek, tanulmánynak vagy nyilatkozatnak, amit időnként megírna.” A belső kísértések a nehezebbek, hiszen lelke legmélyéből szól, amikor Malraux *Reménye* kapcsán így ír: „De mint Ivan Karamazov ateizmusa a maga intenzitásánál fogva minden jámborságnál többet revelál a vallásos lélek titkaiból, Malraux, az individualista mindenkinél jobban érzi az egyéni szempontokkal szemben közömbös kollektív harci organizáció történelem adta követelésének abszolút szükségét és minden egyéni jog fölött álló jogosultságát.” S nemcsak a közösség utáni vágy, hanem az egyéni élet következetességének, az egyszeri döntéshez való férfias ragaszkodásnak a szükséglete is kísértővé válhatott, s nemkülönben a gyanúper az erkölcsi integritás megőrzésével, a „tisztá kézzel” szemben, a Pilátus-kérdés másik oldala.

Sinkó filozófiai odisszejának jelentősége éppen az, hogy ezeket a csupa nemes motívumból maga emelte Szküllákat és Kharübdiszeket nem elke- rülte, de nekik ütközött és továbbhajózott. Mert az a filozófia, amellyel — életével — kísérletezett, éppen ezt a következetlenséget írta elő. Hiszen annyira *pillanatkaraktere* volt, mint modelljének, egy kisebbség forradalmi hatalomátvételének. A szubjektum és objektum közötti hiátus irrationalist állandóan újra át kellett ugornia, s soha nem találhatott szilárd talajra olyan közösségben, amelyet ő maga is vallásosan konstruált meg. Egyszerű ez és lehetetlen: a várakozás a „rettenetes ajándékra”, a közös ellenség azonnali, tömeges megpillantására, amely létrehozza milliók „transzszubsztancióját”. Ez volt Sinkó nemzedéke számára Spanyolország, s ha máshonnan nem, Malraux-tól tudjuk, mennyire csak az első frontvona- la. S a Malraux-recenzió két oldalával szemben a szovjetunióbeli tapasztalatok két kötete áll, ahol az embereszményben saját dualizmusának ellentettjére ismert rá: a kérdés és kétely nélküli racionális emberre, aki- ben az egyedüli irracionális elem „az államot jelképező autoritásba vetett teljes és feltétlen hit”, akinek forradalmi feladata az abszolút, odaadó konformizmus.

Hogyan feszíthette volna szét filozófiai kereteit? Bosnyák István, akinek esszéi a legfőbb útmutatók Sinkó megismeréséhez, joggal óv a másnapi fölényeskedő okosságtól. Épp ezért nem beszélek a másnapról, csak ugyanarról a napról és előző napokról. Két egymással összefüggő lehető- ségre gondolok, forradalomképe filozófiai kritikájára és szocializmus-képe szekularizálására. Ami az elsőt illeti, az *Optimisták* és a *Szemben a bíróval* tartalmazza is e kritika legfőbb elemeit: nemcsak a taktikai hi- bákat, az agrárpolitikát, az egységfrontot, amelyek persze nagyon is filo- zófiai problémák is voltak, hanem beszél a magyar forradalom (kisebbségi voltáról, ki nem vívott jellegéről. Mindezeknek kellő súlya van a maga

helyén, de nem változott a forradalom szocialista kritikájává. Pedig Sinkó megtalálhatta volna az elméleti forrást is a bírálathoz Engles kommunikritikájában, csakhogy mint egész nemzedéknek, az ő szellemi nevelődését is annak a pártnak, a német szociáldemokráciának a történelmi értékvesztése és morális bukása határozta meg, amelybe Engles reményét vetette. Megtalálhatta volna Luxemburg orosz forradalom-kritikájában, de hiszen Luxemburg maga éppen egy olyan kisebbségi forradalmi kísérletért, a Spartakus-lázadásért áldozta életét, amelynek kirobantása ellen szavazott. Megtalálhatta volna különösen az ő életkérdésére szabva Lukács 1918. decemberi cikkében, amelyet Sinkó sokszorosán bele is szőtt az *Optimistákba*, *A bolsevizmus mint erkölcsi problémában*. Idézem döntő helyét: „Vagy megragadjuk az alkalmat és megvalósítjuk, akkor a diktatúra, a terror, az osztályelnyomatás álláspontjára kell helyezkednünk, akkor a proletariátus *osztályuralmát* kell az eddigi osztályuralmak helyébe tenni, abban a hitben, hogy — Belsebubbal űzve ki a Sátánt — ez az utolsó és természeténél fogva legkíméletlenebb, legleplezetlenebb osztályuralom fogja önmagát és vele minden osztályuralmat megsemmisíteni. Vagy ragaszkodunk ahhoz, hogy az új világrendet új eszközökkel, az igazi demokrácia eszközeivel fogjuk megvalósítani (mert az igazi demokrácia eddig még csak mint követelés létezett, mint valóság még az úgynevezett demokratikus államokban sem), akkor megkockáztatjuk, hogy az emberiség többsége ma még nem akarja ezt az új világrendet, és nem akarván felettük akaratauk ellenére rendelkezni, meg kell várunk, tanítva és hitet terjesztve megvárunk, amíg az emberiség önrendelkezéséből, önkaratából megszületik az, amit a tudatosak régen akarnak...” De jellemezheti-e valami jobban a keresett kritika rendkívüli nehézségét, hogy ugyanennek az írásnak a szerzője néhány hónap múlva azt a gondolatalkört vázolja fel, amely Sinkó egész gondolkodását meghatározta?

A szekularizálás szándéka szintén föllelhető Sinkó élete és műve anyagában: ezt jellemeztem a visszatérő Pilátus-kérdéssel. Az a mű, amely hitek szembesítése a létező szocializmussal, az 1935—37-es moszkvai naplójegyzetek rekonstrukciója, az *Egy regény regénye* tartalmazza is a teológiai tekintélyelv, a „patriarchális, bukolikus” kultúra és az állami terror hármasesységének bíráló és megrendítő fenomenológiáját, de megrendítő volta éppen abból adódik, hogy mindezt a minden tapasztalaton túli hit keretében. „Mi maiak 1917-ben, 1918-ban, 1919-ben azt hittük, hogy már csak hetek, hónapok kérdése, hogy a fullasztó sötét alagútból mikor kerülünk ki napfényes mezőkre. Tévedtünk. A napfényes mezők helyett fullasztó és tartó a sötétség, még mindig alagútban élünk, sőt a sötétség egyre nő. És bár egyre nő, még mindig nem gondolhatjuk, hogy elérte azt a legnagyobb fokát, melyből a következő lépés már a napfényes mezők ünnepével lep meg.” A képben újra fölismerhetjük a megváltás pillanat-természetét, a várakozás vallásos tudatát — mindazt, amiben Sinkó osztozott kora baloldalijaival. Újra kérdezem, hogyan feszíthette volna szét

ezt a keretet? A válasz is ugyanolyan jellegű, mint az előbb. Volt ugyanis egy korabeli filozófus, akinek később fölfedezett elméleti hagyatékában ma fölismerhetjük a nagy törekvést a szocializmus szekularizálására — Gramsci —, de ugyanakkor ismerjük sorsát, börtön-elszigeteltségét, amely műve megszületésének nemcsak életrajzi kerete, hanem bizonyos mértékig feltétele is volt. Másrészt úgynevezett polgári filozófusok a század eleje óta kezdeményezték azt a fordulatot, hogy a szubjektum és objektum közötti közvetítés klasszikus kérdésére nem közvetlenül válaszoltak, mint Lukács a kettő közötti megtalált történelmi-gyakorlati azonossággal a *Történelem és osztálytudat*ban, mint Adorno az azonosulás lehetetlenségének kritikai rezignációjával és az abszolút szétválasztás egyedi eseteinek meghatározott tagadásával, mint egyedül lehetséges programmal, vagy a szubjektum és objektum közötti irracionális, megváltóugrással, mint Benjamin a maga történetfilozófiájában, vagy végül — hogy egy negyedik, még szóba kerülő nagy forradalmi gondolatot említsek — a kettőnek az *ígéretben* (a szubjektív reménynek a leendő jövővel) való vallásfilozófiai azonosításával, mint Bloch. Hanem — közvetítő tagként — egy újabb közvetítést vetettek föl, a szubjektum és szubjektum közöttit. S ezzel létrejött annak *lehetősége*, hogy megszűnjék a kízó vagy-vagy, amit Sinkóval együtt egy egész nemzedék érzett. Az, hogy meg kell az út elején, a priori határoznom, *ki* a szubjektum, s az vagy valamely közösség, s ezzel megszüntetem saját szubjektivitásomat, vagy a szabad és *elszigetelt* individuum, de ezzel megszüntetem a közösséget. Hogy vagy részmozzanat leszek a történelmi igazság aktusában, vagy az igazság saját egzisztenciális szabadságom aktusa. Létrejött annak lehetősége, hogy új látásmód, új világratekintés alakuljon *ki*, amely a szubjektum világteremtő intencióját elismerve azt az interszubjektivitás világából eredeztesse és oda vezesse vissza — amely persze nem szünteti meg a vagy-vagyokat, csak máshol jelöli *ki* a helyüket. A nem vallásosan konstituált közösség akkor az individuális szabadságot, meghozzá olyat, amelyet soha nem is szívhat föl teljesen magába, a kifejlő közösség előfeltételeként ismerheti föl. De valóban csak a lehetőség jött létre, egyelőre és részben még ma is bezárkózva az ismeretelméletbe és a hermeneutikába, távol minden világ-megváltoztató szándéktól, s csak a 60-as években értek össze különböző irányok. Jelképes, hogy a Husserl-tanítvány marxista, Jean-Paul Sartre akkoriban éppen Kierkegaard-ral és Marxszal jellemzi a jövő feladatát: hogy a konkrét egyetemes emberi egyediség és az egyedi egyetemessé válása, vagyis az egyszeri személyiség és azok közössége — ne azonosuljon, ne semmisítse meg az egyik a másikat, hanem — *összefonódjék*.

Ez persze egy új történelmi korszak Kierkegaard-megértése, amelyben a kierkegaard-i individuum immanenciája játssza a főszerepet, s nem maga odaadása az Abszolútumnak. Sinkó az *Optimistákban* azzal vélte talpára állítani Kierkegaard-t, hogy máshol jelölte *ki* az Abszolútumot, mint ő: a történelemben, az emberközi élet átalakításának küzdelmeiben.

S ezzel egy pillanatra összebékítette a két nagy ellenlábast, Hegelt és Kierkegaard-t, mert az ész cselének, a történelmi rossznak hittel teljes *interiorizálását* írta elő a forradalmárnak, hogy az általános eltipró uralma az egyes fölött az egyes választása legyen a jövőért. Ezt a típust ezt a valóban létező történelmi típust, az ész cselének askéta ügynökét, a szabadságot halottak szerzetrendjének tagját ábrázolta Corvinban, s ilyenek látta az *Egy regény regénye* tanúsága szerint Sallai Imrét is. A Sallai-regényben azonban — mint említettem — a kérdés másik oldalát vizsgálja, nem azt, szabad-e ölni, hanem azt, szabad-e megöletni? Ez a kérdés első pillantásra oly kényes, oly frivol, hogy kedvünk lenne teljes egészében átutalni a gyilkosok, Töreky vérbírói tanácsa és az ítéletet sugalmazó államrend számlájára. E morális ellenérzés rejt el a regény e vonalát még oly értő olvasó előtt is, mint Bretter György, aki nem talált a *Tizennégy napban* mást, mint „általánosabb üzenet híján” „a szolidaritás könnyeit”. Sőt, az is nyilvánvaló, hogy maga az író is mindvégig bizonytalan. És mégis, az áldozatvállaló előtti mély tisztelet és a teljes szolidaritás *ellenére* egyetlen hatalmas kétegy az egész regény: szabad-e, lehet-e embereket életükből, saját szükségletükből nem következő hirtelen hőstettekre kényszeríteni, morálisan terrorizálni, s ezzel erejüket meghaladó áldozatra vagy gyakran csak a saját mértékük túllépéséből következő elaljasulásra készíteni? Ezért, hogy a regényben soha színre nem lépő áldozat igazsága mellett oly erővel és együttérzéssel, szeretettel részvétellel dolgozza ki a szociáldemokrata képviselő életének nem demagóg, hanem valóban értékeket átmenteni akaró igazságát, Bollertnek, saját képmásának mindig emberekhez hű, de az eszmékhez mindig hűtlen igazságát, vagy a félszavával közvetve följelentővé váló, s az önvádtól az öngyilkosságba menekülő kalauz életének elpusztított igazságát. A velük való együttérzést azonban állandóan keresztezi a halállal fenyegetett hőssel és földalatti közösségével való együttérzés, és a kettő zűrzavarában szétroppan a regény. A *Tizennégy nap* formaproblémája ugyanaz, mint az *Optimistáké*, csak hogy itt kevésbé segíthetett Sinkó írásainak legfőbb útmutatója, saját életrajza. Mindkettő tézisregény tézis nélkül, azaz egymást kölcsönösen kioltó tézisek között egyetlen emberi tanácsstalanság dokumentuma.

Szküllái és Kharüdiszei közül két irányban próbált kitörni. Az első irányban a Tanácsköztársaság bukása utáni években. Kierkegaard önmagát nem a társadalom oppozíciójaként, hanem korrektívumaként értette meg. Láttuk, hogy forradalmár értelmzői hogyan fordították meg ezt a megértést. A bukott forradalom után Sinkó, az egykori forradalmár viszszerát a korrektívum programjához. „Kierkegaard nem vitakozott, csak megmondta, hogy ő úgy érzi, az egy igazságot mindenkinek külön kell megtalálni, és ebben senkinek nem lehet se az emberiség, se a történelem segítség” — írta 1921-ben. A most kikevert világnézet, a Kierkegaard és Dosztojevszkij ihlette *keresztianizmus* Kierkegaard olyan átfogalmazását jelenti, amelyben az etikai és a vallási nem képvisel két külön stádiumot.

A magányos ember szerető és megértő gesztusa, amely a másik magányos embernek szól. A válasz nemcsak az ölésre, hanem az igazságért való agyonütetésre is a nem, mert most az a Krisztus a példa, aki gondolt arra, mit képesek az emberek elviselni. „És ezt a ,de még el nem viselhetnétek'-et Sztarec Zozsima áldott szíve szelídre fordítja: csak annyit mond mindenkinek, amennyit az el tud viselni.”

Gondoljuk át, mennyiben volt ez kitörés. Kétségtelen, hogy megszűntette a várt és hitt fordulat pillanatszerű voltát, lassú folyamatot kínált — mihez? Tudjuk, hogy Sinkó fordulatának előtörténete — ha nem is a fenti kifejelett alakban — mélyen visszanyúlik a Kommün napjaira. És ott, ahol a fenti gondolat egy gyakorlati oppozíciós esemény, egy hatalomra jutott forradalom korrektívuma, más értelme is lehet. Kettős értelme. Vagy olyan korrektívum, amely megtagadja az oppozíciót (minden hatalmi formájában), s ez visz egyenes úton a forradalom utáni néhány év Sinkójához. Ez volt Kecskeméten az államhatalom államtagadó képviselőjének álláspontja. Vagy olyan korrektívum, amely a gyors, khiliasztikus fordulattal szemben a nevelődve nevelés lassú folyamatát javasolja, és ez volt az ellenforradalmár ludovikás kamaszok világnézeti nevelőjének gyakorlati álláspontja. A végnapok e kísérlete nem kevesebb kacajt fakasztott, mint a kecskeméti közjáték, pedig — ellentétben amazzal — nem tartalmazott önellentmondást. Hogy az ilyen és hasonló korrektívumok mennyiben tudják egy oppozíció egész szellemi arculatát megreformálni, ez a *filozófiai* kérdés, ha viszont — újból a vallási igazság a priori formájában — az oppozíció szelleme adott és megváltoztathatatlan, akkor a korrektívum csak a többé vagy kevésbé tolerált *pedagógia* körébe tartozik. Ezeket az alternatívákat a gyors bukás megsemmisítette, és Sinkó olyan adott világban találja magát, amelyben választania kell a korrektívum vagy az oppozíció között, s nemcsak a gonosz, bűnös fennálló világ, hanem az ellene szervezkedő oppozíció kényszere is, Sinkó részéről pedig mindkettő bírálata, hogy a korrektívum *terápiáját* választja. Csak-hogy, elszakadva az oppozíciótól, szembe találja magát azzal a felismeréssel, hogy újra metaetikához jutott: ebben a megértő szeretetben az emberek felelősségtől ment gyermekekké válnak, és Zozsima sztárec tragikus rokonságba keveredik a Főinkvizítorral. A dolgok mértéke újra nem az ember, hanem az abszolútum, s az utóbbi hírhozója, képviselője a közösséggel szemben álló utópisztikus individuum, aki Krisztusnál krisztusibb gyógyító szeretettel föl meri tenni az „agyonveretheti-e magát az ember az igazságért” kierkegaard-i kérdését. S a dilemma mindkét oldala, az igazság az egyik oldalon, az ugyanis, hogy a fennálló világgal szembeni minden engedékenység igaztalanság volna, a szeretet a másik oldalon, az, hogy a szeretetáldozatot szeretetlenségé változtatja az együtt élő nemzedék részeltetése a gyilkosság bűnében, Kierkegaard-nál éppúgy, mint Sinkónál visszavisz a közösséghez. Ezzel a láthatáron újra megjelenik Sinkó utazásának Szküllája és Kharübdiszé. Ezúttal Macaulay aforizmája

nyomán az egy hold middlesex-i föld és az Utópia-beli hercegség ellentété-ként fogalmazza élete ellentmondását — a konstruktív, a lehetséges, a megvalósítható emberi közösségek önértéke és az ezen önértékkel szembeni utópisztikus, destruktív-individuális kételyek feloldhatatlan dualizmusaként.

A több mint egy évtizeddel későbbi *Don Quijote útjai* válasz a *Middlesex és Utópiára*. Földrajzolja benne az utópisztikus személyiséget, aki- nek útja külön fut a közösségtől a történelemben, hogy a két út most összetalálkozzák és az egyén (értelmiségi) utópisztikus indíttatásból föld- va utópizmusát beálljon a sorban. Magát e megoldást megvitattuk már. Most csak a tanulmány egy mozzanatára hívom föl a figyelmet, amely- ben újra kitörési kísérletet láthatunk, ha jóval alárendeltebb helyzetben lévő is, mint amilyen az előbbi volt. „Az utópia többé nem tágit az individuális, honvággyal teltett öntudat mellől. Ennek a disszidens indi- viduumnak megvan a maga az emberiség történelmével párhuzamosan tartó fejlődése és történelme, mely a másik, a társadalmi, a politikai történetben nem talál lehetőséget a megvalósulásra. Ez a vágy vallási eretnkségben, művészetben, zenében, filozófiában, irodalmi művekben keresi a maga kifejezését.” Sinkó itt — nem tudható, hogy Bloch hatásá- ra vagy önállóan — ugyanazzal a gondolattal kísérletezett, mint ami Ernst Bloch életművének alap gondolata volt. Bloch lehetőség-filozófiájában a szubjektív vágy mindig a jövőbe transzponálódik, azaz az utópia mint utópia, mint szubjektív realitás ébred öntudatára a jelenben, s ezért a bölcséletnek nem életkérdése perspektívája jelenbeli, objektív realitásának rögzítése. Sinkó számára azonban éppen ez volt az alapvető, s ezért, bár ismételten kísérletezik az anyagi erővé váló illúzió, a cselekvő aka- rattá váló utópia gondolatával, végül is — épp az előbb idézett passzus befejezéseként — részrendszerként, kultúrfilozófiaként illeszti be világ- nézetébe. S ha más irányba is, mint a krisztianizmus végigvitt kísérlete, ez az út sem kínált többet, mint a kriptoteológia feszültségének kiegyen- súlyozott vallásfilozófiában való levezetését, amely nyíltan vállalta volna — Bloch klasszikus műve, *Az utópia szelleme* rá a példa — a tökéletesen gonosz fennálló világ és a jó ember kettősségét.

Sinkó dualizmusa nem juthat nyugvópontra. Minden megoldását kikezdi a kétely, csak magát a megoldás utáni vágyát nem. Mi marad tehát? Az igazán nagyok mértékével mérve nem a filozófiai s nem az esztétikai érték, nem a mű, hanem az élet. Valóban, minden műve közvetlenül éle- téhez vezet vissza, életdokumentum és életadalék, egy élet megértéskísér- lete és újramegértése. Mivel mélyen élte, becsületesen járta végig odissze- áját, és megalkotta dokumentumait, megteremtette a lehetőséget arra, hogy megértsük, mint egy korszak egy reprezentatív életét. Ha korszakról beszélünk, ezzel megkülönböztetjük saját jelenünkötől és előtörténetünk ré- szeként értjük meg. Vagyis úgy, ahogy ő nem érthette meg magát. S ezzel nem a megértés szóban benne rejlő másik értelmet toljuk az előtérbe,

amely az ítélet ellen tiltakozik, szólván így: értsük meg, hiszen egy világ választ el bennünket attól, amelynek hatástörténetébe beágyazódott ez az élet, és amelyben maga is hatott. De éppen mert hatott és továbbhatott, világlátásának történelmi megkülönböztetése a mi világlátásunktól a *kortársi* vita formáját ölti. Ha reprezentatív, akkor a megélt gondolat, vagy — mint Sinkónál — a megélt gondolati válság élete túléli történelmi föltételeit (s ez csak a továbbhatás, a maradandóság másik neve). Akkor a makacs halottól azt kívánjuk, adjon számot koráról, s rajta végezzük el azokat a műveleteket, amelyeket a történelmi kövülettel nem (vagy csak épp így, sorsokban és gondolatokban megértve) tehetünk: az oppozíciót és a korrekívumot. Igen, itt a historizmus minden totális historista számára botrányos módon győzetük le, jelenünk érdekében a múltnak azt a lehetetlen, de ha meggondoljuk, nagyon is emberi kérdést tesszük föl, azon az egyetlen helyen, ahol elkerülhetjük, hogy a lehetetlenség egyben üresség is legyen, hogy: nem történhetett-e volna másképp?

Így kerül újra bíró elé Sinkó Ervin filozófiai élete. Nem az utolsó húsz év, amelyet napi harcok és irodalomtörténeti munka, műbírálata és a Bosnyák István által mélyrehatóan elemzett pedagógiai érozsz töltött ki, s ide csak annyiban tartozik, amennyiben részt kért a gazdag elfoglaltságból három évtizedes odisszejának *rekonstrukciója* is. (Így állt össze *A regény regénye*.) De utolsó munkájában, egy regényben, amelynek csak töredéke készült el, s amelyről nem tudható, hogy újra rekonstrukció lett volna, vagy pedig a hitvallás-hittagadás vallásos szerkezetéből kilépő bírálata a hivatásos forradalmárnak, ezt írja hőséről: „Az elvek diadala, de vajon a diadala vagy csődje egy életnek?” Nos, Sinkó életére a kérdés éppen fordítva áll. S a válasz: az, hogy Sinkó megélt gondolata kortársi vita, és benne elveinek, gondolati keretének csődje eleven kritika tárgya lehet, az életének diadala. Igazsága bukása, értékeinek győzelme. És így értve talán nem a rezignáció hangja e tanulmány mottója, amelyet most, kérem, olvassanak el újra.