

Az éretlenség mint az érettség legmagasabb foka

Eörsi István: *Idóm Gombrowicz*sal

Ha az itt következő írás szabályos irodalmi kritika volna, a *Gombrowicz* formájából kellene kiindulnia. Abból tehát, hogy ez a könyv – napló, melynek elsődleges élményanyagát egy másik író naplója adja. Meg kellene mutatni, hogyan feszíti ki a két napló közötti párbeszéd az esztétikai teret, melyben a főhősök alakja és sorsa kirajzolódik. Az **Eörsi** Gombrowicz és a *Gombrowicz Eörsije* közötti viszonylatokra kellene összpontosítani az elemzést. Én azonban a magam **Eörsijével** szeretnék foglalkozni. „Az *Idóm Gombrowicz*sal *Gombrowiczra* vonatkozik – olvassuk a könyv utolsó bekezdésében –, *de még inkább rám, az én időmre Gombrowicz*sal.” Ez az írás **Eörsi** idejéről fog szólni, vagyis a *Gombrowicz* világszemléletéről. De még inkább rólam, az én időmről **Eörsivel**. „A *filozófus, akárcsak a költő, kiiktatja gondolkodásából a taktikai szempontokat. Nem a megvalósíthatóságra, hanem az igazságra koncentrál.*” Ezt egy nekem címzett, polémikus szakasz végén jegyzi meg **Eörsi**, mindjárt arra is rávilágítva, hogy mi teszi hozzáférhetővé művét a filozófiai szempontú kritika számára.

(**Idóm Eörsivel**) **Eörsi** István részese volt életem döntő évtizedeinek. Ő már rég börtönviselt, állás nélküli fordító volt, amikor engem az utcára tettek. Együtt gyűjtöttük az aláírásokat 1977 januárjában a Charta melletti szolidaritási nyilatkozathoz. Együtt voltunk a '80-as évek ellenzéki mozgalmában. Sok mindenben nem értettünk egyet. 1982 elején azt írtam az illegális *Beszélő*ben, hogy a szovjet világrendszer mély válsága közeleg, s erre Magyarországnak föl kell készülnie. Válaszcikkében **Eörsi** a rendszer tovadöcögését, tovaegetálását jósolta. Én arról beszéltem, hogy az ellenzéknek, egyebek között, ideológiára (politikai értékeinek nyilvános kifejtésére) van szüksége. **Eörsi** óva intett az ideológiai önmeghatározástól, amiben bolsevik központosító törekvések eszékét látta. Elégedetlen volt *Vannak-e emberi jogaink?* c. filozófiai esszémmel, mely az ellenzéki politika morális előfeltevéseit próbálta tisztázni. Később azt is elvetette, amit e munka gondolatmenetét folytatva az állam semlegességének normájáról írtam – ezzel kapcsolatos kételyeit a *Gombrowicz* olvasóival is megosztja. Mégis nagyon közel álltunk egymáshoz. Szükségünk volt egymás nézeteire, hogy a szembesítés során ki-ki végiggondolhassa a maga álláspontját.

Ebben alighanem része volt a kulturális és világnézeti háttér közösségének. **Eörsi** Lukács-tanítvány volt, én a lukácsisták utolsó nemzedékével kezdtem a pályámat. A felvilágosodás öröksége, az evilági humanizmus volt közös hagyatékunk, de még inkább e hagyomány belső gyengéinek hegel-marxi kritikája. Amikor a demokratikus ellenzékhez csatlakoztunk, mindketten megkezdtuk már ennek az örökségnek az újragondolását: az ellenzéki lét vállalása részben következménye, részben indítóoka volt a revízióknak. Az ellenzék résztvevőinek többsége számára ez a tisztázó munka nem sokat jelentett – nagyjából más hagyományból jöttek, vagy semmilyen elméleti hagyomány nem foglalkoztatta őket. Solt Ottília mondta egyszer, hogy csak volt marxisták képesek intellektuális felfedezésként előadni azt, amit rajtuk kívül minden házmesterné tudott. Elismerem, van ebben valami. De abban is, hogy aki semmilyen világnézet kritikai átgondolására nem vállalkozik, az soha nem fog olyasmit felfedezni, amit ne tudhatna minden házmesterné. S a revizionista marxizmus nem volt rossz kiindulópont. **Eörsi** nagyon komolyan vette a meggyőződéseit, és én is, ezért vitáink kitüntetett összetartozást teremtettek közöttünk.

A demokratikus ellenzékben részt venni varázslatos tapasztalat volt, ám ezt az élettapasztalatot senki nem kapta ingyen. **Eörsinek** is megvolt a maga terhe. Egyrészt lubickolt az ellenzéki életben, élvezte a felháborodással leplezett zavart, amit kihívó fellépésünk okozott. Másrészt szenvedett az irodalmi mellőzöttségtől. Magatartásával szüntelenül provokálta az íróársadalmat úgynevezett derékhadát, mely megkötötte a maga különbségét a rezsimmel, és bosszankodásuk fölöttébb tetszett neki. De ugyanakkor végtelenül bántotta, hogy nem kapja meg az elismerést, amire minden író vágyik. Ez a kétlelkűség a mai napig megmaradt, tanú rá a *Gombrowicz*. **Eörsi** ironikus fölényel semmisíti meg a magyar irodalmi élet üres méltóságjelenségét, és mégis fáj neki, hogy kívül

van a díjakkal, címekkel, epozsi jelzőkkel felécsített kulturális tekintélyek körén. Más ember személyiségét előbb-utóbb kikezde volna ez az ambivalencia. Ő ép maradt, amit részint alkati optimizmusának, részint elementáris becsületességének köszönhet. A személyiségét átható derű nem engedi, hogy magába szippantsa sérelmeinek nárcisztikus élvezése. Vészjelző készüléke minden becstelenségre és hazugságra azonnal berregni kezd. Ezért mindig is nagyon könnyű volt vele lenni. Biztosan tudni lehetett, hogy ha vita van köztünk, az a dolgról magáról szól, nem rejtett, kicsinyes érdekekről. **Eörsi** hihetetlenül önzetlen volt, jóllehet csak úgy dagasztotta az önszeretet. Az önmaguk élvezésével elfoglalt emberek általában elviselhetetlenek. Ő annyi bájjal tudja szeretni saját magát, hogy másoknak is kedvet csinál hozzá, hogy szeressék.

(**Az Én nyomában**) *Gombrowicz Naplója* így kezdődik: „*Hétfő. Én. Kedd. Én. Szerda. Én. Csütörtök: Én.*” **Eörsinek** tetszik a tréfa, hisz az egész élet az énről szól, arról, hogy ki vagyok én. A válasz egyszerűnek tűnik. Az vagyok, aki vagyok: én. De nemcsak én vagyok én, folytatódik az okoskodás. A maga számára mindenki az. Az én „*demokratikus névmás*”, egyenlővé teszi viselőit, mert lehet az egyik nő, a másik férfi, lehet az egyik lányszó, a másik hibbant: aki beszélni képes, az mind egyformán „én”. Akkor talán az „én” valami teljességgel üres meghatározás volna? Ez sem igaz. Nem akármilyen tekintetben egyenlősíti az embereket, hanem mint személyeket. Aki „én”, annak enje van. Megkülönbözteti magát a világtól, a többi embertől, a külső események sorozataitól, sőt, belső élményeinek időbeli áramától is. Az én valami állandó, múlttal és jövővel rendelkezik. Fogalma van jóról és helyesről. Kritikai viszonyt tud kialakítani a saját vágyaihoz és terveihez. Éppen ezért mindenkiről, aki én, megkérdezhető, hogy azonos-e önmagával, minden ént szembesíteni lehet azzal a követeléssel, hogy legyen magához következetes. Aki ezzel a képességgel rendelkezik, azt soha nem szabad pusztá eszközként kezelni. Tisztelni kell benne a büszkeségre és szégyenkezésre képes, tetteiért felelősségre vonható lényt. Minden személyt erkölcsi jogok illetnek meg, s mint személyek, valamennyien egyenlő jogok alanyai vagyunk.

De ha mint „én” minden ember egyenlő, akkor tovább kell folytatni a kérdezősködést. Hisz éppen abban vagyunk egyenlők, ami radikálisan megkülönböztet minket egymástól. Minden én saját látószöggel rendelkezik, és onnan nézve ő maga „*a világ középpontja*”. Minden én egyszeri, megismételhetetlen, a saját életét éli, a saját jellemét alakítja, a saját vágyait és terveit követi, a saját élményeit éli meg. Ki az az „én”, aki ily módon mindenki mástól különbözik – miben áll a rendkívülisége?

Ez egészen általános kérdés, de mégis csupán az európai újkorban válik pontosan megfogalmazhatóvá és lényegessé, folytatja **Eörsi** a fejtegetést. A modern társadalom kialakulása előtt az emberek csak nagyon kevésbé tudták megfogalmazni, hogy ők konvencionális szerepeiktől különböző személyek. Nehezebb volt abban gondolkodniuk, hogy mindenki mástól különbözik; inkább abban kereshették az eredetiséget, hogy a készen kapott éretnyekben tökélyre fejlesszék magukat. Az egyik jámbor keresztény volt és vitéz lovag, a másik hűséges jobbágy és szorgos földművelő. Amikor a társadalmi szerepek hierarchiája megbomlott, sok minden, ami korábban nemzedékről nemzedékre öröklődő adottságnak számított, választhatóvá lett. Egyre több embernek lehetett s kellett eldöntenie, hogy akar-e vitéz lovag és jámbor keresztény lenni, akarja-e az apja nyomdokában a földet túrni. Megszületett a szabadság elvont eszméje, mely immár nem rendi kiváltságok nyalábjaiban áll, hanem – elvben – mindenki előtt nyitott lehetőségterekben. A felszabadulás azonban egy nyomasztó kérdést is szült. Immár nem nyilvánvaló, hogy kik vagyunk. Mindenre adva lehet a válasz rajtunk kívül, csak erre a kérdésre nem. „*Az élet bizonyos. A halál bizonyos. De fölöttébb bizonytalan, hogy ki az az én vagy Én vagy »Én«, akinek élnie és halnia kell.*” Nekünk magunknak kell megalkotnunk a választ önmagunkból. Az autonómia azt jelenti, hogy szabadságot szerzünk önmagunk tudatos alakítására. De egyszeresmind azt is jelenti, hogy felelőssé válunk azért, ami lesz belőlünk. Akár híven követjük az öröklött mintákat, akár eltérünk tőlük: miénk a felelősség.

Hatalmas a csábítás, hogy a minden konvenciót elvető én belső élményeiben keressük a valódi értékeket, és az eredeti, alkotó egyént azzal az énnel azonosítsuk, aki képes kifejezést adni annak, amit a külvilágtól elfordulva önmagában talál. **Eörsi**

* Pesti Szalon Kiadó, Budapest, 1994.

azonban elutasítja az én romantikus kultuszát. „A személyes tudat, az érettség, a mélység ... az emberek közti kapcsolatokból, a külvilágból táplálkozik”, szögezi le. Az ember nem démiurgosz, nem a semmiből teremt. Ahhoz, hogy autonóm személyek lehessünk, szükségünk van környezetünk kultúrájára, és emberi viszonylatokra, melyekben ezt a kultúrát elsajátítjuk. Az egyén eredetisége nem más, mint az a képessége, hogy a maga módján dolgozza föl, amit társadalmi kultúrájából magába szívott; és ami eredeti, az csak azáltal jelentős is egyben, ha a világról, az egyén és a világ viszonyáról közöl fontos, új felismeréseket. Amiből az következik, hogy semmit nem vehetünk készpénznek: sem az eredetiséget, sem a készen kapott konvenciókat. Sőt, még csak előre megszabott, „helyes” arány sem létezik hagyománykövetés és eredetiség között. Minden embernek személyre szóló feladatot ad, hogy a saját életében jól alakítsa ki az én és a világ viszonyát. A Gombrowicz ennek a feladatnak a nehézségeiről szól. S ezzel ott is vagyunk a könyv központi kategóriájánál, melynek neve:

(Éretlenség) Eörsi talán az a probléma izgatja legjobban, amit Gombrowicz nyomán ezzel a szóval ír körül. Mi hát az éretlenség? Mi sem egyszerűbb, gondolnánk: az éretlenség hiány, az érettség hiánya. Az ember éretlen, aki nem tanult meg önállóan bánni öröklött kultúrájával és társadalmi viszonyaival, azaz nem vette birtokba őket, nem szerzett fölöttük áttekintést és hatalmat. Az ilyen ember, idézi **Eörsi** Gombrowiczot, „nem képes az önkifejezésre, mert csak az mondható

hangba hozza az embert önmagával. A személy kifejezhető, érett rétegei alatt mindig ott lappanganak a kifejezhetetlen mélyrétegek, melyek világa: „néma csend”. „Ezért a forma mindig kompromittált bennünket – a forma lealacsonyít.”

Eörsi nem vitatja Gombrowicz gondolatát, mely szerint a lélek valódi, hatalmas energiái feltárhatalatlan, homályos mélységeihez kötődnek, de nem is mutat iránta különösebb érdeklődést. Az ő problémája a kulturális hagyományok és a társadalmi intézmények megszüntethetetlen kétarcúsága: „Társadalmi életünk, szokásrendszerünk, előtteleink érett, sőt, gyakran már holttá dermedt formái is nyomorgatják, Prokrusztesz-ágyba szorítják éretlenül bugyborgó ösztönös és érzelmi energiáinkat. Ez teszi lehetővé, de egyben ez torzítja is el a társadalmi életet és személyes kapcsolataink rendszerét.” Vagyis a kultúra és a társadalom egyszerre teszi az embert képessé az autonómiára és nyomorítja meg az autonóm személyt. Hogy megkülönböztessük magunkat állapotainktól és a

külvilágtól, ehhez konvenciókra van szükségünk, de a konvenciók szükségképpen megmerevítenek, életidegen sémákba gyömöszölnek. Ez

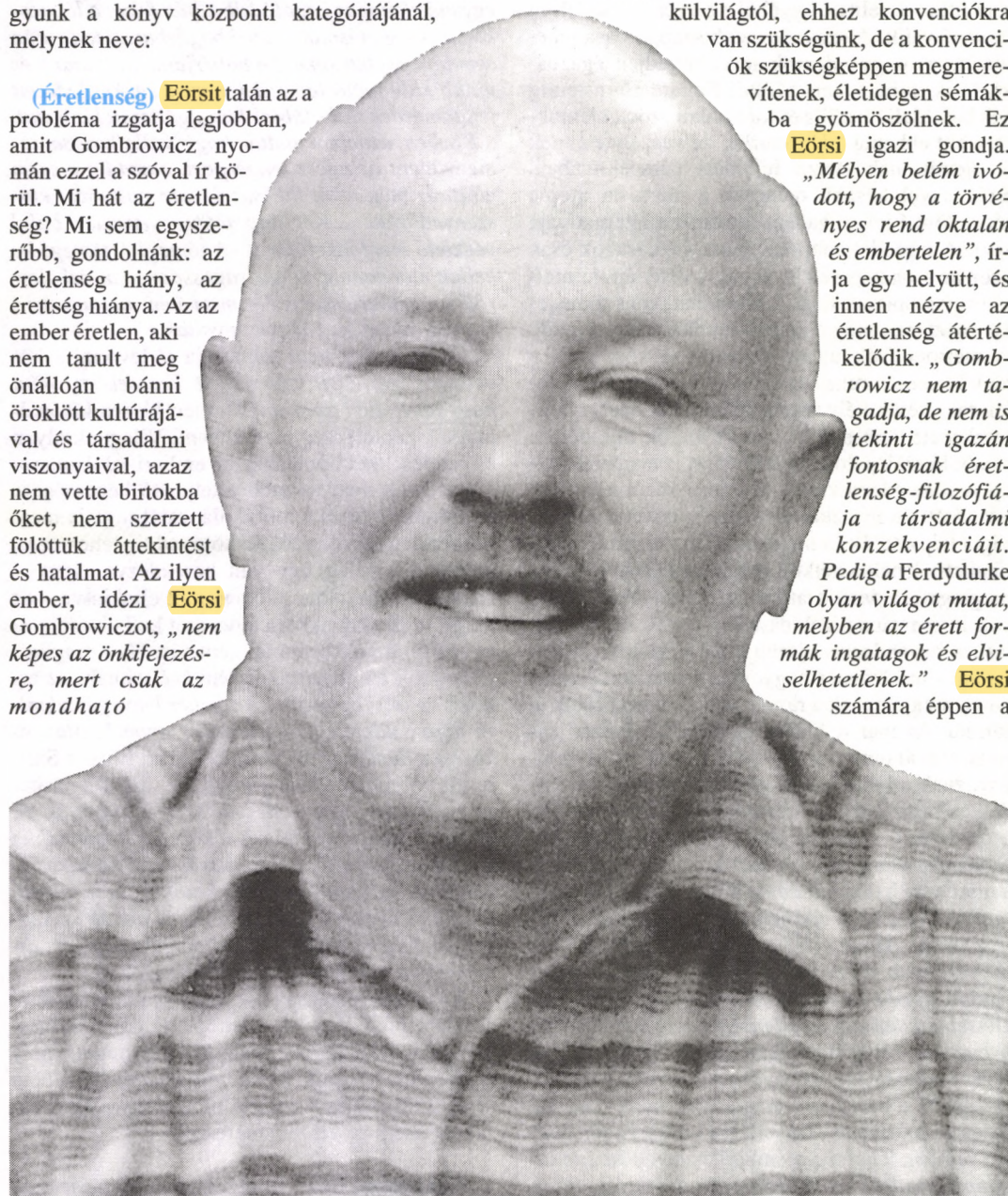
Eörsi igazi gondolja. „Mélyen belém ivódott, hogy a törvényes rend oktalan és embertelen”, írja egy helyütt, és innen nézve az éretlenség átértelmeződik. „Gombrowicz nem tagadja, de nem is tekinti igazán fontosnak éretlenség-filozófiája társadalmi konzekvenciáit. Pedig a Ferdurke olyan világot mutat, melyben az érett formák ingatagok és elviselhetetlenek.” **Eörsi** számára éppen a

Amit **Eörsi** éretlenségnek nevez, az a jellemfejlődés magasabb stádiuma, és maga is nevelődés eredménye. „A börtön – írja egy helyütt – érlelt rajtam annyit, hogy használhatatlan, bár olykor éles elméjű infantilizmusomból a termékeny éretlenség állapotába kerüljek.” Az infantilizmus és az éretlenség megkülönböztetése nem alkalmi játék a szavakkal: jól megindokolt szembeállítás ez. Korábbi énjéről azt mondja **Eörsi**, hogy „azért volt infantilis – és nem éretlen –, mert nem akart felnőni, belekapaszkodott a gyilkosok között az eredendő ártatlanság állapotába.” Az éretlenség viszont a felnőtte vált személyiség tiltakozása a világ embertelen és hazug volta ellen. A börtönbe zárt **Eörsi** éretlensége „a vesztes forradalom dacából fakadt, szintiszta önvédelem volt a dutyi túlérett formáiba rekesztve”. Ez tehát nem valami dadogó, kifejezésre képtelen, őseredeti infantilizmus: ez a kételkedésre, tiltakozásra és a hamis konvenciók kigúnyolására nevelődött ember állapota – az érettség legmagasabb foka.

De akkor miért éretlenség? Azért, mert kétértelmű, mint a kultúra és az intézmények világa is, melyet egyszerre vall és tagad. Túl van rajta, hiszen képes a leleplezésére. S innen van rajta, mert a tagadás ára a beilleszkedésre való képtelenség. Aki minden hagyományban és minden intézményben megpillantja a hamisságot és embertelenséget, az semmilyen hagyományban, semmilyen intézményesült környezetben nem lelhet otthonra. „Talán éppen ezzel magyarázható – folytatja **Eörsi** a tűnődést –, hogy igen kevésbé kötődöm a saját generációmhoz. A sokkal idősebbekhez (Lukácshoz, Déryhez) húztam, amíg voltak ilyenek, aztán az utánam következő generációhoz... De már e generáció túlnyomó többsége is tökéletesen megérett, beilleszkedett a nagy Gépezetbe; egy-két nemzedékkel odébb kellene körülnéznem.” A kívülálló csak azokkal próbálkozhat, akik már eloldozódnak a való világtól, vagy akik még nem teljesen kötődnek hozzá. Nem tud, a többiekkel összefogva, egy másik világot építeni, melyben megelhetné a maga tartós közösségét, s ezért állapota a szüntelen sóvárgásé. A kritikai magatartás sebezhető és önellentmondásokba kergethető.

(A kommunizmus kísértete) De valóban így kell-e lennie? Miért ne volna lehetséges a mainál radikálisan jobb világ? Képzelnünk el egy társadalmat, mely nem személytelen szabványokhoz igazodik, hanem közvetlen, személyes viszonylatokhoz, ahol az embert nem egy osztály tagjaként kezelik, hanem megismételhetetlen egyedként, ahol a teljesítményben nem elvont csereértékét becsülik, hanem a konkrét, egyszeri művet, s ahol senkinek nem kell semmiről lemondania azért, hogy mások megvalósíthassák vágyaikat. Ez a társadalom az anyagi bőség talaján virágozna fel, és nem ismerne elkülönült munkamegosztási ágakat. Ilyesféle lett volna az a berendezkedés is, melyet Karl Marx kommunizmusnak nevezett. Nos, ha a kommunizmus – vagy bármilyen, azzal egyenértékű utópia – lehetséges, akkor nem szükségképpen éretlen az, akiben van érzék a társadalmi állapotok kritikájához. Kora ifjúsága idején **Eörsi** hitt a kommunizmus megvalósíthatóságában, sőt azt is elhitte, hogy a szovjet rendszerű országokban a kommunizmus megalkotásának világtörténelmi kísérlete zajlik. 1956 táján felismerte, hogy ez hazugság; a kommunista eszme jegyében elnyomó, kizsákmányoló társadalmi berendezkedést hoztak létre. De csak sokkal később nézett szembe vele, hogy maga a kommunista utópia is belsőleg hazug.

„Vigyázzunk! – idézi Gombrowiczot. – Pis-lantsunk a kártyájukba! Vizsgáljuk csak meg, hogyan játszanak... és máris lelepleződik a hallatlan csalás, amely ezt az egész dialektikát egérfogóvá



ki, amit előzőleg elrendezett, megérlelt”. Ha csak ennyiről volna szó, akkor az éretlenség talán sokak életének fontos ténye lenne, de nem jelentene igazi, morális problémát. Azonban az éretlenség mind Gombrowicz, mind **Eörsi** számára mélységes probléma. Gombrowicz számára azért, mert nem hisz a goethe–humboldti embereszmény megvalósíthatóságában; kételkedik benne, hogy egyén és kultúra találkozásából önmaga számára áttetsző, uralható, harmonikus személyiség fejlődhetne ki. Az emberi kultúra, véli ő, soha nem lehet képes arra, hogy az én belső mélységeit átvilágítsa, s ezáltal össz-

formák „kanonizált ostobasága”, „hazug” és „korhadt” mivolta az érdekes, amit egyetlen éretlen gesztus leleplez és halomra dönt. S ebben az összefüggésben az éretlenség a leleplező gesztusokra, a kritikára való képességgel válik azonosná. Már nem az ember sötét ösztönvilágát jelöli, hanem az oktalan és embertelen konvenciókkal szembeni távolságtartást, a készséget, hogy ne fogadjuk el rákérdezés nélkül helyesnek, amit a társadalom intézményei helyeselnek, hogy kilépjünk közülük, és velük szemben határozzuk meg önmagunkat.

változtatja. Ez a dialektikus és felszabadító gondolkodás ugyanis éppen a kommunizmus kapuja előtt szűnik meg: kétségbe vonhatom a saját igazságaimat, amíg a kapitalizmus oldalán állok; ennek az önkontrollnak azonban el kell hallgatnia, mielőtt csatlakozom a forradalomhoz." A dialektika egérfogóvá változtatása persze nem kártyatrükk, hanem minden valamirevaló utópia belső logikájában lappangó következmény. A szilárd intézmények, absztrakt szabályok, formális megkülönböztetések nélküli társadalom ingatag lenne, kezelhetetlen konfliktusok fenyegetnék, mint Hobbes és Locke szerint a természeti állapotban leledző embereket. És nemcsak a stabilitást nélkülöznék ez a világ. Az igazságosság elveinek sem volna benne helye. Mert konvenciókra, szabályokra és összevethető precedensekre nem csupán a társadalom önfenntartó képességéhez van szükség, hanem a morális elvek pusztá megfogalmazásához is. Hisz nem bízhatunk mindent az erkölcsi intuíción: a legderekabb emberek intuíciói sem esnek mindig egybe, sőt, már hozzávetőleges átfedésükhöz is szükség van közös kultúrára és annak konvencióira (nem kell Khomeini ajatollahig menni, hogy észrevegyük, a nemek egyenlősége nem minden kulturális és társadalmi környezetben természetes: a mi Immanuel Kantunk erkölcsi érzékét sem sértette, hogy a nők életkora a háztartásra korlátozódott). Ha tehát a fennálló világot mélyesen igazságtalanok tartjuk, akkor tudni kell, hogy a kommunizmus olyan világot alkotna, melyre az igazságosság mércéje nem is alkalmazható.

Ez persze nem zavarja azokat, akik szerint az igazságosság amúgy is csak afféle másodlagos erény, melyre ott van szükség, ahol az elsődleges viszonyok igazságtalanok. Ahol a társadalmi viszonyok eleve kizárják az igazságtalanságot, ott az igazságosság kritikai mércéje úgygond feleslegessé válik. De elgondolható-e berendezkedés, mely az igazságtalan bánásmód pusztá lehetőségét sem engedi meg? Fogadjuk el egy pillanatra, hogy az erőforrások szűkössége és a munkamegosztás megszűnik. Ebből az következne, hogy az elosztáshoz fűződő igazságtalanság valóban kiküszöbölődött. Vagyis nincs mód bárkit is méltánytalan hátránnyal sújtani azért, hogy mások a méltányosnál nagyobb előnyöket élvezhessenek akár az anyagi javak, akár a társadalmi foglalatosságok terén. Nem következik azonban, hogy az elosztástól független igazságtalanság se volna lehetséges. Úgy is ki lehet zárni valakit bőségesen rendelkezésre álló eszközökből és cselekvési lehetőségekből, hogy másoknak nem jut több emiatt. A lelkiismereti szabadság, a magánélethez való jog, az anyanyelv használatának joga nem szűkös javak. És mégis: a hívők lelkiismereti szabadságát korlátozni lehet, anélkül, hogy a nem hívők kiterjedtebb szabadsághoz jutnának ezáltal. Elnyomhatják a népszerűtlen életmódok gyakorlóit, anélkül, hogy ezáltal jobb esélyeket teremtenének a népszerű életmódok gyakorlása számára. Nyelvi kisebbségektől megtagadhatják anyanyelvük használatának jogát, anélkül, hogy a többség ezáltal többet kommunikálhatna a saját nyelvén. Egyszóval, a diszkrimináció ott is működni tud, ahol az előnyök és hátrányok nem elosztás tárgyai. A kommunizmus azt ígéri, hogy meghaladja a társadalmi viszonyokat, melyek között lehetséges az igazságtalanság, s ezért szükség van az igazságosságra. De valójában csak az igazságosság mércéjét zárja ki – mielőtt nem a kapitalizmusról, hanem a saját utópiájáról van szó.

Ezért csak helyeselhetünk **Eörsinek**, aki úgy gondolja, hogy a kritikai szemlélet egyenesen nyert az utópia lelepleződésével: „A kommunizmusnak mint tudományos világnézetnek és tudományos igénnyel fellépő jövőképeknek az összeomlása nagyobb távban nem árt, hanem használ annak,

ami a marxizmusban életképes: kritikai szemléletének. Ez ugyanis megszabadul az utópia ballasztjától, attól a terméketlen önellentmondástól, mely a kritikai szemléletet kritikátlanságra, apologetikus manőverekre kárhóztatta." Azonban vegyük észre: a veszteségek rovatában is súlyos tételek vannak. A marxista jövőkép feladása egy nagyon fontos szerkezeti elemet szakított ki **Eörsi** gondolkodásából, melynek a helye üresen tátong.

(Kétségbeesés) Száz évvel ezelőtt, amikor a marxizmus először rendült meg, még úgy tűnt föl, hogy az utópiának van megvalósítható alternatívája. Az általános népoktatás áthidalja a dolgozó és a vagyonos osztályok közötti civilizációs szakadékot. A társadalombiztosítás intézménye mindenkinek oltalmat ad a betegség, az öregség és a munkanélküliség kockázataival szemben. A kis és közepes vállalkozások terjedése a középosztály túlsúlyát eredményezi, és kiegyensúlyozottabbá teszi a piaci versenyt. A tömegpártok létrejöttével a politika az elitek ügyéből az egész társadalom ügyévé válik. A szövetkezetek szaporodása lehetővé teszi, hogy a demokrácia átterjedjen a gazdaságra is. John Stuart Milltől Eduard Bernsteinig sok baloldali liberális és jobboldali szociáldemokrata hitt ebben a talán szürke, de veszélytelennek és ígéretesnek látszó fejlődési perspektívában. Száz évvel később nemcsak a marxista utópia nincs többé jelen, hanem reformista alternatívája sem. A legfejlettebb kapitalista gazdaságok csak azon az áron képesek az anyagi jólétet újratermelni és gyarapítani, hogy közben hatalmas tömegeket fosztanak meg a kereső munka lehetőségétől. A metropolisok utcáin csapatostul kószálnak a hajléktalanok; ruházatuk, arcbőrük állaga, fénytelen tekintetük bélyegként különíti el őket a beilleszkedett többségtől. A termelőerők fejlődése a romboló erők példátlan fejlődését is magával hozta. A tömegdemokrácia kiterjesztette a képviseltek körét, de egyszermind meg is növelte a távolságot képviselők és megbízóik között, ami a politikai elitek példa nélküli lejárátódásához vezet, és megingatja a demokratikus intézményeket. A piacok internacionalizálódása ösztönzi a bevándorlást, a bevándorlás újfajta etnikai konfliktusokat teremt – miközben a hagyományos nacionalizmus elhal, megjelennek a rasszizmus és a xenofóbia új formái. Az ipar fejlődése globális környezeti katasztrófával fenyeget, melynek megelőzéséhez hiányoznak a kellő hatalommal és tekintéllyel rendelkező nemzetközi intézmények. S a végeken ott a civilizáció exportja által gerjesztett népszerűrobbanás, a társadalom által okozott éhínségek, és a mindenki harca mindenki ellen. „Nem hoz eszkatikus lázba az áruteremelés és a piacgazdaság”, írja **Eörsi**. „Nagy előnye, hogy működőképes, de folyományai, az atomkori szabad fegyvermachinációk, a halmozódó környezeti katasztrófák és az elviselhetetlen egyenlőtlenlégek végveszéllyel fenyegetnek.” Ilyen tényekkel szemközt kell az életünket berendezni. S még arra sincs mód, hogy eltávolítsuk a borzalmat magunktól, mert világunk ráadásul az elektronikus média világa is: a televízió minden lehetséges emberi szenvedést „átlampolgárok hálószobájába, ebédlőjébe és társalgójába” szállít.

Az ember előidézte embertelenség olyan méretű, hogy az az egyén, aki szembenéz a részvét követelésével, teljesíthetetlen feladat elé kerül. Az irgalmas szamaritanus példázata arra tanít, hogy nagy bajba jutott embertársunk segíteni kell. Jézus meséli el, hogy a Jeruzsálemből Jerikóba vezető úton rablók támadtak meg egy férfit, kifosztották, véresre verték, és félholtan magára hagyták. Arra ment egy pap és egy levita; észrevették a szerencsétlent, de elmentek mellette. Végül egy számariai is arra vitt az útja. Megesett a szíve a porban fekvő emberen. Odament hozzá, olajat és

bort öntött a sebeire és bekötözte, majd elvitte egy fogadóba és ápolta. Másnap két dénárt adott a fogadónak, hogy viselje a beteg gondját. Miután mindezt megcselekedte, az irgalmas szívű számariai nyugodt lehetett: elvégezte, amit az erkölcs megkívánt tőle. Azonban mi történt volna, ha nem egyetlen összevert, kifosztott férfi hever az út mellett, hanem tízezer? **Eörsi** egy profánabb példázattal áll elő, melyet Gombrowicz naplójában talált. A lengyel író a tenger partján feküdt, „számára ismeretlen argentin bogarak ismeretlen célú vonulását szemlélte kecses dúnék oltalmában, és egyszer csak kitört a vihar... Észrevette, hogy egy bogárka a sok közül, kartárvolságnyra tőle, a hátán fekszik és kalimpál a lábával. Hasát, mely örökös árnyékhoz szokott, perzseli a sivatagi nap. Nyilvánvaló volt, hogy akárhogy vergődik is, megfordulni nem tud, és sorsa megpecsételtetett... Gombrowicz óriásnak érezte magát, kinyúlt és egy kézmozdulattal visszaadta az életnek a bogarat... Ekkor azonban észrevette, hogy kissé távolabb egy másik bogár kapálódzik hátán fekvő a lábacskaival... De második számú bogárbaráti tette után sem pihenhetett sokáig a babérjain, mert újabb és újabb kalimpáló lábacska új szenvedőket fedezett fel, tömérdek tűzhalálnak kiszolgáltatót kis hasat. ...Közben azonban tudta, hogy vállalkozása reménytelen: az egész tengerpart, ameddig a szem ellát, és még azon túl is, tele van pötytyözve kínszenvedőkkel. ...Két nap múlva visszatér balul végződő mentőakciójára: »A tömeg! A tömeg! Le kellett mondanom az igazságosságról, az erkölcsről, az emberiségről – mert nem tudtam úrrá lenni a tömegen. Túl sokan voltak.«

Gombrowicz nem mulasztja el levonni a következtetést: „Ez nem jelent kevesebbet, mint hogy lehetetlen az erkölcs”, mert hiszen kívánalmának képtelenség eleget tenni. Világunk olyan követelésekkel bombázza az emberi lelkiismeretet, melyek nem az ember teljesítő képességére szabottak, s ezzel a morál alapzatát ingatja meg. Emberi lényekhez szóló erkölcs addig lehetséges, ameddig a világ úgy van berendezve, hogy – rendkívüli, tragikus pillanatoktól eltekintve – az erkölcsnek csak akkora áldozatot kell elválnia az egyéntől, amekkorára az képes is. Ha a tragikus pillanatok az élet tipikus tényévé válnak, az erkölcs veszélybe kerül. „Az ember lényegét tekintve arra született, hogy közepes nyomás alatt és közepes hőmérsékleten éljen”, idézi **Eörsi** a Sartre-ral polemizáló Gombrowiczot, majd hozzáteszi: „Mindez igaz – de azt sem felejthetjük el, hogy a közepes nyomás és a közepes hőmérséklet nem a szabadság túlzott akarásának következtében ment veszendőbe. Ellenkezőleg: ez a túlzott, erőlködő és fogságba vető akarás annak kétségbeesett felismeréséből fakad, hogy az emberi dimenziókat mindenütt pusztulás fenyegeti.”

Az utópia feladása csak azoktól a dilemmáktól szabadít meg, melyek az utópikus gondolkodásban gyökereznek. Az alapvető dilemmán, mely mindenféle utópiák felé fordítja az embert, nem segít. Lehetséges-e emberi módon együttélni ezzel a kétségbeesett felismeréssel?

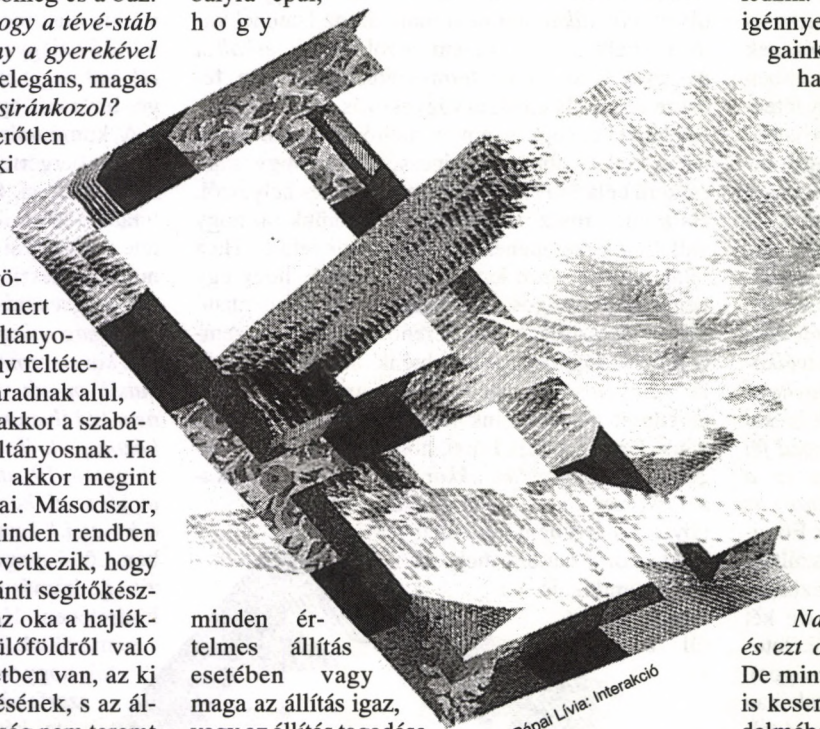
(Cinizmus) **Eörsi** felvázol néhány válaszlehetőséget, melyet elutasít, és olyanokat is, melyekkel azonosulni próbál. Van egy, melyet mérlegelésre sem érdemesít: ez az öncsalás, a szembenézés előli elzárkózás. „Az öncsaló nem bámul le a szakadékba, hogy bele ne szédüljön. Csakrot állít össze magának a demokrácia virágaiból, ezt szagolgatja a szakadék partján, és az illattól némelyest már roszdásodó levélkét se látja.” A vizsgálatra érdemes magatartások mind a szakadékba lepillantó ember válaszai arra, amit lát. A számára elfogadhatatlan válaszoknak **Eörsi** két szélső esetét veszi szemügyre: az egyik a valóság cinikus elfo-

adásában áll, a másik abban, hogy a vallási transzcendenciához menekülünk az elfogadhatatlan realitások elől. A cinikus választ egy kis történet jeleníti meg. New Yorkban vagyunk, 1983 szilveszterén. A vidám társaságnak Eörsi elmeséli, hogy a televízióban látott egy hajléktalan fekete asszonyt, aki karján kisgyermekével a metró rácsán üldögélt, mínusz tíz fok hidegben, s a kérdésre, hogy miért nem húzódik be a fagy elől valamilyen menedékhelyre, azt felelte, elbűvölő mosollyal, hogy nagy ott olyankor a tömeg és a bűz. „Fogadni mernék – mondtam –, hogy a tévé-stáb már mulat valahol, ...de az asszony a gyerekével még mindig ott ül a rácson.” Egy elegáns, magas matematikus ezt válaszolja: „Mit siránkozol? Life is tough!” Az élet harc, az erőtlenség csügged, az erős megállja; senki nem panaszkodhat, ha azok között végzi, akikben nem volt kellő kitartás és keménység a győzelemhez. Ez a válasz azonban többszörösen is tarthatatlan. Először azért, mert átsiklik az igazi kérdés fölött: méltányosak-e a szabályok, melyek a verseny feltételeit kijelölik. Ha olyan emberek maradnak alul, akiknek esélye sem volt a sikerre, akkor a szabályok biztosan nem tekinthetők méltányosnak. Ha a kudarc a totális bukást jelenti, akkor megint csak gyanúsak a verseny szabályai. Másodszor, még ha a versenyfeltételekkel minden rendben volna is, ebből egyáltalán nem következik, hogy fel vagyunk oldozva az elbukók iránti segítőkészség kötelme alól. Akármi legyen az oka a hajléktalanságnak, az éhezésnek, a szülőföldről való menekülésnek: aki ebben a helyzetben van, az ki van szolgáltatva mások együttérzésének, s az állítás, mely szerint e kiszolgáltatottság nem teremt erkölcsi követelést, vagy azt feltételezi, hogy világunkban egyáltalán nincsenek is erkölcsi követelések, vagy azt, hogy léteznek ugyan, de éppen a gyengékkel, a rászorulókkal szemben nem köteleznek. Az utóbbit feltételezni önellentmondás volna. Az előbbi feltevés önellentmondás nélkül is képviselhető, egészen addig, amíg a „life is tough” jelmondat hirdetője hajlandó komolyan helyeselni, hogy ha ő ülne a metró rácsán mínusz tíz fok hidegben, akkor ő sem sérelmezhetné, hogy a többi ember „life is tough” kiáltással, közönyösen halad el mellette. Ezt a minden emberre vonatkoztatható *ad hominem* érvet veti be Eörsi, amikor – előrebocsátva, hogy beszélgetőtársa zsidó származású – kis mesét ad elő holmi Auschwitzban főzött szappanokról. „Az egyik, miután kezét mostak velem, könnyezne sokáig, a másik azonban rászólna: »Mit siránkozol? Life is tough!«”

Vannak kevésbé brutális módozatai is, persze, az erkölcsi érzéstelenítésnek. Ezek között tartja számon Eörsi a posztmodern divatját. A posztmodern abban a tézisben foglalható össze, hogy minden, ami értelmünk számára hozzáférhető, csupán szöveg; a szövegektől elválasztható referencia nem létezik, a szövegek önmagukra, illetve más szövegekre vonatkoznak, s így nem különböztethetők meg egymástól igaz vagy hamis állítások, csupán különböző szöveginterpretációk, egy-egy szövegnek pedig annyi interpretációja lehetséges, ahány értelmezője van. Nem létezik az összes szöveggel szembeállítható, magasabb „metaszöveg”, melynek objektív mércéjével egybevetve az egyik beszéd igaznak, a másik hamisnak, az egyik érvényesnek, a másik érvénytelennek minősülne. Ha ez igaz, akkor persze minden erkölcsi állásfoglalás esetleges: a szövegek környezetét megválasztásától függ, hogy a világ állapota botrányos-e vagy nyugodt szívvel tudomásul vehető.

Eörsi elutasítja ezt a kényelmes menedéket, s joggal. Először is, a posztmodern tézis – mint a radikális szépségszisztem összes régebbi változata is –

önellentmondásos. Ha ugyanis nem létezik objektív érvényű „metaszöveg”, akkor nem rendelkezünk, nem rendelkezhetünk a látószöggel, ahonnan nézve a mi nyelvünk ugyanolyan esetlegesen mutatkozik, mint a többi. Kénytelenek vagyunk elfogadni, hogy a saját nyelvünk szabályrendszere kitüntetett érvénnyel rendelkezik, és ehhez igazodva összevetni szövegeinket az idegen nyelvekhez kötött szövegekkel. Például: az emberi nyelvek logikája kétértékű, vagyis arra a szabályra épül, h o g y



minden értelmű állítás esetében vagy maga az állítás igaz, vagy az állítás tagadása igaz – harmadik lehetőség nincsen. Képzeld el, hogy valaki azt akarja mondani, hogy a kétértékű logika választása esetleges, tehát lehetőségek a miénkkel egyenrangú nyelvek, melyek valamilyen többértékű logikát feltételeznek. Hogyan fogja bizonyítani tételét? Vagy úgy, hogy érvelése során a kétértékű logika következtetési szabályait alkalmazza, s akkor a bizonyítás során feltételezte, amit cáfolni kívánt, azt ugyanis, hogy a kétértékű logika érvényessége kitüntetett. Vagy nem követi a kétértékű logika szabályait, de akkor nem tudja bizonyítani tételét azoknak, akik ezekkel a szabályokkal operálnak, tehát senkinek a vele közös szövegeket beszélők közül (természetesen önmagának sem).

Másodszor, a posztmodern szkepticizmus erkölcsi következményei önmagukban is tarthatatlanok. Arra az állításra vezetnek, hogy „nem ítéltük meg egymást, és megállapíthatatlan, hogy kinek van igaza, és kinek nincs”. Ez a nézet, melyet Eörsi egy másik volt Lukács-tanítványának, Heller Ágnesnek tulajdonít, igen kényelmes volna, mert „fölkötött praktikus felmentést ad minden kis árulás, önfeladás, pálfordulás alól”. Ha így áll a dolog, akkor a világban tapasztalt borzalmak nem kell „erkölcsi kínt” okozzanak, hisz voltaképpen nem is tudhatjuk, hogy igazunk van-e, amikor elborzadunk tőlük. Ez a belátás azonban nem arra bírja Eörsit, hogy megnyugodjon a posztmodernben, hanem a posztmodern divat megvető elutasítására készíti: „Az ilyen nézetek már a modern, sőt premodern időkben is virultak, éppolyan komolytalanul, mint manapság. Mert ha nem ítéltük meg másokról, akkor ezzel a tilomunkkal elítéljük azokat, akik mégis ítélték meg; ha pedig az igazságnak ... nincs semmilyen kritériuma, akkor miért higgyek inkább Heller filozófusnak, mint Hitlernek?”

Valóban, ép erkölcsi érzékkel nem mondhatjuk, hogy egyrészt embereket éhen halni hagyni, megölni, megkínozni, megalázni rossz dolog ugyan, de másrészt ez csak a mi véleményünk, és

vannak más vélemények is. Az állítás, mely szerint embereket éhen halni hagyni, megölni, megkínozni, megalázni rossz dolog, nem azt a tényt közli, hogy a mi gyomrunk felkavarodik az emberkínzás láttán, bár mások gerince kellemesen bizserg, hanem azt a normatív ítéletet, hogy az élményes helyénvaló, a kellemes bizsergés pedig felháborító, továbbá azt, hogy ez az állítás igaz, a tagadása pedig hamis, és aki a fordítottját állítja, az vagy rosszhiszemű, vagy súlyos tévedésben leledzik. Más szóval, erkölcsi ítéleteink azzal az igényteliséggel lépnek föl, hogy személyes tulajdonságainktól függetlenül érvényesek, és nem fordíthatók le maradéktalanul ízlésszűkekre, és ettől az igényteliségtől nem térhetünk el, amíg fenntartjuk, hogy van erkölcs.

Ezen a ponton különösen tisztán jelenik meg előttünk az alkati vonás, melyet Eörsi a maga értetlenségének nevez. A Heller Ágnessel folytatott polémijában zavartalan derűvel húzza saját fejére a bohócsipkát, a frivolitás fokozva a gúnyt: „»Posztmodern az, ami szabad«” – sikoltotta, és ekkor tört rám a megvilágosodás. »Most már értem, hogy mi a posztmodern – mondtam szemérmesen a zsvajgó hallgatóságnak –, ha csak szabadnak kell lenni hozzá, akkor a posztmodern én vagyok.« Ez volt a meglepetés, ez a c'est moi! Ott álltam

Napkirályként, fejem körül tompa derengés, és ezt csakis Heller filozófusnak köszönhetem!” De mint az elhíresült udvari tréfamesterek, Eörsi is keserű igazságokat mond ki a bohócsipka védelmében. Kevés olyan komor pátoszú hely van Gombrowicz-ban, mint a „Posztmodern vita” című bejegyzés.

(Hit) A másik alternatívát, a vallásba menekülését Czeslaw Miloszhoz köti a Gombrowicz-könyv. *Ulro országa* című „szellemtörténeti kalandozásában” Milosz a tömegkultúra, a tudomány és a technikai civilizáció fogságába került emberiség állapotát írja le. Sötét pesszimizmus uralja ezt a képet: a haladás „szakadék peremére penderítette az emberiséget, amelybe egyformán veszélyes lenézni és nem lenézni”. Milosz azt írja magáról, hogy egész életében „katasztrófista” maradt, nem tudott szabadulni a bizonyosságtól, hogy végül is belezuhanunk a szakadékba. De ez a katasztrófizmus olyan elviselhetetlen végletekig visz, ahol már eszkatologikus várakozásba fordul át. „Együttal megmarad nekünk az eszkatologikus várakozás egy új, mindent átfogó harmóniára, »a hit és az erő korszakára.«” Milosz nem azonosul feltétlenül, minden aggály nélkül a maga hitével. Becsületesebbnek tartja Gombrowicz következetes hitetlenségét a saját kétségbeesett hinniakarásánál. „Becsületessége abból áll, hogy Ulro országának az iszonyát, sátáni természetét öncsalás és cinizmus nélkül vállalja fel.” De ebből ered morális korlátozottsága is, „mert nem lát túl Ulro országán”. Míg Milosz hite a gyengeség tünete ugyan, hisz abból fakad, hogy nem bír együttélni a kétségbeeséssel, de mégis csak túlemeli őt „Ulro törvényein”, megjeleníti világát horizontján az „új, mindent átfogó harmónia” lehetőségét.

Milosz nem volna érdekes Eörsi számára, ha nem lenne kritikus a saját álláspontjával szemben. Gombrowiczcsal folytatott vitájának az ad jelentőséget, hogy tisztában van vele: nemcsak a hitetlenség jár súlyos erkölcsi következményekkel (mert megfoszt a reménytől), hanem a hit is (mert nem igazolható). Neki is fontos, hogy a dilemmával komolyan szembenézzen. De ez a szembenézés nem előzi meg az állásfoglalást, nem semleges talajon

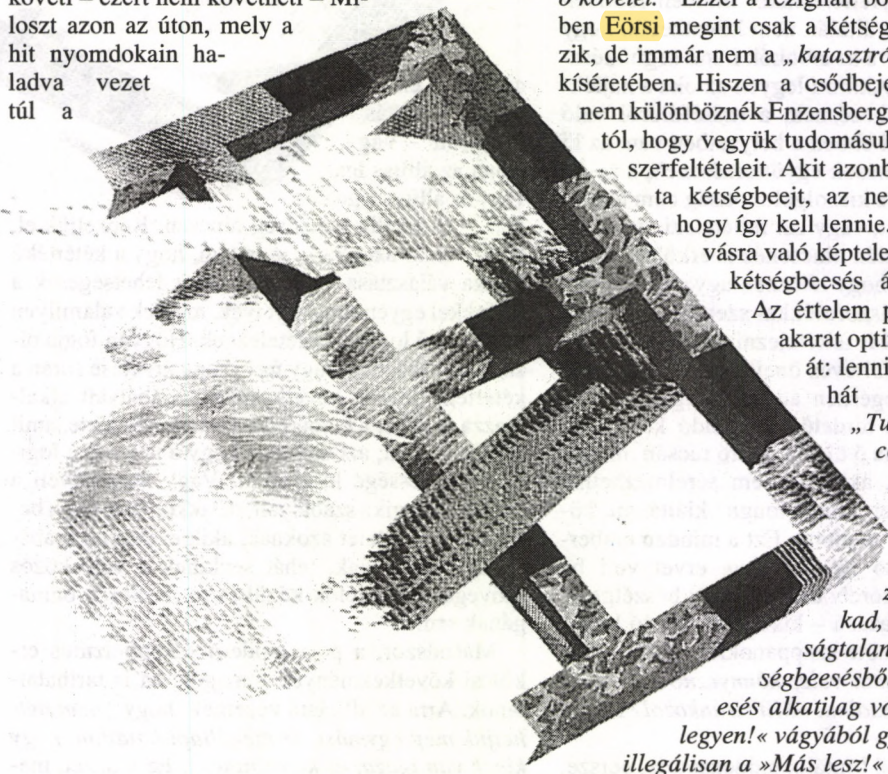
zajlik, ahol még sem a hit, sem a hitelenség mellett nem köteleztük el magunkat. Ahogyan Milosz a hívó ember álláspontjáról hasonlítja össze saját erkölcsi helyzetét a Gombrowiczéval, úgy **Eörsi** is a maga személyes látószögéből, a hitetlen ember álláspontjáról végzi el az egybevetést.

Ateista többféle van. Gyengébb értelemben az ateizmus azt a megállapítást jelenti, hogy a bizonyítás kötelezettsége a hívót terheli: annak kell meggyőző érveket előadnia a tézise mellett, aki állítja, hogy van Isten, nem annak, aki kételkedik ebben az állításban. Erősebb értelemben az ateizmus magában foglalja Isten és a túlvilág létezésének határozott tagadását. **Eörsi**, semmi kétség, ebben az erősebb értelemben ateista. Tagadja, hogy létezne Isten. Nem azt mondja, hogy az ismert istenbizonyítékok hamis tényállításokon és (vagy) hibás következtetéseken nyugszanak. Ebből csak annyi következne, hogy Isten léte nincs bizonyítva. Ő viszont azok közé tartozik, akik szerint nem is bizonyítható. A hipotézis ugyanis önellentmondásos. Gyerekkori emlékéit idézi föl: „Tizenkét éves koromban a fürdőszobai klón ücsörögve tudattam apámmal, aki háttal nekem a tükörnél borotválkozott, hogy szerintem nincs Isten. ... »Hogyhogy nincs Isten?« – kérdezte. – »Ha megengedi ezeket a bombázásokat – feleltem –, meg hogy téged fél vesével elvigyenek munkaszolgálatra, meg ezt a sok halált – 1943-at írtunk –, akkor vagy gonosz az Isten, vagy pedig nem létezik. » A gyermek **Eörsi**-nél nagyobb teológiai vagy filozófiai felkészültségű emberek a teodicea problémájának nevezik ezt a nehézséget. A keresztény vallás egyszerre két dolgot állít Istenről. Egyfelől azt, hogy tökéletes (mindentudó, mindenható és végtelenül jóságos), másfelől pedig azt, hogy e képességek birtokában ő alkotta meg a világot. Tehát a teremtett rend teljesen, folyamatosan és abszolút módon függ a Teremtőtől. Csakhogy ugyanakkor lehetséges a bűnbeesés, és lehetséges, hogy a jókat csapások sújtásák. Ez ellentmondás. Vagy Isten nem rendelkezik mindazon tökéletességekkel, melyekkel felruházzák, vagy nem létezik. **Eörsi** az utóbbi mellett dönt.

De még ennek az erősebb értelemben vett ateizmusnak is két különböző változata van. Isten nem olyan létező, mint az atomok vagy az elektromágneses hullámok. Ezeket sem észleljük, ezek léte is csak következtetünk, ezekkel kapcsolatos hipotéziseink is igazak vagy hamisak lehetnek. Azonban hogy léteznek-e vagy sem, az erkölcsileg közömbös. Nem kellene megváltoztatni az élet értelmével, kötelelességeinkkel és javunkkal kapcsolatos vélekedéseinket, ha kiderülne, hogy nincsenek atomok. Nincs okunk helyeselni, hogy vannak, vagy kívánni, hogy bárcsak ne léteznének. Istennel más a helyzet. Ő olyan lény, akit a zsidó-keresztény vallási hagyomány morális tulajdonságokkal ruház fel: jóságos, emberszerető, az üdvösségünket akarja, és így tovább. Másként kell gondolkodnunk az erkölcs alapvető kérdéseiről, ha van, mint ha nincs. Aki hívó és következetes önmagához, annak örvendeznie kell Isten létezésén, és kétségbe kell esnie a gondolaton, hogy hite esetleg téves lehet. Az ateista sem lehet közömbös a meggyőződése iránt, bár ő kétféleképpen is viszonyulhat a téziséhez. Vagy szerencsétlenségnek tartja, hogy Isten nem létezik, vagy úgy gondolja, hogy így van jól. Hogy melyik mellett kell elköteleznie magát, ez erkölcsi életfelfogásának további részletein múlik, melyeket az istentagadás önmagában nem determinál. Az ateizmus legerősebb változata nemcsak azt az állítást tartalmazza, hogy nincs Isten, hanem azt is, hogy rosszabb volna, ha lenne. **Eörsi** ebben a legerősebb értelemben ateista.

„Egész életben öt percig sem volt szükségem Istenre – amióta az eszemet tudom, mindig elegendő voltam önmagamnak”. Ezt a mondatot Gombrowiczról idézi, de sokkal inkább írhatta volna ő maga, mint a lengyel író. Mert Gombrowicz leg-

alább foglalkozott a lehetőséggel, hogy ha már az istenhit nem áll nyitva előtte, legalább „beleszeressen az Istenbe”, vagy ha erre sem képes, akkor úgy közelítsen hozzá, mint eszközhöz, melynek közvetítésével más emberekhez lehetne eljutnia. Elveti, de legalább komolyan megvizsgálja a lehetőséget. **Eörsit** viszont valóban, egy pillanatra sem vonzotta a gondolat, hogy helyet adhatna Istennek az életében: „Nem tudok, és nem is óhajtok hidat verni az égi Kegyelem és a földi dolgok kegyetlen rendje között.” Nem arról van szó, hogy **Eörsi** olyan lelki alkat, aki nem motivált az Istennel való próbálkozásra. Hanem arról, hogy erkölcsi meggyőződése olyan természetű, hogy nem fér össze vele az Isten utáni vágyakozás. E meggyőződés lényege, hogy az ember méltósága autonómiájában rejlik, abban a képességében, hogy saját ésszerű belátása alapján döntsön jóról és helyesről. Ha a világ rossz, képesnek kell lennünk rá, hogy vállaljuk a szembenézést a keserű tényekkel. Ha a világ azon az áron lenne elviselhetőbb, hogy egy végtelenül jóságos, mindentudó és mindenható lény terve szerint volna berendezve, akivel szemben belső függőségbe kerülnénk, akkor a lelki béke elnyerésével kevesebbet nyernénk, mint amennyit autonómiánk megszűnésével elveszítünk. Ezért mondja **Eörsi**, hogy „ha az ördög: tagadás, ellentmondás, akkor sátánhívó vagyok kamaszkorom óta magam is.” S ezért nem követi – ezért nem követheti – Miloszt azon az úton, mely a hit nyomdokain haladva vezet túl a



civilizáció katasztrófáján. De akkor mi marad? „Ha nem fogadom el, hogy csak misztikus-vallásos erők vezetnek ki (pontosabban: hogy ilyen erők kivezethetnek – K. J.) civilizációnk megsemmisülésével fenyegető válságából, ..., másrészt viszont ha eszemmel és mások eszével nem látok kiutat ebből, és sem öncsalással, sem cinizmussal nem akarok segíteni magamon, akkor hogyan meneküljek meg a kétségbeeséstől?”

(Dialektika) A világot ugyan itt-ott tűrhetőbbé lehet tenni, az állami újraelosztás mérsékelheti a szenvedéseket, de nem áltathatjuk magunkat azzal, hogy ily módon sikerült változtatnunk a dolgok rendjén. Ha nem engedjük, hogy a részletek eltakarják előlünk az egészet, ha becsületesen szembenézünk a „teljesség” állapotával, akkor nem tehetünk mást: kétségbe kell esnünk. „Ketté kell tehát hasadnod”, írja **Eörsi**. „Praktikus énje” tiszteletre méltó törekvésként támogatja a diszkriminált csoportok iránti tolerancia s a helyzetük jobbítását célzó, támogató megkülönböztetés programjait.

„Költői énje” azonban nem tud belenyugodni abba, hogy ez elfogadható válasz volna korunk krízisére. Ebben az összefüggésben hangzanak el a már idézett mondatok a költő és a filozófus rokonságáról. A költő, akárcsak a filozófus, „kiiktatja gondolkodásából a taktikai szempontokat. Nem a megvalósíthatóságra, hanem az igazságra koncentrálna”. S ezért „költői énemnek, mely a Filozófiának hódol, kedvesebb a Gombrowicz-féle katasztrófa, kétségbeesés, csőd!” Mint már említettem, ezt nekem címezi **Eörsi**, engem talál elmarasztalhatónak a filozófusi mérce leszállításában. A velem polemizáló bejegyzés („Az egyenlő méltóság fikciójáról”) itt véget ér. De a gondolatmenetnek nincs vége, lezárását egy másik szakaszban találjuk meg. („A kommunizmusról, 2”), mely Hans Magnus Enzensbergerrel száll vitába. Enzensberger, mondja **Eörsi**, finom érzékenységgel írja le a Valutaalap és a Világbank, e „két szörnyeteg” embertelen működési mechanizmusait. De aztán váratlanul hozzáteszi: „Csak az várhat jót a két szörnyeteg megsemmisítésétől, aki komolyan óhajta a gazdaság világméretű összeomlását, ennek minden következményével, és aki képes arra, hogy egy másik opciót végiggondoljon. Aki nem akar, és nem tud ilyen messzire elmenni, az maga is üveg-házban ül. Tetszése szerint kritizálhatja a washingtoni 19. utca két nagyobb üveg-házának urait, de jól teszi, ha nem felejt el, hogy ezek az urak az ő követői.” Ezzel a rezignált bölcsességgel szemben **Eörsi** megint csak a kétségbeesésre hivatkozik, de immár nem a „katasztrófa! csőd!” kiáltás kíséretében. Hiszen a csődbejelentés semmiben

nem különböznék Enzensberger józan javaslatától, hogy vegyük tudomásul létezésünk kényszerfeltételeit. Akit azonban a világ állapota kétségbe ejt, az nem törődhet vele, hogy így kell lennie. S ez a belenyugvásra való képtelenség, ez az, ami a kétségbeesés állapotán túlsegít.

Az értelem pessimizmusba az akarat optimizmusába fordul át: lennie kell kiútnak, tehát lehetséges kiút. „Tudom jól: ez a pucér döntésem, akárhány érvet aggatok is rá, elsősorban az »erkölcsi érzék kínjából« fakad, a társadalmi igazságtalanság okozta kétségbeesésből... Ez a kétségbeesés alkatilag voluntarista, a »Ne legyen!« vágyából gyakran szökken át illegálisan a »Más lesz!« kvázi-bizonyosságába.”

Ezen a ponton **Eörsi** egészen közel sodródik egy tőle egyébként nagyon távol álló filozófus – Sören Kierkegaard – okoskodásához. A Vagy-vagy második részében, a teljes tanácsstalanság pontján, a levélíró A-t javasolja B-nek, levelei címzettjének: „Ess kétségbe!” Egészen más okból, persze, mint ami **Eörsit** foglalkoztatja. B annak az életvitelnek az embere, melyet Kierkegaard esztétikainak nevez: minden helyzetben a pillanat hangulatát keresi, minden szerepet a benne rejlő élmények lehetőségéért ölt fel, minden viszonyt az általa elérhető élvezetek kedvéért próbál ki. Az esztétikai életvezetés, ezt akarja Kierkegaard kimutatni, zsákutcába visz, mert az így élő ember váltakozó maszkjai mögött nincs állandó személyiség. A belső üresség elől új és új állapokhoz kénytelen menekülni, és egyiknél sem állapodhat meg. Sorsa a bánat és a melankólia, amitől csak egyféleképpen szabadulhat, ha készen áll rá, hogy őszintén és komolyan kétségbeessen. De miért menti meg a kétségbeesés? Azért, mert rávezeti arra, hogy valójá-

ban nem új és új élmények hiányoznak neki, hanem a hangulatok és élvezetek hajszolása közben elveszett énje. Az élményeket kergető egyén nem rangsorolja az elé táruló lehetőségeket, nem választ közöttük, hanem rendre kipróbálja valamennyit. Aki viszont kétségbeesik, az választ: önmagát választja. Azt választja, hogy személyiségét főlébe helyezi pillanatnyi szerepeinek, hogy úgy kezeli önmagát, mint aki minden szerepben egy és ugyanaz, s akit ezért meg kell alkotnia. Tehát önmagát mint feladatot választja, s ezzel azt választja, hogy különbséget tesz jó és rossz között: az erkölcsöt választja. Az erkölcsi különbségtétel választásával pedig a jót választja a rosszal szemben, mert lehetetlen megkülönböztetni egymástól a jót és a rosszat, és mégis közömbösnek maradni az értékkülönbség iránt. Egyszóval, aki a kétségbeesést választja, az ezzel a választással túl is jut a kétségbeesésen: így Kierkegaard.

Az **Eörsi**-féle „*Ess kétségbe!*” radikálisabb a kierkegaardinál. A *Vagy-vagy* kétségbeesése az esztétikai életvitel tarthatatlanságából ered, és önmagát szünteti meg azáltal, hogy átvetet az etikai életvitelhez. **Eörsi** viszont azért esik kétségbe, mert azt találja, hogy világunkban maga az erkölcs válik lehetetlenné. A társadalom okozta szenvedés olyan méreteket öltött, hogy a morál követeléseinek egyszerűen nincs mód eleget tenni, sőt, nemcsak az együttérzés parancsolta cselekedetek végrehajtására vagyunk képtelenek, de a pusztán együttérzésre is: „*A tömeges szenvedés unalmas, a tömeges szájalom pedig nevetséges.*” Ezért kell kétségbeesnünk. Ám ez a zabolátlan kétségbeesés ugyanazt a dialektikát hozza működésbe, mint Kierkegaard domesztikáltabb kétségbeesése, s ugyanúgy vezet túl immár nem az esztétikai, hanem az etikai stádium belső konfliktusain.

A hasonlóság egyszersmind fölkelte a gyanút, hogy **Eörsi** gondolatmenete netán ugyanabban a bajban szenved, mint a dán filozófusé. Abból, hogy indokolt kétségbeesnünk, még nem következik, hogy a megoldás lehetőségében is indokolt hinnünk. Abból, hogy a lehetőségek válogatás nélküli hajszolása kétségbeeséssé teszi életünket, nem következik, hogy a pusztán választás nem-önkényes különbséget teremt jó és rossz között. Abból, hogy a fennálló életviszonyok elfogadhatatlanok, nem következik, hogy lehetséges egy radikálisan jobb világ.

Eörsi, mint az iménti idézet is mutatja, tisztában van vele, hogy következtetése illegitim. Ugyanaz a kétségbeesés, ugyanazzal a vak döntéssel azt is kihozhatná magából, hogy a világ megválthatatlan, és a filozófia (az igazság) látószögéből nézve semminek nincs értelme. Ha pedig a „lennie kell, tehát lehetséges” kvázi-bizonyosságát nem támasztják alá ésszerű indokok, akkor nem világos, mi különböztetné meg ezt Milosz vallásosságától. Nem valami hasonló morális teher nyomása alatt dönt-e úgy Milosz, hogy rossz lelkiismerettel ugyan (mert ő is tudja, hogy álláspontja nem áll meg az értelem ítélőszéke előtt), de a hitet választja? S nem ugyanezt teszi-e **Eörsi** is: nem a „*Más lesz!*” hitét választja-e a kétségbeesés elviselhetetlen terhe alatt? Ha pedig így van, hogyan fér össze akkor ez a – saját jellemzése szerint: vakhítű – döntés azzal az igénnyel, hogy az élet elviseléséhez egy pillanatra sincs szüksége Istenre és túlvilágra? Végül is **Eörsi** a vallásos hitet nem azért veti el, mert a hívő Istenben, teremtésben, bűnbeesésben, megváltásban és hasonlóknban hisz, hanem azért, mert – hisz. Ateizmusának alapja az a meggyőződés, hogy az ember mint autonómiára született lény akkor él önmagához méltóan, ha az élet elviseléséhez nincs szüksége az ész kritikája alól kivont hiedelmekre és tekintélyekre. Ez pedig a „*Más lesz!*” kvázi-bizonyosságát is kizárja. Semmilyen hittétel nem fér össze autonómiánkkal, ha azt kívánja tőlünk, hogy mindenfajta ésszerű in-

dok nélkül fogadjuk el igaznak. De a kétségbeesés dialektikája **Eörsinek** nem az utolsó szava.

(A világtörténelmi Rossz.) A Milosz-sal foglalkozó bejegyzésben van egy hosszú passzus, mely Hegelt visszahangozva vitatkozik civilizációnk moralizáló kritikusaival. Igen, mondja **Eörsi**, az újkori tudomány és a rá épülő technika olyan folyamatokat indított el, melyek mindenféle emberi ellenőrzés alól kiszabadulhatnak, és felidézhetik a globális katasztrófa végső veszedelmét. Igen, a modern piacgazdaság eltömegesíti az embert, és elidegenedett hatalmaknak szolgáltatja ki őt. De másfelől ugyanez a tudomány és ugyanez a piac az emberi felszabadulás eszköze is egyben: „*megteremtette szükségleteink, élvezeteink, szabadságelvárástól a személyiség kibontakozása elé.*” Vagyis a saját életét autonóm módon felépítő ember kevésbé respektálható érdekek és elidegenedett hatalmak működésének köszönheti világára jöttét. Az autonómia feltételei nem úgy jöttek létre, hogy a történelmet alakító erők csupa nemes célt tűztek maguk elé, hogy csupa szép, jó és igaz dologra törekedtek. Sokkal inkább nem szándékolt következményei ezek prózai vagy egyenesen alantas érdekeket követő cselekedetek senki által el nem tervezett összegződésének. Ez a történelemszemlélet „*a világtörténelmileg Rosszra tekint a fejlődés motorjának.*”

Marx, folytatja **Eörsi** a gondolatmenetet, magáévá tette Hegel elgondolását a jelenig tartó történelemre vonatkozóan, de azt állította, hogy a jövőben a Rossz kiküszöbölhető lesz a fejlődés folyamatából. A kapitalista, gépi nagyipar létrehozta a bőséghez szükséges termelőerőket, olyan gazdagságot hoz létre, „*hogy a mind árnyaltabb szükségletek kielégítése játék lesz csupán.*” Továbbá, a kapitalista piacgazdaság megteremti a természethez való, technikai viszony és az emberek közötti, társadalmi viszonyok teljes szétválasztásának előfeltételeit, miáltal mind a természet, mind a társadalom tökéletesen áttetszővé és racionálisan uralhatóvá válik. Marx jövőképe azonban megcáfolódott, „*A világtörténelmileg Rossz nem operálható ki a szövevényből, amelyet ő maga termelt ki magából. Marx hegelianizmusa legyőzte Marx utópiszmasát.*”

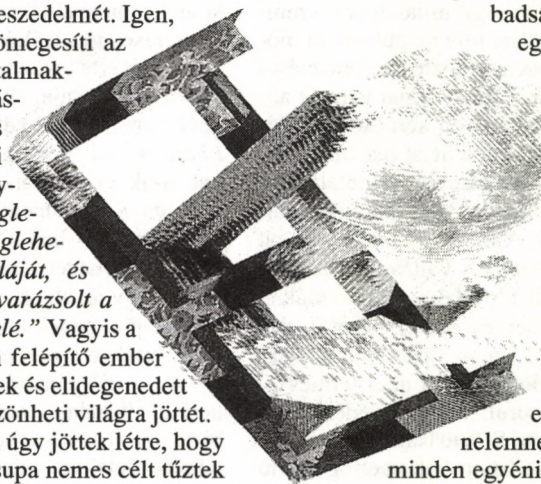
A fejtegetés itt megszakad. Nem tisztázódik, hogyan is kell értenünk a hegelianizmus diadalát az utópiszmasa fölött. A legkézenfekvőbb értelmezés az volna persze, ha Hegel saját olvasatát fogadnánk el. Hegel szerint az ő történelefilozófiája arra az eredményre vezet, hogy a jó és a rossz abszolút, közvetítések nélküli szembeállítás, mely Kant etikáját jellemzi, nem tartható. Azok az események, melyek közletről szűkös érdekektől, alantas indítékoktól vezérelt cselekedetek sorozatának látásának, nagyobb távlatból nézve olyan fejlődési folyamatokká állnak össze, melyek irányát nem személyes törekvések jelölik ki, hanem személytelen hatalmak. Ebből a távlatból nézve a rossz szándékok csupán eszközei a történelmi haladás egyén fölötti céljának, s a rossz következmények csupán elkerülhetetlen velejárói a fejlődésnek. Ha megértjük a jó és a rossz közötti, kölcsönös történelmi közvetítéseket, akkor Hegel szerint megbékélhetünk a valósággal, melyet a „van” és a „legyen” közvetítés nélküli, abszolút szembeállítás – a kanti típusú kritika – mindenestül elvetne.

Eörsi azonban aligha a hegeli *Versöhnung*gal való összebékülést javasolja, amikor Marx hegelianizmusának diadaláról beszél. Hiszen Hegel csak azért állíthatja, hogy sikerült túlhaladnia Kanton, mert feltételezi, hogy a történelem véget ért, hogy

a szellem bejárta az öntudat, a szabadság, a racionalitás és az univerzalitás kiteljesedéséhez vezető útját, s hogy a filozófiának nincs más dolga, mint utólag megérteni, s ily módon tudatosá tenni ezt a folyamatot. Csakhogy **Eörsi** nem csupán Marx utópiáját veti el, de a történelem végének hegeli gondolatát is. Először is, folyvást az a veszély lebeg a szeme előtt, hogy a civilizáció fejlődése általános katasztrófában végződhet. Ha a történelem vége nemcsak az egyetemes szabadság lehet, hanem az egyetemes pusztulás is, akkor a múltnak nem egyetlen filozófiai értelmezése lehetséges, és a Rossz szerepe az eredmény távlatából sem okvetlenül védhető. Másodszor, még ha a globális katasztrófa veszélye elhárul is: nincs okunk elfogadni, hogy a történelemnek van valamiféle, minden egyéni és csoportos célon túli, személytelen célja, melynek ismeretében meg lehetne állapítani, hogy mikor fejeződik be. Ha pedig a történelemnek nincs vége, akkor a filozófia soha nem érheti be a múlt értelmezésével, hanem a jelen és a jövő cselekvése számára kell mérlegelési szempontokat és kritériumokat nyújtania. Ebben a távlatban pedig a Van és a Legyen közötti szakadék ismét megjelenik, a Jó és a Rossz közötti ellentét újra éles és áthidalhatatlan.

Íme egy drasztikus példa állításom megvilágítására. Amikor múlt időben beszélünk a náciizmusról, akkor megállapíthatjuk, hogy a Harmadik Birodalom erőszakosan megsemmisítette a német társadalom rendi eredetű, hierarchikus tagoltságát, s ezzel létrehozta a Szociológiai Köztársaság demokratikus rendjének szociológiai alapjait. Vagy leszögezhetjük, hogy a náci népiártás tényei olyan irtózatot botránnyal jelentenek, hogy hosszú-hosszú évtizedekre – örökre tán? – lehetetlenné tették a rasszizmus és az antiszemitizmus nyílt politikai képviselését a háború utáni Németországban és Európa nyugati részén. De jelen időben megengedhetetlen lett volna azt mondani, hogy a náciizmus ugyan maga a gonoszság, mégis érdemes vállalni, hisz megteremti a demokráciához szükséges társadalmi egyenlőséget, és diszkreditálja a rasszizmust meg az antiszemitizmust. Képtelenség lett volna azt mondani az embereknek, hogy az erőszak és az önkény rémuralma, hatmillió zsidó iszonyú halála, a történelem legborzalmasabb háborúja nagy ár ugyan, de ezt az árat a haladás érdekében indokolt elfogadni. Egyszóval, ha van történelmi jövő, akkor annak perspektívájában a hegeli érvelés nem működik.

Ezzel az olvasattal tehát nem sokra mennénk. De szerencsére egy másik értelmezés is kínálkozik. Ez annak a kettősségnek a továbbgondolásában áll, melyet **Eörsi** Hegel, Marx és Max Weber nyomán a piac, a központosított állam, a tudomány és a racionalizált termelési, közigazgatási és hatalmi technikák által tagolt világban észrevesz. Ő arra teszi a hangsúlyt, hogy a modernitás egyszerre hozza létre az elidegenedést és az autonóm életvitel elvi lehetőségét. Én egy másik összefüggés középpontba állítását javasolnám. Azzal, hogy a természetesnek tűnő szerephierarchiákat lebontja, a modernizáció nemcsak az autonómia és az egyenlőség hagyományos akadályait hárítja el, nem csupán lehetőségeket teremt. Egyszersmind olyan világot hoz létre, melynek intézményei csak akkor igazolhatók, ha megfelelnek az autonómia és az egyenlő bánásmód ideáljainak. Való igaz, a meg-



felelés soha nem lehet teljes, a távolság drámai léptékű. Mégis, ezek az ideálok nem tőle idegen, külsődleges normákként állnak szemben a modern világgal. Ugyanaz a piac, magántulajdon, bürokrácia és technika, mely az elidegenedés, kizsákmányolás, elnyomás és kizsákmányolás feltételeit megteremti, egyszersmind kiteszi magát az ilyen állapotok kritikájának.

Minden társadalom intézményei azzal az igénnyel lépnek föl, hogy legitimek, erkölcsileg helyeslendők, és minden legitimitás-igény szembevitendő a kérdéssel, hogy min alapul, és mi módon védi ki a vele szemben felhozható ellenvetéseket. De nem minden társadalom tagjai vannak abban a helyzetben, hogy az ilyen kérdéseket valóban fel is tegyék. Ez csak ott lehetséges, ahol a legitimitás-igény nem magasabb tekintélyeken nyugszik, hanem az emberek – minden egyes ember – értelmére apellál. A modern társadalom ezt teszi, azáltal, hogy lebontja a vallás és a hagyomány által megszentelt társadalmi hierarchiákat, hogy megszünteti ember és szerep természetes azonosságát. Ebben a világban a hatalom, a társadalmi előny és megkülönböztetés nem természetes, hanem igazolásra szorul: meg kell védenie magát a kritikával szemben. S ráadásul a modern viszonyok leszűkítik, körülhatárolják az elfogadható érvek tartományát. A bürokrácia és a piac személytelen intézmények, az egyéneket felcserélhető, tetszés szerint behelyettesíthető alanyokként kezelik. Senkit nem tüntetnek ki másokhoz képest, senkiről nem feltételezik, hogy eleve jobb vagy rosszabb volna másoknál. Velük szemben minden ember ugyanannyit ér, mint a többi. A jogok, melyekre az előnyösebb helyzetben lévők igényt tartanak, csak akkor védhetők, ha legalább elvben mindenki más is rendelkezhet velük. Az elnyomás, kizsákmányolás, diszkrimináció ebben a világban erkölcsileg védhetetlen. Csak olyan intézmények lehetnek legitimek, melyek eleget tesznek az autonómia és egyenlőség követelményének.

Az eszme tehát „anyagi erővé válik”, jóllehet nem úgy, ahogyan Marx gondolta: ellenállhatatlan érveket kínál a fennálló viszonyok ellen, s ezek az érvek szüntelen nyomást gyakorolnak a társadalom intézményeire. Nem ez az egyedüli tényező, mely a változások irányát megszabja. Az erkölcsi követelésnek meg kell küzdenie előítéletek, hamis racionalizációkba burkolt érdekek, nem szándékolt hatások és nem ellenőrzött mechanizmusok nyomásával, melynek félelmetes ereje messze felülmúlja az elveket. De az elvek sem teljesen erőteljesek. A létező intézmények legitimitás-igénye bírálható. Megkérdendő, hogy milyen jogon tartanak igényt elismerésre. Valóságuk szembevithető igazoló elveikkel. Maguk az elvek szembevitendők az autonómia és egyenlőség absztrakt követelményeivel. Ezek a követelmények folyamatosan újrateljesíthetők az intézményi gyakorlatok haladásának tükrében. Rá lehet mutatni intézményi reformokra, melyek közelebb vinnék a dolgokat a bennük gyökerező ideálokhoz. Demonstrálni lehet, hogy a reformok elutasítása vagy kikerülése rossz-hiszemű. Az ilyen érvelésnek döntő része volt a választójog kiterjesztésében, a faji diszkrimináció visszaszorításában, a nők emancipációjának napirendre tűzésében, a gyermekek, a morális kisebbségek jogainak megfogalmazásában, és még sok minden másban. Ez a gyakorlat mindaddig folytatható, ameddig világunk úgy van berendezve, hogy bármennyire nem képes is megfelelni a szabadság és egyenlőség követelményeinek, elutasítani sincs módja őket. Márpedig amíg az emberi tevékenységek koordinálásának két fő intézménye a piac és a bürokrácia lesz, amíg a társadalomhoz tartozást az állampolgárság biztosítja, addig nem lehetséges jobb igazolást adni a társadalmi cselekvést összehangoló intézményeknek, mint hogy ezek minden embert az összes többivel egyenlőként – az

autonóm személyeknek kijáró, egyenlő tisztelettel – kezelnek.

Ez a megközelítés nem abban különbözik Eörsi gondolkodásmódjától, hogy több illúzióknak volna a modern társadalom ellentmondásait és a benne lappangó veszedelmeket illetően. Nem is abban, hogy kevesebb illúziót táplálnának a piac és a bürokrácia nélküli világok természetét iránt. Hanem abban, hogy észrevesszük: amit a piac és a bürokrácia működésének embertelen tulajdonságaival és következményeivel szembeállítunk, az nem rajtuk túl keresendő ideálok együttese, hanem olyan elvekben és értékekben áll, melyek a piac és a bürokratikus állam saját elvei és értékei. Eörsi szívesen nevezi, mesterétől kölcsönzött fordulattal, „tucatliberális”-nak azokat a kelet-európai értelmiségieket, akik kritikátlanul eszményítik a kapitalista piac és a parlamenti váltógazdaság együttesét. Egyetértően bólintok, hozzátevé mégis, hogy a tucatliberális nézetei nem azonosak a liberalizmussal, s hogy az elvek, melyekkel a fennállót szembevitjük, ennek a világnak a saját elvei. Ez részint valóban arra a rezignált belátásra kell vezetessen, hogy világunkból a Rossz soha nem küszöbölhető ki. Részint azonban mérsékelt optimizmusra biztat, mert az következik belőle, hogy a kritika értelmes cselekvés kiindulópontja lehet. Ez a válaszom Eörsi kérdésére: „Az ember az általános reménytelenségből eljuthat oda, hogy csak magát akarja boldogítani, vagy egy kisebbséget, mindenki más rovására. E dilemma brutális gombrowiczi megfogalmazását részesítem előnyben, vagy az egyenlő méltóság elvéhez fűződő várakozásokat az egyenlőtlenségen alapuló államok keretei között?”

(Örülni, jó lelkiismerettel) Eörsi végső kérdése azonban nem történetfilozófiai. Nem is politikai. Őt egy etikai probléma izgatja. Személyisége hedonista alkatú, az átlagosnál jóval nagyobb tehetséggel élvezzi az élet örömeit, és nagyobb hévvel vágyakozik utánuk. De ugyanakkor moralista alkat is, akibe az átlagosnál jóval erősebb igazságérzet, együttérzés felelősségtudat szorult. Emberi integritása azon múlik, hogy összeegyeztethető-e világunkban ez a kétféle hajlandóság. A kérdés nem úgy szól, hogy van-e pszichológiai megoldás a két igény kibékítésére. Arról van szó, hogy lehetséges-e erkölcsileg helyesíthető élet. Van-e értelme az életnek, ha le kell mondanunk a boldogság kereséséről. Szabad-e a boldogságra törekednünk, ha a világ künn szenvedéssel és igazságtalansággal van tele. Ez a dilemma a könyv szinte minden fejtegetésében benne lappang, és újra meg újra felbukkan, fájdalmas élességű mondatokban: „El kell tompulnunk ahhoz, hogy jó lélekkel élvezhessük az élet egyszerű örömeit”, hangzik el egy helyütt kijelentő módban, majd jó száz oldallal később ugyanez kérdő módban teti vissza: „Ha térdig kínban gázolunk, akkor nem kell-e naponta elfojtatlunk ezt a tudásunkat, hogy jó lélekkel ehessünk, olvashassunk és szerethessünk?”

A kérdés egyáltalán nem elvont. Az egyik embernek nincs fedél a feje fölött, a másik kényelmes lakásban lakik. Elfogadható állapot-e ez? „Dunaparti tág lakásomból nem szívesen költöznék ki az egyenlőség álmától üzve egy vacokba, egyszerű élvezem vérlázító privilégiumaimat, amelyeket jórészt annak köszönhetek, hogy nem Eritréában születtem parasztnak, hanem Budapesten polgárnak, és mégis alig múlik el olyan napom, amikor ne támadna fel bennem az »erkölcsi érzék kínja«, amely nem bír megfedkezni a társadalmi igazságtalanságról.” Védhető-e Eörsi (és szinte valamennyiünk) ragaszkodása öröklött és szerzett javaihoz? A Gombrowicz hűség értelmezése csak egyféle választ enged meg: nem védhető. „A ház előtt, amelyben lakom, márciustól októberig hajléktalanok alszanak a padokon”, írja Eörsi. „Már-

most a hajléktalanok szemszögéből az egyenlő fontosság, az egyenlő tisztelet és az egyenlő méltóság elve, amelyet az abszolúte liberális állam megvalósít, rossz vicc, semmi más. Az egyenlő méltóság nemcsak eszméink és rögeszméink nyilvános képviselőjének jogát foglalja magában, hanem azt a jogot is, hogy zavartalanul – mondhatnám: emelt fővel – végezhesük kies magányunkban anyagcserénket, és hogy kezet moshassunk a jól végzett munka után.” Ez a kritika a liberális államnak szól, de nemcsak az állammal szemben fogalmaz meg erkölcsi követelést, hanem bármely egyénnel szemben is, aki az egyenlő méltóság elvét helyesli (vagy elvetését nem tudja jól megindokolni), és abban a helyzetben van, hogy segíthetne a nélkülözőkön. A hajléktalanok kinn alszanak a padon, Eörsi István pedig benn a házból élvezzi tág otthonának kényelmét. Ha igaz, hogy szállással rendelkezni az emberhez méltó élet minimális feltételei közé tartozik, nem köteles-e Eörsi megosztani lakását azokkal, akiket az állam sorsukra hagyott? Minden rászorultot nem tudna befogadni, persze, de ez még nem menti föl a kíváncsólól, hogy legalább annyit befogadjon, amennyi a lakásába fér. Ki lehet-e térni e kérlelhetetlen konzekvencia elől? Igen is, meg nem is. A lakással rendelkezők ragaszkodása az otthonuk fölötti kizárólagos rendelkezéshez megvédhető. Ám ez a védelem nem elégséges a szegényérzet eloszlátásához.

Vannak javak (a lakás is ezek közé tartozik), melyek a mi világunkban megoszthatatlannak számítanak. Szükségünk van rá, hogy legyen tér, ahol a magánéletünket berendezhetjük. Szükségünk van rá, hogy legyenek eszközeink, melyek felhasználásáról csak mi döntünk. Nem lehetséges autonóm életvezetés ilyen tárgyi feltételek nélkül, erre már Hegel felfigyelt. Hogy hol a tulajdon alsó határa, mely alatt a személyes autonómia lehetetlené válik, ez nehezen eldönthető kérdés. De abban megegyezhetünk, hogy létezik ilyen határ. Mi következik ebből? Vagy az, hogy senki nem köteles akkora önkéntes áldozatot hozni, mely ennek a határnak a közelébe sodorná. Vagy az, hogy az egyenlő méltóság erkölcsi követelése leronthatja az autonómia tárgyi feltételeihez fűződő morális jogot. Az utóbbi a meggyőzőbb konklúzió. Az autonómiához fűződő érdekünknek csak olyan emberekkel szemben van erkölcsi súlya, akik maguk is rendelkeznek az autonómia tárgyi feltételeivel. Míg olyanokkal szemben, akik nem bírnak hozzájutni e feltételekhez, személyes autonómiánk megővése nem kellően nyomós érdek. Úgy tűnik tehát, hogy Eörsinek igaza van: a lakásunkhoz való ragaszkodás nem védhető.

Ez mégis elhamarkodott állítás volna. Vizsgáljuk meg még egyszer, milyen természetű felelősség terheli E. I. író a háza előtt lézengő hajléktalan sorsáért. Az erkölcs hagyományosan úgy teszi föl a kérdést: mit kell tennünk embertársunkért, akivel személyes érintkezésbe kerülünk. Eörsi problémája más. Nem fontos, hogy kinézzen az ablakon és lássa a háza előtt csellengő hajléktalan férfit. Nem fontos, hogy az az ember éppen az ő háza előtt töltsen az időt. Nem fontos, hogy legyen közöttük személyes kapcsolat. Az a fontos, hogy a társadalom az egyik embernek megengedi a saját lakás kiváltságát, míg mások arra vannak ítélve, hogy kapualjban vagy padon háljanak. Eörsinek nem ezzel a bizonyos hajléktalannal szemben van erkölcsi tartozása, hanem mindazokkal szemben, akik a társadalom peremére sodródtak. A hajléktalannak sem ezzel a bizonyos, E. I. nevű egyénnel szemben van erkölcsi követelése, hanem a társadalom egészével szemben. A kérdés az, hogy mit tartalmaz ez a követelés Eörsire – bármelyikünkre – nézve.

Biztosítani, hogy társadalmunkban senki ne szenvedjen végső szükségletet, ez közösségi vállalkozás. Nem E. I. egyszemélyes felelőssége, hanem a

társadalomé. Számos oka lehet, hogy ez a kívánalom nem teljesül. Okozhatja egyének, embercsoportok marginalizálódását a kollektív erőfeszítések rossz koordinációja, vagyis az, hogy a társadalom intézményei fogyatékosak. Jó koordináció esetén is előidézheti, hogy az emberek egy része megkerüli a szabályokat; nem minden adófizető vállalja a közterhek rá eső részét, az államhivatalnokok között mindig akad, aki korrump módon kezeli a közpénzeket. És végül nem befolyásolható természeti balesetek vagy katasztrófák is okai lehetnek emberek kiszolgáltatott helyzetének. A kérdés tehát ez: indokolt-e, pontosabban, mikor indokolt, hogy a közösség szerencsésebb tagjai többletterheket vállaljanak, enyhítendő szerencsétlen sorsú embertársaik szenvedéseit. Továbbá: mekkora, s milyen természetű teherviselést indokolt elvárni tőlük?

Tegyük föl először, hogy ha minden adóalany befizetné a hozzájárulását, akkor az állam elegendő olcsó bérlakást tudna építeni és fenntartani, úgy-hogy senki nem válnék akarata ellenére hajléktalanná. Vagyis a hajléktalanok azért nem jutnak emberhez méltó szálláshoz, mert sok ember egyszerűen eltitkolja a jövedelmét, vagy a közhivatalnokok hűtlenül kezelik a rájuk bízott pénzeket. Tegyük fel továbbá, hogy a jövedelmek adó utáni elosztása igazságos volna, ha mindenki megfizetné a rá eső adót. S tegyük fel, végezetül, hogy **E. I.** lelkiismeretes adófizető: rendben teljesíti törvényes kötelezettségét, és az adó megfizetése után senkivel szemben nem élvez igazságtalan előnyöket. Mondhatjuk-e, hogy az erkölcs mégis többletkötelezettségeket hárít rá, pusztán azért, mert más emberek lelkiismeretlen kötelességszegők? A kérdésre két egyszerű válasz adható. Az igenlő válasz úgy szól, hogy akinek a társadalmi kooperációból haszna származik, az egészen addig, amíg a pozitív haszon teljesen el nem enyészik, köteles segíteni a kooperációból kiszorult vagy tiszta veszteségeket elszenvedő embertársán. Ez azonban nem tűnik meggyőzőnek. A nem fizető polgárok igazságtalan előnyre tesznek szert a fizetőkkel szemben, és nem volna méltányos, hogy ezt az előnyt tovább növeljék, minden többletterhet a törvényes

kötelezettségek megtartóira rakva. A másik, a nemleges válasz abban áll, hogy mivel a leszakadó embercsoportok megélhetésének biztosítása közösségi vállalkozás, ezért minden ember kötelezettségei addig terjednek, ameddig abban az esetben terjednének, ha mindenki más is megtenné a kötelességét. Más szóval, a tisztességes emberek erkölcsi kötelezettségei nem növekednének attól, hogy más emberek tisztességtelenül járnak el. Ez sem meggyőző, mert azt jelentené, hogy a lelkiismeretes adófizető egyáltalán nem kell – saját törvényes kötelezettségeinek teljesítésén túl – felelősséget vállaljon a közösség egészének teljesítményéért. Csakhogy nem csupán a társadalmi kooperáció előnyeit élvező embereknek vannak jogos várakozásai egymással

szemben, hanem a kooperáció előnyeitől megfosztott embereknek is a közösség egészével szemben – s a kívülrekedtekkal szemben az egyén nem pusztán önmagát képviseli, hanem egész közösségét. Ha társadalmunk nem mindenki számára biztosítja az egyenlő emberi méltóság minimális feltételeit, akkor ezért mindannyian valamilyen mértékű erkölcsi felelősséget viselünk.

Mi hát a válasz a kérdésre: mekkora az egyes egyént terhelő felelőség, s hol vannak a határai? A megoldást a két egyszerű, szélső eset között kell keresnünk. Ha nem mindenki teljesíti törvényes kötelezettségeit, s emiatt nincsenek biztosítva a leszakadó rétegek megtartásának feltételei, akkor a társadalom tagjaira további erkölcsi terhek fognak hárulni. Azokra is, akik törvény megszabta kötelezettségeiknek maradéktalanul eleget tettek. Hisz a társadalom közös felelősséget visel leszakadó csoportjaiért, és a közösség tagjaként minden egyén részese-ebből a felelősségből. Hiába fizette be valaki fillérre pontosan a rá eső adót: ez még nem menti föl a kötelesség alól, hogy részt vállaljon az elmaradt segítség pótlásából. A kötelező erkölcsi többletterheknek azonban határa van. Először is, a hiány pótlásának másodlagos feladata ugyanúgy közösségi természetű, mint a szükséges erőforrások összeadásának elsődleges feladata. Egy-egy személy adakozási, segítségi kötelezettségei addig terjednek, amekora a közös áldozatvállalás rá eső része (feltéve, hogy mindenki más teljesíti a magáét). Ami ezen túl van, az lehet dicséretes vagy csodálatra méltó, de nem kötelesség. Másodsor pedig, a kötelességtudó egyének részese-e a kollektív terhekből szükségképpen csökkenő. Ez iménti megállapításunkból következik, mely szerint méltánytalan volna, ha az erkölcs a tisztességes emberekre hárítaná mások önzésének minden következményét. De az érvelés ezzel még nem jutott nyugópontra. Ha belegondolunk, hogy vajon milyen hatásokkal teljesíti a közösség másodlagos kötelezettségeit, azzal kell számolnunk, hogy még az elsődleges, törvény megszabta kötelezettségeknél is rosszabbul, hisz az utóbbiak esetében a kötelességszegők legalább az állami kényszer elvi lehetőségét be kell kalkulálnia döntéseibe. Ezért a kötelezettségek további újraelosztásában kell gondolkodnunk, és így tovább. Mivel azonban a tisztességes emberek részese-e a többletkötelességekből egyre csökken, a rájuk háruló terhek valamilyen véges összeg felé tartanak, s ez az összeg kisebb lesz a társadalom teljes erkölcsi adósságánál.

Tegyük most fel, hogy a gazdasági rendszer az oka annak, hogy a hajléktalanok nem juthatnak emberhez méltó szálláshoz, például azért, mert a szociális célú lakásépítés olyan tömegű adóbevétel feltételez, melyet a gazdaság semmiképpen nem tud kisajtolni magából (még mielőtt a kívánt összeg befolyna, az adóterhek növekedése a megadóztatható társadalmi termék azonos vagy gyorsabb ütemű csökkenéséhez vezet). Másik két föltevésünk maradjon változatlan: az adózás utáni jövedelemelosztás igazságos (ha mindenki becsületesen adózik), és **E. I.** lelkiismeretes adófizető. Kötelessége vajon, hogy személyes lehetőségei végső határáig helytálljon a rendszer fogyatékoságaiért? Ezúttal nem az elsődlegesen elosztott terhek egyenlőtlen vállalása okozza a bajt, ez igaz. De a rossz következmények

kiküszöbölése most is kollektív feladat. A gazdasági rendszer okozta nyomorúságot a többlettermekből részesedők egész közösségének kell a felelősséget viselnie. Egy-egy személy indokolt többletterhe ismét csak annyi lesz, amennyit akkor kellene vállalnia, ha mindenki más is vállalná a ránehezedő terheket, s innentől kezdve a logika ugyanaz, mint az előbbi esetben.

Nos tehát, amíg az egyes egyénre háruló erkölcsi többletterhek összege nem olyan nagy, hogy a tisztességes embereknek ne maradjanak eszközei az autonóm életvezetésre, addig az erkölcs megengedi, hogy örüljünk a jónak, noha a világ, amelyben élünk, nem szabadult meg a nyomorúságtól. Társadalmunk addig maradhat erkölcsileg működőképes, ameddig a tömeges elnyomorodásból származó követelések nem dagadnak akkorára, hogy kikezdjék az autonómia láthatatlan határait. Ha ez bekövetkeznék, akkor omlana össze az egyenlő méltóság etikája. Ebben a helyzetben igaz lenne, hogy a kiváltságosok semmi másra nem apellálhatnának, csak a meztelen erőszakra. Ez volna az a világ, amelyben – Gombrowicz szavaival – „lehetetlen az erkölcs”. „*Hadd számoljak be egy-víziómról: 2034-ben becsöngetnek az unokámhoz, Dánielhez. Dániel kinéz, és huszonkétmillió pakisztánt pillant meg az ajtaja előtt a gangon.*”

Huszonkétmillió pakisztáni a gangon: ez ma vízió csupán. **Eörsi** Dániel nagyapja – meg e cikk szerzője és olvasója – még jónhiszeműen védelmezheti ragaszkodását az otthona fölötti kizárólagos rendelkezéshez. Ám e fejtegetések elején azt is mondtam, hogy ez a védelem nem elégséges a szegényérzet eloszlátásához. Nincs itt valami ellentmondás? Ha minden tőlünk elvárható megcselekedtünk, lehet-e még okunk szegyenkezni? S ha okunk van a szegyenkezésre, lehetséges-e, hogy ez ne indokoljon további áldozatvállalást? A kérdés értelmes, de megválaszolható. Először is, tegyük föl, hogy mi már valóban eleget tettünk erkölcsi kötelességeinknek, sőt, azon túl is megcselekedtünk minden tőlünk telhetőt. *Önmagunkért* nem lesz okunk a szegyenkezésre. De okunk lesz szegyenkezni a *közösségünk miatt*: azért, mert működési mechanizmusai igazságtalanul osztják el a társadalmi előnyöket és hátrányokat, és (vagy) azért, mert önző, részvétlen és igazságtalan emberek alkotják. S ezt a hovatartozásunk fölötti szegényérzetet nem lehet megváltani törvényes és erkölcsi kötelességeink lelkiismeretes teljesítésével, de még a kötelességeken túli áldozatok vállalásával sem: hisz nem arról van szó, hogy maga az egyén mit tett embertársaiért, hanem arról, hogy mit tett értük a közösség, melyhez tartozik. Másodsor, képzeljük el, hogy nemcsak mi magunk teszünk meg minden tőlünk telhetőt a kínok és megaláztatással járó helyzetek elterülésére, de egész társadalmunk is: az egyéni cselekedetek koordinálása hatékony és igazságos, és mindenki maradéktalanul szolidáris embertársaival. Ebben az ideális világban is előfordulnak természeti csapások, balesetek, genetikai véletlenek, melyeket a közösség nem képes jóvátenni. Az ilyen helyzeteket **Eörsi** úgy nevezi meg: „*az egyidejűség szegénye*”. A paradigmát Gombrowicz naplójából veszi. Egy négyéves kislány ráömlik egy dézsányi forró víz. A kislány iszonyú kínok között haldoklik. Szülei nem tudnak segíteni rajta. Az apa elcipeli kétségbeesését Gombrowiczhoz. A két férfi megpróbálja valahogy semlegesíteni az időt, míg tartanak a gyermek állati fájdalmai. De nem gyalázat-e, hogy kivonják magukat az iszonyat alól, mely a távollétükben zajlik? „*Feltör az abszurditás szorongató érzése, a fájdalomtól táplálkozó abszurd szorongás.*” Ha világszemléletünkben nem tudjuk kiküszöbölni az egyenlő méltóság sarkalatos elvét, akkor „*erkölcsi kint*” kell okozzon nekünk a tudat, hogy vannak emberek, akik nyomorúságban és szenvedések közepette élnek. Az emiatti lelki gyötrelmeket nem küszöbölheti ki a meggyőződés, hogy személyes fele-

lősségünk nem nagyobb annál, ami a társadalmi kooperációból ránk hárul, s hogy mind egyéneként, mind közösen mindent megtettünk, ami jogosan elvárható. Bár a szenvedőkkel szembeni kötelességeink úgy vannak kiosztva ránk, mint egy közösségi vállalkozás részeseire, az ő igényeik nem azon alapulnak, hogy közösségi vállalkozást alkotnak – kooperálnak – velünk, hanem azon, hogy érző és gondolkodó lények, hogy rendelkeznek az emberi személy tulajdonságaival. Ezért az emberhez nem méltó állapotok megszegésének, függetlenül attól, hogy mit tettünk külön-külön és együttesen a kiküszöbölésükért. És így a fenti érvelés, bár szerintem messzemenő következményei vannak, nem hatálytalanítja Eörsi kérdését: „*Elképzelhető-e korunkban olyan ember, aki következetesen megvívja önvédelmi háborúját a világgal, és nem keseredik meg? Aki nem huny szemet az iszonyat előtt, és mégis megmarad a tehetsége arra, hogy élvezze, ami élvezhető?*” Szerencsésnek tartom a „tehetség” kifejezés megjelenését ebben a mondatban. Világunkban erkölcsi tehetség szükségeltetik hozzá, hogy a saját tetteit tiszta lélekkel vállaló ember képes legyen örülni, miközben szembenéz az élet tényeivel.

(Kóda) Azon veszem észre magamat, hogy az Eörsi által feltett kérdések vizsgálata kezd elsodorni nemcsak attól, amit ő úgy nevez, „időm Gombrowiczsal”, hanem attól is, amiről én így beszélek: „időm Eörsivel”. Az érvelés logikája, miközben arra kényszerít, hogy tegyem zárójelbe a könyv témáinak java részét, egyre távolabb tájakra visz, új, önálló kérdések felé. Nem várhatom el, hogy a ketős napló ilyen messzire kövessen. Még ha igaz is, hogy költő és filozófus rokonok, az irodalom mégsem érvelő műfaj. „*Mik az eszmék, vagy akár a világnézetek a művészetben?*”, idézi Eörsi a lengyel író. „*Önmagukban véve semmik – csak azon múlik a jelentőségük, ahogy átéljük és szellemileg kiaknázák őket, és azon, hogy milyen magaslatra emelhetők, és hogy milyen fényt terjesztenek ebből a magasból.*” A Gombrowicz két moralista alkatú emberről szól, akinek fontos, hogy számot adjon róla, kicsoda ő, és mi dolga a világban. Mindketten jól tudják, hogy bár minden ember a saját egyszeri, megismételhetetlen életét éli, mégis, minden élet elkötelez erkölcsi elvek mellett vagy ellen, melyek általános érvénnyel megvitathatók. Ezért lehetséges az *Időm Gombrowiczsal*, s ezért köthető hozzá az én időm Eörsivel. De a könyv mégsem argumentumok láncolatát tárja elénk, hanem két ember nagyszabású küzdelmét azért, hogy az élet, melyet a világ állandó körülményeivel és esetleges fordulataival birkózva kialakítottak, érthető és vállalható legyen.

„*Szeretnék belülről kivilágítani egy napot, amelybe belegyömöszölte túlfejtett, sokszögletű énjét*”, írja Eörsi 1990 vége felé, amikor a naplóírásba belefog. Két évvel és három hónappal később lehangoztan állapítja meg: „*Ma sem érzem belülről a bőrt, magánya még feltérképezve is egy másik világ.*” Ez a csalódott megjegyzés hirtelen fényt vet a választott műfaj bonyolult voltára. A valódi Gombrowicz és a valódi Eörsi élete a tárgy. De a cél jellegzetesen esztétikai: megvalósítani, ami az életben lehetetlen, átélni és átélhetővé tenni azt, ahogyan a másik ember a világot megtapasztalja. Behatolni fejének belsejébe, de nem úgy, ahogyan a sebész teszi, aki az agy látványát tárja föl, hanem úgy, hogy azokat a látványokat lássuk, melyeket az agy gazdája lát, az ő szemszögéből, az ő személyes élményeként. Ám ezt Eörsi csak az általa megformált Gombrowiczsal teheti meg, az igazival aligha. Bár az igazi Gombrowicz naplóbejegyzéseivel folytat párbeszédet, ez a párbeszéd a Gombrowicz esztétikai terében zajlik. Ez a tér zárt, megbonthatatlan és áthatolhatatlan. Így hát, amikor az olvasó felüti a könyvet s megkezdődik a birkózás Eörsi Gombrowicz és a Gombrowicz Eörsije között, a kritikuskak el kell hallgatnia.



KULTURTRADE

Kiadó ajánlata

WEBSTER???

IGEN,

WEBSTER!!!

Egy tartósnak ígérkező szenzáció a magyar könyvpiacon a Kulturtrade-től

A legpatinásabb amerikai lexikonkiadó legújabb kiadványa. Több lényeges információ egyetlen kötetben, mint bármely kapható könyvben! Ahol tudnak angolul, vagy ahol csak most tanulnak: nélkülözhetetlen!

WEBSTER'S NEW ENCYCLOPEDIA DICTIONARY

Több mint 200 000 címszó, meghatározás, tény és adat

1996-os átdolgozott kiadás

32 oldalnyi legújabb, színes térkép

Közel 100 000 szó értelmezése, könnyen érthető kiejtési jelekkel

Több mint 1000 illusztráció

1728 oldal, 21,5x28 cm

Kiejtési, helyesírási, szinonima- és rímszótár; stilisztikai, címzési útmutató, rövidítés-magyarozatok; idegen szavak és kifejezések magyarozata; névmagyarozatok; jelek és jelképek; világtörténeti kronológia; életrajzi lexikon; a világ nemzetei, vallásai; népesedési adatok; jogi, orvosi, üzleti, számítógépes, természettudományos, környezetvédelmi fogalmak magyarozata, adatok a világ gazdaságáról és társadalmáról; pénzrendszerek; világatlasz; földrajzi fogalommagyarozat és adatok; csillagászat; naptár és időszámítási rendszerek; számrendszerek; súly- és mértékrendszerek; zoológia, anatómia...

Jó minőségű papír; strapabíró kötés
Kellemes, jól áttekinthető tipográfia

Merriam-Webster Company, Springfield, Mass. – lexikon- és szótárkiadásban a múlt század óta a világ élvonalában.

Mindez csak 3495 forintos bolti áron!

Kapható minden jobb könyvkereskedésben vagy megrendelhető közvetlenül a kiadótól:

1027 Budapest, Margit krt. 64/B. T.: 175-7288, fax: 202-7145



KULTURTRADE