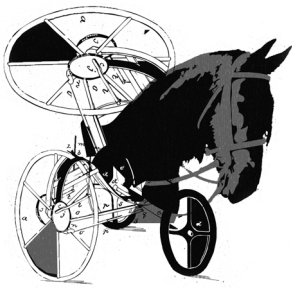


BERSZÁN ISTVÁN

A VÁLTOZÁS KULTÚRÁJA



...számára, mondja, egy ilyen szeretet elképzelhetetlen, mivel buddhista szemszögből az ellenség fogalma értelmetlen.

76

A VII. Hungarológiai Kongresszus címében – *Nyelv és kultúra a változó régióban* – van egy magától értetődően stabil viszonyítási alap: a változás. Az összes többi címbeli fogalom problematikus, talán ezért is kellett valami megbízhatóan szilárdhoz kötni őket. A nyelv már nem az a kitüntetett médium, amelynek sokáig tűnt, a kultúra autonómiája is (el)vitatott, a régióknak pedig nehéz (gyakran lehetetlen) kijelölni a pontos határait. Egyedül a változás áll minden kétségen felül, manapság úgy szólván ez az egyetlen mérvadó tapasztalatunk. Természetesen történeti konstrukcióként értendő, vagyis meg van tisztítva minden vallásos, illetve humanista illúziójától.

Azért tartottam fontosnak, hogy a Hungarológiai Kongresszus munkálataiba egy olyan szimpózium is bekerüljön, amely a változásra kérdez rá, hogy ne feledjük: nemcsak a kultúra változik, hanem a változásnak is van kultúrája, amely Európában és a saját régióinkban egyaránt beleszól életgyakorlatainkba, tehát a kutatás gyakorlatába is. Jó lenne megfontolni, hogy a változás aktuálisan kínált kultúráin esetleg hol kellene változtatni. Nem feledem a szimpózium egyik vitáján elhangzott józan intelmet, hogy húsz perces előadásainkkal nem fogjuk megváltoztatni a világot. Mégis az a válaszom, hogy amennyiben a szimpóziumon elmondottak mögött tájékozódási gyakorlat is van, egy húszperces előadásban is megváltoztathatunk *valamit* a világban. Mihelyt ennek igényéről teljesen lemondunk, valóban nem marad más, mint sodortatás a változó régióval. Nem kívánom sem kétségbe vonni, sem lebecsülni ennek a sodrásnak

az erejét, de szeretném megmutatni, hogy a régió nemcsak földrajzi, kulturális, politikai és történeti területi egység, hanem sokféle mozgástér is. A változás számunkra aktuális kultúráját gyakorlati tájékozódásunk dönti el ezekben, illetve ezek között a mozgásterek között.

Három új könyvet választottam egymással szomszédos régiókból, és azt vizsgálom, hogy a változás milyen kultúráját tárják fel, illetve művelik. Közben az is ki fog derülni, hogy ezek között hogyan tájékozodom.

Drasztikus forradalom

■ A *Tavaszi tárlatban*¹Spiró György a változás kommunista diktatúrában kialakított kultúrájára figyel. Van ennek egy szembetűnően furcsa, viselkedésbeli láttelepe: egyik napról a másikra a legváratlanabb magatartásbeli változások következhetnek be egyéni és közösségi szinten egyaránt. A főhős régi ismerőseit hirtelen mintha kicserélték volna, aztán meg vissza; az 56-os októberi forradalom utáni május elsején a kommunista zászlók alatt azok is önként felvonulnak, akik pár hónappal korábban még a barikádokat védték a szovjet tankok ellen. A regény az 1957 elején kirakatperbe vont Fátray Gyula kálváriájában követi nyomon mindezeket nagyon finom bonctásban, melynek köszönhetően az óhatatlanul felbukkanó, de azonnal elfojtott lelkiismereti akadályok sem maradnak figyelmen kívül.

A besúgók, a kirakatper forgatókönyve szerint tanúskodók, illetve a Kádár-éra kezdetén önként felvonulók viselkedésbeli változásain kívül a változás kommunista kultúrájához tartozik az is, amit meg kellett változtatni az élet addigi rendjében, hogy mindezek lehetővé és/vagy kötelezővé váljanak. A kommunista ideológia változásmoddellje a történelmet mozgató „örök” forradalom, csakhogy voltaképpen egy bizonyos forradalom ürügyeként: a kommunista diktatúra megteremtésének és totálissá alakításának ideológiai motorjaként. A hierarchia minden szintjén az új rend két alapszabálya lépett érvénybe: a saját hatalom körültekintő biztosítása *felfelé* és gátlástalan kieléje *lefelé*: minden és mindenki ezeknek megfelelően kapott új és új értéket (vagy visszacapott egy korábit), ahányszor csak a hatalmi apparátusban magasabb szinttől való félelem vagy a hatalmi státusz érdekeinek érvényesítése ezt megkívánta. Egy alapos etikátörténeti vizsgálódásban kellene megvizsgálni, hogy az egyéni és közösségi tájékozódás mely vonatkoztatási pontjait, milyen addigi gyakorlatait és hány bejáratott rítusát veszítette el, hagyta abba, illetve tiltotta be a kommunista rezsim fordulata. Nem elég a politikai viszonyok átalakulásának rendszerére figyelni és minden egyebet ennek „felépítményeként” kezelni. A régebbi és újabb marxista egyszerűsítésnek ez a gesztusa maga is része egy olyan tájékozódási gyakorlatnak, amely Európa keleti vidékein hosszú évtizedekre megszabta a változásnak azt a kultúráját, melynek legszembetűnőbb sajátosságai a hazugság, a magától értetődő hatalmi önkény és a rombolás.

A kirakatper megőrzi a jogi eljárás mechanizmusát, de kimenetelének előre eltervezett (koholt) s ettől kezdve megszabott iránya van. A párt látványosan igazolni akarja saját fontos feladatát, illetve ennek ürügyén elfogadtatni a megfélemlítés stratégiáját. A forgatókönyv ismeretes: megbíz egy bértollnokot, hogy találjon ki egy olyan történetet (minden kellékével együtt), amely indokoltá teszi az eljárást. Persze a lefolytatásnak az is feltétele, hogy ténylegesen valakik ellen irányuljon. Párttitkárok kapják a feladatot, hogy megadott kritériumoknak feleltessenek meg néhány áldozatot – tegyék meg a szükséges lépéseket, hogy az áldozat tökéletesen megfeleljeni látsszék kirakatperbeli szerepének, annyira, hogy lehessen azt hazudni, a pert az általa elkövetett bűnök indították el. Így lehet eltussolni, hogy az ügy egész lefolyásának vázlatát már kész, amikor kiadják a parancsot az áldozatok begyűjtésére.

A koholmány elfogadtatásához és az eljárás érvényesítéséhez szükséges leleménység középszerű, hiszen kifundálóinak és ügynökeinek jószerével csak magukat kell meggyőzniük annak elfogadhatóságáról – a diktatúra teljhatalma ugyanis semmilyen „kívülről” jövő ellenállást nem tesz lehetővé. Ha megjelenik egy vezércikk a kirakatper áldozatainak államellenes tevékenységéről, nem jelenhet meg utána egy másik is, amely leleplezhetné a vád zavaros, ellentmondásos, hiányos vagy teljességgel megalapozatlan érvelését, s ezáltal megkérdőjelezhetné érvényét, mivel minden újság a párté. Felső utasításra a kórház sem ad ki igazolást az áldozat nyilvánvaló alibi-jének bizonyítására, mert minden intézményt, a kórházat is beleértve, egy párttitkár irányít. Így aztán elég az áldozat felnőtt korában felvett nevének egy betűjét megváltoztatni (Fátraiból Fátray), s ez már elég ahhoz, hogy az osztályellenség gyanújába keveredjen, hogy kollégái ennek megfelelő korábbi nézeteiről tanúskodjanak (akkor is, ha nem voltak ilyen nézetei), s ennek alapján az előírásoknak megfelelő, a perbe tökéletesen beleillő áldozattá változtassák.

Mi mindent kell lerombolni ahhoz, hogy ez ilyen olajozottan működhessen? A kommunista diktatúra valódi „forradalma” ez a rombolás, mely olyan drasztikus változásokat hozott, amilyenekre a hazugság képes, különösen ha az is hazugság, hogy bárki is elhiszi azt. A kommunista rezsimek leginkább közös gyakorlatáról van szó: úgy hazudni, hogy bár senki sem hiszi el, mégis érvényes legyen, amit hazudunk, mégpedig olyan mértékben, hogy ahhoz igazítsuk az igazságszolgáltatást, a gazdaságot (lásd például a termelésről szóló nyilvánvalóan hamis periodikus jelentéseket), az oktatást, a sajtót és hovatovább a kultúra egészét. Ez utóbbi ugyan sohasem sikerült maradéktalanul, de megvalósítási kísérletei során Fátrayakat hurcolnak meg, zárnak börtönbe és végeznek ki, gazdaságilag rosszul szervezett, hatékonyság és kreativitás nélküli munkára fogják az emberek millióit (aminek minden következményét ugyancsak nekik kell elszenvedni), és intézményesen butítják a következő nemzedéket.

Az, hogy a kollégám szemébe hazudjak olyan koholt vádakot, amelyek alapján őt akár halálra is ítélik, feltételezi, hogy minden felelősségemet a fennálló hatalomnak engedem át a remélt túlélés, illetve boldogulás (nem mindig lehet/érdemes a kettő közötti határt megjelölni) érdekében. Az abszolutizált hatalom olyan objektív helyzetnek tűnik, amelyben megszűnik minden felelősségem. Csakhogy minden felelősségem átengedni annyit tesz, mint magamat engedni át a hatalomnak, s ezzel beépített részévé válni az „objektív helyzetnek”. Mivel az önállóságom mindig akkora, mint a felelősségem, a változás kommunista kultúrája önmagam feladását írja elő, akár végrehajtó ügynök, akár beletörődő áldozat vagyok. Ettől kezdve bárkivé lehetek, akár egyik pillanatról a másikra is: barátból besúgó, kollégából hóhérsegéd, avagy megfordítva (Fátray perből való kimaradása után a kollégák igyekeznek visszahízelegni magukat, és úgy feltüntetni korábbi hamis tanúskodásukat, mint valami elkerülhetetlen, alkalmi incidenst).

A változás fent vázolt kultúráját persze joggal nevezhetjük kultúravésznek is: a korábban felhalmozott etikai és intézményi kultúra lerombolásának. Egy vállaltan, de persze soha ki nem mondottan hazugságra épülő rezsimek sajnos tényleges változásokat hoz: olyanokat, amelyek ennek a rombolásnak a hatékonyságán kívül minden más változást tagadnak, tiltanak, üldöznek, megtorolnak, s amíg ezt sikerül fenntartani és működtetni, addig tart a rezsimek. Be kell látni, hogy látványos sikerei ellenére egy kommunista diktatúrának egyre nehezebb a dolga. A hazugság ugyanis nem maradhat örökké leleplezetlenül, hanem csak addig, amíg le lehet tagadni (hazugsággal) a következményeit, melyek azonban ezáltal exponenciálisan növekednek. Nemcsak a meggyötört emberek ösztönös tűrőképessége közelít egy kritikus határt, hanem mindannak felélése, lerombolása is, ami a drasztikus forradalom valódi

ára. A kommunizmus, ahogy Kelet-Európában megismertük, a *mindenáron* változtatás egy változata, s ilyenként olyan más, szintén zárt immanenciára alapuló rendszerekhez hasonlít, mint például a globalizált piac, melyben a környezet, vagyis az életfeltételek *árán* sem mondunk le a gazdasági növekedésről, még akkor sem, ha a vele elkerülhetetlenül együtt járó drasztikus változások egyre nyilvánvalóbbak.

A társadalomtörténet regionális immanenciája

■ György Péter szerint² a kommunista rezsimben bekövetkező sikeres változtatásoknak elengedhetetlen feltétele a fordulat előtti múlt elhallgatása. A sok vonatkozásban máig tartó amnéziát azért tekinti „a Kádár-korszak fausti egyezségé”-nek, mivel sokan az 1938–44/45 közötti félmúlt „rettegéssel teli lelkiismeret-furdalása” (32.) miatt váltak a múltat egyszer s mindenkorra eltörölni kívánó kommunista rezsim cinkosáivá. Ezért vállalkozik apja és a többi feledékeny túlélő helyett arra, hogy emlékeztörténetet írjon. Így számol le a Kádár-korszak absztrakt univerzalizmusával, múltfeledő jövőtervezésével, melynek öröksége továbbra is akadályozza az „emlékezet-politikai csőd” megoldását, ami nemzeti identitáscsőd is egyszerismind: amíg nem nézünk szembe a múltunkkal, nem érthetjük, hogy kik vagyunk. Sok százezer honfitársával együtt az akaratlan tapasztalataitól és emlékeitől menekülő apa ezt soha nem vállalta fel, így a másodgenerációs túlélőknek kell elvégezniük a gyázmunkát, Esterházyval szólva *vállalni a szégyen rájuk eső részét*, és az emlékeztörténeti tudat (társadalom)hermeneutikai kidolgozását. György Péter a változásnak ezt a kultúráját szorgalmazza, és saját korábbi identitáspolitikájának kíméletlen kritikáját is beleértve, műveli is.

Olyan erdélyi olvasóként, aki 89-ben már utolsó éves egyetemi hallgató voltam, tehát „felnőttkori” tapasztalataim is vannak a kommunista rezsimről, de egyetemi munkámat már a fordulat után kezdtem el, szeretnék feltenni György Péter fontos könyvének néhány fontos kérdést, illetve saját tájékozódási kísérleteim felől válaszolni a *magyarul is bejárando* emlékeztörténeti, illetve társadalomtörténeti projektumra.

Az első kérdés belül marad az emlékezés gyakorlatán: Mi dönti el, hogy a múltból mire és meddig terjed az emlékezet? Mielőtt az emlékezetpolitikai válaszokat felidéznénk, szeretném konkretizálni a kérdést: Miért torpan meg a György Péter által szorgalmazott emlékezés 1938–44/45-nél? Ha a zsidó identitást csak a holokausztra (holokausztig) vezetjük vissza, vajon ez nem a zsidóság korábbi történetének feledése? A „zsidótlannul” is föl vállalt zsidóság emlékeztörténeti kezdeményezése, mely a jelenre szorító, absztrakt univerzalizmus meghaladásának egy kísérlete magyarul, nem bizonyul-e egyszerismind a zsidótlanság újabb kísérletének, avagy a zsidótlanságot megőrző újabb kísérletnek?

Vajon mi dönti el, hogy valaki zsidótlannul vagy zsidóként vállalja a zsidóságot? Csak a neveltetés? Ha így lenne, akkor az emlékeztörténeti *megtérés* is lehetetlen volna, a változás minden egyéb kultúrájával együtt. Inkább arról van szó, hogy a társadalomtörténeti tájékozódás feltételezi az abszolút (társadalmi) immanenciába vetett hitet, arról való meggyőződést, hogy minden, ami történik, végső soron társadalomtörténeti fejlemény. Nagyon kézenfekvőnek tűnik Foucault-t követve azt állítani, hogy azok vagyunk, akiké történetileg lettünk, vagy amivé tettek bennünket, különösen, ha arra is reflektálok közben, hogy „következtetéseimet önértelmezésem befolyásolja” (58.), hogy „[a]z általam összeállított elbeszélés minden egyes elemében konstrukció, metatörténet, amely számot tart egy olyan jelenség részleges megmagyarázására, amelyről úgy vélem, hogy mélyen befolyásolja jelen társadalmunkat” (uo.). Csakhogy ez továbbra is azon a hiten alapul, hogy minden történet, sőt törté-

nés konstrukció, és hogy személyes emlékeinket is egy történetileg meghatározott (ön)interpretáció révén alakítjuk múlttá olyan emlékezőtörténeti folyamatban, melyet az identitás korunkban lehetséges politikája határoz meg.

Vajon nem ez a hit dönti el azt is, hogy *mit* követünk a történeti konstrukció folyamatában? A kérdés nemcsak a történelem nyilvános használatára vonatkozik, melyet újfent társadalomtörténeti elvek szerint gondolunk el, hanem arra, hogy a történeti konstrukció folyamata az időbeli gyakorlati/kutatói tájékozódás egy Európában elterjedt módjához kötött, melyet György Péter magyarul kíván bejáratni. A változás kultúrája ennyiben tehát azt kívánja, hogy belegyakoroljuk magunkat valami-
be, amiben még nem vagy nem eléggé vagyunk jártasak. Nem először történik, hogy ezt egy Európához képest megállapított lemaradás behozásaként értjük (akárcsak a hermeneutika vagy a dekonstrukció magyar begyakorlásának eseteiben, hogy csak a kutatói emlékezetünkben frissebben élő példákat említsük).

A változás kultúrái sokfélék. A keresztény hit vagy a lévinasi felelősség³ gyakorlatában például *valamilyenné* (Krisztushoz hasonlóvá, a másik felé nyitottá) kívánunk lenni. A badiou-i igazságtörténet⁴ viszont arra a törekvése alapoz, hogy *valamitől eltérővé* legyünk. A kettő közötti különbséget Badiou a filozofikus és antifilozofikus gondolkodás szembeállításaként vizsgálja, miközben (radikális) definíciója alapján csak az előbbi minősül gondolkodásnak. A művészet manapság magyarul is elterjedt kontextuális megközelítése a változást történeti képződmények konstrukciójában követi, ezért számára nem a változás múlik a művészi gyakorlatokon, hanem inkább ezek a gyakorlatok a történeti változás produkciói. A Kádár-korszak amnéziaterápiájának európai emlékezőpolitikai mintákhoz igazodó vizsgálatával egy időben azt is érdemes megvizsgálunk, hogy ez a kortárs európai tájékozódás miben szorul változtatásra.

Tudom, sokszor hallottunk már a kis népek kulturális emancipációjának esélytelenségéről, de ebből nem következik, hogy magunknak se adjunk esélyt. Lehet, hogy Európában nem lesz azonnal akkora visszhangja egy új magyar tájékozódási kísérletnek a művészet kutatásában, mint mondjuk egy angolnak, franciának vagy németnek, de sokkal nagyobb baj, hogy többnyire nincs is, aminek visszhangja lehetne. Pedig a társadalom-, illetve médiatörténeti kutatás eléggé megérett már arra, hogy észrevegyük azt is, ami belőlük kimarad, amire nem tudnak figyelni. Problematikus feltevések, megoldatlan kérdések kétségkívül magyarul is feltárhatók, különösen ha közben más nyelveken is figyeljük, amit magyarul veszünk észre, és ha már van miről, más nyelven is beszélhetünk a kutatás eredményeiről.

Eszembe jut Fátay elvtárs javaslata az Országos Tervhivatalban 1957 elején a *Tavaszi Tárlatból*: „Kezdjünk neki a személyautó-gyártásnak, elvtársak, mondta hősünk nekiperült füllel” (65.) – aztán elsorolja konkrétabb elképzeléseit és érveit is. „A hősünktől váratlan előterjesztést csend fogadta.” (66.) Később, amikor munkahelyi asztalánál az ország sorsán tépelődik, ezeket gondolja: „Voltak kisautóból prototípusaink az elmúlt években, aztán csönd lett, miért? Évtizedekre megrekesztettük a magyar technikai fejlődést, miért? Mert szembe kellene egy kicsit szegülni a szovjetekkel, és azt senki sem meri? Lehet, hogy nem is kellene sokat huzakodni velük, csak feltételezik az elvtársak, hát nem is hozzuk szóba.” (101.)

Vajon megmagyarázza-e az amnéziaterápia, hogy – emlékező-történet ide vagy oda – a Kádár-korszak letűntével is megmaradt saját esélytelenségünk szilárd meggyőződése? Nem illene a változás regionális kultúrájába végre az európai utak magyar bejárásiának kiegészítése olyan felderítő utakkal is, amelyeket majd Európának is érdemes lenne bejárnia? Talán nem mindjárt a személygépkocsi-gyártásban, hanem mondjuk az irodalomtudományban, művészetelméletben? Persze ha a kultúrát mindenestől társadalomtörténeti jelenségnek tartjuk, akkor érthető,

hogy miért a befolyásos, nagy népek alakítják a változás kultúráját. Csak azzal nem számol ez a szilárd álláspont, hogy a változás kultúrája, még mielőtt más népek programjává lenne, előbb annak a népnek vagy csoportnak a változási kísérlete, amely később fog csak „nagy népek” számítani. A zsidók, japánok vagy finnek sohasem voltak nagy népek, de a változás saját magukon kidolgozott kultúrája révén kulturális, technológiai vagy gazdasági hatásuknál fogva mégis azzá lettek. Természetesen mindig vannak történeti, társadalmi, politikai, földrajzi stb. körülmények, de nemcsak ezek adottságain és hatásain múlik a változás kultúrája, hanem legalább ennyire a velük is számoló gyakorlati tájékozódáson. A továbbiakban megkísérlek egy olyan saját kezdeményezést vázolni, amely más kelet-európai kísérletek rezonanciái révén tesz fel kérdéseket a változás nyugat-európai ihletésű kultúráinak.

Az emlékezés György Péter könyvében nemcsak zsidótlanul zsidó, hanem – s ez a kettő mélyen összefügg – kommunistátlanul (is) határozottan baloldali. Ezzel kapcsolatosan a következő kérdés merül fel: vajon társadalomtörténeti/emlékezéstörténeti keretben maradéktalanul követhető-e az identitáshoz legszorosabban kapcsolódó hit megőrzésének vagy újabb és újabb hitekre cserélésének történése?

Az akaratlan tapasztalatok és emlékek következményeivel küszködő túlélő (az apa) ragaszkodik a kiismerhetetlen okok és okozatok sorsszerűségéhez, ezért a társadalomtudományi logikával kimutatott összefüggések ingerültté teszik (140.). Vajon ez csak a felejtési akaró háritás gesztusa? Tényleg társadalomtudományi logikája van a sorsnak? Tény, hogy ma sem tudunk sorsokat tervezni: sok minden lehet meghatározó, de semmi sem maga a sors, a ténylegesen bekövetkez(end)ő. Az minden bizonnyal nemcsak az egyén, hanem a társadalomtudomány horizontját is meghaladó történés. Az igényes gyakorlati tájékozódás sem veheti kézbe a sorsot, ellenkezőleg, a sorsunk kényszeríti rá a tájékozódásra. Ugyanezért nem megalapozott az a feltevés sem, hogy a tájékozódás immanens társadalomtudományi mozgástérben történik. Igaz, valamilyen a társadalomtudomány is megmutat a sorsból, de hamarabb van a társadalomtudománynak magának is sorsa, mint a sorsnak megbízható társadalomtudománya. A gyakorlati tájékozódás éppen a mindig sokféle mozgásterek miatt elkerülhetetlen. Még a legbrutálisabb erőszakkal megöltek sem halnak meg egyformán, gondoljunk például a két (vagy három) megfeszített latorra ama zsidó történetben: a színhely és a közös ítélet egyforma végrehajtása ellenére a három kivégzés teljesen más mozgásterekben történik.

György Péter is elfogadja, hogy „[a] létünk mikéntjéről való szabad döntés valóban a miénk”, ám rögtön hozzáteszi: „de annak elfogadtatása, realitása [!] a társadalmi környezetben, a korszak szellemén múlik”. (148.) Ebből következik, hogy „[n]em az az igazi kérdés, hogy [az apa] miért akarta elfelejteni, ami történt, hanem hogy miként tehetette meg évtizedeken át, szinte teljes sikerrel.” (147.) És egy további következtetés: „Az én feladatom csupán az, hogy rekonstruáljam a társadalmi fantáziának, a felejtésnek és az elfojtásnak, az eltűnt történeteknek azokat a kereteit, azt a teret, amelyben mindezt tündér könnyedséggel, sikerrel megtehetette.” (163.) A gyakorlaskutatás felől nézve az igazi kérdés az, hogy vajon az a *tér*, aminek rekonstruálását a társadalomtörténet célul tűzi ki, valóban az „eltűnt történetek” mozgástere-e vagy inkább csak a kutatás bejáratott gyakorlatáé? Miként érhető el, hogy a kutatás azoknak a történeteknek a mozgásterében történjék, amelyekkel kapcsolatot kíván teremteni? Úgy, hogy beletörődünk az *eltűnésükbe*, és társadalomtudományos logikával a rekonstruált kereteikből következtetünk rájuk? Vagy ha a nyomukba indulunk, figyelmünkkel olyan gesztusokra rezonálva, amelyek a keresett történetek ritmusára hangolhatnak? A társadalomtörténet és az irodalom között ez a *gyakorlati* különbség, amelyet nem lehet történeti viszonyok konstrukciójával áthidalni. A kettő között

csak átjárás révén teremthető kapcsolat, vagyis úgy, hogy egyik gyakorlásából kimozdulva a másikat gyakoroljuk.

Persze a gyakorlati döntés valóban nemcsak akaraton és szabadságon múlik, hanem inkább kényszeren; de ez nem egyszerűen az ilyen vagy olyan társadalmi keret közvetlen kényszere, hanem a sokféle, egyetlen keretté soha nem redukálható *készítések* közötti tájékozódási kényszer, vagyis ami kényszerű, egyetlen pillanatra sem szűnik meg tájékozódásnak lenni, mivel az is gyakorlati döntés – akart vagy akaratlan –, ha engedek valamely – ki tudja, melyik – kényszernek. Kertész Imre regényében⁵ a Tanító úr nem a koncentrációs tábor, a bevagonírozás kényszerének enged, mikor hordágyon fekvő társának a verés kockáztatásával is odaviszi a fejadagot, hanem egy másik, ugyanolyan aktuális kényszernek, amelyet nem lehet látványosan leírni „a konkrét helyzet” körülményeivel, mint az előbbit, de ettől nem szűnik meg ugyanolyan, sőt a Tanító úr esetében erősebb kényszernek lenni, mint az éhhalállal küzdő túlélési ösztön. Tudom, hogy forráskritikailag a regényből vett példa, akárcsak az újszövetségi történeté korábban, több mint problematikus, de amennyiben a gyakorlati tájékozódás mozgásterei érdekelnek, a művészetek és vallások a legmegbízhatóbb „források” közé tartoznak.

Elfogadom György Péter mély belátását, mely szerint „azt, hogy a Kádár- [vagy Ceausescu-] korszak alatt létrejött szocializmus milyen bonyolult örökséget hagyott maga mögött, jól mutatja, hogy 1989 után hosszú évekbe telt, amíg lassan, a mindennapi élet és a tapasztalat szintjén nyilvánvalóvá vált, hogy egy politikai rendszer és egy társadalom mégis, két, egymással összefüggő, de elkülöníthető intézmény és fogalom, melyek között számos bonyolult viszony képzelhető el, s amelyek azonosságát kétségbe vonni nem állam- és pártellenes bűncselekmény, hanem minimális emberi jog és a kulturális világok sajátja” (221.). De hozzáteszem: a társadalom és az élet azonosságának kétségbevonása sem a józanság elleni bűncselekmény, hanem minimális etikai igény és a gyakorlati tájékozódás sajátja. Egy gesztus realitása nem föltétlenül „a társadalmi környezeten, a korszak szellemén múlik”, hanem a gyakorlásán, ami annyira elüthet a korszak szellemétől, hogy még csak nem is azzal fordul szembe, hanem egyszerűen *párhuzamos történet*. Egy korszak „keretében” az is ott van/lehet, ami korszakon kívüli, akár a koncentrációs táborban a hozzá képest mérhetetlenül távoli.

Nyilván akkor sem kerüljük el a tájékozódás kockázatát, ha múltbeli, úgymond lezárult történéseket vizsgálunk, hiszen *gyakorlatilag* azokban is tájékozódunk kell. S minthogy az állandó gyakorlati tájékozódás a sorsunk, bizonyos mértékig mindig „esetlegesek” maradnak azok a gyakorlatok, amelyekben tapasztalatokat szerzünk magunkról. Nemcsak tökéletesen megtervezett és megélt sors nincs, hanem tökéletesen megmagyarázott sem. Ebből következik, hogy sem az akarat, sem a társadalomtudományos (vagy egyéb) kontextusok és összefüggések nem meríthetik ki egy sors mozgásterét: a sors sohasem teljesen immanens, nem egy teljességében feltárt, belátott mozgásteren belüli. A baloldali gondolkodás olyan tájékozódási gyakorlat, amely abban hisz, hogy a transzcendencia kizárható a sors mozgásteréből. Perspektívájából a transzcendencia maga is immanens képződmény, ami sok vonatkozásban igaz, de nem végső igazság. Elhibázott például az a (vég)következtetés, hogy ha az emberek megalkotják maguknak az isteneiket és/vagy azok képét, akkor egyáltalán nincs Isten, vagyis csak teljességgel immanens társadalmi képződmény lehet. A hit megőrzése, illetve (újabb és újabb) elcserélése minden kontextus és immanens működés ellenére tájékozódási gyakorlat marad: nincs olyan működés vagy működések, amelyek teljességgel helyettesíthetnék a gyakorlást, még abban az értelemben sem, hogy maga is bonyolult biológiai, társadalmi, kulturális, pszichológiai, technológiai stb. működések összessége. Az analizált szubsztrátum, illetve kontextus immanenciája

újra és újra megtörik a csak részben ismert vagy ismeretlen mozgásterek történésein. Nemcsak a kutatás még el nem végzett feladatai miatt, hanem mert egyik mozgástérből, illetve tájékozódási gyakorlatból kiindulva nem lehet egy másik történéseit követni az előbbi transzcendálása nélkül.

György Péter mégis erre tesz kísérletet Ottlik olvasása közben, mikor azt kéri számon az *Iskolán*, hogy az 1957 júniusában kezdődő történet szerzője „elfordítja a fejét” bizonyos történésektől. Pedig egyáltalán nem biztos, hogy ez a feledés vagy a hátrítás gesztusa Ottliknál, az is lehet, hogy egy, a György Péterétől eltérő emlékezés figyelem-gyakorlata. Amit Ottlik követ, az csak a társadalomtörténeti mozgástérben minősülhet úriemberes, angolmániás nemtörődömségnek. Aki belegyakorolja magát Ottlik tájékozódási gyakorlatába, ennél sokkal intenzívebb történéseket követhet, melyek izgalmát lehet ugyan az Ottlik-kultusz társadalomtörténetileg megmagyarázható jelenségeként tárgyalni, csakhogy így nem férünk hozzá ahhoz, ami az *Iskola* mozgástereiben zajlik – oda csak a társadalomtudományos emlékezéstörténet tájékozódási gyakorlatának megváltozásával juthat az olvasó. Az a kísérlet, ahogy az egykori évfolyamtárrsal való találkozás, a Medve kézírata és a saját emlékei között Bébé tájékozódik, valóban nem szorítkozik egy mégoly bonyolult társadalmi mozgástér immanens összefüggéseire. A történet elbeszélhetetlensége éppen a történések egyetlen, végső mozgásterének állandó transzcendálásával függ össze: Bébé átjár azok között a külön mozgásterek között, amelyeket írásgyakorlatában kutat. Folyton „pontosít”, azaz átvált egy történet valamely mozgástérben való elhelyezéséről annak ritmusára: olyan tájékozódási gyakorlatra, amely kimozdítja a korábbi, anélkül hogy ezzel kizárná a visszatalálás lehetőségét. Elbeszélését éppen az jellemzi: nem elégszik meg azzal, hogy immanens (meg nem haladott) mozgástérben rendezzen viszonyokba, összefüggésekre olyan eseményeket, amelyek történéseinek ritmusa ott nem követhető, hiszen éppenséggel az illető mozgástér gyakorlatának megváltozására van szükség ahhoz, hogy egy másik gyakorlat ritmusába kerülhessünk. Az ilyen tájékozódás a változásnak nem a forradalmi átalakulás modelljére alapuló kultúráját kínálja, hanem a gyakorlati ritmusváltás igényére alapulót. Ez az a változás, ami a történeti konstrukció folyamatában megragadhatatlan és követhetetlen.

Nádas párhuzamos történetei sem a társadalomtudományi logikával felépített nagy összefüggésekről kívánnak meggyőzni. György Péter jól látja, hogy Nádas tájékozódása kimozdítja a klasszikus regény egységes vonatkoztatási rendszerét, de azt már kevésbé, hogy ez a radikális párhuzamosság a társadalomtörténeti összefüggéseket konstruáló viszonylétesítést is megbontja. A történetek párhuzamossága nem pusztán különböző léptékű *egyidejűségeket* jelent, hanem egymásra vissza nem vezethető külön ritmusokat, más-más idejű történések sokféleségét. Nincs mód ezek mindegyikét társadalomtörténeti folyamatokba rendezni anélkül, hogy el ne vétenénk ritmusukat, következésképpen el ne veszítenénk a tartamukat. Nem lépték-, hanem ritmusváltás teszi lehetővé a történések Nádas regénybeli sűrűségének kutatását. Egy történet (bármilyen) viszonyokra, összefüggésekre fordítani annyit tesz, mint elfordítani a figyelmünket annak ritmusáról. Paradox módon ezért veszélyezteti az absztrakt univerzalizmus ellen kidolgozott konkrét társadalmi viszonyok szerinti tájékozódást az absztrakció. A konkrét társadalomtörténeti részletek még nem garanciái az események követésének, könnyen válhatnak azok olyan viszonyhálózatokba rendezésévé, amelyek az értelmezés sokféleképpen indokolható kontextusai ugyan, de ez a viszonylétesítés teljesen másfajta kapcsolatteremtési gyakorlat, mint a történet ritmusával való kapcsolatteremtés. Márpedig mindkét regényben, illetve mindkét regényen belül az írásgyakorlat kapcsolatteremtési gyakorlatának követése elengedhetetlen olvasási követelmény. Különben nem regényeket olvasunk, hanem forrásokat, vagyis bennük fellelt „történeti nyomokat” értelmezünk a múlt egy

metatörténetének megkonstruálása végett. Ebben az esetben Ottlik és Nadas *helyett* írunk, *ahelyett*, hogy őket olvasnánk: nem az írásgyakorlataik ritmusát követjük, miközben a figyelemgesztusaikba, illetve figyelem-rítusaikba gyakoroljuk bele magunkat rendkívül intenzív gyakorlással, hanem mi írunk történetet az írásgyakorlataikról egy, az övékhez képest egészen másfajta kapcsolatteremtési gyakorlat mozgásterében.

Természetesen annyiban jogos tájékozódásról van szó, hogy György Péternek nem *kell*t volna naplót vagy regényt írnia. Problematikussá azon a ponton válik, amikor abban az értelemben írja azok *helyett*, amit ír, hogy azokat is saját társadalmi emlékeztörténetéhez asszimilálja, miközben a társadalmi emlékeztörténet részeként illeszti össze.

Aszkézis avagy a tágasság dicsérete

■ Andrei Pleșu naplójának⁹ olvasása azért érdekes, mert olyan kortárs gondolkodó tájékozódási gyakorlatával ismerkedhetünk közben, aki a társadalomtörténeti mozgásteret művelődési miniszterként vagy külügyminiszterként is merőben eltérő mozgásterekkel együtt kutatja. Át tud járni egyikből a másikba, anélkül hogy valamelyiket tagadnia kellene vagy beolvasztania a másikba. Pedig Pleșu rögtön az előszóban egy régi és egy kétes módját ajánlja a változás kultúrájának. Az egyik a *Bildung*, ami a szubjektum képzését nem annyira történeti konstrukcióként, mint inkább a hagyományban szerzett, egyre önállóbb tájékozódásként gondolja el; a másik pedig az *autodidaxis*, mely maga is a képzés révén, annak eredményeként rehabilitált. Elvét ugyanis mesterétől, Constantin Noicától veszi át, aki tanítványának (Pleșunak) mint leendő egyetemi oktatónak is ezt tanácsolja: „Győzd meg a hallgatókat, hogy minden értelmiségi voltaképpen autodidakta: magának kell kijelölnie, merre tart, neki kell döntenie az igényeiről.” (90.)

Pleșu úgy dönt, hogy megpróbálja elkerülni a csapdákat. A forradalomról a berlini Wissenschaftskollegben folytatott vita után Burke, Humboldt, Foster és Kant vonatkozó észrevételeinek felidézését követően ezt írja aznap feljegyzésében: „A francia forradalom egy elfogadható beszédmód és egy irracionális cselekvés keveréke. Hirtelen mindenki bolondulni kezd az értelemért és az igazságszolgáltatásért. [...] Az értelem nem egyedüli alapja az igazságosságnak. A túl sok értelem irracionálisaként végzi, mint ahogy a túlzásba vitt igazságszolgáltatás is igazságtalanságba fordul. Mit jelent a »túlzásba vitt igazságszolgáltatás«? Egy olyan igazságszolgáltatást, amely kizárja a megbocsátás elvét. A francia forradalom – igazságszolgáltatói hystériája folytán – végül is a »racionális« alapon folytatott öldöklés módszerévé vált.” (129.)

Nem az a tét, hogy állást foglaljon a forradalom ellen, hanem hogy elkülönítse benne az elfogadhatót az elkerülendőtől. A jobboldal és a baloldal veszélyeinek mérlegelése közben sem azt kívánja eldönteni, hogy melyik pozíciót foglalja el politikai opcióként, hanem a két álláspont viszonyítási pontjait és tájékozódási készségeit mérlegeli. A baloldal a munkásokhoz húz, a jobboldal előszeretettel hivatkozik a parasztságra, ennek következtében a baloldal alapvetően modern (a „hagyományos” jobboldalhoz képest), és a haladáseszmét tűzi zászlajára, szemben a jobboldal szkeptikus, ha ugyan nem egyenesen regresszív konzervativizmussal. Így aztán a jobboldalnak az archaikushoz van affinitása, a baloldalnak, ugyanolyan mértékben a változó időhöz. A hierarchikus világ, amilyen a monarchia és az egyház, valamint a mezőgazdaság a jobboldal emblémái, melyre a baloldal az egyenlőség, köztársaság, ateista racionalizmus (mint felvilágosult hit) és az ipar emblémáival válaszol. Pleșu emlékeztet arra, hogy az ipari forradalomig az emberiség „jobboldali volt” (a baloldal előtörténetének néhány epizódjától eltekintve). A két pozíciót igazából csak a forra-

dalom baloldali találmánya különítette el, mely azt tette lehetővé, hogy a baloldaliak alku nélkül szembefordulhassanak a korábbi renddel. Pleșu szellemes zárójelben jegyzi meg azt a memóriatörlést, amit György Péter is kiemel a múlt elhallgatásával kapcsolatosan, mikor a forradalmat „a szeplőtlen fogantatás profán modelljé”-nek nevezi. Számára viszont ugyanilyen fontos, hogy a munkáspárti baloldal nem tudja elkerülni a parasztellenességet. Miután felidézi Marx, Plehanov, Lenin és Sztálin parasztságot elmarasztaló kijelentéseit, arra figyelmeztet, hogy a kollektivizálás nemcsak elhibázott gazdasági döntés volt, hanem radikális politikai stratégia, az osztályharc egy durva szakasza, melyben a jobboldali elit leverése után vagy azzal egy időben a korábbi rend alapját, a parasztságot is le kellett győzni (vö. 135–136.).

Pleșu töprengésének az a tétje, miként lehetne elkerülni, hogy egyik tájékozódási kísérlet a másik eltörlésére törjön, azon túlmenően, hogy határozottan elkülönül tőle. Számára a kétféle politikai berendezkedés olyanformán jelent kihívást, mint Odüsszeusznak a Szküllá és Kharübdisz – nem az a kérdés, hogy melyikhez csatlakozik, hanem hogy miként kerülheti el a veszélyeket, még akkor is, ha egyikőtől távolodva a másikhoz óhatatlanul közeledni fog. A baloldal és a jobboldal különbsége mindenekelőtt a szellem kétféle orientálódása (176.), a „metafizikus” és a „társadalmi” beállítódás különbsége. Amikor a 68-as diákmozgalmak áldozatairól Heinrich Böll azt mondja, hogy nem a *halottak* érdeklik, hanem a *megöltek*, Pleșu arra figyel, hogy a hangsúlyeltolás következtében az író számára fontosabbá válik az igazságtalanság kiderítetlen misztériuma, mint a halál misztériuma. Ez pedig annak a jele, hogy a tekintet bentről kifelé fordul, hiszen a halál metafizikája csakis a saját halálra irányuló reflexióból fakadhat. A metafizika akkor tűnik fölöslegesnek, amikor az én egzisztenciális problematikáját a kollektivitás „külső” problematikája váltja fel. Minden baloldali aktivizmus, mely a steril kontempláció helyett konkrét politikai tettekre hív, megkerüli az egyén kérdését és mindenütt csak a közösségi drámát látja. A metafizikus arra teszi a hangsúlyt, hogy mindenki, akit megöltek, halott, az aktivista számára fontosabb, hogy azok közül, akik halottak, némelyeket megöltek. Pleșu konklúziója nem azt firtatja, hogy melyiküknek van igaza, hanem ezt állapítja meg: „[a]z előbbi [ti. a metafizikus] elmélyültségében vesz el, az utóbbi az agitáció sietségében. [...] A belső (teljes elhomályosulásáig menő) elhanyagolása, a csorda ingerlékenysége és az üres pátosz – íme a baloldali [altruista] »nagylelkűség« bűnei; a pszichotikus énközpontúság, önzés, mizantrópia és a magány viszont a jobboldali beállítódásukat veszélyezteti” (176–177.). Hogy egyik „bűn”, a másik (csak) „veszély”, ez jelezhet valamit abból, hogy Pleșu melyik oldalhoz áll közelebb alkatilag vagy státuszát tekintve, de ennek is az a tétje, hogy neki mitől kell jobban félnie: nem annyira a sokfejű Szküllától, mint inkább a mélypontja körül örvénylő Kharübdisztől.

Hogy az elkötelezettség sem tartja vissza a másik orientáció elismerésétől, ez leginkább talán a kiotói Jakko-in templom zárdafőnökénél, Chiko Komatsunál 1993-ban tett látogatásakor derül ki. Pleșu kétszer döbben meg. Először, amikor a mély vallásosság felekezeten és dogmákon túli felismerhetőségével találkozik egy japán szenthelyen: hasonló és ugyanolyan fontos ritmusokkal, a fegyelmezett természetes vállalásával, archaikus vendégszeretettel. Másodszor pedig, mikor beszélgetni kezdenek, s kiderül, hogy amit a vallásos gesztusok összekapcsolnak, azt a dogmák és eszmék kettészakítják. A zárdafőnök azzal áll elő, hogy a keresztények sokat beszélnek a szeretetről, s megkérdezi, hogy mi a keresztény szeretet megkülönböztető jegye, mire Pleșu azt válaszolja, hogy a teljessé lett keresztény szeretet az ellenség szeretete. Chiko Komatsu magabiztos fölénytel mosolyog: számára, mondja, egy ilyen szeretet elképzelhetetlen, mivel buddhista szemszögből az ellenség fogalma értelmetlen. Pleșu előbb elismeri, hogy 1-0 a zárdafőnök javára, hiszen valóban furcsa

a szeretet tanát azután állítani fel, hogy előzőleg barátokra és ellenségekre osztottuk a világot. De utána rögtön egyenlít: a keresztényeknek is igazuk van, mert nem ugyanak át rögtön egy metafizikus tartományba, ahol a barát és ellenség megkülönböztethetetlen, mielőtt szembesülnének a valóság drámájával, ahol igenis találkozniuk kell barát és ellenség különbségével. Ezek után levonja az első konklúziót: „Mindkettőjüknek igazuk van, olyanok, mint két tökéletes szobor, melyek azonban csak egymásnak háttal állhatnak.” (137.) A második féldőben előbb Pleșu szerez előnyt. Megkérdezi a zárdafőnöktől, hogy kit imád, azt leplezve le, hogy a buddhisták meditatív imájukban személytelen instanciákhoz fordulnak, még csak nem is a naphoz, hanem a sugárhoz. De Chiko Komatsu is rögtön egyenlít: ha Pleșu olyan jól tudja, *kihez* imádkozik, vajon azt is ugyanilyen jól meg tudná mondani, hogy *ki* imádkozik? Megint két szimmetrikus, egymásra visszavezethetetlen igazság ütközik. Pleșu második konklúziója leplezetlenül keresztény, de nem a buddhista társ nélküli: „Egymásnak háttal állunk, de őszinteségünk békéjében Isten áll szemtől szemben önmagával.” (138.) Ez nemcsak vallásos formula: aki itt beszél, leginkább arra vigyáz, hogy ne akarjon az Isten helyére kerülni ebben a megoldásban. Nem egyszerű dialektikus perspektíváról van szó, amit, ha egyszer felismert, bárki magáénak tudhat. Mi nem tudunk túllépni azon, hogy háttal állunk annak, ami más, vagyis keresztényként nem lehetünk a buddhistát is integráló szintézissé. Egyedül Isten lehet minden. Tehát rajta kívül semmi. Még a kultúra vagy a társadalom sem.

Folytathatnánk a szemben állók közötti intervallumban való tájékozódást a napló olyan bejegyzéseiben, amikor Pleșu számít világi értelmiséginek az egyházi értelmiségivel szemben (a dialógus akadályai Galeriu atyával, 107–108.), vagy ő a hatalom képviselője társai között (a hatalom érzéséről, 125.). De a különbségek közötti átjárást inkább azzal folytatom, ami ezzel ellentétesnek látszik: lényegi eltérések megmutatásával ott, ahol a dolgok összekeveredni látszanak. A megoldás-, illetve válaszkérés (105.), a kétféle csend (171–172.) vagy az újságírói kíváncsiság és a figyelem kettőséhez (164–165.) hasonló szétválasztás-sorozatból szorítkozzunk most csak a *gesztus* és *tett* megkülönböztetésére. A gesztus pontszerű, önkéntelen, viszonylag előre láthatatlan, és nem a hatékonyság a tétje, hanem a jelzés, minősítés. Ezzel szemben a tett igényli a folytonosságot, előre eltervezett és határozott célra irányul. A gesztus a szemlélődők „pragmatizmusa”, azok aktusa, akik nem a tett emberei. Vannak olyan történeti körülmények, mint például a totalitarizmusok állandó rendőri felügyelete, amikor csak a gesztus lehetséges. Pleșu megállapítja, hogy a kommunista Romániában, Lengyelországtól eltérően, kevés akció volt, és kevesen érték el a gesztus szintjét is. De ma, mondja 1991-ben, amikor a leginkább politikai tettekre lenne szükség, a csúcserőtelenség, amelynek az általános mozgósítás élén kellene járnia, továbbra is a gesztusnál marad. Ennél is rosszabb, hogy csak most tesznek olyan gesztusokat, amelyeket elmulasztottak akkor tenni, amikor szükség lett volna rájuk. „Olyan helyzetekben, amelyekből kvázi hiányzik minden kockázat, a gesztus puszta gesztikulációvá, a hozzáállás demagógiájává, üres társasági jelenséggé válik.” (123.)

Gyorsan kiderül, hogy a megkülönböztetésnek nem pusztán episztemológiai, hanem gyakorlati tétje van, hiszen éppenséggel a mindennapi (politikai) események közötti tájékozódásban fontos megkülönböztetni őket.

A Pleșu-féle autodidaxis ilyen bölcsességek – vagy inkább jártasságok – megszerzését jelenti, azoknak a csapdáknak a mind hatékonyabb elkerülését, amelyek éppen ránk leselkednek. Erre a gyakorlati Bildungra alapozza Pleșu a kortárs törekvések megítélését is, függetlenül attól, hogy elismert vagy divatos tendenciákról van szó. Csak a felsorolás erejéig említem az analitikus filozófia rigorozitásának teljes érzetlenségét mindaz iránt, ami nem logikus és nem szenzoriális (150–152.), a nemze-

tek egy költséges összehasonlító IQ kutatásának besétálását a „faji” különbségek bu-taságába (183–185.), az euthanáziát választók kioktató leckéit a halál méltóságáról (155.) vagy Krisztus példázatainak olyan értelmezését, amelyben a Mester szélsőbal-oldali, militáns posztmodernné válik (196–197.).

Pleşu közöttiség- vagy intervallummorálja⁷, akárcsak az emberi és isteni régiók között kalandozó angyalságmániája⁸ az átjárás tereit, s következőképpen a régiók vagy mozgásteretek közötti tájékozódást szorgalmazza. De nem ideológiai leckékben, hanem mondjuk a Trabant dicsérete közben. A 2004-es visszaemlékezés a tízéves Trabant-vezetői emlékekre ezzel kezdődik: „Egy feledhetetlen tapasztalat, valami egészen különös a paranormális és a metafizika között.” (167.) Ettől kezdve a Trabant nagyon sokféle intervallum *vehikulumává* válik. Először mechanikai paradoxonként tűnik fel, annak bizonyítékaként, hogy a lehetséges legyőzi a valóságot. Keményítőtartalmának köszönhetően egy krumplival helyettesíthető a tekerce, nejlon-harisnyával az ékszíja, az az előnye, hogy sánca csúszás esetén egy ember is kitol-hatta, felforduláskor egyedül is talpra állíthatta, és ha benzin nélkül maradt, 40-50 km-t jó erős pálinkával is lehetett menni vele. Mindezek „tartósan törékennyé”, hamvaiból is feléledő, legyőzhetetlen „karton-Terminátorra” változtatták, melyben Pleşu – maga is trabantos – a kommunista rezsím alatti túlélés, át-vészelés metaforá-ját⁹ látja. „A Trabant azt bizonyította minden helyzetben, hogy amit nem lehet, azt mégis csak lehet végül, hogy a valószínűtlen is kiindulóponttá válhat.” (168.) A tra-bantos olyan ember, aki egy minimális esélyeket kínál, fojtó mérkőzésen játszik; ez tette szolidárisá az egymást lámpázva köszöntő és minden bajban kiegészítő traban-tosokat. A romániai diktatúrának ezt az egyetlen tömegbázisú szolidaritásfajtaját Pleşu – kellő adag iróniával, de határozott lelkesültséggel – nemcsak a nyomorúsá-gos körülmények közötti boldogulás zseniális találmányának, illetve gyakorlatának, hanem „a civil társadalom előtörténetének” tekinti.

Nem valami új dialektika, még kevésbé arany középút az, amit Pleşu művel. Az intervallum határait sohasem szintézisbe vonja vagy közös nevezőre hozza, hanem elkerüli, miközben folyton a közelükben jár. Egyre kitartóbbá válni a kísértések kö-zött: ez az autodidaxis, avagy a gyakorlati Bildung tétje. Mert a változás Pleşu által újra felfedezett kultúrája: az *aszkézis*.

Először megdöbbenett, hogy egy kortárs filozófus és államférfi, még akkor is, ha ortodox vallású, olyan sokat foglalkozik az aszkézissel. Aztán megértettem, hogy egész emberi-gondolkodói tájékozódásának alapgyakorlatáról van szó. Az aszkézis-ben az a fontos, hogy a lemondásban öröm legyen. A kénytelen-kelletlen lemondás csak újabb megnyilvánulása a birtoklás szenvedélyének (166.). A lemondás paradig-matikus esete az önbirtoklás tudatának a meghaladása, vagyis a lemondás magunk-ról. „Az a gondolat, hogy a magadé vagy, hogy rendelkezél egy »én«-nel, egy akarat-tal, egy testtel, egy gondolattal, teljesen elhibázott” (uo.), mert ez akadályoz meg a magamon túli, az „Istennel átítatott világ” felfedezésében, amit az Isha Upanishad *irsharvarsyam*-nak nevez (165.). A naplórásban is annak veszélyét kívánja elkerülni, amikor nagy ráfizetéssel kettős ügynökként játszunk: egyszerre akarunk élni és magunkat analizálni. Ilyenkor a legnagyobb a valószínűsége, hogy mind a kettőt rosszul csináljuk (11.). „Azt hiszem – írja az előszóban –, nem lehetünk boldogok és egész emberek, csak amikor elfeledkezünk magunkról” (6). Az aszkézis sohasem pusztán lemondás, amit Pleşu a vérszegénység groteszk megfelelőjének tart: olyan veszteségnek, amiért semmit sem nyerünk cserébe (188.). Inkább mindannak meg-nyerése, amit a birtoklás szenvedélye miatt elveszítünk. Ezért gyakorolja Pleşu a gondolkodásban is. A Bildung így nem valami identitáskonstrukció vagy identitás-politika, inkább egyre örömtelibb lemondás magunkról, hogy ne essünk önnön csap-dáinkba, amikor élünk és gondolkodunk.

Úgy tűnhet, hogy ez valami nagyon elvont és szűk hatókörű kontempláció, de Pleşunál az teszi meggyőzővé, hogy a mindennapi életgyakorlatban gyökerezik. Nem ezoterikus elsüllyedés egy külön világban, hanem tényleges gyakorlati újrafelfedezése az aszkézisnek. Amikor egyik berlini tartózkodása alatt hatvanperces áramszünet bénítja meg a nagyvárost, ami apokaliptikus hisztériát vált ki az emberekből, akkor is ezen a lemondásra képtelen, veszélyes beállítódásunkon töpreng, és két döbbenetes következtetésre jut. Az egyik az, hogy egy olyan kényelem irányába tartunk, amely elkábítja a vitális ösztöneinket. A másik, hogy ha így folytatjuk, nem lesz szükség valami nagy katasztrófára a világból való eltűnésünkhöz – elég lesz valami banális zavar a túlbonyolított rutinkényelmi rendszerünkben. S „azok, akik mindvégig megőrzik a józanságukat, nem tudják majd nem csodálni ebben az általános kihunyásban Isten humorát” (127.).

Amikor az autodidakta aszkéta az Athosz-hegyi remetéknél jár, nem valami bölcs tanítást jegyez fel a naplójába, hanem a szerzetesek villanyáram-használatát. Az országos villanyhálózatba be nem kapcsolt Athosz-hegyen is vannak áramfejlesztők, de csak annyi energiát használnak, amennyi nélkülözhetetlenül fontos (például az élelmiszerek megromlásának elkerüléséhez), egyébként az élet a természetes világosság ciklusához igazodik. Nem akarnak mesterségesen és tüntetően kivonulni a korukból, és a technológiát sem démonizálják, csak a mérték problémáját vetik fel: a célszerű használat igényét és lehetőségét. „Az aszkézis maga sem az ember természetes adottságainak amputálása, hanem azok jó felhasználása, helyes irányítása, a velük való visszaélés, illetve a kisiklások elkerülése.” (188.) Felmerül egy olyan világnak a lehetősége, amelyben ugyanezek a látványos felfedezések, amelyekkel büszkélkedhetünk, nem tennének bennünket betegesen függővé, elkényeztetetté és nyomorékká. Noha a tobzódásainknak határt szabó aszkézis sem mentes a tapogatózó, sok újrakezdéssel és olykor bizony kudarcral járó tájékozódási kísérletektől, a változásnak ennél hatékonyabb kultúráját manapság nehéz elképzelni. Lehet, hogy a György Péter által *idiotizmus*nak nevezett pánzöld tanok, melyeknek apja idős korában szerinte túl sok figyelmet szentelt, még a kiforratlan, tétova vagy elhibázott kísérletek közé tartoznak, de az az igényük, hogy a társadalmi, társadalomtörténeti teret ne tekintsük tovább kizárólagosnak, illetve végsőnek, hanem figyeljünk oda (újra) az ennek a színtérnek is helyet adó környezetre, illetve más, a társadalomtudományok számára túlságosan ezoterikus mozgásterekre is, aligha hárítható el egy legyintéssel. A globális válság (nemcsak a gazdaságira gondolok, hanem a természeti és társadalmi klímaváltozásra, a jéghegyek, gleccserek olvadásától a látszat egyre több fórumon és közegben történő intézményesüléséig) arra készítet, hogy változtassunk egyéni és közösségi tájékozódási gyakorlatunkon.

Elismerem, hogy nehéz lenne György Péterrel összehasonlíthatatlanabb kortárs szerzőt találni Andrei Pleşunál. Teljes köztük a párhuzamosság: ha György Péter valálástalan, Pleşu vallásos, ha György Péter határozottan állást foglal a politikában, Pleşu eszméje a függetlenség; ha György Péter egy társadalomtörténeti logika rendszeréhez igazodik, Pleşu kifejezetten rendszer nélküli filozófus; ha György Péter még apja naplóinak olvasása közben is analitikus, Pleşu filozofikus vizsgálódás közben is gyakran hajlik naplószerű feljegyzésekre; ha György Péter fogékony az etika (ideológia)kritikájára, Pleşu etikát ír... De éppen ezért fontos nekem az összehasonlításuk. Szeretném megmutatni, hogy egymással szomszédos vagy nagyobb távlatból nézve, azonos régióban mennyire eltérő, illetve párhuzamos tájékozódási gyakorlatok mozgásterei kínálkoznak. Miközben György Péter arra vállalkozik, hogy bátran szembenézzen a félhomályban hagyott múlttal, melynek vállalása Európa más tájaihoz képest régióinkban még *mindig* idegen a korszellemtől, Andrei Pleşu az aszkézis Euró-

pában *régóta meghaladott* gyakorlatának felfedezésére tesz vitathatatlanul kortárs, ha úgy tetszik poszt szekuláris kísérletet. A regionálisan még el nem jöttek és az Európában már elmúltak ez a zavarba ejtő *párhuzamos aktualitása* azt jelzi, hogy a társadalomtörténeti tér meghaladhatatlannak tételezett immanenciája, mely *per definitionem* a vallást és a művészetet is mindenestől körül fogná, mégsem több a minket *párhuzamosan sokféle és sokféleképpen* – nem egyidejűleg, hanem mindannyiszor más ritmusok idejébe – csábító gyakorlásmező régiójánál.

■ JEGYZETEK

1. Spiró György: Tavasz tárlat. Magvető, Bp., 2010.
2. György Péter: Apám helyett. Magvető, Bp., 2011.
3. Emmanuel Lévinas: Teljesség és végtelen. Jelenkor, Pécs 1999; Emmanuel Lévinas: Otherwise than being, or, Beyond essence. Duquesne University Press 1998.
4. Alain Badiou: Ethics. An Essay on the Understanding of Evil. Verso, London – New York, 2001; Alain Badiou: Saint Paul. The Foundation of Universalism. Stanford University Press, Stanford, 2003.
5. Kertész Imre: Kaddis a meg nem született gyermekért. Magvető, Bp., 1990.
6. Andrei Pleșu: Note, stări, zile. Humanitas, Buc., 2010.
7. Andrei Pleșu: Minima moralia. Építőkövek az intervallum etikájához. In Uő: A madarak nyelve. Jelenkor, Pécs, 2000.
8. Andrei Pleșu: Angyalok. Koinónia, Kvár., 2006.
9. A mai görög kamionokon gyakran olvasható a „matefora” felirat, hiszen mindenekelőtt szállítást jelent.

