

# FIGYELŐ

## BÁJOS BORZALOM

*Havasi Attila: Manócska meghal, vagy a lét csodás sokfélesége*  
Alexandra, Pécs, 2005. 89 oldal, ár nélkül

*Havasi Attila: 1001 magányos rinocérosz*  
Alexandra, Pécs, 2007. 77 oldal, ár nélkül

Ha én állíthatnám össze az eleven magyar költők válogatottját, Havasi Attila biztosan tagja lenne a Nemzeti Elevennek. Nyilván akad azonban oly elvetemült is, akinek halvány fogalma sincs, kicsoda Havasi Attila. Kezdjük tehát Arisztotelésszel. Arisztotelész szerint ahhoz, hogy meghatározhassunk valamit, osztályba kell sorolnunk, majd meg kell különböztetnünk az osztály többi tagjától.

Am vajon miféle skatulyába gyömöszölhetők Havasi Attila versei? Nonszensz verseknek nem tarthatók, hiszen – ellentétben a nem nonszensznek szánt költemények zömével – mindnek van sense-e, vagyis értelme, sőt némelyikük egyenest elbeszélőnek is titulálható. Gyermekverseknek szintén nem nevezhetők – hiába utal erre az egyik kötet alcíme –, hiszen egyfelől normális gyermekek (reméljük) egy kukkot sem értenek lényegükből, másfelől pedig valamely dolog paródiája sosem lehet azonos magával a dologgal. Havasi költészetét magam leginkább indirekt poézisnek nevezném, megkülönböztetve a direkt poézistól, amely tárgyát közvetlenül (átélve, valóságosnak tartva) próbálja szavakba önteni. Az indirekt poézis talán Ausoniustól veszi eredetét, hogy a trubadúrköltészetben tovább élve Heinenél (például ERINNERUNG), majd Swinburnenél, Edward Learnél, Morgensternnél, nálunk pedig leginkább Kosztolányinál, Weöresnél és mai követőiknél (PGY, KAF, PNL stb.) bukkanjon fel újra és újra. Az indirekt költő nem hisz mondandója érvényességében, mert önnön személyének érvényességében is kételkedik. Költeményeit ezért rafinált formai szerkezetre illeszti, mivel az ilyen versszerkezet reménye

szerint kimondhatóvá varázsolja a gondolatot vagy érzelmet, amely mégiscsak a vers kiindulópontja, ám amelynek közvetlen kifejezését a szerző szégyelli vagy hazugnak érzi. Az indirekt költő a szó szoros értelmében skizofrén: Én és Énke együtt alkotja költeményeit. E két személy kéjjel és szándékkal enged a forma – a rím és a ritmus, esetleg a csavaros gondolati alakzat – csábításának, verse ezért nem az élethez, a valósághoz, hanem valami egyéb, formális-gépies törvényhez alkalmazkodik. Márpedig ez, mint Bergsontól tudjuk, a neveltség lényege. Az indirekt versek általában ezért neveltségesek, viccesek – jóllehet adott esetben ugyancsak komor és mély tartalmakat rejthetnek. Az efféle költészet mai változatában azután az úgynevezett posztmodern számosság is megjelenik: az idézési kényszerrel, az idézőjelen át, a szójátékhoz és egyáltalán a játékhoz, az álarcokhoz való vonzódásig. A lényeg azonban Ausonius óta ugyanaz: az érvényességbe vetett hit hiánya és mindenfajta mondanivaló szégyellése. Mintha a költő minden erejével azt bizonygatná: „ezt nem én írtam”, és „különbben is ez csak játék”. Pedig mindig ő írja, és sosem játék. Csakhogy míg Heine, Swinburne vagy Kosztolányi csak néha írt indirekt verset, Havasi Attila kizárólag efféle verseket alkotott. S e tekintetben, legalább is idehaza, egyedülálló jelenség.

Miután tehát Havasi Attila verseit besoroltuk az általunk legmegfelelőbbnek tartott osztályba, föl kell sorolnunk, e költemények mely jellemzők alapján különböznek más költők műveitől.

Babits írja Az EURÓPAI IRODALOM TÖRTÉNETÉBEN, hogy a költészetben az attitűd a lényeg: egy életmű, szerencsés esetben, egyetlen attitűd vagy, ahogy Kerényi Károly mondja, létaspektus kifejezése. Havasi Attila eddig megjelent két könyvének összesen 107 verse – az átfedésről függetlenül is – összetartozik, ahogyan a PRAE-ben, a MAGYAR BADAR-ban vagy a LEGÉNYTOLL című remek kiadványban publikált korábbi írásai is egyazon világvizony vagy inkább világiszony megnyilvánulásainak tarthatók.

Havasi költészete szándékosan egymásnak feszített ellentétekre, az irtalmatlan szadizmus és a mély empátia, a tisztá költőiség és a durva bunkóság, a gorgonzola-szózamatok és a mónikasós szlogenek, a gyerekeknek szánt felnőttbeszéd-paródia és a felnőtteknek szánt gyermekbeszéd-paródia ellentéteire épül.

Másfelől Havasi világa pesszimista és baljós. Költeményei hemzsegnek a látszólag képzelt, valójában azonban igencsak jól ismert szörnyetegektől. Egész horror-horda, a Nagy Holc, a Rézfaszú Bagoly, a Hét Rét Görénye, az Éjféli Galambok és a Nagy-Vice-Gombócman baljós árnya fenyegeti ezt a világot, amelyben a derék lényekkel, a Lila Gorillával, a pekingi elefánttal, a kis csótánnyal vagy Cicóval (sőt magával Manócskával is) kegyetlenül leszámolnak, és amelyben elevenen temetnek el, főznek meg, nyársalnak föl, nyakaznak le vagy éppen vernek át arra érdemtelenedet.

Harmadrészt akármilyen iszonyatról vagy gusztustalanságról essék is szó, ebben a költői világban – formai tekintetben – mindennek tökéletesnek kell lennie, akár bonyolult versformáról, akár ritka rímképletről és kancsalságig tökéletes rímről, akár az ütemes, időmértekes és rímes verselés mesteri kombinációjáról, akár pedig kéjes asszonánról van szó. Mintha ez valamiképpen ellensúlyozná vagy tovább távolítaná a már többszörösen távolított tartalmakat. (Számításom szerint egyébként a két kötetben összesen huszonkét különböző klasszikus versforma található, néhány egyedivel kiegészítve.)

Negyedrész – és ez is a vers „letagadásának” technikájához tartozik – e költemények mindegyike irodalmi utalás valamilyen más költeményre, úgy is megfogalmazhatjuk, hogy minden Havasi-vers valamilyen más, korábbi – esetleg még meg sem született – költemény paródiája. A legerősebb kétségkívül József Attila hatása – akinek túlságos lelki közelségét néha szorongó aggodalommal fedezzük fel a szövegben –, ám az idézett költők sora hosszú. A magam részéről a következő forrásokat tudtam azonosítani: Tinódi, Balassi, Taurinus, Petőfi, Arany, Burns, Berzsenyi, Kafka, Goethe, Weöres, Morgenstern, Romhányi és Tótfalusi.

Ötödször Havasi versei rendkívül viccesek – ez, mint fentebb mondtuk, költészetének indirekt voltából egyenest következik –, bár több-

nyire az ember nem képes eldönteni, rémületében nyüzszítsen-e vagy visítva röhögjön inkább, esetleg egyszerre mind a kettőt, már ahogy az életben manapság szokás.

Hatodszor, és ez minden egyéb jellemzőnél lényegesebb, Havasi versei jók. Egyszerűen ötletben-kivitelezésben egyaránt igen-igen magas színvonalúak. Sajnos azonban néhány olcsóbb trükköt e versek sem mentesek, ilyen például az idegen szakkifejezések használata – néhol erőltetett – humorforrásként, vagy a paródia és a persziflázs keverése, illetve az, hogy a szerző olykor képtelen ellenállni az üres blóddi vagy – ami még rosszabb – a bohóckodás vonzásának, ám ez hasonló típusú költőkkel gyakran megesik. Különösen rinocéroszos kötete tartalmaz több, számomra erőltetettnek tűnő verset.

Hetedszer – és evvel be is rekesztem bölcs elemzésemet – Havasi költői attitűdje alapvetően álgyermeki attitűd. Álegyszerűség, álnaviság, álfantáziák, álfélelmek és álérzelmek mögött rejtőzködik itt valaki, aki egyáltalán nem gyermek immár, és akinek valódi, szeretni s szánni való lényét a formai bravúrok, ötletek, viccek, trükkök, rémlátomások szövevényén át csodálhatjuk csupán.

Miután tehát kellőképpen taglaltuk e versek elkülönítő diagnosztikáját, thaumasztosz – vagyis rettentő s egyben csodálatos – jellegzetességeit, talán már érthetőbb, miben áll Havasi Attila költészetének izgató nagyszerűsége. Ám ha még mindig kétségünk lenne afelől, vajon helye van-e e 34 éves férfiúnak nemzeti költőválogatottunkban, képzeljünk csak el egy kényeszeresen vicces József Attilát, aki például a KÉSEI SIRATÓ-t, a KARÓVAL JÖTTÉL-t vagy a NAGYON FÁJ-t úgy írja meg, hogy lehetőleg minél nagyobb röhögjenek rajta. Ha elég ügyesen elképzeltük az elképzeltetlent, megkapjuk József helyett Havasit. Attila, vagyis a lényeg marad.

Gershom Scholem a következő anekdotát meséli el: Egy hitetlen ellátogat a lublini rabbihoz, s fölszólítja, bizonyítsa be neki cáfolhatatlanul, hogy van Isten. A rabbi a szívére teszi a kezét, és azt suttogja: „Én, a lublini rabbi esküszöm neked, hogy van Isten!”

Én pedig esküszöm Önöknek, hogy Havasi Attila elsőrangú költő.

*Magyar László András*

## IRGALOM A HÚSNAK

**Alkalmi magyarázatok Nemes Z. Márió  
költészetéhez**

*Nemes Z. Márió: Alkalmi magyarázatok a húsról  
JAK–LHarmattan, 2006. 52 oldal, 1200 Ft*

*„I believe that realism has to be re-invented.”  
(Francis Bacon)<sup>1</sup>*

A Nemes Z. Márió költészetéről szóló beszédhez nehezen találunk szavakat. Nem csak azért, mert egy 1982-ben született szerző első kötetéről van szó, és mert fellépése egy olyan, mostanában induló írónemzedék<sup>2</sup> erőterében történik, mely épp csak elkezdte berendezni a maga irodalmi terét. Hanem azért is, mert *egy-részt* e nemzedék (mint minden új nemzedék) önkeresésének nem kevesebb a tétje, mint újra feltalálni a költészetet (s ezért a költészetkritikának is újra fel kell találnia magát, ha beszélni akar róla); *másrészt* mivel Nemes Z. Márió (a továbbiakban NZM) kutatásai ezen a szélesebb önkeresési áramlaton belül is egyfajta *különutas lírát* eredményeznek.

Ha néhány szóban össze kellene foglalnom a fent említett szélesebb kontextust, nagyjot általánosítva azt mondanám, hogy olyan fiatal alkotókról van szó, akik *egyként* maguk mögött tudhatják a magyar költészet konzervatívabb, a *Nyugattól* máig ható áramlatait és az avantgarde, illetve a belőle kivirágzó filozófiai-nyelvkritikai költészet hatásait és tanulságait is. Világos, hogy ez a kétfajta hozzáállás egymás mellé téve kioltja egymást: aki mindkettővel számot vet, az előbb-utóbb a senki földjén találja magát. Itt jön be a költészet újrafeltalálásának feladata, melyet e nemzedék tagjainak többsége egy Petritől induló, de leginkább Kemény István költészetén keresztül ható személyes, *élőbeszéd*szerű megszólalást továbbgondolva igyekszik megoldani. NZM esetében azonban csak a problematika azonos, a megoldás(i javaslat) egészen más irányokba mutat: Petrit is a címparafrízban látjuk viszont utoljára.

\*

Elsőre talán mehökkentő lehet, hogy NZM költészetének magyarázatához Francis Bacon munkássága (azon belül is főleg Gilles Deleuze

vonatkozó értelmezései<sup>3</sup> szolgálnak *alkalomként*, jöllehet a Bacon festészetével való rokonságra a kötet fűlszövegét jegyző Marno János is rámutat. Ezzel persze távolról sem az a célom, hogy NZM-et Baconnal egyenértékű alkotónak kiáltssam ki, mindössze arra mutatnék rá, mely pontokon válhat egy ilyen intermedialis olvasat *termékennyé*, amennyiben hozzáférhetőbbé teszi NZM sokak által hermetikusnak mondott, zárt világu szövegeit. Maradjunk is meg ennél a zártságnál, és próbáljuk meg innen felnyitni ezt a világot.

Deleuze szerint Bacon kutatásainak tétje egy olyan, narratívákat nélkülöző, *figurális* festészet kidolgozása, mely „közvetlenül az idegrendszerre” hat: szakít a *figuratív* festészet idejétmúlt (a modernítésra ellehetetlenült, illetve a konzumkultúra által prostituált) ábrázolásmódjával, de nem enged a tiszta Forma absztrakciójának sem, mely – hasonlóan a narratív értelmezésre hívó figurativitáshoz – szintén nem közvetlenül a testben, hanem az agyon keresztül éri el a hatását.<sup>4</sup>

Az analógiákra érzékeny olvasó joggal fedezi fel a fenti bekezdésben felvázolt két, elutasított festészeti mód (a figurativitás és az absztrakció) és a bevezetésben említett két költészeti megszólalás (a valahol mindig a narratív megszólalásból kiinduló hagyományos líra, valamint a nyelvfilozófiával átítatott gondolat-költészet) között a párhuzamot. Persze nem tekinthetünk el attól az alapvető különbségtől, hogy a festészet mennyivel *érzekibb* művészet az irodalomnál. Összes érzékünk közül mégis a szem a legintellektuálisabb szerv. Ráadásul Deleuze is főként a baconi festészet haptikus, *szemmel tapintható* jellegét emeli ki: a mi szempontunkból a kérdés úgy vetődik fel, hogy létezhet-e hasonlóképpen *tapintható* irodalom: olvashatunk-e bizonyos szövegeket a zsigereinkkel, ahogyan Bacon képeit bizonyosan a zsigereinkkel és nem (csak) a szemünkkel *nézzük*. Erre a kérdésre később térünk vissza.

Hogy az Alakot (*Figure*) ki lehessen szakítani a nemkívánatos narratív keretek közül, erre Deleuze az Alak izolációját (*elzárását*) jelöli meg, mint első, szükséges, de nem elégséges lépést. Ezt Bacon festményein az Alakokat körülvevő egynemű hátterek, geometrikus keretek, pályák, korlátok, stilizált fotelek és trapézok szol-

gálják, illetve ez magyarázza az egymással nem narratív viszonyban (de viszonyban!) álló, külön képterekbe szétválasztott triptichonok használatát is.<sup>5</sup> A hétköznapi realitás alakjait és tárgyait narratív viszonyaiktól megfosztva mutatja fel a térben.

Ha most elszakadunk Bacontól és visszatérünk Nemes Z. Márióhoz, akkor az ALKALMI MAGYARÁZATOK A HÚSRÓL című kötet szövegelemei között több szinten is hasonló viszonyokat fedezhetünk fel. Már a kötet szerkesztése is (a verseket összeállító k. kabai lóránt lényeglátó és érzékeny munkája) tagad mindenféle narratív struktúrát: e tagadás első és leglátványosabb gesztusa, hogy az első vers *záradék* (ZÁRADÉK C.-NEK, 7.). Ha nem volna ennek nevezve, úgy bármi lenne a címe, elhelyezkedéséből adódóan mindenképp *nyitány* lenne: így azonban a név és az elhelyezés kioltja egymást. Nincs sem kezdet, sem vég: struktúra és szimmetria van.

A két C.-nek címzett vers által *keretezett* két ciklusban ugyanennek az elvnek alapján kerül felmondásra az az egymásra következés és/vagy tematikus egység, mely két, címmel ellátott, egymás után olvasott szövegegyüttes esetén önkéntelenül is kialakulna, hiszen a FRONTÁLIS ÁBRÁZOLÁS (37.) című vers a második, ALKALMI (MAGYARÁZATOK) című ciklusban szerepel, míg az ALKALMI MAGYARÁZATOK A HÚSRÓL (19.) című az első, FRONTÁLIS (ÁBRÁZOLÁS) nevet viselő ciklusban. A ciklusoknak ez a hangsúlyos *egymásba tűródése* teszi lehetővé, hogy a versekre ne mint egy sorozat tagjaira, hanem mint hideg struktúrára feszített, egymástól is *izolált* alakokra tekinthessünk.

Sha már egyszer úgy olvassuk a kötetet, hogy egyik szemünket közben mindvégig Francis Bacon festményeire vetjük, nem mehetünk el szó (és meglepett örvendezés) nélkül NZM saját ácsolású triptichonjai mellett sem, melyek önmagukban megérnének egy összehasonlító elemzést Bacon hármastárjaival. Ennél azonban sokkal fontosabb az, ahogyan az elszigeteltség magán a versnyelven belül is megtörténik, s melynek lelegeklátásabb példája a FRONTÁLIS ÁBRÁZOLÁS című vers, mely már a címével is erre az ikonszerű (tekintet, tehát viszonyok, történet nélküli) felmutatásra utal. A két asszony, az általuk ássott kúpok, a három kő és a nem jelen lévő kutyák aligha állnak

egymással történetyszerűen értelmezhető viszonyban, közös, de izolált jelen (nem) létük mégis jelentőségteli, szorongató *képet* tár elénk. Ugyanígy a többi versben is különböző alakok, történet- és beszédtöredékek sorakoznak egymáshoz láncolt magányban, melyben a szintaktikai, szemantikai vagy logikai kapcsok nincsenek, vagy csak *deformáltan* vannak jelen. (Találomra egy példa, amit csak a szintaxis tart össze, a logikai vagy szemantikai struktúra azonban hiányzik vagy torz: „*És a darabok / mozognak, / mint a zsír: / járuléka a felfekvés után, / mint egy margó / a húspapírban.*” 23.) Ezek az egymás mellé állított tárgyak, semmiből érkező és a semmiben megszakadó nyelvtani és jelentésbeli viszonyok alkotják meg azt a poétikai teret, melyben képes megmutatkozni NZM költészetének valódi tárgya és tétje.

Ahogyan Bacon festményeinél, úgy ebben az esetben is elkerülendő az a veszély, hogy eme viszonyok szétszakítottóságát és izolációját valamiféle egységesítő gondolathálóval, például egy pszichoanalitikus narratívával próbáljuk meg eldolgozni (mondjuk az álomlogika és/vagy a szakrális kultúrtörténet szimbolikus kódjai mentén). Meggyőződésem, hogy NZM szövegei csak akkor képesek megnyílni előttünk, ha ezt a nagyon is kézenfekvő olvasatot elhárítva vesszük sorait nem szürrealista kép- és szó-kavalkádként, hanem mikrorealista töredékek egymást feltételező struktúrákba rendezett sorozataként sikerül olvasnunk.

\*

Egyedül a narratívának ezzel a többszintű, strukturális tagadásával érhető el, hogy rálátást nyerjünk az efféle művészet központi kutatási területére, vagyis a *testre*, melyet a kulturális kódok és narratívák – a hagyományos keresztény-polgári értékrend prudériája éppúgy, mint a biológiai testet hamis évideálokkal (akár plasztikai-orvosi szinten is) deformáló konzumkultúra – általában *fedésben tartanak*. Ahhoz azonban, hogy e fedőréteg mögé tekinthessünk, nem elég az Alak izolációja, hiszen a kódok magára a testre vannak írva (a nyugati kultúra legtöbb narratívával terhelt emblémája éppen hogy egy szenvedő fehér férfi meztelen, magányos teste).

Egészen a *húsig* kell eljutni, ehhez pedig a test radikális deformációján keresztül vezet az

út: „Bacon, a portréfestő fejeket fest, nem arcokat. [...] Az arc egy strukturált térbeli elrendezés, mely eltakarja a fejet, míg a fej a test függvénye, még akkor is, ha annak megkoronázása. Nem azt jelenti, hogy nincs benne lélek, de itt a lélek maga a test [...] a portréfestő Bacon [...] felbontja az arcot, hogy újra megtalálja vagy felszínre hozza az arc alatti fejet”<sup>6</sup> – pontosan úgy, ahogyan NZM egyik beszélője szintén az arcról a fej felé vezet útra lép, amikor azt mondja: „Beragasztom az arcomat szígszalaggal, hogy ne lássam magam, ha nézek” (22.), vagy amikor egy másik arra kérdez rá, hogy „mennyit bír még / egy arc / szakító- / szilárdsága” (50.). Ebből a szempontból válik különlegesen megvilágítónak a kötet szinte egyetlen avantgarde gesztusa, talált szövege, a SZABÓ LŐRINC NAPLÓJEGYZETEI ELSŐ INFARKTUSÁRÓL, 1951 (34.). Az íróelőd nevével együtt ugyanis itt rögtön megjelenne egy Személy, egy Arc: a vers azonban Szabó Lőrinc-re nem mint íróra, hanem mint egyszerű, görcsbe rándult, biológiai testre kérdez rá.

Az így felszínre kerülő „nyers hús közös zóna ember és állat között, megkülönböztethetlenségük zónája”, írja Deleuze,<sup>7</sup> s mintha pontosan ezt a viszonyt bontaná ki a kötet egyik kulcsfontosságú, karkai humorú prózaverse, A FÉTISMAJOM (13.) című szöveg, melyből itt csak az első két mondatot idézem: „Idővel hasonló lett a majom apához. Ahogy növekedett, és robbanásszerűen tágult a hús.” Az arc-fej problematikát az egész testre kiterjesztve, a húsnak ez a robbanásszerű tágulása és növekedése vezet el a Deleuze által bevezetett *szervek nélküli test* paradigmájához, melyről siet megjegyezni: „A szervek nélküli test valójában nincs híjjával a szerveknek (organes), csupán maga a szervezet (organisme) hiányzik belőle, vagyis a szervek elrendeződése (organisation). A szervek nélküli test tehát egy meghatározhatatlan szerv által definiálható, míg a szervezet meghatározott szervek által.” A szervek nélküli test definícióját pedig végső soron „meghatározott szervek időleges és átmeneti jelenléte adja”.<sup>8</sup> Ennek a paradigmának egyik legtisztább, realista szituációba ágyazott explikációját találhatjuk A KONTÚRFELVÉTEL (15.) című versben, melyet teljes terjedelmében idézek: „még el kell mennem hozzád / mert a leleteim / nálad maradtak / most elképzelem ahogy / a röntgenfelvételen / az ágyékomat nézegeted / és minden kétségbeesés nélkül / regisztrárod önmagadnak / hogy nem tudsz semmit / a maga helyén / azonosítani”.

NZM verseiben a test többnyire szétszabdalt-ságában, mint különálló vagy önállóult szervek burjánzó közege van jelen – erre remek példa a KÉZ A FALBAN (14.), mely újabb képzőművészeti párhuzamként felidézheti Alberto Giacometti A KÉZ című plasztikáját is – vagy pedig homogén, csontozat nélküli „nyúlványyszerű” masszaként, mely „csatakos péppé” válik a beszélő kezében (megint A FÉTISMAJOM-ban). A végtelenné robbanó test ugyanígy jelenvalóvá válik a szövegek metaforikus – „Miként a köröm, ha benőtt: / kemény lesz egy puhában” (19.) –, sőt szcenikus szintjein is – „Végül befekszünk / a körömágyba” (44.), „a lépcsőházban / mi csak haladtunk / mint egy bélben” (50.). Az emberek közötti viszonyok (vagy ezek lehetetlensége) szintén csak ezen a szinten válik értelmezhetővé: „Nem szereted a combomat, én a kezemet utálom. Így felosztható akár több ember is, összekevered, végül nem lehet kirakni” (13.), „Az éjszakai buszon sok a rokkant. Mindegyiknek hiányzik valamije. Szeretnék a valamijük lenni, de nem lehetek jó barát” (22.).

A szervek nélküli test paradigmájának szöveges megjelenése nem áll példa nélkül a magyar irodalomban: Fenyvesi Áron a Horizont Kutató Intézet Hajas Tibor Konferenciáján kiváló érzékkel mutatott rá a deleuze-i fogalom alkalmazhatóságára Hajas szövegeinek kapcsán.<sup>9</sup> Ezen a konferencián egyébként Nemes Z. Márió is adott elő, szövegében Hajas munkásságát az előképnek is tekinthető bécsi akcionizmus és az azt körülvevő szakrális diskurzus kontextusában vizsgálva.<sup>10</sup>

Ez a vonal azért fontos számunkra, mert az akcionizmus és a body-art Bacon figurális festészete mellett a másik olyan áramlat a XX. századi művészetben, mely az emberi test kulturális narratíváktól való megfosztására, az abból való kitérésre tesz kísérletet. Fontos azonban, hogy NZM mind ebben az előadásban, mind egy korábbi, Gustav Brusról írott esszéjében kritikával illeti a performance és az (ön)-destruktív body-art teoretikusainak azt a feltételezését, miszerint az akcionista módszer képes volna a testből kitérni a szakralitás felé. Mint írja, „Brus rájött, s részben ezért is hagyott fel az akcionizmussal, hogy a folyamat a művész testének tökéletes felszámolásához, a szuicidiumhoz vezet, s a megváltás, az újjászületés egy tisztább térben már nem művészeti kérdés.”<sup>11</sup> A performer testének státusát Hajas-előadásában inkább Gior-

gio Agamben *homo sacer*-fogalmának összefüggésében látja értelmezhetőnek: a *homo sacer* segédfogalmaként alkalmazott agambeni *puzta élet* pedig szinte magától értetődő módon kínálkozik a Deleuze–Bacon kutatásai során feltáruló szervek nélküli test, a *hús* párhuzamaként.

A test narratíváktól való megfosztásának igényére Bacon nem a képtérből való testies kitöréssel, hanem a hagyományos táblakép figuralitásának megújításával válaszolt. A befogadót nem rántotta magával az élő performansz erőszakos fizikai-etikai viszonyába, hanem az erőszakos, érzéki látványt a kép formájában mintegy felkínálta az önmegértés egy humanisztikusabb módját lehetővé tevő kontemplációnak. Ahogyan NZM a bécsi akcionizmus világhához sok szálon kötődő TAXIDERMIA zárójelenetéről írja, a Balatony család radikális body-artja is csak hasonló kontempláció tárgyaként, a XXI. század újjörög múzeumtemplomában válik esztétikai eseményé, mert ezt is „meg kell érteni valakinek, a kultusz csak akkor élethépes, ha a kultuszalapító cselekményt harmonikus létezőként továbbörökítheti valaki. Hiszen a Balatonyak története huszadik századi mítosz, de a kiállítóter templomszolgái már egy másik századból néznek vissza rá. Ebből a perspektívából a TAXIDERMIA kapcsán sűrűn emlegetett Rilke szentenciája »fordítva« *érvényes: a szép nem az iszonyatos kezdete, a test iszonyata a széphez vezető megismerés szétszaggatott labirintusa csupán*”.<sup>12</sup>

Nemes Z. Márió azzal a döntésével, hogy radikális teststúdiumait a hagyományos irodalom és abban is a vers keretein belül végzi el, tulajdonképpen a performanszot elutasító, táblaképeket festő Bacon példáját követi. Sokkal inkább, mint a magyar nyelvű testírás két nagymestere, Hajas Tibor és az egyik esszéjében<sup>13</sup> magát Hajassal ellentétes oldalra pozicionáló, nézőpontunkból viszont paradox módon Hajas mellé kerülő másik: Nadas Péter, aki a PÁRHUZAMOS TÖRTÉNETEK nagyívű kísérletében szintén egy akár Deleuze teóriáival is megközelíthető, szétszakított testképpel operál.<sup>14</sup> Ők ketten ugyanis *próza*i szövegekkel dolgoznak, melyekről egyfelől még legdekonstruáltabb formájukban is leválaszthatatlan egyfajta narrativitás, másfelől pedig, a prózaolvasó önkéntelen lélektani működésének köszönhetően, egy olyan fokú beleélés, mely az övékhez

hasonló szövegek befogadásakor már-már a performansz kényelmetlen, fizikai-etikai viszonyába állítja az olvasót.

Ezekkel szemben a vers kompaktabb, emb lémaszerű közege alkalmasabbnak látszik egy *figurális* testfeltárás véghezviteléhez. Egy *frontális ábrázolás* lehetőségét rejti magában, mely úgy nyit utat az eltartott, szenvtelenebb kontemplációnak, hogy közben nem veszít tárgyának testiségéből. Nem *belevisz* a testiségbe, hanem *rálátást* biztosít: így lesznek NZM versei *magyarázatok* a húsról, *alkalmiak* pedig azért, mert nem filozófiai, hanem személyes, *lírai* szinten oldják meg a feladatot. Csak ebből a pozícióból válik lehetővé a test *iszonyatán* túl a hús iránt érzett *irgalom*,<sup>15</sup> mely szoros kapcsolatban áll az arisztotelészi katarziszelmélet *félelem* és *szánalom* kettőssével, s mely a kötetzáró versben megfogalmazott önismereti kérdésre keresi a választ: „*milyen viszonyban / lehet az ember / a saját anyagával / milyen a jó / milyenben / lehet*” (55.).

Nadas Péter esszéjében önmagát saját tudathasadásának adminisztrátoraként, Hajast pedig saját tudathasadásának demonstrátoraként nevezi meg. A „*húsfelejtésben élő, a test halálához előrerohanó biológiai kultúra*”<sup>16</sup> ellen lázadó, azt megérteni és megértetni kívánó írók társaságában Nemes Z. Márió mint saját tudathasadásának egzegétája és terapeutája foglal helyet.

## Jegyzetek

1. David Sylvester: THE BRUTALITY OF FACT. INTERVIEWS WITH FRANCIS BACON. London, 1975. Idézi Armin Zweite. In: FRANCIS BACON. THE VIOLENCE OF THE REAL. Thames & Hudson, London, 2006. 9.
2. Ehhez lásd Pollágh Péter: AZ ERŐ HÁROM SZÍNE (BAJTAI ANDRÁS: AZ ÁTLÁTSZÓ VÁROS / NEMES Z. MÁRIÓ: ALKALMI MAGYARÁZATOK A HÚSRÓL / SOPOTNIK ZOLTÁN: AZ ÖSZINTESÉG KÖZEPE) című írását a *Litera.hu* weboldalon (2007. 02. 06.).
3. Gilles Deleuze: FRANCIS BACON: LOGIQUE DE LA SENSATION. Éditions de la Différence, Párizs, 1981. Magyarul részletek olvashatók: GILLES DELEUZE: FRANCIS BACON – AZ ÉRZÉKELÉS LOGIKÁJA. In: *Enigma*, 23. szám, 2000. 49–83. o. (Morvay Zsuzsa fordítása.) A magyarul nem hozzáférhető fejezetekből vett idézeteket saját fordításomban közlöm.

4. Vö. Deleuze, 1981: I. és VI. fejezetek. A figurális–figuratív (*figural–figuratif*) szembeállításához a szerző J.-F. Lyotard DISCOURS, FIGURE (Éd. Klincksieck) c. könyvéhez irányítja az olvasót.
5. Vö. Deleuze, 1981: XI. és X. fejezetek.
6. Deleuze, 2000: 61. o.
7. Deleuze, 2000: 62. o.
8. Vö. Deleuze, 1981: VII. fejezet. Idézetek a 34–35. oldalról.
9. Lásd Fenyvesi Áron: A TEST ÉS ANNAK NYOMA, AVAGY HAJAS ÉS DELEUZE. In: *Prae*, 2006/1. szám, 16–20. o.
10. Nemes Z. Mária: HAJAS TIBOR KETTŐS TESTE – A DESTRUKTÍV BODY-ART ÉS EGY SZAKRÁLIS DISKURZUS. In: *Prae*, 2006/1. szám, 23. old. Mindkét előadás a Horizont Kutató Intézet Hajas Tibor Konferenciáján hangzott el 2005. október 22-én az Eötvös Collegiumban. További információk a konferenciáról a <http://hajastiborkonferencia.freeblog.hu> webcímen.
11. Nemes Z. Mária: SZÜLETÉS A KIOLTÁSBÓL – GUSTAV BRUS KIÁLLÍTÁSA. In: *Balkon*, 2005/5.
12. Nemes Z. Mária: A RITUÁLIS TEST KULTUSZALAPÍTÁSA – PÁLFI GYÖRGY TAXIDERMIÁJÁRÓL. *Prae.hu*: [http://prae.hu/prae/articles\\_ny.php?aid=388](http://prae.hu/prae/articles_ny.php?aid=388). A mítosz és kultusz szavak ne tévesszenek meg minket: NZM szerint ugyanis ez a szakrális szimbolizmus az ilyen típusú film sajátossága, szimbolikussága nem érinti a költészetével kapcsolatban korábban felállított, szimbolikus olvasatra vonatkozó figyelmeztetésünket.
13. Lásd Nadas Péter: ÉVRÖNYV. Jelenkor, Pécs, 2000. 40–53. o.
14. Ehhez lásd még: Dunajcsik Mátyás: A VÉGTELEMBEN METSZIK EGYMÁST – NÁDAS PÉTER: PÁRHUZAMOS TÖRTÉNETEK. In: *Kilincs*, 2006/1. szám. Különösen a 83–84. oldal megjegyzései.
15. Vö. Deleuze felkiáltásával: „*Irgalom a húsnak!*” In: Deleuze, 2000: 62. o.
16. Nemes Z. Mária, i. m.

Dunajcsik Mátyás

## A REFLEXIÓ ÚTJA A FRAGMENTUMOKIG

Heller Ágnes: *Megtestesülés. Filozófiai esszék Csokonai Kiadó, Debrecen, 2005.*  
238 oldal, 980 Ft

Walter Benjamin nyomán a filozófiai művek kritikáját olyan kísérletként értelmezhetjük, amely a művekben rejlő reflexiót megpróbálja életre kelteni, és túlvezetni az adott alkotások határain.<sup>1</sup> A reflexiónak ez a műveket át-

lépő önmozgása természetesen igazolásra szorul; és ennek kulcsa a megértés természetében rejlik. Az olvasó, a hallgató vagy a befogadó sohasem tudja egyszerűen magáévá tenni a már megélt reflexiót, azt mindig el kell sajátítania, és ez sajátos transzformációt követel. Vannak azonban művek, amelyek szinte felkínálják ezt a transzformációt; ebben az esetben a reflexió önmozgása mindenféle zökkenő nélkül haladhat tovább a kritikáig. Első megközelítésben ilyen alkotásnak tűnik Heller Ágnes most elemzésre kerülő kötete. A könyv – mint különböző konferenciákra készült tanulmányok és előadások gyűjteménye – mintegy felszólítja az olvasót arra, hogy próbálja meg megkonstruálni a heterogén szerkezet mögött álló egységes koncepciót. (Azt szokták mondani, hogy egy tanulmánykötet értékét a tanulmányok hátterében meghúzódó – és általuk csak utalásszerűen felillantott – egységes koncepció határozza meg.) De ennek az egységnek a megkonstruálására Heller maga is ad egy bizonyos javaslatot: eszerint az egyes tanulmányok olyanfajta gondolkoznivalók, mint amilyenek Erich Kästner PICI ÉS ANTI című regényében az egyes fejezetek közé voltak beékelve. A gondolkoznivalók az élet kontextusába illeszkednek, és az életet elbeszélő történet jelöli ki az egységességüket. „*Az olvasókra bízom, hogy illesszék be a regényfejezeteket a gondolkoznivalók elé. Válszínűleg valamiféle életrajz kerekedik ki belőle.*”<sup>2</sup> (7.) A szerző iránti tisztelet mindenképpen azt követeli, hogy első megközelítésként ezt az értelmezési javaslatot kövessük és tegyük mérlegre.

### I

Heller Ágnes értelmezési javaslata a könyv *keretét* tekinti meghatározónak: az első esszé a világba való belépésről, az utolsó pedig a világból való kilépésről (pontosabban egy kilépőtől való búcsúról) szól.<sup>3</sup> A nyitó esszé témája a világ: „*Születésünk pillanatában idegenek vagyunk a világban. Ez az a pillanat, melyben valóban »a« világba vagyunk behajítva. A világ már van, fel van számunkra adva, mint egy feladat, melyből azonban még semmit sem ismerünk.*” (10.) Heidegger elemzései a világba való belevettségéről, igazából a születésre vonatkoztatva kapják meg a maguk értelmét. Figyelemre méltó, hogy Heller elemzései gondosan elkerülik a születés misztikájá-

nak kidolgozását, amely pedig oly jelentős szerepet kapott Peter Sloterdijk elemzéseiben. Sloterdijk a születést az emberi élet alapvető drámájának tekinti, amellyel szemben a filozófia mindmáig vak maradt. Miután felidézte Borges elbeszélését a titokzatos könyvről, melynek lapszámozása szembeszegül a kronológiával, és ezért nem lehet felütni az első oldalát, a következőket írja: „*Én azt a gondolatot szeretném sugallni maguknak, hogy az emberi születés egy villámláshoz hasonlítható, amely az első elfelejtett könyvoldalak felett cikázik. A jelenünk szempontjából ez az esemény már csak egy távoli zivatar, amelynek központjából mi már (úgy tűnik) régen kimenekültünk. De igazából azt szerettem volna meggondolásra ajánlani, hogy ez a távoli esemény addig nem múlt el a számunkra, amíg a dörgése utolérhet bennünket.*”<sup>4</sup> Heller nem dramatizálja a születést, nem tekinti különösebben titokzatosnak sem, és nem beszél a filozófia születésfelejtéséről, amelyet állítólag a szülés (vagy a születés) univerzális poétikájával kellene bepótolnunk. Közelebről tekintve észrevehetjük, hogy Sloterdijk tulajdonképpen mindig a saját születésünkről beszél.<sup>5</sup> Az embereket azonban – mutat rá Heller nagyon helyesen – nem lehet egyszerűen két részre osztani: vannak, akik már belenőttek a világba, és vannak, akik még a belenövés előtt állnak. „*A kis idegen ugyan a világra van programozva, de nem erre vagy amarra a világra. A genetikai a priori és a társadalmi – világi – a priori között szakadék tátong. Ezt a szakadékot be kell tetetni. [...] De ez a szakadék ritkán áthidalható teljesen. Mindig maradnak részek, feszültségek.*”<sup>6</sup> (10.) Nem lehet nem meghallani, hogy ezen a megfogalmazáson átüt a WINTERREISE első versének első két sora: „*Fremd bin ich eingezogen / Fremd zieh ich wieder aus.*” Vagyis minden ember többé-kevésbé idegen marad a világban; de az is lehet, hogy úgy kell értenünk ezeket a sorokat, hogy kezdetben idegenek voltunk, és végül újra idegenek leszünk. Mindenesetre Heller Ágnes könyve mintha éppen erről a közbeeső szakasról szólna: a két-féle a priori közötti szakadék adja a gondolkoznivalókat, vagyis a filozófiai kérdéseket. Így jönnek létre azok a nagy és sokszor kínzó problémák és életproblémák, amelyekre megoldást szeretnénk találni. Amikor gondolkodni kezdünk, már benne kell állnunk a világban, de mégsem szabad teljesen benne állnunk. Ez az értelmezés azonban – ha tovább olvassuk a

könyvet – elszietettnek bizonyul. Heller későbbi elemzései inkább azt sugallják, hogy a két-féle a priori feszültsége elsődlegesen *érzéként* jelenik meg. „*Nincs gondolkodás érzés nélkül.*” (11.) Az érzés elindíthatja a gondolkodás folyamatát, de nem *kell* feltétlenül elindítania.<sup>7</sup>

A könyv záró tanulmányának témája a halál; de most az előrevetítő-monologikus perspektívát elkerülve, egy közel álló, szeretett másik ember haláláról lesz szó. „*Ma már meghalni sem érdemes. Nincs többé Jacques Derrida, hogy a tegnapi eltemetett filozófus szellemét méltón megidézze.*” (126.) Derrida (mint ismeretes) a filozófusok búcsúztatásának külön műfaját teremtette meg, és ezek közül is a leghíresebb Emmanuel Lévinasnak szólt. „*Régóta, nagyon régóta rettegtem attól, hogy Istenhozzádot kell mondanom Emmanuel Lévinasnak.*”<sup>8</sup> Derrida jól tudja, hogy a halál csak a túlélők számára van, és csak az ő szempontjukból értelmezhető. De ugyanakkor nagyon jó dolog búcsúzni egy olyan embertől, aki maga is sokat töprengett a halálról. „*Emmanuel Lévinas több meghatározást ad a halálra, amellyel mint nem-válással, a »másik arcában« találkozunk; »a halál a válassz nélkülség«, mondja.*”<sup>9</sup> Heller halálértelmezése közvetlenül kapcsolódik a világra vonatkozó elemzésekhez.<sup>10</sup> „*A legnagyobb ajándék, amit kaphatunk – és amit adhatunk – az élet ajándéka. Azaz a világban-benne-lét ajándéka.*” (24.) Mintha ez a mondat már előre utalna Derridára vagy még inkább Derrida halálára, hiszen ő is nagyon szívesen beszélt az adományról és az ajándékról.<sup>11</sup> A világban-benne-lét olyan ajándék, amelyik sohasem lehet végleges, amelyet valamikor vissza kell adnunk. Ez a megfogalmazás azonban nem egészen pontos, mivel azt sugallja, hogy az élet adományozója és visszavevője egy személyes teremtő. Heller Ágnes viszont a fenti idézetben szemmel láthatóan az élet *emberek általi* továbbadására céloz. De bárholyan legyen is, az biztos, hogy valamikor elveszítjük a világban-benne-létet: a holtaknak nincs *önálló* és *saját* világuk. De ugyanakkor az élő emberek a világukba mindig beeresztenek néhányat a halottak közül. „*Egyetlen világ sem létezhet feledésbe sosem merült holtak és feltámadó holtak nélkül.*” (18.) Ez a megfogalmazás még azt sugallja, hogy a nagy halottaknak van valamiféle panteonjuk, amit Lukács szívesen nevezett az emberiség emlékezetének. A későbbiekben viszont Heller a lehető leghatározottabban meg-



kérdőjelezi egy ilyen panteon posztulálását: „Minden handabanda, nemessé avatás, a »nagyok« templomába való elhelyezés pusztá mellébeszélés lesz. Derrida nem olyan nagy filozófus, mint Heidegger vagy Foucault, hanem olyan nagy filozófus, mint Jacques Derrida. És pont.” (128–129.)

A javasolt egységteremtő gondolat, a könyv keretének előtérbe állítása azonban – véleményem szerint – nem tudja az összes tanulmányt egyetlen tematikus összefüggésbe integrálni.<sup>12</sup> Már a kötet második (a MEGTÉSTESÜLÉS AZ EURÓPAI HAGYOMÁNYBAN című) tanulmányánál fennakadunk; e tanulmány centrális jelentőségét mindenekelőtt abból lehet látni, hogy a könyv ennek címéből kölcsönzi a maga címszavát. Ez a dolgozat a test és a lélek kapcsolatával foglalkozik a metafizikai és a posztmetafizikai kor perspektívájából. „A nyugati hagyomány majdnem minden forrása [...] ismételten úgy írja le az embert, mint aki legalább két egymástól független elemről van összetéve.” (25.) Már az is némi meglepetést kelthet, hogy ebben a mondatban és a címben nem kimondottan a filozófiáról van szó, hanem az európai vagy a nyugati hagyományról. Az ennek háttérében álló mozzanat alapvetően meghatározza a könyv egész problémavilágát: a szerző a bibliai és a filozófiai tradíció összekötésére törekszik. „A Teremtés könyvében például Isten az embert – Ádámot – a föld porából, azaz anyagból gyúrja, majd lelket lehel orrlyukán keresztül a teremtménybe, hogy azt életre keltsen.” (25.) A kérdés természetesen az, hogy hogyan lehetséges a filozófiai és a bibliai tradíció összekötése. Erre a kérdésre Heller Ágnes úgy válaszol, hogy a bibliai tradícióban is filozófiai motívumokat fedez fel. „A Biblia minden története – különösen a Teremtés könyve – az ember sorának filozófiai értelmezését is magában foglalja.” (42., a második kiemelés tőlem.)<sup>13</sup> A szóban forgó tanulmány egésze egy ilyen határátjárási kísérletként értelmezhető. A tanulmány felépítése szigorú logikát követ, melyet a következőképpen lehetne összefoglalni. A metafizikai tradícióban kétféle elképzelés alakult ki a test és a lélek viszonyáról: mindkettőben egy bizonyos alá-fölé rendelés működik, mégpedig úgy, hogy az egyik mindig a másik leigázójaként jelenik meg. Platónról kezdődően általában a test igazta le a lelket, a test a lélek börtöne volt. Foucault viszont megfordítja ezt az összefüggést, és szerinte a lélek igazza le a testet. Mindkét tendenciának megvannak a ma-

ga teológiai megfelelői. Az első esetnek a test feltámadása felel meg. „A test nem megvetendő, hiszen azt is Isten formálta, csak nem tud Istenhez szólni, erre csak az élet-lélek képes, melyet nem kézzel teremtettek, és nem is szóval, hanem az élet csókjával, a szeretet lehetével.” (29.) A második esetnek pedig a bűnbeesés felel meg. „A testnek parancsoló lélek nem okvetlenül a jó börtönőr szerepében lép fel. Gyakorta éppen a lélek lesz a test legrosszabb tanácsadója.” (33.) Ebből a szempontból a bűnbeesés története a következőképpen értelmezhető: „Nem Éva teste lázad fel az isteni tiltás ellen. A kígyó beszél hozzá, az elméjéhez szól. Ezzel kíváncsiságát és kétségét kelti fel. A kétség és a kíváncsiság bizony racionális hatalmak [...]. Mit tesz erre a test? Leszed egy gyümölcsöt, ad egy másikat Ádámnak, beleharap. A test engedelmeskedik itt a léleknek, bár nem engedelmeskedik.”<sup>14</sup> (33.) Heller a posztmetafizikai megoldások lényegét a test és a lélek dualitásának felszámolásában látja. Ennek első és legfontosabb lehetősége abban áll, hogy a test a lélek „kifejzése” vagy „megjelenítése”. Ez az elképzelés Arisztotelészre vezethető vissza: „A lélek nem benne lakozik egy nélküle halott pusztá anyagban, melyet megelevenít. A lélek maga a forma, az, ami megjelenik, ami »kívül van«, látható. A forma-lélek minden dolog identitásának hordozója.” (36.) Heller szerint ez az elképzelés sokáig az esztétika történetének vezérfonala volt: a műalkotás a lélek és a forma tökéletes egységként jelent meg. Úgy tűnik azonban, hogy ez a fogalmi páros a modern kor művészetében megkérdőjeleződött. A szerző háttérbe szorulásával párhuzamosan előtérbe lépett a forma és a tartalom, illetve a forma és az anyag viszonya.<sup>15</sup> E rész igazi újdonsága Freudnak az elemzésekbe való bevonása. Az eddigiek alapján a Freud-értelmezés egy olyan kontextusba léphet be, amely rendkívül eredeti megközelítést tesz lehetővé. „Azt a hipotézist is megkockáztatnám, hogy Freud a test-lélek viszony harmadik változatát az előbbi kettővel (a lélek a test fogságában, illetve a test a lélek fogságában) kombinálja, vagy inkább egybeolvasztja.” (41.) Ha jól értem, akkor ez a megfogalmazás azt mondja, hogy Freud egyrészt megőrzi a börtön metaforáját, másrészt azonban szembe is szegül a test és a lélek szétválasztásával. A felettes én és az én az elfojtáson keresztül börtönbe zárja az ösztön-ént, és megfordítva, az ösztön-én a traumákon, a neuroziszokon és az örültségen keresztül börtönbe zárja az ént és a felettes ént.

A test és a lélek kapcsolatának azonban van még egy negyedik modellje is, amely teljesen felszámolja a dualizmust. Ezt a tökéletes azonosságot nevezi Heller *megtestesülésnek*; és ez szerinte akkor jön létre, amikor az érzelmek elmélete felé fordulunk. „*A filozófiai irodalom, legyen bár antik vagy modern, két kérdés körül kering.*” (1) Az első kérdés az, hogy a szenvedélyek egyedül a lélekre vonatkoznak, vagy szükség van a test közreműködésére is. (2) A második kérdés arra vonatkozik, hogy hogyan kell megítélni erkölcsileg az érzelmeket. „*Mitől érényes egy érzés, és mitől bűnös? Maga az érzelem jó vagy rossz, vagy csak a szituáció, a konkrét megnyilvánulási forma?*” (44.) Azt hiszem, hogy végző soron mindkét kérdés a megtestesülés elmélete felé mutat; ez pedig azt jelenti, hogy a test és a lélek kapcsolatának két szintje van: az első, analitikus szinten még értelmesen meg lehet különböztetni őket, a második szinten viszont már azt kell mondanunk, hogy a lélek csak a megtestesülésen keresztül nyilvánulhat meg. Vagyis a szenvedélyek a testi megjelenésen keresztül nyilvánulnak meg, és az érzelmek önmagukban morálisán semlegesek. Ez a két probléma vezet el a test és a lélek posztmetafizikai értelmezéséhez. Ennek az álláspontnak az a következménye, hogy minden egyes tanulmányt bizonyos gondolatok megtestesülésének kell tekintenünk.<sup>16</sup>

## II

Ezzel a recenziót le is zárhatnánk: áttekintettük a könyv legérdekesebb és legértékesebb szellemi hozadékát. Közelebbről tekintve azonban azt láthatjuk, hogy a szerző mintegy kibillenti a tanulmányok általa javasolt egységkoncepcióját. Vagyis Heller mintegy ironikusan játszva az olvasóval, tudatosan relativizálja azt az egységet, amelyet pedig maga javasolt. Most válik csak teljesen egyértelművé, hogy nincs mese: a szóban forgó egységet az olvasónak (vagy a kritikusnak) magának kell megkonstruálnia, de miután a könyv maga kibillentette ezt az egységet, az olvasó erre már aligha lehet képes. Az olvasó így egy megoldhatatlan feladattal szembesül; és éppen ez a provokáció az, amely továbblendíti az értelmezést. (Kiderült, hogy a műben lévő reflexió önmozgása mégsem mehet át minden zökkenő nélkül a

kritikába.) Talán célszerű lenne a szóban forgó könyvet úgy megközelíteni, hogy megpróbáljuk elhelyezni Heller Ágnes alkotói pályáján. Nagyon vázlatosan – és egy később megírandó monográfia elemzéseit megelőlegezve – azt mondhatnánk, hogy az életmű három korszakra osztható: az első szakaszba tartoznak a kádári szocializmus idején született művek, aztán következnek az emigrációs és a Magyarországra való visszatelepülés első éveit, végül pedig A BICIKLIZÓ MAJOM című interjúkötet megjelenése után egy új fázis veszi kezdetét. Talán nem sértés ezt az új fázist az életmű *kései korszakának* nevezni. „*A filozófusok esetében is beszélhetünk kései művekről, ha nem csak egyetlen könyvvel állítottak maguknak emlékművet, vagy egyetlen tézis kidolgozására, illetve annak variálására szentelték összes gondolati erejüket. A kései művek egy meghosszabbított produktív tevékenységet jelölnek. A kései Schelling vagy a kései Heidegger olyan megjelölések, amelyekkel az utókor azt próbálja regisztrálni, hogy az inspiráció forrása a főmű elkészülte után sem apadt el.*”<sup>17</sup> A főmű meghatározása Heller pályáján viszonylag egyértelmű: ezt a szerepet a nyolcvanas évek vége és a kilencvenes évek közepe között írt etikai-morál-filozófiai trilógia töltheti be.<sup>18</sup> A MEGTESTESÜLÉS című könyvet az előbbieken alapján Heller eddigi legtipikusabb kései művének tekinthetjük. Ennek jellemzéséhez egy közelmúltbeli német diszkurzus két meghatározó gondolatát szeretném felidézni. (1) Rüdiger Bubner mindenekelőtt a kései művek témaválasztására figyelt fel: kitüntetett szerepet kap a vallás és a mitológia, a keresztény és a görög tradíció elemzése, valamint az antropológiai megközelítés. Ezt talán úgy is megfogalmazhatnánk, hogy a kései művekben nagy figyelem esik a kultúra klasszikus rétegére és az úgynevezett nagy és végső kérdésekre. (2) Axel Honneth viszont elsősorban formai szempontokból közelített a kései művekhez, és arra az eredményre jutott, hogy a filozófiai életművek fejlődéstörvényének legfontosabb sajátosságát így lehetne összefoglalni: „*a legkülönbözőbb szerzőknél – gondoljunk csak Kantra, Hegelre és Heideggerre – a kor előrehaladtával egyre erősebb lesz az elmélet harmonikus módon való lekerekítésének, sőt időnként szisztematikus lezárásának törekvése.*”<sup>19</sup> A MEGTESTESÜLÉS című könyv a témái alapján valóban tipikus kései műnek tekinthető, a formai felépítése viszont a lehető legélesebben szembesze-

gül a kései művek karakterisztikumával. Véleményem szerint e feszültség kidomborításával közelíthetjük meg a leginkább a könyv által képviselt szellemiséget. Ebben az összefüggésrendszerben szeretném röviden bemutatni a könyv legfontosabb témáit vagy talán Heller Ágnes fragmentált kései filozófiájának témaköreit.<sup>20</sup>

**(1. Az európai kultúra)** A fent elemzett második tanulmányban Heller az európai hagyományról mint a vallási és a filozófiai tradíció együtteséről beszélt. Az európai kultúráról szóló tanulmány ezeket az elemzéseket konkretizálja és pontosítja. Ha a címadás különbségét kellően figyelembe vesszük, akkor azt mondhatjuk, hogy a kultúra szó szűkebb, mint a tradíció. A tradíció bizonyos elemei határozzák meg a kultúrát; ezeket az elemeket Heller „mesterelbeszéléseknek” nevezi. Ha ezt a képet némileg kitágítjuk, akkor azt mondhatjuk, hogy minden kultúra bizonyos mesterelbeszélésekre épül. (Ezeket akár toposzoknak is nevezhetnénk.) Heller szerint az európai kultúra meghatározó toposza a *szabadság* körül körözik, de ezen belül mindig meg kell különböztetnünk a vallási és a filozófiai megközelítéseket. A BIBLIA-ban három alapvető jelentőségű szabadságtörténettel találkozhatunk. Az első történet a szabad akaratról szól, és a bűnbeeséshez kötődik. „*Ettől kezdve az embernek módja van jó és rossz között választani. Semmi sem determinálja feltétlenül az egyik vagy a másik választás felé.*” (77.) A második történet a felszabadulás története, az Egyiptomból való kivonulás története. Ennek kifejtését olvasva azonban az embernek az az érzése, hogy a szálak némileg összegabalyodtak. Egyrészt arról olvashatunk, hogy ez a történet meghatározó jelentőségű a modern demokráciák számára, ugyanakkor Heller kiemeli, hogy Izrael népe nem az istenektől, hanem a rabszolgáktól származtatja magát.<sup>21</sup> A harmadik történet Jézus fellépéséhez kötődik. Ezzel egy olyan területhez érkezünk, amelynek természetesen óriási irodalma van: a kérdés az, hogy miben is áll Jézus fellépésének kulcsa. Ennek az irodalomnak jó része azonban egyetért abban, hogy a fellépés kulcsa a zsidó tradícióhoz való viszonyon keresztül ragadható meg. Sokáig úgy gondolták, hogy Jézus radikálisan szakított az ószövetségi hittel. A legújabb kutatás azonban már inkább arra hajlik, hogy pontosabb egy bonyo-

lult transzformációs folyamatról vagy újra-interpretációról beszélni.<sup>22</sup> „*Jézus [...] maga interpretálta a zsidó vallást, olyan tanítványokat gyűjtött maga köré, akik az ő értelmezését osztották, s nem volt hajlandó saját radikális és szabad értelmezését az uralkodó értelmezések s az ezeket megtestesítő intézmények követelésére megváltoztatni.*” (79.) Jézus nagy újítása – Heller szerint – a vallásszabadság megteremtésében állt, vagy talán pontosabb azt mondani, hogy az újítás lényege a szabadság vallási megjelenítéseként ragadható meg.<sup>23</sup> Ennek tükröképeként a görög-római filozófiában és történetírásban is három mesterelbeszéléssel találkozhatunk. Az *első* Periklész beszéde, melynek lényege az, hogy a városállam azonos polgárainak összességével. A szabadság konstituálásának gondolata az ószövetségi felszabadulás történetét egészíti ki. (80.) A *második* történet Szókratész tanításával és sorsával függ össze. A reneszánsz kora óta gyakran kapcsolják össze Jézus és Szókratész alakját. A vallásszabadság eszméje mellé így kerül a lelkiismereti és a gondolati szabadság. A *harmadik* történet a városalapításról és az intézmények megteremtéséről szól. „*Ilyen őselbeszélés a köztársasági születésének története Rómában. Ilyen a köztársasági eszme s ezzel együtt a »res publica« gondolata.*” (82.) Láthatjuk, hogy a „mesterelbeszélések” között nincs tökéletes szimmetria: nincs megfelelője a bűnbeesés történetében artikulálódó szabad akaratnak, és nincs megfelelője a köztársaság megteremtésének. Mindenesetre a különböző, többé-kevésbé párhuzamos toposzoknak van egy közös sajátosságuk, és ez nem más, mint a mítosz szigorú elkerülése. Az európai kultúra alapvető vonása így az *antimitológikuság*.<sup>24</sup>

**(2. Adalékok az érzelmek elméletéhez)** Az 1985-ben megjelent THE POWER OF SHAME című könyvében Heller Ágnes a szegényt még az erkölcsfilozófia tárgyaként értelmezte. „*A szegény problémáját, ellentétben a lelkiismeret problémájával, ritkán tárgyalta az erkölcsfilozófia; e jelenség vizsgálata többnyire a pszichológia és az antropológia keretei közé szorult.*”<sup>25</sup> A szegény természetesen nem tekinthető az erkölcsfilozófia klaszszikus témájának; mivel sem erényként, sem morális kötelességként nem lehet értelmezni. A szegény elsősorban *érvésként* határozható meg; az érzések viszont mindig azt jelentik, hogy valamilyen „involtáltak” vagyunk.<sup>26</sup> Az affektusok körébe sorolhatjuk a félelmet, a ha-

ragot, az undort, a kíváncsiságot, a vidámságot és a szomorúságot.<sup>27</sup> Az affekciókat Heller velünk született erkölcsi érzéseknek tekinti; a jelentőségük abban áll, hogy mindenféle érzelem rájuk épül. Az érzelmek maguk pedig úgy jönnek létre, hogy az affekciókat áthatja a gondolkodás. Jól látható, hogy Heller az etika elnevezést megtartva, annak határait próbálja kitégíteni; ez a kísérlet vezet el az affekciók általános elméletének kidolgozásához. A MEGTESTESÜLÉS-ben a szerző mintha önkritikát gyakorolna ezzel a koncepcióval szemben. Most már nem az etika kitégítéséről van szó, hanem inkább arról, hogy a szégyen fogalmát különböző perspektívákból ragadhatjuk meg; antropológiailag, szociológiailag, etikailag, pszichológiailag és történetileg. Azt is mondhatnánk, hogy a korábbi, etikai megközelítés egy sokkal szélesebb és ugyanakkor disszociált koncepciónak adta át a helyét. Ha jól látom, Heller mostani elemzéseiben egyértelműen az antropológiai elemzés vált dominánssá; és ennek keretei között a szégyen érzését a traumával hozza kapcsolatba. „Az én vad hipotézisem a következő. Létezik egy eredeti, tehát strukturális trauma, melyen minden embernek keresztül kell mennie. Az a fájdalmas folyamat, melyben az újszülött hozzáilleszti genetikai adottságait annak a világnak a normáihoz és szokásaihoz, melybe születésekor – véletlenül – behajították. Mint már említettem, a félelem és a szégyen ennek a beleilleszkedési folyamatnak a szeretet mellett a legalapvetőbb eszközei.”<sup>28</sup> Vagyis a trauma fogalmával Heller a MEGTESTESÜLÉS első tanulmányának alapgondolatát hosszabbítja meg a szégyen elmélete felé. Heller nyomatékosan felhívja rá a figyelmet, hogy a trauma és a szégyen nem szükségképpen járnak együtt; a szégyen általában nem a traumára, hanem inkább arra vezethető vissza, hogy egy „szégyenkultúrában” élünk.<sup>29</sup> A szégyenkultúrán belül mégis gyakran előfordul a következő eset: „valaki azért képtelen beszélni súlyos traumájáról, mert szégyelli azt, vagy fél attól, hogy szégyennek teszi ki magát, s ezért fojtja el, söpri tudat alá, még halvány emléket is. Ezt a fajta szégyent csak egy bizalmas barát győzheti le valamennyire, vagy pedig egy kollektív trauma-elbeszélés”.<sup>30</sup> Heller a holokausztot így az antropológiai trauma társadalmi-történelmi megfelelőjeként értelmezi. A szégyen elméletének kitégítése így a holokauszt elméletileg is teljesen új megközelítéséhez vezet. Ebből a szempontból tipikusnak

tekinthetjük Adorno elméletét, aki a holokauszt leglényegesebb történelmi hozadékát a halál „értelmének” radikális átalakításában látta.<sup>31</sup> Heller viszont azt javasolja, hogy a holokausztot inkább a születéstapasztalat sajátos transzformációjaként értelmezzük.

**(3. A modern és a posztmodern vitája)** Heller Ágnes számos könyvben és tanulmányban foglalkozott a modern és a posztmodern értelmezésével és kapcsolatának meghatározásával.<sup>32</sup> A modernségnek Heller szerint két alkotóeleme van: a dinamika és a társadalmi berendezkedés.<sup>33</sup> Ezt talán úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a modernségnek mindig van egy történelemfilozófiai és egy társadalomelméleti aspektusa.<sup>34</sup> A modernség dinamikáját Heller a tagadás szelleméhez köti; ez „úgy írható le, mint egy adott társadalmi világrend értékeinek, illetve azok érvényességének intézményesített tagadása”. Ez a dinamika egyrészt megjelenhet a pusztán tagadás formájában (a különböző szkeptikus iskolákban), másrészt pedig jelentheti az értékek átalakulását. „Szókratész volt az, aki ezt az utóbbi eljárást tudomásunk szerint először, habár ironikusan gyakorolta.” (87.) Egy korábbi tanulmányában Heller Ágnes ezt a dinamizmust még nem kultúraelméleti értelemben használta, hanem a dinamikát is a modern társadalom meghatározó vonásának tekintette. Az így értelmezett dinamikának két meghatározó vonása van: a terjeszkedés és az iparosítás.<sup>35</sup> Mindenesetre az előző elemzésekre visszautalva azt mondhatjuk, hogy a modernség dinamikája a szabadság egyik mesterelbeszéléséből veszi kiindulópontját. A modern társadalmi berendezkedésnek három komponense van: „a piacon történő elosztás, a tudományos-technikai tudás felhalmozódása, végül a választható és választott politikai szerkezet”. (95.) Mindháromhoz természetesen hatalmas irodalom rendelhető hozzá, Heller elméletének újdonsága mégis ezek összekapcsolásában áll. Ez az összekapcsolás már csak azért sem lehet triviális, mert magában foglalja a modernség redukcionista felfogásának bírálatát: a modern társadalmat nem lehet a kapitalizmussal azonosítani. „Kapitalizmus van, de kapitalista társadalom nincsen. Ugyanis a javak, természeti kincsek, emberek, jövedelmek piaci elosztása a modern társadalmi berendezkedésnek csupán egy, bár elengedhetetlen alkotórésze.” (94.) Ennek a gondolatnak is megvan az előzménye egy korábbi tanulmányban: „Téves álláspont az

a marxi elképzelés, hogy a piac kiszélesedése elégséges alap a modernség kialakulásához. Azon lehet vitatkozni, hogy vajon az alap–felépítmény modell feltevése a tévedésért.”<sup>36</sup> Kétségtelen, hogy a gazdasági redukcionizmus és az alap–felépítmény modell szorosan összefüggnek egymással; de Hellernek valószínűleg igaza van abban, hogy a marxi koncepciót uraló átfogó probléma inkább a gazdasági redukcionizmushoz köthető.<sup>37</sup> „A modernitás egyik alapvető összetevője a demokratikus politika, és amikor Marxnak nem sikerült számot vetnie ezzel a problémával, a modernitással kapcsolatos úttörő elméletét drasztikusan megnyirbálta.”<sup>38</sup> Az új könyvében Heller latens módon utal egy Fehér Ferencsel 1982-ben közösen írt tanulmányra. „A kapitalizmus forradalmi radikálizmusa, mely a hagyományos kapcsolatok állandó felbomlásztásához vezet, ugyanakkor veszélyezteteti is azt a világrendet, melyet fenntart. Ezért kell mindig intézményes korlátok közé szorítani. Ezt teszi a szocializmus, azaz a szociáldemokrata politika [...]. Hol az egyik, hol a másik tendencia kerül túlsúlyba. Ezt neveztük Fehér Ferencsel együtt a modernitás ingájának.” (94.) Csakhogy a modernitás ingájának ilyen felelevenítése – véleményem szerint – némileg sántít, mert úgy tűnik, hogy ez egyértelműen a kapitalizmusra van szabva. Alapvető jelentése az individualizmus és a közösség előtérbe állítása között mozog.<sup>39</sup> De ugyanakkor az inga koncepcionális funkciója arra épül, hogy a modernséget nem lehet kumulatív fejlődési folyamatnak tekinteni. Most válik csak világossá a történelmi és a társadalmi aspektus elválasztásának értelme. A történelmi aspektus garantálja a dinamikát; nagyon fontos, hogy ez a dinamika állandóan életben maradjon. Ezzel lehet ugyanis megakadályozni a megmerevedést és a totalitárius rendszerek kialakulását. De ez a dinamika egyáltalán nem kumulatív, vagy legalábbis nem minden dimenziójában az. A gazdaság esetében még lehet felhalmozásról és kibővítésről beszélni, a tudomány és a technika terén is egyértelműen beszélhetünk előrehaladásról, a társadalmi berendezkedés esetében azonban erről szó sem lehet. A dinamika ebben az esetben nem akkumulálódik. A kérdés az, hogy a modernség ilyen nagyszabású elméletéhez hogyan viszonyul az, amit általában posztmodernnek neveznek. A MARX ÉS A MODERNITÁS című könyv fülszövegében a maga látásmódját Heller „posztmodern”-nek nevezi. A most elemzett könyvé-

ben ilyen kifejezett állásfoglalással nem találkozunk. A modernitás elmélete hamis önértelmezéshez kapcsolódott, amennyiben a lehető legszorosabban egybefonódott az egyetemes haladás eszméjével. A posztmodern így tulajdonképpen a modernitás önértelmezéseként fogható fel. Heller ezt az önértelmezést időnként „modernizmusnak” nevezi. „A mai művészetet és életformákat nem azért nevezik sokan posztmodernnek, mintha mi már túl lennénk a modernségen, hanem azért, hogy ne értelmezzük a modern fogalmát a »jó, szép, igaz, mert haladó« ma már hagyományos s ebben a történelmi pillanatban nem követhető modernizmus szellemében.”<sup>40</sup> (88.) Heller kései filozófiájának egyik legjelentősebb teljesítménye, hogy a modernitásnak egy olyan elméletét dolgozta ki, amelyben két csapdát is el tudott kerülni. A modernség dinamikájának önállósítása lehetővé teszi egyrészt a totalitarizmus bírálását és másrészt a haladáseszme elkerülését.<sup>41</sup> A posztmodern legszokványosabb érve az volt, hogy vége a nagy elbeszélések korának. „Ma megkérdőjelezzük a nagy elbeszélés érvényességét, ahogy megkérdőjelezzük a felvilágosodás és a modernség azonosítását is.” (88.) A nagy elbeszélés ebben az esetben azonos a haladástörténettel. A mostani kötetben Heller ettől a koncepciótól – rendkívül óvatosan ugyan – megpróbál elszakadni, mégpedig a múzeumok elemzése kapcsán. „Feltelhetjük magunknak a kérdést, hogy vajon csak a konzervatív szokások állnak ellen az újításnak, a nagy elbeszélés felbontásának, a hagyományos Szépművészeti Múzeumok kiállítótermeiben? Vagy pedig a modern ember maradandó szükséglete, hogy műalkotásokra úgy [...] tekintsen, mint testet öltött, azaz megtestesült történelemre? [...] Vajon ma is szükségünk van a nagy elbeszélés mankójára? [...] Szükségünk van egy helyre, az emlékezés helyére, melyben a nagy elbeszélés ma is otthon érzi magát?” (124.) Ez a passzus érdekes visszautalás a címre: a megtestesülést a nagy elbeszélés óvatos rehabilitálására vonatkozó kísérletként is értelmezhetjük.<sup>42</sup>

Ezen a ponton újabb zavar támadhat: miután elfogadtuk, hogy a könyv egyik alapvető vonása a kései művek formatörvényével való szembeszegülés, most azt látjuk, hogy a könyv horizontján újra felvillan a nagy elbeszélés lehetősége. De ezen olyan nagyon mégsem csodálkozhatunk, hiszen a fragmentumok mindig feltételeznek valamilyen (legalább lebe-

gesben lévő) egységet. És ezzel újra visszatérünk a könyv ELŐHANG-jának alapkérdésére: miféle egységes koncepció áll a tanulmányok és a gondolatmenetek háttérében? Én hajlanék arra, hogy az egységkonceptiót világelméletként határozzam meg; eszerint a világ három dimenzióból épül fel: a kultúrából, az affektusokból és a társadalmiságból. Az ember „lényegi erői” pedig ebben a három dimenzióban *teszülhetnek meg*. És ezen a ponton újra indulhatna a reflexió önmozgása.

### Jegyzetek

1. Benjamin meghatározása persze a műalkotásokra vonatkozott: „*A kritika [...] úgyszólván a műalkotáson végrehajtott kísérlet, amely felkelti szendergéséből a műalkotás reflexióját, amely révén tudatára ébred magának, megismeri magát a műalkotás.*” Walter Benjamin: *A MŰKRITIKA FOGALMA A NÉMET ROMANTIKÁBAN*. Gond–Pallatinus Kiadó, 2004. 86. Ford. Ábrahám Zoltán.

2. A gondolkoznivalókat az élet veszi körül, az élet különböző jelenségeinek kérdéssé formálása. De ez az élet nem az olvasó élete, és nem is az olvasó által elképzelt élet, hanem az olvasó képe a szerző életéről.

3. Heller azt mondja, hogy az esszék száma esetleges, éppen kilenc. De Mahler óta jól tudjuk, hogy a kilenc mindig a bűcsú száma.

4. Peter Sloterdijk: *ZUR WELT KOMMEN – ZUR SPRACHE KOMMEN*. Suhrkamp Verlag, 1988. 64. k.

5. Ezek a tézisek azonban meglehetősen triviálisak. Az önmagunkról való beszédmódot ugyanis a világgal (vagyis a többi emberrel) való érintkezés során sajátítjuk el; a világba való belépésünk ezért előtt helyezkedik el, és így kívül esik azon a nyelvi és problémahorizonton, amelyet a világgal való érintkezés során sajátítunk el. De ugyanakkor tudhatunk a mások világba lépéséről, mert mint a világban benne lévők már el tudjuk képzelni az újszülöttnak a világba való belenövését.

6. Heller a következőket írja: „*Sírással és nevetéssel is ennek a feszültségnek adunk – a szó legszorosabb értelmében – hangot. Mikor nevetünk, akkor a társadalmi a priori-nak, mikor sírunk, akkor a genetikus a priori-nak, a »másikról« való világtapasztalatnak adunk hangot.*” (10.) Ez az érzés két határfogalma. Plessner meghatározása – első megközelítésben úgy tűnik – ettől aligalig különbözik. „*A nevetés és a sírás egy sajátos kifejezési génuszt alkot. A mimetikus gesztusoktól eltérően olyan megnyilvánulási formákat képviselnek, amelyek esetében*

*az önuralom elvesztése egy különös szintet ér el, és különös jelentést kap.*” Helmuth Plessner: *LACHEN UND WEINEN*. Francke Verlag, Bern, 1961. 185. Ha eltekintünk attól, hogy Plessner számára a nevetés és a sírás legfontosabb jellegzetessége az, hogy az embernek a saját testéhez való viszonya dezorganizálódik. Plessnernél is a nevetés és a sírás messzemenően önkéntelen, de mégis van egy bizonyos jelentése.

7. Az utóbbi időben több olyan elemzés is napvilágot látott, amely azt hangsúlyozza, hogy a megismerés már mindig is feltételez egy igenlő beállítottságot az objektumokkal, a másik emberrel vagy önmagunkkal szemben. Stanley Cavell: *DIE UNHEIMLICHKEIT DES GEWÖHNLICHEN UND ANDERE PHILOSOPHISCHE ESSAYS*. Fischer Verlag, 2002 és Volker Gerhardt: *WAHRHEIT UND EXISTENZ*. In: *Merkur*, 2006. február. 133–143.

8. Jacques Derrida: *ISTENHOZZÁD EMMANUEL LÉVINASNAK*. Jelenkor, Pécs, 2000. 9.

9. I. m. 15.

10. A kétféle a priori konfliktusára utal vissza a következő gondolat: „*JD egyszerű, kedves ember volt, de valahogy nem élt közöttünk. Valahányszor leült a »Mashinist room« névre minden ok nélkül keresztelt szemináriumi szobában az asztal fölé, és a szeminárium megkezdése előtt szót egy-két barátságos szót (mondjuk legutóbb: ez nem lesz igazán érdekes, nem neked való, csak vesztegeted velem az idődet), még velünk tartózkodott, de aztán gondosan elbrendezte az aznapi szövegeket, és olvasni kezdett.*” (127.)

11. Lásd Jacques Derrida: *AZ IDŐ ADOMÁNYA*. Gond–Pallatinus Kiadó, 2003.

12. Ha ez sikerülne, akkor azt mondhatnánk, hogy a születés és a halál tárgyálása között különböző, az élet részletkérdéseit elemző dolgozatok állnak.

13. Ez az összekapcsolás korántsem magától értetődő. A *Teremtés* könyvének kiemelése pedig csak a testlélek probléma előtérbe állításával indokolható. A filozófiai hagyománynak az ÖSZÖVETSÉG világában a leginkább a bölcsességi irodalom feleltethető meg.

14. A görög filozófia és az ószövetségi tradíció ilyen közvetlen összekötése azonban messzemenően problematikus, és ez nagyjából Heller elemzéseiből is érezhető, mégpedig az alapvető szétválasztás miatt. Az ószövetségi tradíció nem ismeri a testnek és a léleknek azt a dualizmusát, amely a görög filozófia egyik legalapvetőbb gondolata volt. Sokan úgy gondolják, hogy ezt a dualizmust a görög környezetben élő Pál apostol vezette be a BIBLIA világába.

15. „*Még arra is vetemednék, magamra vonva minden Heidegger-szakértő haragját, hogy az ő A MŰALKOTÁS EREDETE című tanulmányában megfogalmazott viszony Föld és Világ között kísérletiesen emlékeztet az anyag és a lélek viszonyára.*” (38.)

16. Átvitt értelemben a *megtestesülés* azt jelenti, hogy egy gondolatnak egy elbeszélésen keresztül testi alakot adunk. Lásd Jacob Grimm und Wilhelm Grimm:

DEUTSCHES WÖRTERBUCH, 12. köt. Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1956. 682. hasáb.

17. Rüdiger Bubner: DAS PHILOSOPHISCHE ALTERSWERK. *Philosophische Rundschau*, 2006/1. 1.

18. ÁLTALÁNOS ETIKA, MORÁLFILÓZÓFIA, SZEMÉLYISÉGETIKA. Mindhárom angolul íródott, magyar fordításai 1994 és 1999 között jelentek meg. A fogadtatás sajnos messze elmaradt a vállalkozás jelentősége mögött.

19. Axel Honneth: LAUDATIO AUF ALBRECHT WELLMER ANLÄSSLICH DER VERLEIHUNG DES ADORNO-PREISES. Kézirat I. Majd Honneth így folytatja: „A filozófiai tradícióban alig-alig találkoztunk olyan életművel, amely a nyíltan kihordott feszültségeket és polarizálódásokat tekintve a maga érett, kései állapotában ne lenne szegényebb, mint annak korai formája.” I. m. 1–2.

20. Közelebről tekintve persze azt láthatjuk, hogy a már elemzett második dolgozatban valóban megjelennek a könyv legfontosabb témakörei: az európai kultúra általános vonásainak meghatározása, az érzelmelemélete és a modern, illetve a posztmodern vitája.

21. A képet tovább bonyolítja a Nietzsche művére, A MORÁL GENEALÓGIÁJÁ-ra vonatkozó utalások. Ezek a fejtegetések ugyanis a nietszchei filozófia „legsötétebb” lapjai közé tartoznak.

22. Most csak a közelmúltban magyarul megjelent Vermes Géza-művekre szeretnék hivatkozni.

23. Ez a beállítottság természetesen eleve tartalmaz egy kritikai utalást az intézményesedésre, de erre most nem tudok kitérni.

24. Ez a gondolat két fontos premisszára épül: egyrészt radikális szakadékot kell feltételezünk a görög-római mitológia és a filozófia – illetve történetírás – között, másrészt a BIBLIÁ-t is a mitológiával szembe- szegülő könyvként kell értelmeznünk.

25. Heller Ágnes: A SZÉGYEN HATALMA. Osiris, 1996. 7.

26. Ennek elméletét Heller AZ ÉRZELMEK ELMÉLETE című könyvében dolgozta ki.

27. A SZÉGYEN HATALMA, 13.

28. Heller Ágnes: A TRAUMA SZÉGYENE, A SZÉGYEN TRAUMÁJA. *Múlt és jövő*, 2006/2. 9.

29. I. m. 10.

30. Uo.

31. Theodor W. Adorno: NEGATIVE DIALEKTIK. Suhrkamp Verlag, 1966. (MEDITATIONEN ZUR METAPHYSIK.)

32. Rüdiger Dannemann-nal ellentétben nem gondolom, hogy ez egyszerűen a korszellemnek való engedelmesség lenne. „Érthető módon [Heller Ágnes] azzal van elfoglalva, hogy magára vonja a figyelmet a posztmodern színezetű európai–amerikai filozófiai viták koncertjében, és igen sokat publikál.” Rüdiger Dannemann: GEORG LUKÁCS. EINE EINFÜHRUNG. Junius Verlag GmbH, 2005. 117.

33. A modernitásnak ez a koncepciója nagyrészt A MODERNITÁS INGÁJA című tanulmányra vezethető vissza. A pontos összevetéstől azonban ezen a helyen el

kell tekintenem. Lásd Heller Ágnes–Fehér Ferenc: A MODERNITÁS INGÁJA. T-Twins Kiadó, 1993. 7–50.

34. Lásd ehhez Cornelius Catoriadis: GESELLSCHAFT ALS IMAGINÄRE INSTITUTION. Suhrkamp Verlag, 1990.

35. Heller Ágnes: MARX ÉS A MODERNITÁS. Argumentum–Lukács Archívum, 2002. 136.

36. I. m. 148.

37. Ennek bírálatához lásd Jürgen Habermas: MEGISMERÉS ÉS ÉRDEK. Jelenkor, Pécs, 2005. (A Lukács-iskolán belül ezt a kritikát – ismereteim szerint – elsőként Vajda Mihály fogalmazta meg.)

38. Heller Ágnes: MARX ÉS A MODERNITÁS. I. k. 150.

39. Heller Ágnes–Fehér Ferenc: A MODERNITÁS INGÁJA. I. k. 36.

40. Heller Ágnesért csak nagy elővigyázatossággal sorolhatnánk a posztmodern gondolkodók közé; Perecz László ezt teszi, Dannemann viszont csak a modern-posztmodern diskurzusban való részvételről beszél.

41. A Heller- és Fehér-féle modernségkonceptió kiütköző sajátossága abban áll, hogy a kelet-európai XX. századi tapasztalatok is szerepet kapnak benne.

42. Azt persze érdemes lenne megvizsgálni, hogy a két esetben ugyanazt értjük-e „nagy elbeszélés”-en. Valószínűnek tartom, hogy nem egészen. Az első esetben a haladáseszmeről van szó, a második esetben viszont a haladáseszmé relativizálódását láthatjuk.

Weiss János

## MI AZ ELIT – KI AZ ELIT?

Lengyel György: *A magyar gazdasági elit társadalmi összetétele a huszadik század végén* Akadémiai Kiadó, 2007. 193 oldal, 2480 Ft

„Az elit tagjának tekinthető az, aki a társadalmi reprodukciós folyamatokat érintő kulcsfontosságú döntésekben személyes kompetenciával bír. Ennek megfelelően gazdasági elitén azoknak az összességét értem, akik érdemben képesek befolyásolni a gazdasági reprodukciós folyamatok jelentős döntéseit... A gazdasági elitnek az itt jellemzett közelítésmódot alkalmazva, tagjai a nagyvállalatok és nagybankok felső vezetői, valamint azok is, akik kompetens gazdaságpolitikai döntéseket hoznak.”

Lengyel György több évtizede kutatja ezt a társadalmi csoportot. Először 1982-ben adott értő áttekintést a gazdasági elit klasszikusnak számító, illetve akkor legfrissebb nemzetközi

szakirodalmáról.<sup>1</sup> 1986-ban, elsők között a kelet-európai térségben, kutatók, szakértők és esetenként hivatalnokok több országra kiterjedő, korlátozott nemzetközi összehasonlításra is módot adó alkalmi kutatási-publikálási hálózatát hozta létre. Az általa szerkesztett kiadványban a magyarok mellett szovjet, cseh-szlovák és lengyel szociológusok tanulmányait közölte a tervezetű gazdasági vezetőinek rekrutációjáról, képzettségéről és karriermintáiról.<sup>2</sup>

Az áthúzódó karriernek gyakorisága,<sup>3</sup> a más szocialista országokban is megfigyelhető kontinuitás számos jele a hatalom birtokosainak rekrutációs stratégiájában ezután a tervezetű gazdaság előzményeinek, a magyar kapitalizmus folyamatainak kutatására serkentette Lengyel Györgyöt. A rendszerváltás hónapjaiban jelent meg gyakran idézett könyve, amelyben a magyar gazdasági elit mintegy 150 éves történetét tekintette át.<sup>4</sup> A nagy leleménnyel és szorgalommal összegyűjtött, több generációt magában foglaló minta alapján kidolgozta a vizsgált korszak magyarországi elitjének tipológiáját, összehasonlította nemcsak az egymást követő generációk, hanem Magyarország és más országok gazdasági elitjének szerkezetét is.

A szocialista rendszer összeomlása után kutatási témája különösen népszerűvé vált: nagy számban olvashattuk és hallgathattuk politikusoknak és értelmiségieknek az elitről tett kijelentéseit, köztük a hiedelmeket a valóságos folyamatokkal azonosító, nemritkán elhamarkodott általánosításokat és értelmezéseket. Nem találtam nyomát annak, hogy Lengyel részt vett volna ebben a folyamatban. Szokásainak rabjaként inkább a változás és a kontinuitás szisztematikus megfigyelésére és elemzésére vállalkozott. Folytatta a volt szocialista országokra kiterjesztett összehasonlító kutatásokat.<sup>5</sup> Ezek eredményeit is felhasználva tervezte és irányította, máskor szakértőként segítette a könyv fő adatforrásának tekintett kérdőíves felméréseket.

Könyve elején Lengyel György áttekinti az elitelméletek történetét. Bemutatja a főbb irányzatokat, az elit, a gazdasági elit tagjainak meghatározó tulajdonságaira, a csoportba kerülésre, az elit belső tagoltságára vonatkozó eltérő megközelítéseket, az új paradigma születéséhez hozzájáruló fontosabb elméleti műveket és kutatási eredményeket. Ismerteti, hogyan ha-

tottak az elmélet fejlődésére a gazdasági-társadalmi környezet (vállalati méretek, irányítási technikák, vállalatközi kapcsolatok stb.) változásai. Elsősorban a világgazdaság centrumai-ban folyó elitkutatásra és elméletírásra figyel, csak röviden említi a hazai elődöket és előzményeket (Hajnal István, Bíbó István). Nem foglalkozik részletesen a periféria elitjeiről, ezek sajátosságairól folyó vitákkal, illetve a periféria országaiban az elitről és működéséről kialakult nézetekkel sem.

A huszadik századi magyar gazdasági elit háborúk, forradalmak, rendszer- és terület-változások miatt oly zaklatott történetét nem könnyű összevetni a szerencsésebb országok, régiók fejleményeivel. A nemzetközi összehasonlításból mégis kiderül, hogy a magyar gazdasági elit a megkésett, az átlagosnál nagyobb szervezeti koncentrációval járó iparosítás feltételei között működött és termelődött újra: *„minél több gátat kellett leküzdenie a modernizációs folyamatoknak, annál nagyobb súly esett az elit rekrutációjában a kompetenciát valószínűsítő formális kritériumokra, a származás mellett”*.

Innen adódtak a különbségek: a magyar gazdasági elit viszonylag magasabb, a gyakorlatias pályákra (műszaki, kereskedelmi) ismereteket nyújtó, generációról generációra növekvő iskolázottsága, előbb az alsó-közép, majd a középosztályi családbeli szülők nagyobb gyakorisága.

A második világháború, a magyar zsidók üldözése és tömeges kiirtása, majd a háborút lezáró egyezmények (a javítélat, az újabb területi revízió, a lakosságcsere) és a német nyelvű lakosság áttelepítése jelentős változásokat hozott a magyarországi gazdasági elit összetételében. Ezeket a fejleményeket csak röviden érinti Lengyel György. A történet ebben a könyvben az elit pozícióit hosszú időre és radikálisan átalakító szocialista rendszer bemutatásával kezdődik. Itt is az átalakuló intézményi-vállalati szerkezetet, a döntési kompetenciák változó eloszlását tekinti az elit összetételét, a be- és kilépés körülményeit befolyásoló legfontosabb tényezőknél. Fontos megállapítása, hogy az új hatalom feltétlen lojalitást követelt ugyan a vezető posztokra állított káderektől, de a gazdaság működését igazán befolyásoló intézményekben, főként a döntési, döntés-előkészítési posztokon továbbra is fontos szempont maradt a kompetencia.



A decentralizáció és a gazdasági reformok hatására a döntések növekvő hányada került vissza a vállalati szintre, ezért itt is növekedett a kompetencia és csökkent a lojalitás fontossága a vezetők kiválasztásában és előmenetelében. Fokozatosan nőtt az iskolázott, középosztályi háttérrel rendelkezők aránya a gazdasági eliten belül. Szó sem volt azonban a társadalmi-gazdasági rendszerek közeledéséről, még kevésbé egymásba fejlődéséről. „*A kései tervgazdaság tipikus vezetője egyszerre volt felsőfokú végzettségű és párttag is.*”

Elegánsan kikerülve a populista vagy a vizsgált társadalmi változásokat egy végső tényezőre visszavezető magyarázatokat és hiteket, Lengyel az új elit paradigma egy mérsékelt álláspontját alkalmazza a rendszerváltás alatti és utáni magyarországi helyzetre. Legfontosabb állítása újszerű és figyelemre méltó: „*amellett érvelek, hogy az elitváltás előfeltétele volt a békés rendszerváltásnak, abban az értelemben, hogy amennyiben a politikai és gazdasági rendszer változását széles és mély folyamatos elítései előzi meg, akkor ez megkönnyíti az intézményi átmenetet, és hozzájárulhat az átalakulás társadalmi költségeinek csökkentéséhez.*”

A kutatásai során nyert idősorok erősítik ezt az állítását. Ezekből kiderül, hogy „*a magyar elit fluktuációja jelentős mértékben növekedett már a politikai rendszerváltást megelőző időszakban is.*” Lengyel joggal óvakodik magyarázni ezt a további, jórészt interdiszciplináris kutatásra váró jelenséget, ám ezzel akarva-akaratlan teret adhat a kommunista elit összehangolt hatalomátmentéséről vagy – az ellenkező oldalon – a szocializmus tudatosan tervezett lebontásáról szóló ideologikus interpretációknak. Azt sem zárhatjuk ki, hogy a késői szocializmus politikai döntéshozói újabb radikális reformokat készítettek elő. A káderállomány tudatos fiatalítása, a szakértelem növekvő, a lojalitás csökkenő jelentősége összhangban áll ezzel a magyarázattal. Hasonló okok lehettek annak is, hogy a gazdaságban nagyobb teret nyertek a modern szolgáltató szektorok. Különösen a bankszektorban volt élénk az elit átalakulása. Itt a gyors bővülés és a sokáig halasztott, majd radikális 1987-es reform hatására sűrítve jelentkeztek a Lengyel által az egész magyar gazdasági elitről bemutatott folyamatok. A kereskedelmi bankok megalakulása és a többi

bankszektori esemény azonban a reform és nem a rendszerváltás során zajlott.

Lengyel fontos és új állítása, hogy bármi volt is az oka a rendszerváltás előtt kezdődött elitátalakulásnak, az viszonylag hamar véget ért a rendszerváltás után. Mi több: „*A gazdasági elit tehát a képzettség szintje és a tagozat jellege vonatkozásában az évtized során a korábbi jelentős mértékhez képest is zártabbá vált.*” A kilencvenes évtized második felében újból nőtt a folyamatos karriernek, a munkahelyen belüli előmenetel gyakorisága. Eközben azonban jelentős szerkezeti átalakulások tanúi is lehettünk: „*A mérnökök veszítettek, a közgazdászok pedig nyertek és dominánssá váltak a gazdasági eliten belül arányukat tekintve.*”

De kik kerülhettek ebbe a régi-új társadalmi csoportba?

Lengyel itt újból az elfogulatlan vizsgálatot és nem az ideológiai megközelítést választotta. Alapos és meggyőző számításai alapján több tényező együtthatására vezeti vissza a sikeres belépéseket és megmaradásokat. Ezek közül – akárcsak a szocializmus idején – a leglényegesebb az iskolai végzettség, de fontos hatása volt a nemnek és a származásnak (különösen a vállalkozói családból érkezésnek) is.

A közvéleményt rendkívüli mértékben foglalkoztató nomenklatúra hatalomátmentésének kérdésére is választ ad: „*A felsőfokú képzettség döntő hatása mellett a volt párttagság is mintegy hatszorosan növelte az elitbe jutási esélyeket, ha a két tényező együttes hatását vizsgáltuk.*” Itt különösen az utolsó felmondatt fontos: Lengyel az összhatást, a komponensek együttes jelenlétét tekinti perdöntőnek. A volt kommunista elitbe tartozás a második legfontosabb elem, de önmagában nem jelentett sikeres belépőt az új elitbe.

Lengyel György az elitbe tartozókat nem tekinti homogén társadalmi csoportnak, hanem gondosan számba veszi az alcsoportok különbségeit és azonosságait is. Korábbi kutatásainak eredményeit felhasználva megkülönbözteti a gazdaságpolitikusokat, az üzletemberek, a bankárok, a menedzsereket, valamint a multipozicionális és a transznacionális elit alcsoportjait.

Az elit tagjai számos tulajdonságukban különböznek a lakosság többi részétől. Zömmel városiakok, az átlagosnál nagyobb jövede-

lemmel, jelentős személyes és tőkevagyonnal rendelkeznek. Különösen sok pénzt fektetnek gyermekeik iskoláztatásába, egészségük, életminőségük megőrzésébe, javításába. A könyv számos adalékkal szolgál arról, hogy a szellemi, az anyagi és a pénztőke mellett az elit, különösen a multipozicionális elit tagjai az átlagosnál sokkal több kapcsolati tőkével is rendelkeznek – például gyakrabban tagjai, vezetői különféle társadalmi, szakmai szervezeteknek. Az elit befelé fordulásának fontos jele, hogy a házastársak, barátok is jórészt ebből a csoportból kerülnek ki.

A magyar elitben az átlagosnál magasabb az állami alkalmazásban állók aránya. Jó lenne tudni, hogy e feltételek ellenére mi az oka annak, hogy „*az elit meritokratikus, individualista és demokratikus értékekre tette a hangsúlyt*”.

Lengyel korábbi munkáiból<sup>6</sup> tudjuk, hogy a magyar gazdasági elit igen korán megteremtette saját intézményeit, kulturális és életformateremtőit, főként azért, hogy közös céljait artikulálhassa. Igaz ugyan, hogy a szocialista rendszer utáni gazdasági elit szegmentált, hogy fontos gazdasági kérdésekről – a szerző a privatizáció példáját említi – eltérően vélekedik. Ám a könyv gazdagon dokumentálja, hogy életformáját, értékeit tekintve számos hasonlóságot mutat. Érdeemes lenne (lett volna) ki-

deríteni, hogy milyen formális vagy informális szervezetekben, szerveződésekben találunk egymásra, képesek összehangolt cselekvésre a gazdasági elit tagjai és csoportjai. Reméljük, hogy Lengyel újabb kutatásaiból hamarosan értesülünk ezekről a fejleményekről is.

---

### *Jegyzetek*

1. Lengyel György: *GAZDASÁGI ELIT*. MTA Szociológiai Kutatóintézet. Értékszociológiai és Társadalomtudományi Elemzések Műhelye, 1982.
2. *GAZDASÁGI VEZETŐK REKRUTÁCIÓJA, KÉPZETTSÉGE ÉS KARRIERMINTÁI A TERVGAZDASÁGBAN*. Szerk. Lengyel György. Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem, Szociológiai Tanszék, 1986.
3. Uo. VII–VIII.
4. Lengyel György: *VÁLLALKOZÓK, BANKÁROK, KERESKEDŐK*. Magvető, 1989.
5. *THE TRANSFORMATION OF EAST EUROPEAN ECONOMIC ELITES: HUNGARY, YUGOSLAVIA AND BULGARIA*. Szerk. Lengyel György. Center for Public Affairs Studies BUES, Department of Sociology, 1996.
6. Lengyel György: *VÁLLALKOZÓK, BANKÁROK, KERESKEDŐK*. Magvető, 1989.

*Laki Mihály*