

ÉRTÉS, ÉRTELMEZÉS, ÉRHETŐSÉG (Válasz a megjegyzésekre)

Az itt megvitatásra került kézirat, a szellemi értékek érvényesítését szorgalmazva, tulajdonképpen a műértés, a műértelmezés kérdéseit feszegeti, s némi iróniával, öniróniával kell megállapítani, hogy a vita során maga is értelmelési problémák kereszttüzeiben állt. Ezért jelentős mértékben a szerző okolható, akinek, úgy látszik, nem sikerült elég következetesen a röpirat műfajához tartania magát, s akinek megállapításai emiatt nem mindig voltak kellőképpen konkrétak, személyesek, azaz frappánsak, találóak, aki a közepszerűség ellen tiltakozva, s az igazság személyes érvényesítése mellett érvelve, alkalmanként vissza-vissza-zökkent a higgadt értekező tónusba, vagyis tulajdonképpeni intenciójával ellentétben időről időre komolyan mérlegelni kezdte az igazság érvényesíthetőségének kérdését, ezt a mai gondolkodást szerencsétlenül beárnyékoló, nyárspolgári ihletésű álmetafizikai, áltudományos dilemmát. Ha most a kézirat gyengéje ilyen világosan látszik, az a vita érdeme, az egymást értés nehézségeinek értékes tanulsága és nem utolsósorban Gyenge Zoltáné, aki hozzászólásában a röpirat tendenciáját tudatosította, illetve annak részleges következetlenségét szóvá tette.

A szótértés létrejötte, a kézirat röpiratként működése azonban csak elindította a kézirat tárgyául választott kérdésnek: a műértés, a műértelmezés problémájának vizsgálatát, s nem végezte el teljes egészében annak megoldását. Erre mutat az, hogy a hozzászólók jelentős része — véleményem szerint indokolatlanul és méltánytalanul — a szövegben érvényesülő szándékot adott vonatkozásban nem osztva, a kézirat értése, értelmezése körüli nehézségekért, a tudományos beidegződéseknek engedelmessé, kizárólag a szerzőt okolta, kétségbe vonta, vagy legalábbis gyakorlatiasan félreteendőnek ítélte a megértés személyes, szubjektív mozzanatát, hajlamos volt úgy gondolni, hogy a szövegnek, a szóba jöhető olvasót bekalkulálva, mindenképpen célzott

nak kell lennie, a körülményekre való tekintet nélkül önállóan meg kell állnia a maga lábán. Meg kell jegyezni, hogy ezt a szemrehányást a tudományos korrektség álarcában ugyanaz a nyárspolgári mentalitás szülte, amely másfelől részlegesen a szerzőt is elbizonytalanította, megakadályozta a röpirat—műfaj szabályainak következetes betartásában. Mielőtt tehát a kifejtést pontosítani hivatott megjegyzések mérlegeléséhez látnánk, szükségesnek látszik egy előzetes megkötést tennünk.

A kézirat röpiratként történő működésének élményétől inspiráltan és a szellemtelen nyárspolgári mentalitással szembefordulva érvényt kívánunk szerezni annak a hermeneutikai elvnek, hogy soha semmilyen maga elé spirituális célt állító, a humán műveltség körében mozgó írástól más, pragmatikus jellegű írásokkal ellentétben nem várható, hogy mindenáron megértésre törekedjen, válogatás nélkül bármilyen ráirányuló értelmezési kísérletnek elébe menjen, mert egyetlen spirituális igényű írás értelmességének sem lehet kizárólagos fokmérője az úgynevezett tárgyilagos elemző — valójában igen gyakran szenvtelen, értetlen — megállapításokkal szembeni ellenállóképessége, az írás alkalmi értése, nem—értése. Az értelmezés folyamatában nem elegendő az értelmezendő műre vonatkozóan kérdéseket föltenni, hanem rá kell kérdezni az értelmező személyére, értelmezői álláspontjára is: az értelmezőnek önmagát is értelmeznie, értelmező megjegyzéseit ily módon hitelesítenie kell. A humán szempont, a szellem szempontja ugyanis nem spontán módon, közelebbről meg nem magyarázható természetes okokból kallódik el, vagy amint a nyárspolgári metafizikai fikció sugallja, a vele szemben ellenséges, rideg dolgok zátonyán feneklik meg, hanem a nyárspolgariságtól nem mentes, a szellemtelenség bélyegét magukon viselő hitelesítetlen értelmezői megnyilvánulások kultúrtörténetileg motivált elszabadulása, akadálytalan beáramlása következtében.

Csak szellemi pozícióra helyezkedett, hitelesített értelmező fordulhat a műhöz, ugyanakkor nagyon is tudjuk, hogy az egykori metafizikai idealizmus illúziójával ellentét-

ben mai pragmatikus világunkban a humán műveltséget átörökítő mű a szellem egyetlen forrása. A műnek és értelmezőjének paradox viszonya azonban önmagában semmiképpen sem lehet a műértés akadálya. Nehézség kizárólag abban az esetben mutatkozik, ha — mint általában — a maga individuális szabadságát mindenek elé helyező, léte száncalmasságának élményétől terhelt, s ezért a létezés egészében mindenáron a maga megdicsőülését kereső nyárs-polgári mentalitás, amely az egykori metafizikai illúzió szertefoszlását metafizikai önigazolásként kezeli, ezt az ontologikus kapcsolatot intellektualizálja. A mű ezzel szemben mindig hitelesíti értelmezőjét, ha az főntartások nélkül fordul felé, ha a mű varázsának átengedve magát, tökéletesen szabadon, előítéleteit, konvencióit föladva, saját szellemi, kultúrtörténeti tapasztalatát átmenetileg fölfüggesztve, egyénisége védelmezésének görcsét oldva, kérdez, ha a műben, a mű által részesül a lét teljességének élményéből. Szalma Natália hozzászólását azért tartom igen figyelemre méltónak, mert a műben adott létélmény megtapasztalásának személyes akadályaival számolva, az intellektuális köztes mozzanatok kiiktatása érdekében véleményem szerint igen korrekten dolgozza ki a mű művoltának fogalmi vázlatát.

A műértés kérdéséről itt mondottakat bizonyos mértékig válasznak is szánom Balázs Mihály hozzászólására, aki a tudomány elvéhez híven, a tudományos gondolkodás aktuális normáira hivatkozva egy úgymond új értelmezési gyakorlaton, egy immanensen többé-kevésbé kiépített fogalomrendszeren azt kéri számon, hogy tisztázza a jelenben érvényben lévő és tőle nyilvánvalóan különböző műértelmezési koncepciókhoz való viszonyát. Az itt ajánlott válasz a Balázs Mihály által hangoztatott igényt bizonyos mértékig elismeri, bizonyos értelemben azonban bírálja. Elismeri annyiban, amennyiben úgy találja, hogy a fölvetett kérdésről beszélni kell, hogy a hozzászólásban kifejezett hiányérzet valóságos problémából fakad. Bírálja viszont annyiban, amennyiben a fölvetett kérdésre negatív választ ad, amennyiben a hiányérzet föltétlenül szükséges

elosztatásának lehetőségét indokolatlanságának módszeres beláttatásában látja. A műértésről fentebb mondottakat a magam részéről a Balázs Mihály által szóvá tett jogos igény kielégítéseként, egy eddig zavaróan nyitva álló probléma lezárásaként értékelem, s egyben köszönetemet fejezem ki neki, hogy fölhevítta figyelmemet e probléma valóságosságára. Ez annak ellenére így van, hogy a kérdésre — mint megmutatni igyekeztem — csak negatív választ lehetett adni. A paradox helyzetet az magyarázza, hogy az ontologikus gondolkodás fényében és a többnyire vele szemben érvényesülő fölfogással ellentétben nem minden normális, ami reális, illetve a normák érvényesülése nem következik pusztán norma voltukból, következésképp sem a realitások tudomásul vétele érdekében a normákról, sem a normák tiszteletétől áthatottan a realitásokról nem szabad megfellelkezni. Amióta és amíg a világ világ, a normák mindig a realitások ellenében érvényesültek, de a létnek az ember mint jelenvaló lét által képviselendő normáit az ember számára nem teheti kérdésessé a dolgok nem normatív, a normákat valóban nem tisztelő realitása.

Amit Balázs Mihály a szó szűkebb értelmében vett filológia védelmében mond, az, ha önmagában vesszük, aligha kifogásolható. A filológia mint szövegek összehozása, gondozása valóban elemi fontosságú és föltétlen tiszteletre méltó tevékenység, s végeredményben furcsa, oktalan gesztusnak vehető, ha valaki az eszmék piedesztáljára állva, fennsőségesen nyilatkozik erről a szolid tevékenységről. Annál is inkább, mert tudjuk, hogy a filológia a maga kézzelfogható problémái, kézműves-feladatai mögé bújva valójában mennyi eszmetörténeti, poétikai és hermeneutikai föladatot vállal magára. Balázs Mihály csak arról feledkezik meg — bizonyára sebzett filológusi önérzetétől megzavartan —, hogy napjainkban az irodalomtörténet, az irodalomtudomány vagy a humán diszciplínák általában sanyarú helyzetükben sajnálatos módon, miként a sarkvidéki tájkon a növényzet, a filológia zuzmóállapotára épültek le, —állapotába húzódtak vissza, létüknek csak ilyen szerény kinyilvánítását tartván lehetségesnek, megengedhetőnek. A

jelen körülmények között ugyanis szinte semmi nem számít komolynak, szinte semmi nem tudja elismertetni magát, amiben nincs meg a filológia kézzelfoghatósága, vagy ami nem imitálja óvatosan ezt a kézművesmunkaszerűséget. Igazában nem érdeke azonban sem a szó szűkebb értelmében vett filológiának saját szerepe efféle, nem ő maga által kezdeményezett följátszása, sem a filológusnak, hogy a maga egyéb spirituális jellegű mondanivalóit kötelező érvénnyel faktográfiai fejtegetések mögé rejtse. Az adott kérdésről tett megjegyzésem éppen ezért nem a filológusok kioktatását célozza, hanem arra a helyzetre figyelmeztet, amely véleményem szerint aligha vitathatóan van, s amelyhez — emberek lévén, egyáltalán nem lehetetlen — talán a kelleténél nagyobb mértékben hozzászoktunk, amelynek nem normális voltát talán már a kelleténél kisebb mértékben érzékeljük.

A műértés végső kérdésének nemkívánatos nyitva hagyása miatt, a megoldás negatív természetének tudatától megzavartan a megoldást magát elhanyagolva, sértette meg az itt vitatott írás helyenként — ezúttal nem az álobjektív értekezés, hanem az elfogult, személyeskedő pamflet irányában — a személyesség és a konkrétság követelményét. Szigeti Csabának igaza van abban, hogy a szerzőnek szándéka ellenére nem sikerült világosan elválasztania az avantgárd művek iránti tiszteletét az avantgárd mint irányzat mindinkább elfáradó, mindinkább idejétmúlttá váló divatjától, az irányzatban kanonizálódó nyárspolgári metafizikától. Adott vonatkozásban nem volt szerencsés kultúrtörténeti fejtegetésbe bocsátkozni az avantgárd és a régebbi korok klasszikus alkotásai közötti különbségről ahelyett, hogy a műértésnek az avantgárd művekre és a klasszikusokra egyaránt vonatkozó normái állítódtak volna a figyelem középpontjába. Egészen nyilvánvaló, hogy egyfelől a műértést akadályozó, a humán műveltséget elsorvasztó nyárspolgári mentalitás nem eredményez műveket, másfelől pedig a művek mindig — a léttapasztalás, az értelemélmény életbeli érvényesülésének elmaradását érzékeltető avantgárd művek is — megteremtik, fönntartják a létnormák tudato-

sításának, érvényesítésének, a műértés kifejtésének lehetőségét. Az értelmező föladata nem az, hogy a felelősséget másra áthárítva, a kultúra más művelőinek, például az avantgárd művek alkotóinak szemrehányásokat tegyen, hanem hogy maga lásson hozzá — az avantgárd által képviselt történeti állapotot meghaladva — a lehetőség realizálásához.

Miután, a félreértést eloszlatandó, elismertem Szigeti Csabának az avantgárd művek értéke, érvénye, értelme melletti érvelését, elutasítom mindazt, amit az irányzat konzerválása, a benne kifejeződő szemléletmód kizárólagossá tétele érdekében mond, jóllehet azt nem valamely autoritatikus elszántságból, hanem pusztán azért teszi, mert szemléletének lehatároltsága miatt számára a humán műveltség kizárólag ebben a formában létezik, mert a humán műveltség egészét az avantgárd szemüvegén keresztül látja. Mint a röpiratban érzékeltetni igyekeztem, ez legalább két okból nem szerencsés: egyrészt azért, mert az avantgárd mint jó nyolcvan esztendőös irányzat lehetőségeit jórészt kimerítette, másrészt pedig azért, mert ez az irányzat — noha maga ugyan nem tehet róla, de a sajátos helyzetből adódó teendőket minden, a humán műveltség ügye iránt felelősséget érző embernek mérlegelnie indokolt — egy több évezredes történeti folyamat végpontján áll, egy olyan ponton, amelyen a kultúra spontán működésének, a spontán történeti léttapasztalásnak a lehetőségei kimerültek, kimerülőben vannak. A legkisebb mértékben sem kívánom vitatni, hogy a kalapáccsal filozofáló Nietzschének, a kultúra monumentumait a haladás hajójáról ledobálni kívánó Majakovszkijnak vagy — mondjuk — a dekonstruálásra biztató Szigeti Csabának a kultúrértékekhez való viszonya személyes (bár nem hiszem, hogy ez lenne a személyes viszony egyedül lehetséges vagy éppen legadekvátabb megnyilvánulási módja), csak azt a teoretikus igényű állítást, azt a rombolásba vetett föltétlen, evidenciális bizalmat kérdőjelezem meg, hogy a rombolás elemét elszabadítván, most már az idők végezetéig egyéb föladatunk nem lesz, nem lehet, hiszen, úgymond, a dekonstruálás mélyéről,

mint $2 \times 2 = 4$, mindig fölbukkan a konstruálás, hogy a dekonstruáló ember ezen az úton mindig meghódíthatja, számára valóvá teheti a humán műveltséget, hiszen aki dekonstruál, aki műveket rombol, az mindig személyes viszonyba kerül a kultúrértékekkel. (Az állítást cáfoló történeti példáktól, éppen azért, mert túl hatásosak, eltekintek.) Nem Szigeti Csabától, Majakovszkijtól vagy Nietzsche-től félttem a humán műveltséget, csupán egy evidencia dogmatikus kezelésére hívom föl a figyelmet, vitatkozni erről az utóbbiról érdemes, s az merőben Szigeti Csaba személyes ügye, hogy evidenciája dogmatikus voltának tudata zavarja-e vagy sem az avantgárd pozíción maradásban, a dekonstruálásban. Az általam képviselt szempontból sem az előbbi, sem az utóbbi nem baj, bár számomra nyilvánvaló, hogy az előbbi esetben szélesebb, az utóbbi esetben szűkebb Szigeti Csaba szellemi horizontja.

Fetiszálja-e a műalkotást, aki nem rombolja a hozzá való viszonyának személyessé tétele érdekében, mint-hogy a XVIII. század óta a műalkotás kétségtelenül bizonyos mértékig, bizonyos értelemben fetiszizálódott? Engem, úgy gondolom, azért nem gyötör a műalkotás rombolásának, dekonstruálásának kényszere, s azért tudom elkerülni a műalkotás elleni legteljesebb tiszteletem ellenére is annak fetiszizálását, mert a szokásos fölfogással szemben, de a műalkotás iránti tisztelet újabbkori fokozódásával összhangban lehetőséget látok a művek hiteles értelmezésére, saját horizontom és a mű horizontjának egybejárására. Természetesen, személyes döntés kérdése, kíván-e valaki élni ezzel a lehetőséggel, de a lehetőség adottságát rögzíteni kell. Amikor Szigeti Csaba az interpretációt eleve elutasítja, s a filológus szerepét "a megőzésre, a konzerválásra" korlátozza, ismét csak dogmatikusan kezeli az individualitás alkotóerejének pragmatista evidenciáját, és a spiritualitás szerepét tagadva, elmossa a mű meg a szöveg közötti különbséget (Ld. az utóbbiról Szalma Natália hozzászólását).

Szigeti Csaba számára a humán műveltség "üres fogalom", mert a művekben csak szövegeket lát, mert a

művekben adott spiritualitást, léttapasztalatot kizárólag negatívan, a dekonstruáló késztetések jelentkezésében tapasztalja: fölfogásában mű az, amelynek szétrombolására ingerem támad. Írásomban ezzel szemben azért használok a humán műveltség kifejezést, mert úgy vélem, lehet értelmesen beszélni róla. Ez a beszéd — Szigeti Csaba jól érzékeli — azért lehetséges, a mű értelme azért léptethető ki az individuális szemlélet közölhetetlen, misztikus egyszerűségéből, mert a műben adott léttapasztalat meghaladja az individuum számára adott intellektuális jellegű problematikát, mert lényegi történetisége miatt transzcendens ahhoz képest. Mégis arról szó, hogy itt "egész népeknek tulajdonítanánk kollektív zsenialitást", mert a történeti léttapasztalás ott kezdődik, ahol a civilizáció megalapítódik, ahol az individualizálódás folyamata megindul és természetesen mindig individuálisan realizálódik, formálódik művé a nép egésze által megélt tapasztalás. E történeti tapasztalás, a kultúrtörténeti értelemteljesülés folyamata biztosítja, hogy humán műveltség a manapság nagyon is általános kétkedés ellenére csak egy van, hogy a humán műveltség oszthatatlan. Igaz, a kultúrák mint társadalmi-történelmi képződmények és a művek mint kőből, fából készült dolgok, bizonyos nyelvhez kötött szövegek az időben léteznek, végsősoron pusztulásra vannak ítélve, de a művekből mint a kultúrtörténeti léttapasztalás monumentumaiból a kultúra pusztulása és a művek mint dolgok törékenysége ellenére a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat mégis kirajzolható. A művek eredetiek annyiban, amennyiben spirituális tartalmúak, amennyiben a történeti léttapasztalás újabb mozzanatát hozzák. Pusztta újszerűségről pedig ott van szó, ahol hiányzik ez a mozzanat, ahol a szellem csak alkalmaztatik, ahol a divatok változása teremti a mozgást.

Szigeti Csabának teljesen igaza van abban, hogy a kultúra és a civilizáció közötti szakadás meglehetősen újkeletű, a XVIII. századnál korábban ez nem került szóba, de én ezt a jelenséget nem úgy értem, hogy a probléma korábban nem létezett, hanem hogy a lét ezen normája korábban nem került a kritikai gondolkodás látókörébe. (A

magyar kultúra helye és szerepe Közép- és Kelet-Európában c. kötetem alaptétele ez az állítás.) Következésképp én nem hiszek egy hajdanvolt egység helyreállításában. A gondolkodás útját, éppen fordítva, annak következetes érvényesítésében látom, amiről két évszázada beszélünk, amit jó kétszáz éve módunk volt megtapasztalni. Az egység helyreállítására irányuló kísérleteket a neoavantgárd vagy posztmodern szellemes játékának, afféle művészi tevékenységnek tartom.

Bernáth Árpád kritikai megjegyzésével kapcsolatban az eddigiekkel ellentétben nem a művek létét, a spiritualitás szempontját megalapozó ontologikus szemléletet kell védenem, mert Bernáth Árpád a német kultúra inspirációival összhangban és a pragmatista utópiával szemben ismeri, elismeri az ontologikus szempont érvényesítésének problematikusságát. Vele szemben a német gondolkodásnak, a német filozófiának azt az illúzióját vitatom, hogy akár a tudományelmélet német ihletésű válfaja (ld. Jürgen Mittelstrass, akire Bernáth Árpád hivatkozott), akár a gadameri filozófiai hermeneutika mint pusztá teória hathatós ellenlábasa lehet a pragmatista utópia vitalitásának. Bármennyire tiszteletreméltó az emberlét valódi arányainak a klasszikus német filozófia szellemében történő intellektuális számon tartása, ma, amikor a világcivilizáció állapotában a nyárspolgári pozíció intellektualizálódott, metafizikai megalapozást kapott, az elmélet, a metafizika szükségszerűen tehetetlennek bizonyul annak nyomásával szemben. Csak a művek értése, a műértés intellektuális akadályainak eltávolítása, a művekben adott léttapasztalat mozgósítása szoríthatja vissza a magát kanonizáló nyárspolgári szellemet, a dologiságnak a normákkal szembeni torz eluralkodását.

Azok a nehézségek, veszélyforrások, amelyeket Bernáth Árpád az igény elismerésének dacára is a személyes kiválóság szempontjának érvényesítése körül lát, végeredményben a klasszikus német filozófia pozícióján belül maradásból adódnak. Fölösleges volna ugyan tagadni a személyes kiválóság programját elfogadó vagy elmellőző magatartás közötti alkalmi konfliktusok lehetőségét, de lényegi

félreértés volna az e téren jelenleg adódó problémák egészét ezekre az alkalmi konfliktusokra visszavezetni. A szóban forgó problémák nem a személyes kiválóságból, hanem abból — a klasszikus német filozófiát és a pragmatizmust egyaránt jellemző — szemléletmódból adódnak, amely metafizikai beállítottságának megfelelően képtelen különbséget tenni a gondolkodás hitelességének személyes célkitűzése és az emberlét nem hiteles voltának mind a személyes–spirituális, mind a személytelen–intellektuális erőfeszítéseket korlátozó normája között. A pragmatista utópia fogalmának bevezetésével azt kívántam érzékeltetni, hogy — mint Dosztojevszkij mondotta — "a baj mélyebben gyökerezik, mint gondolni hajlamosak vagyunk", hogy az emberlét nem hiteles voltának normáját nemcsak a személyes kiválóság programja veszélyezteti (ahogyan az a XIX. századi személyes idealizmust bírálva tünt), hanem a pragmatizmus is, amely jóllehet védekezni igyekszik a személyes kiválóság eltúlzásában rejlő veszéllyel szemben, a személytelen–intellektuális, gyakorlati erőfeszítések jelentőségének eltúlzása s következésképp a személyes kiválóság jelentőségének tagadása miatt — igaz, a másik irányban — mégiscsak megsérti a normát. A magam részéről az alkalmi személyes konfliktusokon túl azért nem tartom aggályosnak a személyes kiválóság programjának megújítását, mert a metafizikai szemléletmóddal szakítva, kizárólag a gondolkodás hitelesítését várom tőle, mert semmiféle gyakorlati, létezésünket, a dolgokat érintő szerepet nem szánok neki, mert következetesen, programszerűen elválasztom a gondolkodás hitelességének célkitűzésétől létünk nem hiteles voltának kérdésessé nem tehető, utópiaellenes normáját.

A személyes kiválóságot vállaló, illetve az azt mellőző mentalitás lényege szerint azért nem ütközik meg egymással, mert a spirituális és a gyakorlati problémák a lét nem hiteles voltának megfelelően elválnak egymástól, és az ellentétükből, konfliktusukból adódó nehézségek, veszélyek nem a lét rendjéből, hanem a létfelejtő metafizikai gondolkodás azon előítéletéből következnek, amely a létproblémá-

kat intellektualizálva, görcsösen és indokolatlanul egybetartásukra törekszik. A személyes kiválóság nem a lét rendje szerint "örök szemrehányás" a személyes kiválóságról megfélemező, azt nem vállaló mentalitás számára, ahogyan azt Goethe életbölcse s sugallja: csak a történelmen, a kultúrán belül, a gondolkodás nem hiteles volta esetén van így. Goethe olümposzi póza, "fényes elszigeteltsége" nem a szellemi ember megváltoztathatatlan létmodellje, csupán a német klasszika szellemi horizontjáról nézvést tűnik így. A személyes kiválóságot ambicionáló ember nem szándékszik zavarni a gyakorlati beállítottságú ember köreit, a gyakorlati mentalitású embert pedig, minél következetesebben az, annál kevésbé irritálja a személyes kiválóságnak vele szemben semmiféle követelményt nem támasztó ambíciója. Konfliktusok ott adódnak, ahol ezek a szerepek keverednek, de minthogy a szerepek keveredése merőben személyes gyökerű, különösebb jelentőséget nem kell neki tulajdonítanunk. A konfliktusok élet elveszi az az előbb—utóbb mindennütt érvényesülő fölismerés, hogy egyfelől — a gondolkodás korábbi, történeti, intézményektől függő voltával ellentétben — bárki vállalhatja pusztán személyes elhatározása alapján a kiválóságot, másfelől most már egész nyilvánvalóan mindenki csak személyes lehetőségeinek maximális mozgósítása esetén teheti azt. Magán kívül az embernek nincs kit hibáztatni ambícióinak kielégítetlenül maradása miatt, olyat várni pedig magunktól, amire kellőképpen motiválva nem vagyunk, egyszerűen nincs értelme.

Németh Jenő lényegében nem ismeri el a röpirat által fölvetett probléma létét, őt ezért maga a probléma nem, hanem kizárólag a megoldására tett javaslat nyugtalanítja. Miután az előzőekben néhány szempontból finomítottam, korrigáltam, illetve világosabbá, egyértelműbbé igyekeztem tenni megállapításaimat, nem zárhatom ki, hogy őt kijelentéseim helyenkénti pontatlansága akadályozza meg a probléma elismerésében. Amennyiben viszont nincs így, valószínűleg a gondolkodás francia mintáitól befolyásoltan nem értékeli kellőképpen a pragmatista hangeltségű világcivilizáció jelenségének — egyébként persze a franciák által

is észlelt — realitását.

Az eddig sorra vett megjegyzések kontrasztján üdítően hat számomra, hogy Fabiny Tibor másokkal ellentétben modernséggel vádol, és kapva az alkalmon, kijelentem, hogy a modernséget több szempontból is vállalom. Vállalom egyebek között abban az értelemben, hogy a modern gondolkodás eredményeit a gondolkodástörténet elidegeníthetetlen részének tartom, és természetesen nem kiiktatni, hanem eredményeit beépíteni, értékeit elismerve "meghaladni" szeretném. Szükségesnek tartom viszont Fabiny Tibor vélekedésével szemben leszögezni, hogy nem a kultúrát, ezt a múltbeli, történeti képződményt védem, amely az újkorban valóban szekularizálódott s végül elhanyagolt, hanem a kultúra mint történeti léttapasztalás által létrehozott kultúrkinccseket, a műveket mint a léttapasztalás dokumentumait. E kultúrkinccseket, a műveket sem állítom szembe a vallással, hiszen a vallási jellegű alkotásokat a filozófiai és a művészeti alkotásokkal együtt ezen örökség elidegeníthetetlen részének tartom. Azt gondolom viszont, hogy a kultúra elhanyaglása, a léttapasztalás történeti feltételeinek általam állított megromlása következtében mára szükségessé vált a műveknek, a műértésnek — egyebek között a vallási jellegű alkotások értésének is — a személyes-individuális belátás körébe történő vonása, szükségessé vált az egyes embert elvileg olyan helyzetbe hozni, hogy saját belátása szerint laikus létére is többé-kevésbé önállóan képes lehessen a művek megértésére, szükségessé vált előmozdítani, hogy tudatosodjék és realizálódjék minden embernek a művekben való privát érdekeltisége, hogy a művekben foglalt értékek lehetőség szerint mindenkire eljussanak.

A fentebb vázolt összefüggéseket szem előtt tartva, véleményem szerint illúzió azt hinni, hogy a vallás, a vallási élmény téren és időn kívül áll, a fokozatosan szekularizálódó világban érintetlen maradhat a történelem változásaitól. Sajnálatos módon arról van szó, hogy a kultúra elhanyaglásával a vallási élmény is formalizálódik, intellektualizálódik, ideologizálódik, kiüresedik. A művek hiteles értelmezé-

se, a léttapasztalásnak a személyes-individuális belátás körébe vonása mint a vallási kérdések laicizálása éppen ezért nem a vallás ellenében történik, a vallás maga is igényli a kultúrértékek könnyen hozzáférhetővé tételét, a hiteles értelmezés föltételeinek kialakítását. Itt két dolgot szeretnék megjegyezni: 1) a laicizálódás nem cserélendő föl a szekularizációval, az előbbi spirituális, az utóbbi gyakorlati-politikai érdekű szociális folyamat; 2) a laicizálódás — mint az a reformáció alkalmával is történt — nem a valláshoz, hanem az egyházhoz való viszony változását jelenti. Egyébként a legkevésbé sem kívánom elvitatni az esztétikai vagy akár a filozófiai alkotások többé-kevésbé meglévő vallási jellegét. Azt a vitát pedig, hogy a művészet—e a vallás vagy a vallás—e a művészet "mellékterméke", egyszerre eldönthetetlennek és értelmetlennek tartom, hiszen ezek egymástól világosan el nem határolható szellemi funkciókat, minőségeket jelölnek.

Fabiny Tibornak teljesen igaza van abban, hogy a dolgok mai állása szerint úgy fest, hiteles értelmezés nem lehetséges, a tudományos gondolkodás s annak a filozófiai hermeneutikában való érvényesülése kizárja az értelmezés hitelességét. Gondolatmenetem ugyanakkor azt igyekezett érzékeltetni, hogy az értelmezés hitelességéről tartósan nem mondhatunk le, csak a minden elfogultságtól mentes értelmezés oldhatja meg a jövőben a léttapasztalás, az értelem-élmény közvetítését, működtetését. Ide vonatkoztatandó az, amit Bernáth Árpádnak válaszul a német filozófia illúziójáról mondtam: a szép szándékok teoretikus alapon nem realizálhatók, igazában nincs mód "a durva ideologikus értelmezés és a hitelességre törekvés között" különbséget tenni, a nyárspolgári mentalitás érzéketlensége nem méltányolja az efféle differenciálásokat. Gadamer posztmodernségét Fabiny Tiborral ellentétben óvakodnék túlértékelni, mert igaz, hogy Gadamer mint posztmodern gondolkodó vonakodik elfogadni a nyárspolgári metafizika perspektíváit, meghaladni azonban azt nem tudja. A magam részéről emiatt fogtam össze egy kategóriába a neoavantgárdot és a posztmodernt. A hiteles értelmezés lehetőségeivel kapcsol-

latban visszautalok a fentebb mondottakra.

Csejtei Dezsőnek azt a megállapítását elfogadom, hogy a spiritualitás értelmében beszélek a humán műveltségről, hogy a humán műveltségnek "az életformára gyakorolt kisugárzásával" nem foglalkozom. Ez azonban nem valamiféle feledékenység vagy a szemléletmód leszűkültsége, egyoldalúsága — mondjuk: életidegensége — okán történik, hanem abból a szemléletmódot meghatározó belátásból, hogy indokolatlan az életforma műveltséget magába szívó, műveltséget megtartó és átörökítő képességében túlzottan bízni, hogy az életforma műveltség iránti affinitásának nincs ontologikus jelentősége. Ezért vagyok sok vitapartneremnél szkeptikusabb a világcivilizáció emberiségmegváltó ambícióival szemben, de ezért vagyok optimistább is a civilizatórikus gondolkodás elfogultságainak leküzdhetőségével kapcsolatban. Az életben bízó és az élet jelentőségét eltúlzó Nietzsche írja, akire Csejtei Dezső is hivatkozik, hogy "az élet ítélete mindig könyörtelen, mindig igaztalan, mert nem a megismerés tiszta forrásánál fakadt", következésképp úgymond "a világ csak Isten feledékenysége révén keletkezett". Minthogy a világ nem a megismerés tiszta forrásánál eredt, az élet műveltségmegtartó erejére igazán kritikus helyzetekben nem lehet számítani. S ha az élet definíciójához a műveltséggel ellátottság, a műveltséggel beburkoltság hozzátartozik, nincs okunk vakon bízni abban, hogy bármit tegyünk, bárhogyan gondolkodjunk, mindig lesz körülöttünk élet. Ha viszont ez a helyzet, ha az élet, ez az "édes mostoha" nem ölel magához minket olyan szorosán, ahogyan szeretnénk, nem is vagyunk olyan végzetesen kiszolgáltatva kegyetlenségeinek, ahogyan az Nietzsche óta mind a mai napig számunkra tűnik.

A transzcendens létigazság, a létnormák az élet kérdésének ilyenfajta újragondolása révén kerülnek a szemlélet előterébe. S kétségtelen, ez keresztény kontextusra utal, mint ahogy a kultúrértékekre történő utalás a modern Európában mindenekelőtt a keresztény kultúra értékeire való utalást jelent, mint ahogy vallás és művészet szem-

pontja végsősoron elválaszthatatlan egymástól. De természetesen az élet-fogalom radikális bírálata föl is oldja keresztény és nem keresztény szemlélet nem kívánatos ellentétét, amennyiben a keresztény élet vagy a nem-keresztény élet, a keresztény vagy a nem-keresztény magatartás kettőssége megszűnik, amennyiben a hiteles értelmezés révén a gondolkodás hitelessége lehetségessé válik, vagyis az igazság mindenkire egyenlő mértékben és egyaránt érhetően szól. A normák keletkezésének, projiciálásának problémájáról Szalma Natália mondott véleményem szerint lényeges dolgokat. A normák jogosan igényelt tételezése pedig a kultúrtörténeti kontextusban folyó műértelmezés főadata. Általában és mintegy előjáróban annyit lehet mondani, ami implicite a röpiratban és a vitában is érvényesült, s ami bizonyos mértékig minden más normát magában foglal: 1) A civilizáció mint létkérdés szempontja mellől az emberi dolgok normális alakulása érdekében nem hagyható el a kultúra mint léttapasztalás szempontja, jóllehet a spontán léttapasztalás történelmi folyamata, a kultúrtörténet — mint azt a világcivilizáció kialakulása jelzi — végére ért, s a léttapasztalatot őrző kultúrincsek, a művek hiteles értéke révén kell azokat valamiféle laikus vallásosság jegyében megközelíthetővé, gondolkodásunk működő elemévé tennünk. 2) Bár léttapasztalás és létkérdés kettőssége mint ontologikus alapmozzanat nem küszöbölhető ki, ellentétük nem kell, hogy konfliktushoz vezessen, egyensúlyban tartásuk normáját fejezi ki a hiteles gondolkodás célkitűzése. De a hiteles gondolkodás törekvése csak abban az esetben nem véti el az arányokat, ha azt a lét, az emberlét nem hiteles voltának, az ellentétek kibékíthetlenségének a dolgok tehetetlenségére utaló s a nekik történő behódolás állandó veszélyére figyelmeztető tudata kíséri.

Amikor Gausz András az igazság metafizikai koncepciójának mibenlétét kérdezi, joggal mondja, hogy az igazságnak nincs valamilyen általánosan elfogadott koncepciója. Soha sehol senki nem szögezte le, hogy már pedig az igazságról a metafizikai koncepció jegyében kell beszélni. Sokkal inkább arról van szó, hogy az igazságra rákérdező, az

igazságot intellektuálisan megközelíteni, megkönyékezni igyekvő metafizikai mentalitás tökéletesen spontánul kiszorította, kiszikkasztotta a soha nem tudatosult, amazzal soha igazán szembe nem állított másik igazságkonceptiót, a létigazság kultúrtörténeti tapasztalását. Nem a filozófia tételei, hanem a művek — egyebek között a filozófiai tanítások mint értelemmel bíró és hitelesen értelmezendő művek — létezési módja igazolja az igazság másik, kultúrtörténeti koncepciójának létét, működését, s vonja maga után a vele ellentétes metafizikai koncepció megnevezését. Egyébként az igazság két koncepciójának fölvétele és szembeállításuk nélkül nem lehetséges a művek hiteles értelmezése.

Válaszadásom kezdetén elmondtam, milyen revelatíván hatott rám Gyenge Zoltán harcos nyárspolgár-ellenessége, és mennyiben segített hozzá a röpirathang következetes megvalósításához, a nyárspolgári álmetafizikai dilemmától való egyértelmű elhatárolódáshoz. Most viszont arról kell szólnom, mennyiben különbözik mégis az ő pozíciója az enyémtől. Az én röpiratom fölhív a nyárspolgári mentalitással való szakításra, mert e szakítást lehetségesnek látja, Gyenge Zoltán viszont pamfletet ír, mert nem bízik írásának kézzelfogható hatásában, kételkedik abban, hogy a nyárspolgárságról folytatott beszéd több lehet ezoterikus elmélkedésnél. A nyárspolgári lét realitásától magát elvileg el nem határoló, de a nyárspolgári szemlélet ellen lázadó Gyenge Zoltán úgy gondolja, hogy én illúziókban élek, én viszont azt gondolom, őt bizonyos intellektuális korlátok akadályozzák a fentemlített elvi elhatárolódásban.

Intellektuális elfogultságot látok abban, hogy korunk gondolkodása a német filozófia szellemének megfelelően a hagyományhoz a ráció szellemében közelít, amennyiben "számokkal nem mérhető voltára utalva", irracionálisnak nevezi azt. A hagyománynak, a léttapasztalásnak ilyen negatív tételezése magyarázza azt a kudarcot, amellyel a klasszikus német filozófia Hegeltől Heideggerig zárul, ez okozza, hogy a spiritualitás, ha egyáltalán nem feledkeznek meg róla, jó esetben interiorizálódik, misztikus, ezoterikus

érvényű marad. Metafizikainak nevezem azt a szemléletet — és a metafizikát bíráló Heidegger szemlélete is ilyen — amely az intellektus szerepét elsődlegesnek, abszolútnak véve, a hagyomány, a léttapasztalás érvényesülésének útját eltorlaszolja. A metafizikai szemlélet egyoldalúságát akkor küzdjük le, ha a hagyományt, a léttapasztalást nem negatívan, nem mint irracionaritást határoljuk körül, hanem ha a tér és az idő konkrétságát leküzdeni igyekvő intellektussal szemben a konkrét teret és időt megszentelőnek, értelemmel telítőnek, vagyis kultúrának látjuk. Ebből a szempontból sokat mondó, hogy Mircea Eliade nem a metafizikailag is értelmezhető Isten-képzetben, hanem a tér és az idő, a természet és az élet megszentelésében látja a vallás (mutatis mutandis a kultúra) lényegét. Az intellektus szerepének eltúlzását látom abban az elképzelésben, hogy nekünk kell kétségbeesett, sziszifuszi erőfeszítéseket tennünk a kultúra mentése érdekében. Gondolom, helyesebb, ha föladatunkat a kultúrértékek érvényesítését akadályozó intellektuális ambíciók revideálásában, kritikus megítélésében látjuk. Ez egyben azt is jelenti, magunkat sem indokolt kivonnunk e revízió alól, és abban sem kell eleve kételkednünk, hogy a józan ésszel rendelkező emberek az ésszerű megfontolásoknak teret engednek. Nem hiszem, hogy aufklérista illúzió volna egy ilyen vállalkozást komolyan venni, ezzel szemben nagyon is reális veszélynek tartom a metafizikai gondolkodás rajtunk való eluralkodását, a dolgok, dolgaink — akár csak hallgatóságos — nyárspolgári ihletésű fetisizálását.

Szőnyi György azt veti a szememre, hogy alaptalanul bízok az általam körvonalazott — de általa is elismert — probléma radikális megoldhatóságában, hogy az általam javasolt gyógymód valamely, "a csodával határos fordulatot" igyekszik kezdeményezni, s következésképp az "mind elméletileg, mind gyakorlatilag kivihetetlen". Álláspontunk ilyen kiélezett szembesítését igen szerencsésnek tartom, mert világosan kiderül belőle, hogy én a pragmatista pozíción álló Szőnyi Györggyel ellentétes módon gondolkodom. Ami engem illet, valóban nem kerestem bizonyítékokat szemléletmódom érvényesíthetőségére, semmiféle intellektu-

ális föltételtől nem tettem függővé a bennem fölmerült szemléletmód elfogadását, bár — mint vitapartnerem előadásából látható — eljárásom őt meglehetősen meghökentette, kielégítetlenül hagyta. Én a magam részéről azért jártam el így, mert megengedhetetlen ellentmondásnak, személyiségem fölösleges megkettőzésének tartom a bennem élő és a művekben érvényesülő normák, az igazság elfogadását, norma voltuk, igazságérvényük elismerését észérvek kontrolljának alávetni. A normához, az igazsághoz való személyes kötődésem, éppen fordítva, engem arra ösztönzött, hogy az intellektusnak az emberi, az evilági dolgokban gyakorolt abszolút döntési jogát tegyem kérdésessé, hogy megkérdézzem, ki, mikor és hogyan bizonyította be, hogy az igazság evilági érvényesülésének — az ismert praktikus nehézségeken túl — valamiféle eleve leküzdhetetlen elvi akadályja volna. S miután semmi ilyenfajta bizonyítékot nem találtam, úgy véltem, azt kell mondanom, hogy az e téren helyénvaló személyes késztetéseknek útját állni hivatott tiltás nem egyéb, mint racionalista dogma, amely az intellektusnak véges téren és időn belül — azaz gyakorlatilag — kizárólagos szerepet szánva, az igazság, a norma evilági érvényesülésének útját mesterségesen eltorlaszolja. Választott alapelvemnek megfelelően akkor gondolkodunk tehát helyesen, ha az egyébként korántsem lebecsülendő gyakorlati nehézségekkel egyelőre nem törődve, az igazság érvényesülését elvileg igenis lehetségesnek tartjuk, s ha a ténylegesen fölmerülő konkrét akadályokat ugyan elemzően, higgadt intellektuális eszközökkel, de ezen bizonyosság fényében, vagyis a racionalista dogmától tökéletesen szabadon vesszük szemügyre.

A fentiekből következően számomra nem is az a kérdés, hogyan lehet a jövőben az igazság érvényesítéséről konkrétan, értelmesen beszélni, ha eddig tulajdonképpen nem lehetett, hanem inkább az, miért nem sikerült az mindeddig, ha — mint állítottam — nincs, s következésképpen sohasem is volt elvi akadály. Az így — helyesen — föltett kérdésre adandó válasz az, hogy az akadályok történetiek voltak, s a jelenben megnyíló lehetőség magya-

rázata ezen kultúrtörténeti akadályok elhárulása. A hermeneutikai horizont kultúrtörténeti szélesedésének folyamata akkor teljesedik ki, a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat akkor ér végpontjára, amikor az intellektuális jellegű létrekérdéssel mint amarra vissza nem vezethető, amahhoz képest transzcendens szemponttal állítódik szembe a történeti jellegű léttapasztalás, s amikor föloldhatatlan kettősségük válik az értelmezés alapmozzanatává. Amióta Husserl kimondta a gondolkodás kiküszöbölhetetlen intencionáltságát, a transzcendencia ilyen, történeti értelmezésének elvi lehetősége adott, úgymond csak arra volt szükség, hogy ezután az igazsághoz való személyes viszony jegyében az intenciót pozitívan, önelvűen kezeljük, benne ne csupán az intellektus lehetőségeinek korlátját, hanem mindeneke-lőtt az igazság evilági, emberi érvényesülésének biztosítékát lássuk.

Ebben az összefüggésben Szőnyi György aggályai véleményem szerint rendre—másra elhárulnak. Ha a művekben adott történeti léttapasztalatról világosan, egyértelműen beszélni lehet, azaz ha teljesíthető az értelmezés hitelességének követelménye, nem áll, hogy a szerintem is "csak a művekben létező történelmi kontextus a művekben végérvényesen szubjektivizálódik és fikcionalizálódik". Ha az intellektushoz képest transzcendens történeti léttapasztalás a művek hiteles értelmezése révén a személyes—individuális belátás hatósugarába kerül, nem kell tartanunk attól, hogy a művek létét megalapozó "egy Igazság, a humán műveltség egészét átható egységes normarendszer" maga alá gyűri az individuumot, hiszen egyfelől ez az igazság kizárólag a művek sokaságának prizmáján keresztül mutatkozhat meg (közvetlenül a napba tekinteni nem lehet), másfelől pedig a megértés mint megértés lényege szerint csak személyes, csak individuális lehet. Szőnyi György pozíciójában bizonyos kettősséget látok: egyfelől kíméletlennek véli, s ezért nem fogadja el a jelenlegi műértelmezési gyakorlattal szemben alkalmazott kritikámat, másfelől a műértelmezés jelenlegi gyakorlatára hivatkozva minősíti kivihetetlennek az általam szóba hozott norma érvényesítésének szándékát.

Szőnyi Györgynek igaza van, valóban "emberfölötti" státuszt követel magának az az értelmező, aki saját esetleges individuális pozíciójáról, pusztán intellektuális eszközökkel készült értelmezését nyilvánítaná hitelesnek. De vajon miért volna emberfölötti az az értelmező, aki úgy gondolja, saját individuális pozíciójának kultúrtörténeti hitelesítése nélkül nem szabad, sőt egyenesen sarlatánság, könnyelmű játék beszélni a műről? Nem kénytelen továbbá Szőnyi György aggályával ellentétben az igazságot célbavevő értelmező "zárójelbe tenni", fölfüggeszteni saját létét, hiszen a valóban nyílt gondolkodás esetén eszmék és gyakorlat, igazság és élet között nincs, nem kell, hogy legyen közvetlen összefüggés, az értelmező, az értelmezés személyesen, személyekhez szól, s nem a dolgokra, a viszonyokra kíván hatni. Viszont a pragmatista gondolkodás kritikájaként nem fölösleges megjegyezni, hogy az élet, a létezés emberi jelentőségét túlértékelve, a pragmatista utópia nevében ugyancsak nem szabad az igazságot zárójelbe tenni. Végül transzcendencia-fölfogásom jellegéből következően nincs nálam szó arról, hogy az irodalomhoz, a művészethez képest archaikusabb vallási gondolkodás irányába lépnék vissza, amikor az igazság szempontjának hermeneutikai szóba hozatalát szorgalmazom. Fölfogásomban ugyanis a vallási szöveget az irodalmival azonos elvű értelmezői eljárás illeti meg, s a vallási szövegnek azt az igényét, hogy "autentikus léttapasztalást tartalmazó kijelentésként" kezeljék, mert úgymond a vallási szöveg az irodalmi és a filozófiai szöveggel szemben explikáltan tartalmazza saját hiteles értelmét, sajátos vallási fikciónak tartom, amelyet az értelmezőnek mint értelmezőnek a hívő emberrel mint hívő emberrel szemben nem szabad komolyan vennie.

Bata Imrének igaza van; a pragmatizmus vagy a neoavantgárd nem oka a szellemiség jelenlegi válságának. Az a nyárspolgári mentalitás, az a szellemi kényelmesség viszont annál inkább, amely a pragmatizmus vagy az avantgárd már csaknem egy évszázados történeti érvényét az eljövendő két évezredre, de akár az idők végezetéig szívesen prolongálná. Ezt a mentalitást a legkisebb mértékben sem

zavarja, hogy a nevezett irányzatok minden jel szerint betöltötték történeti szerepüket, kimerítették szellemi lehetőségeiket, hogy sokszor és sokféleképpen elmondták azt, ami az általuk képviselt koncepción belül elmondható volt, alkalmuk nyílt többszörösen reflektálni saját tevékenységükre, panaszkodni a groteszk és az abszurd nyelvére arra, milyen elviselhetetlen állapot is az emberlét kényszerű értelmetlensége és szellemi lefegyverzettsége, keményen, kíméletlenül ironizáltak maguk fölött, hogy a helyzet világos átlátása ellenére újra és újra képtelennek bizonyulnak a semmiképpen elfogadhatónak nem mondható állapot megváltoztatására, aztán magától értetődően belefáradtak a megváltoztathatatlan ecsetelésébe, és ekkor az emiatti fáradtságra irányították a figyelmet, majd a fáradtság ecsetelésébe fáradtak bele, végül az irányzat okosabb, tehetségesebb képviselői váratlanul elkezdtek szorongni — nem pusztán a helyzet és nem pusztán az annak ábrázolása nyomán támadt fáradtságuk miatt, hanem — azon gondolattól gyötörten, hogy ebben a fáradtságban közlendőik, invencióik elapadását kell látniok, s hogy hovatovább nem a helyzet, a benne való létük, hanem a róla folytatott beszéd, saját művészi tevékenységük válik értelmetlenné. Dehát lehet ezt még vagy kétezer évig folytatni? Természetesen lehet. Igaz, minden bizonnyal egyre kevésbé azok viszik majd a szót, adják meg a hangot, akik szorongnak, akik érzik, sejtik, bár érthető módon borzadnak kimondani, invencióik kiapadását, nem az okosabbak, a tehetségesebbek, hanem a kevésbé okosak, a kevésbé tehetségesek, a látás és a hallás képességétől majdnem megfosztottak, a vitálisak, a hajthatatlanok, szóval: a nyárspolgárok, akiknek, miközben vidáman, fürgén és ügyesen görgetik az ismert közhelyeket, sejtelmük sincs arról, mennyire unalmasak, hogy művészetről, szellemről náluk már alig-alig lehet beszélni.

Tehet—e minderről az avantgárd és a pragmatizmus? Semmiképpen sem. Mint ahogy nem tehetett szellemi előregedéséről, történeti érvényvesztéséről annak idején a romantika vagy azt megelőzően a klasszicizmus sem. Jól-

lehet tudjuk, a születő új, az avantgárd, illetve a romantika pozíciójáról milyen heves támadások, szemrehányások érték korábban a romantikát, illetve a klasszicizmust. Mondhatnánk tehát: akár méltányos, akár nem, a letűnő régi ellen irányuló támadás a dolgok rendje szerint való, a történelmi szerepvállalás elmaradhatatlan velejárója. De — mint már a Szigeti Csabának adott válaszómban is tettem — ezen analógiára irányuló igényemet, Bata Imre óvásának helyt adva, föladom, nem engedem meg, a "szokásjogra" hivatkozva, azt a logikai csúsztatást, hogy az irányzat szellemi elerőtlenedése következtében előállt helyzetért magát az irányzatot tegyem felelőssé. Belátom ugyanis, hogy ez a módszer most nem vezetne eredményre, hiszen az avantgárd és a pragmatizmus minden más, régebbi irányzattal szemben nem tradicionalista módon rendezkedett be, nem konvenciók konzerválása útján szilárdította meg álláspontját, hanem — amint arra Bata Imre is utal — merőben "tudományosan", pozitív alapokra építkezett, s következőképp tetszik, nem tetszik, unjuk vagy lelkesedünk érte, legyen friss, invencióval teli vagy tökéletesen elaggott, kiüresedett, a leleplezéssel, a kritikával szemben érzéketlennek mutatkozna, a tudományos tények megfellebbezhetlenségével kísérné továbbra is életünket, minden háborgásunk ellenére szemléletünk, gondolkodásunk változhatatlan kerete maradna.

Csakhogy éppen ez, a Bata Imre által igen nyomatékosan argumentált körülményt vet fényt arra a kérdésre, amelyet röpiratom középpontjába állítottam, s amelyet ugyanakkor Bata Imre furcsa módon hevesen vitat, hogy a jelen problémahelyzet, a mára időszerűvé vált kultúrtörténeti fordulat mennyire rendkívüli, mennyire különbözik minden korábbi fordulattól, hogy míg századunk elejéig — a tradíció erejéből, a konzerválás igényének legitimitásából adódóan — életünk természetes keretét szolgált a spiritualitás, a kultúra, amely mint valamely történetileg fölhúzott rugónak a helyzeti energiája, a nyárspolgári inerció hatását ellensúlyozva, a kultúrtörténeti szellemi fejlődést mozgásban tartotta, századunkra ez a szellemi energia

elfogyott, többé ilyen spontán, automatikus formában, az életberendezkedés történelmi formáitól garantáltan már nem működik. (Itt jegyzem meg, vitapartneremnek az az állítása, hogy századunk az egészhez, a teljességhez való viszony szempontjából alig különbözik az újkor bármely korábbi századától, hogy a valódi különbség nem a 20. század és az azt megelőző századok, hanem a reneszánsz előtti és az azt követő időszak, a középkor és az újkor között van, nem állja meg a helyét. Középkor és újkor, középkoriság és újkoriság a korábbi fölvilágosító, liberális illúziókkal ellentétben viszonyfogalmak, egymás nélkül nem értelmezhetők, ami azt jelenti, hogy az újkori humanizmus addig, századunk elejéig hatott, amíg a "középkoriság", a hagyomány elevensége az európai életformából ki nem lúgozódott, illetve amikor ez megtörtént, az újkori humanizmus a középkori hagyománnyal együtt maga is megbukott.) A Bata Imre között és köztem fennálló véleménykülönbség abból fakad, hogy egy és ugyanazon tényállást ellentétes módon értelmezzük. Ő a kultúráról, a szellemről mondott szép és — hozzá kell tenni — képmutatató szavak ellenére az alkotóerejét vesztett pragmatizmus—avantgárd pozíciójának megfelelően lényegében érdektelen a kultúrával, a szellemmel szemben, bennük csak idejétmúlt konvenciót, retrográd konzervatív szemléletmódot lát, fölfogása szerint a kultúra, a szellem törekenységét megtapasztaltató pragmatizmus—avantgárd végre föltárta előttünk, a korábbi illúziókat eloszlatva, a szellemtől, a kultúrától megfosztottságot, ezt a szellemi lustaságra és közömbösségre följosztó antiigazságot mint valamiféle tulajdonképpen emberi állapotot. Én viszont úgy gondolom, hogy a kultúrával, a szellemmel való múltbeli fölruházottságunk normális emberi állapot volt, s ha annak visszaállása spontán történeti folyamatoktól nem várható, nekünk magunknak kell individuális létünket a kultúrértékek által hitelesítenünk, és a kultúra szempontjának megfelelő érvényesülését személyes—individuális kezdeményezés útján biztosítanunk.

Bata Imre azt mondja, nem tudja, mi a kultúra, s ő ugyan mint olyan ember, aki minden szépre és jóra kapha-

tó, szívesen szolgálná, de ez számára csak abban az esetben válna lehetségessé, ha én a kultúrát előzetesen definiálnám. A kultúrát mint léttapasztalást azonban nem lehet definiálni, és a kultúra azóta nem kíséri életünket, azóta vagyunk szellemileg föltétlenül kiszolgáltatva a nyárspolgári mentalitásnak, amióta gondolkodásunk alapelvévé vált, hogy csak definiálható, pozitívan megragadható tényezőkkel vagyunk hajlandóak számolni, amióta alapelvünkől adódóan megtagadtuk, negligáljuk a kultúrát. Vitapartnerem megkérdezi, hogy "a humán műveltség érvényében való radikális kételkedés miért vet akadályt annak a tevékenységnek, amely a művek létrehozását jellemzi." Majd kérdéséhez magyarázó jelleggel hozzáfűzi: "A kultúrát művek alkotásával művelni legalább egy ponton a géniusz jelenvalóságának ténye. Hogyha van géniusz, akkor az működik." Igen, ez úgy volna, ha a géniusz (a humán műveltség, a kultúra, a spiritualitás) valamilyen — bár ideális, transzcendens de mégis — objektív metafizikai adottság volna. Számomra azonban a jelen helyzet, a spirituális teremtő erő elapadása, a humán műveltség életünkől, gondolkodásunkból való kiszorítása azt bizonyítja: ez nincs így, hogy a szellem, a kultúra, a humán műveltség és a géniusz nem a létrekérdő civilizatórikus magatartás hatáskörébe tartozik, hanem olyan kultúrtörténeti jellegű léttapasztalás függvénye, amely nem csupán a dolgokhoz, dolgainkhoz képest transzcendens, hanem magához a létrekérdő és a léttapasztalás befogadásának képességével, azaz halhatatlan lélekkel rendelkező individuumhoz viszonyítva is, s amelyet az individuum a maga körén belül, önmagának a kultúrértékek általi hitelesítése nélkül nem kezdeményezhet. Örömmel vettem, hogy Bata Imrét megragadta a létfelejtés és a kultúrávesztés összekapcsolásának gondolata. Az az aggálya is teljesen indokolt, hogy az individuum a maga kénye-kedve szerint nem lehet képes kultúrát alapítani. Ezért szorgalmazom a magam részéről a hiteles értelmezést és a hiteles gondolkodást, amelyeket a transzcendencia nem metafizikai, hanem kultúrtörténeti koncepciója tesz lehetségessé. E koncepció nem individuum ellenes, hiszen azt mondja, az individuum

minden eddiginél többre hivatott, föltéve ha hajlandó lesz saját működését kritikusan, reálisan megítélni.

Ami engem illet, két lehetőséget látok magam előtt. Vagy azt állítom, nem is olyan nagy a baj, nem is olyan különleges a helyzet, mindig is voltak nyárspolgárok, a zsenialitás megterem ezután is, ahogy megteremtett eddig mindig, s ezért a kultúráról, a szellemről azon a megszokott módon gondolkodom, amelynek jegyében időközben a kultúra, a szellem kiszorult életünkől, s amelyből gondolkodásunkra, mentalitásunkra, a jövőre nézve nem következik semmi. Vagy pedig azt mondom, a helyzet tarthatatlan, a szellem, a kultúra működéséről alkotott elképzelések használhatatlansága a legteljesebb mértékben bebizonyosodott, ezért azokat újakkal kell fölcserélni, s nem sajnálnunk a mentalitásunk, a gondolkodásunk átalakításával járó fáradságot, mert ez a fáradság az egyébként objektív világállapotnak mutakozó kultúrtörténeti problémahelyzet megváltozásának reális lehetőségét ígéri. Ki-ki úgy választ, ahogy személyes motívumaitól befolyásoltan jónak látja, de meg kell mondanom, a kérdésnek ilyen fölvetését mélynek és konzekvensnek tartom, illetve csak a kérdés ilyen fölvetését tudom mélynek és konzekvensnek tartani.