

Reményen túli remény

A korszellem belső feszültségeit jellemezve, Gustav René Hocke azt állítja, hogy embertársaink tudata egyre inkább a bizonyosság és a kétségbeesés között ingadozik! Még néhány évvel ezelőtt a két pólust a remény, illetve a reménytelenség képviselte, napjainkban — szerinte — már az említett szenvedélyek kerekednek fölül. Nem vonjuk kétségbe sem az egyik, sem a másik ellentétpár közötti fluktuációt. Emlékeztetni szeretnénk viszont arra, hogy létezik még egy olyan tudatállapot is, amelyet egyszerre jellemez mind a remény, mind a reménytelenség. A kettő sajátos együttélésére, a reményvesztésből fakadó, vele dacoló bizakodásra gondolunk. Ezzel kapcsolatban megkockáztatható az a tétel, hogy a mai s a holnapi ember tudat- és érzelemlétele a szimbiózis jegyében is alakulhat.

Tudjuk, egy ilyen feltevés, egy ilyen előrejelzés nem válthat ki sokkhatást abban a művelődésben, amely számára a madáchi „reményen túli remény” immár a klasszikus örökség nagy értékei közé tartozik. Felidézését nem is a meghökkenés szándéka, hanem ama bölceleti-erkölcstani, illetve művészeti vonulat — érzésünk szerint — fokozódó időszerűsége váltotta ki, amelynek újabb szószólói a reménytelenek reménységét a XX. század megpróbáltatásai között hirdették meg.

Visszatérve Hocke felfogásához, ő a kétségbeesés, a kiút nélküli reményvesztés erősödő irányzatát főként a nyugati világ fenomenológiájából vezeti le. A holnapok, a holnaputánok felé nyíló egyik kapu — olvasatában — szintén a dantei jellege található: „Ki itt belépsz, hagyj fel minden reménnyel!” A végletes csüggedést többek között az a felismerés indokolná, hogy 1914 óta a világban szakadatlanul valahol háború folyik, s illetéknéppen a XX. század nem más, mint egy új százéves háború korszaka. A dantei látomást, a pokol minden mitikus borzalmát meghaladja — Hocke szerint — a C. F. von Weizsäcker vezette kutatócsoport jelentése egy fenyegető atomháború várható következményeiről. És ha mindezekhez még hozzáadjuk azoknak a pszichiátereknek a tanúvallomását, akik az ún. „vákuum-neurózis” terjedését állapítják meg, akkor az emberre leselkedő külső veszélyek mellett a belső tartalom- és értelemvesztés, a vigasztalanság szindrómáját is felderítettük. Az elme-gyógyászok diagnózisai továbbá arról tájékoztatnak, hogy a létélményként érvényesülő frusztráció, amelynek tényezői közé a megbízható értékalkál hiányát s az egyensúlyvesztést sorolhatjuk, valaminő kollektív tudathasadás egészíti ki. Ez pedig főként a pusztításra kész potencialitások növekedésében jutna kifejezésre.² Nem követjük most a manierizmus elismert szaktekintélyét a modern kétségbeesés összes bugyrainak feltérképezésében. Inkább azt jelezzük, hogy amit a kortudat sajátosságaként elemez, az az emberi eszmélkedés történetében szinte végig nyomon követhető kételkedés, rezignáció és borúlátás hatványozott megnyilvánulása. A — Hocke boncolgatta — kétségbeesés megfogalmazóiban a „tragikus életérzés” régi tolmácsolóinak folytatóira ismerhetünk.

A kortárs-Kasszandrák közé vegyült konjunktúralovagok a „doomsday” iszonyatos távlatának felvázolásával riasztanak. Hangszerelésükben divatickévé vált az apokalipszis; a küszöbön álló világvéggel való spekuláció pedig jövedelmező üzletnek bizonyul. A sarlatánok és nyereszkeködő kórusát nyilván nem szabad összetévesztünk azoknak a hangjával, akik egyrészt arra utalnak, hogy bizonyos részlet-megfigyelésekből, bizonyos korlátozott érvényességű információkból ne vonjunk le általánosító következtetéseket, mert így csak összes értékeinket aknázzuk alá, és megfosztjuk világunkat minden jelentésétől, másrészt azonban a fejünk felett lebegő Damoklész-kardról sem állítják, hogy tulajdonképpen nincs is a fejünk fölött. Legjobbjaik emlékeztetnek arra, hogy a harmincas évektől eltérően, amikor a kapitalizmus katasztrofális arányokat öltő válsága világszerte forradalmas reményeket ébresztett és gyökeres változtatásokra irányuló akciókat gerjesztett, ma az ilyen s erre emlékeztető ösztönzések főként a harmadik világ néhány neuralgikus pontján nyilvánulnak meg. Csökkent az eszmények és eszmék vonzereje, növekedett viszont több vonatkozásban is a kétely. Az új „mal du siècle” a tekintetben is különbözik az előzőtől, hogy a történelem menete rendkívül felgyorsult, a változások — mondhatni — robbanásszerűen követik egymást, s ez még tovább mélyítette az általános elbizonytalanosodást. Ugyanebben az irányban érezteti hatását — a különböző indítékú amnéziák ellenére — Auschwitz élménye is. Adorno vitatható tételét (Auschwitz után nem lehetséges többé költészet) variálva, azt mondhatnók, hogy a nagy holokausztrum, amelyhez fogható nem ismer a történelem, alapvetően megváltoztatta

a derű- és borúlátás hagyományos megítélését. Radikálisan módosultak az ismérvek; a születésénél, természeténél fogva jó ember tételére, illetve vágyalmára támaszkodó optimizmus véglegesen és visszavonhatatlanul... füstté vált.

És megjelentek az erőszak megszállottai, akik a megváltás eszközeként egyedül a terrort tekintik. A forradalom tradicionális erőiből és elméleteiből kiábrándultan, távol a tömegektől, amelyekben többé nem bíznak, ezek a mindenre elszánt *desperádók* a korszerű technika segítségével akarják elérni azt, ami a guillotine-nal Robespierre-nek sem sikerült. Az emberrablások, repülőgép-eltérítések és gyilkosságok nem vezethetnek azonban egy új, forradalmi tudat megszületéséhez. Az erény terrorjában, az erőszak útján meghonosítandó erény birodalmában csak a reménytelenség diadalmaskodik.

Tény, hogy a reményvesztés több mai mítosza a történelemből eddig kiküszöbölhetetlen irracionálisra, szertefoszlott illúzióra s a sorsformáló cselekvés kudarcaira hivatkozva — végső fokon — az adott helyzet elfogadását támogatja. Vitathatatlan, hogy a kétségbeesés belső logikája tehetetlenséghez, közömbösséghez is vezet. Bizonyos, hogy a kiábrándultságból táplálkozó közöny nem csupán személyiség-sorvasztó hatású, hanem egyben fékezi, leszereli a társadalmi szinten fellépő jobbitó tettet. Lehetséges, hogy a reménytelenek reményét hirdető felfogás sokak számára demagógiaként hangzik, mások számára esetleg szójátéknak tűnik. Mindez azonban nem indokolja sem tagadását, sem megbélyegzését.

A remény és reménytelenség koegzisztenciája a közöttük — megfogalmazóik közvetítésével — létrejövő párbeszédet is feltételezi. A materialista Marx annak idején elismerte, hogy a „tevékeny oldalt”, a cselekvő szubjektum szerepét az idealizmus fejtette ki. A megváltoztatandók megváltoztatásával elfogadjuk, hogy a józan, a bölcs remény érvényesülése valahol a boldogtalan tudat filozófiájának is köszönhető.

Feltételezhetően ez a felismerés is sarkallhatta egy közelmúltban megjelent figyelemreméltó mű fiatal román szerzőjét, Gabriel Liceanut abban, hogy a tragikumnak a marxista bölcséleti embertanba való befogadását szorgalmazza.³ E vállalkozás nélkülözhetetlensége azok számára is megközelíthető, akik nem azonosítják magukat minden fenntartás nélkül az embert *animal tragicum*nak minősítő nézettel. Valóban, miért kellene lemondania a marxista antropológiának a — többek között — halandóságot közvetítő dimenzióról? Hogyan igényelheti magának a teljes, sokoldalú ember eszményét egy olyan koncepció, amely kiter a végességgel, a történelmi katasztrófákkal való szembesülés elől? Az epikurosi filozófia kétség-telenül része a marxizmus szellemi forrásvidékéhez tartozó hagyománynak. Ez a leszármazás azonban nem kényszerít senkit arra, hogy kritikátlanul átvegye az antik görög materialistának a halállal kapcsolatos nézeteit. Egyáltalán nem kötelező elfogadni, hogy a halál nem fontos a bölcs embernek, hisz amíg él, számára nem létezik, s amikor eljön, már nem érzékeli. Az élet problémáinak kétségtelenül *elsőbbséget* kell biztosítanunk minden emberközpontú elmélkedésben, ám éppoly kétség-telen az is, hogy nem emberhez méltó a halál gondjának megkerülése vagy elfojtása. A róla való meditációnak nem muszáj a teljes lemondásba torkollnia. Nem vezet elkerülhetetlenül minden földi igyekezet feladásához. Ellenkezőleg: ez az elmélkedés hozzájárulhat a személyiség kibontakozásához, elősegítheti képességeinek maximális kifejtését. A végesség tudata ösztönző erővé válhat, s a lét minden szintjén az alkotást serkenketheti.*

* Ebben a megközelítésben árnyalásra szorul „a halál számára való lét” heideggeri koncepciójának megítélése is. A német egzisztencialista filozófus szerint: „az emberi létezés a halál számára való lét.” Ez a felismerés, noha félelmet vált ki, annak a tudatosítását segíti elő, hogy a halál a nemlétezés lehetőségeként — utolsó lehetőségünk. Befejtetté, zárttá és egészzé teszi életünket, s így az általa kiváltott félelemnek, ama felfedezésnek, hogy az emberi élet „a saját végzte felé vetett lét”, nem kell demoralizálóan hatnia. Nem bizonyulhat a mások vagy önmagunk által gyakorolt manipuláció kiváltójának. Ellenkezőleg, Heidegger, aki a választás, a szabadság, illetve az autentikus és a nem autentikus lét fogalmával értelmezi a halált, úgy találja, hogy a „halálfelelem” — létezésünk lényegének kifejezéseiként — tulajdonképpen szabadságunkat szavatolja. Ha a halált választási lehetőségként fogadjuk el, ez az aktus felszabadít bennünket a halállal való különféle manipulációk, vagyis a nem autentikus lét alól. Képesek leszünk autentikusan élni, ez viszont azt jelenti, hogy tudomásul vesszük: a halál „lényegből fakadóan az emberi léthez tartozik”.

Ez a vázlatos összefoglaló is nyilvánvalóvá teszi, hogy noha Heidegger leszűkíti az autentikus lét fogalmát, hisz a haláltudat nem tekinthető egyetlen ismérvének, maga a szembesülés a halállal, más szóval a párbeszéd azzal a világgal, amely utánunk is létezni fog, nem csupán az emberhez méltó élet követelményei közé tartozik, hanem számos vonatkozásban sarkallhatja a valóban emberi létfeltételek s az ezeknek megfelelő eszmények kialakítását.

Egy ilyen felfogást csak durva egyszerűsítéssel lehetne dekadensnek, sőt haladásellenesnek bélyegezni. Eppen ezért meggyőződésünk, hogy humanizmusunk nem mondhat le az ún. thanatológiai kutatásokról, a halálra vonatkozó tudományos-etikai elmélkedés következtetéseinek befogadásáról.

A tragikum csak az égi vagy földi paradiesomok igézetében minősíthető fölöslegesnek, botránynak. Marxtól tudvalevően idegen maradt mindkét említett „megoldás”, s így azok az értelmezői, akik az egyéni lét eszményét a gondtalan anyagi jóléttel, a történelem menetét pedig valamilyen entelechiától a boldog beteljesülés felé halott folyamattal azonosítják, nem tolmácsolják hitelesen gondolatvilágát.

Mindezek a szempontok arra készítetnek, hogy a teljes csüggedést, a kétségbeesést kifejező elméletekkel folytatott polémiában ne elégedjünk meg a sommás elutasítással, s ne szorítkozzunk pusztán az optimizmust képviselő világnézetek felidézésére. A remény és reménytelenség közötti párbeszédnek — retrospektív érvénnyel — a belenyugvást, a tragikus életérzést megszólaltató legendák, etikai rendszerek és művészi alkotások kritikai értékesítésére is ki kell terjednie.

Ez a felelevenítés viszont nem elégedhet meg a kizárólag eszméletörténeti számbavétellel. Be kell hatolnia abba a valóságközegbe is, amelynek ezek az eszmék a párlatai voltak. Nem csupán a reménynek van ontológiája. A beletörődés, a reményvesztettség nem egyedül halandó mivoltunk tudatosítását kíséri. Gondoljuk csak el, milyen széles a skálája azoknak az életszituációknak, amelyekben egyén és közösség kudarcot vall, becsapótnak érzi magát, vagy tehetetlenség győtri. A kétségbeesés sem feltétlenül a végsővel való szembesülésből fakad. Foglyaivá válhatunk, valahányszor rádöbbenünk arra, hogy életünk értelmét veszítette, s az életcélunkat biztosító eszmény csöddé mondott a história mérlegén. Borúlátóvá változhat egyén és közösség, ha megoldhatatlannak tűnő konfliktusokba, válságokba bonyolódik, ha pályájának rövidebb vagy hosszabb szakaszán az egyedüllét, az elszigeteltség nyomaszítja.

Igazat kell adnunk azoknak, akik rámutattak, hogy a kozmosz végtelenségét hirdető s egy természetfeletti teremtor erő létét tagadó szemlélet maga is talaja lehet az ember jelentéktelenségét, létének értelmetlenségét és fölöslegességét sugalló hangulatoknak, véleményeknek.⁴

Ha másfél évtizeddel ezelőtt Mihai Ralea szociológiai értekezést írt a sikerről, és kimutatta vitális szerepét mind az egyed, mind a csoport életében⁵, nem vonhatjuk kétségbe annak a filozófiai kísérletnek a létjogosultságát sem, amely a siker-élményekkel oly „sikeresen” vetélkedő kudarcok antropológiai jelentését boncolgatja. Jean Lacroix vállalta e hézagpótló feladat teljesítését, s könyvében sikerült érzékeltetnie a kudarc sajátos helyét az emberi létben és gondolkodásban. Lacroix a kudarcot az embert tervező, terveket kovácsoló lényként meghatározó antropológia segítségével értelmezi. Az emberi tervek hierarchiájának megfelelően többféle kudarcra nézhetünk szembe, sőt — szerinte — számolhatunk alapvető tervünk meg hiúsulásában megnyilvánuló ún. radikális kudarcral is. A kérdést lélektan és filozófiai összefüggésekben elemző perszonalista szerző azonban úgy építi be a kudarcot életünkbe, hogy — reményt ébresztően — a belőle fakasztható katarzis lehetőségére, szükségességére helyezi a súlyt.⁶

A válságokkal, konfliktusokkal, sikertelenséggel számoló embertan nem kevésbé humanista, mint az, amely szinte kizárólag a fejlődés csúcának tekintett észlely győzelmeit zengi. A fájdalmat, félelmet, kudarcot és halált létünk kísérő jelenségei, tényezői közé soroló felfogás nem minősíthető — minden árnyalás nélkül — bomlasztónak vagy a fennálló rendet igazolónak, s nem szolgálja rosszabbul önismertetnk és hatékonyságunk növelését, mint a csak a sikert, az örömet és a reményt dicsőró filozófiák. Heinrich Weinstock, aki egy reális humanizmus kidolgozását szorgalmazza, mégis kétféle emberséget különböztet meg. A Marxét, noha javára írja, hogy a német idealizmustól eltérően komolyan számolt a „radikális rossz” társadalmi érvényesülésével, elmarasztalja, mert — szerinte — abszolút jellegű, az ember tökéletesítésében bízik, s egy földi paradicsom megteremtését hirdeti. Eme utópista, magabiztos, derűs szemlélettel helyezi szembe a valósághoz — szerinte — sokkal közelebb fekvő „megtört” humanizmust, amelynek érénye és előnye, hogy alapvetően figyelembe veszi az ember belső ellentmondásait, kettősségét.⁷

Weinstock, aki a humanizmus és szocializmus szövetségét, szintézisét kívánja előmozdítani, jogosan bírál, amikor kritikájának éle az eszmény és valóság ellentétét feloldó, a tökérvés és a tények közötti távolságot eltüntető értelmezések, alkalmazások ellen irányul. Az ember „tökéletesítésének” igényéről azonban még annak a kockázatnak a vállalásával sem volna szabad lemondani, hogy mindig lesznek olyanok, akik elért eredményként fogják elkönyvelni azt, amit csak egy befejezéshez soha el nem érő folyamatként lehet elfogadni. A földi paradicsom vágyképe nyilván illuzórikus és megtévesztő. Tökéletes ember nincs, valószínűleg nem is lesz. Meggyőződésünk viszont, hogy a nevelésre, a jobbító változtatásra irányuló erőfeszítés a társas lét nélkülözhetetlen eleme, feltétele marad.

Az önteltségtől mentes humanizmus jegyében Weinstock inkább Oidiposzhoz és Jóbbhoz vonzódik, Prométheusszal szemben viszont fenntartásokat táplál. A hite-regék hőseit, szereplőit rangsorolva kétségtelen azokat helyezi előtérbe, akiknek megpróbáltatásaiban a félelem értékét véli felismerni. Goethével és Spinozával ellentétben, akik a reménnyel együtt a félelmet is elutasították, mert mindkettőben az emberi gyengeség megnyilvánulását látták, Weinstock rehabilitálni akarja a félelmet. A görög mitológia és tragédia alakjainak jelentését újraértelmezve, Kasszandra

félelmét például embertelennek minősíti, mert riogatásaiban valami emberfeletti tudás, jövőbelátás jelentkezik. Az állati tudattalan s a Kasszandra-féle „mindentudó” félelem között létezik azonban — szerinte — egy emberszabású, humanizáló aggodalom is. Erre annak a tudása, tudata jellemző, hogy nem tudunk semmit, s éppen ebben a félelemben ragadható meg az emberi szabadság tragikus természete.⁸ Weinstock végeredményben azt veti a prométheuszi szellemet képviselő Marx szemére, hogy az önnön erejére utalt, pusztán a rációtól vezérelt ember modelljének kidolgozása közben megfeledkezett a szenvedő élőlény természetének belső ellentmondásairól, s nem törekedett arra, hogy egy tiszta „kritikai” filozófiával közelítse meg őket.

A dialógus íratlan törvényei a vitapartner érveinek elfogulatlan mérlegelésére szólnak. A párbeszéd logikája szerint a másik félnek is igaza lehet, adott esetben tehát tanulni kell tőle. A marxi emberkép és humanizmus éppúgy korszerűsítésre szorul, mint e nyitott eszmerendszer többi része. Bármilyen nehéz, minden kritikai megközelítésnek igyekeznie kell azonban különbséget tenni a vizsgált elmélet és a ráragódott kommentár-üledékek, torzítások között. Weinstocknál jórészt hiányzik ez az árnyaló elemzés, s ily módon nem ismeri fel, hogy „megtört” humanizmusának értékei elvileg nem antagonizálhatók azzal a filozófiával, azzal az embertannal, amelynek a kételkedés és a bírálat lényegéhez, az ellentmondások feltárása pedig módszertani alapelveihez tartoznak. Ezek az ellenérvek természetesen szintén nem igazolhatnák a lét megpróbáltatásaira figyelmező, a szenvedés erkölcsi értékét kiemelő műveinek — a lime történet — elutasítását. Ellenkezőleg: a „megtört” humanizmus követelménye ébren tarthatja a bornírt önteltséggel szemben kötelező kétséget, azt a fenntartást, amelyet egy konfliktusos, tragédiától terhes világban (igen gyakran önmagunk becsapásával) felvett derű iránt tanúsítani ajánlatos. Ez a derű ugyanis többnyire arra készítet, hogy tényleg beletörődjünk az adott állapotba, s a „valamizhöz való” szabadságról pedig könnyen lemondjunk. A félelem megalázó lehet, sokszor valóban a gyengeség jele, az életelvként kezelt és gyakorolt ataraxia viszont kiöltheti belőlünk a nyugtalanító kérdéseket. Elcsíthhatja azt a szent elégedetlenséget, amelyben minden változás és változtatás kovászat fedezhetjük fel.

A tragikus látásmódot — pascali és racine-i szövegek alapján — boncolgató Lucien Goldmann kiemeli, hogy a vele szerves kapcsolatban lévő tudaton egyszerre uralkodik „a félelem és a reménység, ezért hánykódik állandó reszketés és örök bizakodás között, ezért él szakadatlan feszültségben, nem ismerve és nem fogadva el egyetlen pillanatnyi nyugalmat sem”.⁹ Pascal tragikus embere magányos lény a vakvilág és a rejtőzködő néma Isten között. Csak egyetlen kifejezési mód áll rendelkezésére: a monológ. Ez a magában folytatott beszéd tulajdonképpen a deus absconditusszal, a valahol biztosan létező, de soha meg nem jelenő istennel folyik, s azért — Lukács György szavaival — tulajdonképpen „magányos dialógus”.¹⁰ Az ember Pascal felfogásában minden tekintetben paradox lény. Ellentétek csomópontja és egysége. Nem ismer olyan nyugalmi állapotot, amely kizárna valamilyen keresést, s ugyanígy minden megtalálás csak újabb keresések kezdetét jelenti számára.¹¹ A tragikus világlátásban az ember nem csupán magára maradt lényként jelenik meg. Nemcsak egyedül áll, hanem ki is tart választott eszményei, értékei mellett. Az általánossá vált bizonytalanság, az értékek nagy devalvációja idején ez az ember egyben a ragaszkodást, a hűséget személyesíti meg. Tragikus hős, akit az jellemez, hogy „a megvalósíthatatlan értékek megvalósításának abszolút és kizárólagos követelménye” szerint él és cselekszik. A tragikus tudatú ember a „minden vagy semmi” alternatíváját követi, nem ismeri a fokozatokat és az árnyalatokat. A relativitás teljes hiánya jellemzi.¹²

Ez a szemlélet és ez az attitűd — a maguk abszurd mivoltában — egyrészt a hiteles lét vonásai, másrészt pedig bennük a kultúráteremtés, a kultúrahordozás nélkülözhetetlen tényezőire bukkanunk. A tragikus hős kész az áldozatra, magatartása pedig lehetővé teszi, hogy védelmezett értékeit a közösség, a művelődés asszimilálja. A tragikus ember ily módon a művelődés, a közösség folytonosságának is a biztosítóéka.

Lucien Goldmann szerint a XVII. és XVIII. századi tragédia jellegzetes válságtermék. Annak az embernek és világszemléletének a krízisét fejezi ki, akinek tovább kell élnie, noha „az Isten meghalt”, illetve elrejtőzött. Nagy hitet, nagy illúziókat és nagy reményeket összeomlását közvetíti ez a válság, amely azonban kitermelte a tragikus optimizmust, a neki megfelelő viselkedésmódot. Pascal és Racine goldmani exegeziséét fejtegetve Almási Miklós rámutat, hogy — Nietzschevel és Millerrel ellentétben, akik a „halott Isten” jelenségéből egyértelműen pesszimista következtetéseket vontak le — *a rejtőzködő Isten* szerzője eljutott az autonóm, a megújulás lehetőségeit kereső ember felfedezéséhez. „A haladás létezik, igen — de nem biztosan, azaz nincs eleve biztosítva a győzelem; lehet, hogy mégis a barbarizmus erői kerekednek felül. Rajtunk, a mi fogadásunkon, harcunkon múlik, hogy útja sikerre ve-

zessen.¹³ Ez a — kissé időszerűsítő — értelmezés teljesen összecseng Goldmann ama megállapításával, hogy „Hegel és Marx eszméi akceptálják és beépítik magukba mindazokat a problémákat, amelyeket az őket megelőző tragikus filozófia vetett fel [...] csak a *transzcendens istenség örökkévalóságára és létre való tragikus fogadással a történeti és emberi jövőre való immanens fogadást állítják szembe*...“¹⁴ Ehhez annyit kellene — érzésünk szerint — még hozzátenni, hogy a tragikus filozófia teljes problematikájának befogadása inkább lehetőségként, potencialitásként adott. Marx nézetében — éppen a rá jellemző kételkedő-kritikai szellem következtében — implicite tényleg sok minden megtalálható abból, amit ez a filozófia az emberi léttel kapcsolatban már előtte feltárt. Az értelemszerűen, hallgatólagosan fellelhető nézetek azonban kifejtésre, a korkövetelményeknek megfelelő továbbfejlesztésre várnak. Ez az igény azt is jelenti, hogy a kifogalmazás érdekében kritikailag újragondolandók azok a tételek és megcáfolandók mindazok a későbbi népszerűsítő magyarázatok, amelyek a marxai történelemfilozófiának és embertannak valamilyen egyszerűsítő optimizmust sugalló tannal való rokonítását lehetővé tették.

De mit értsünk a goldmanni tételben előforduló *fogadáson*? A Romániából elszármazott s az ifjú Lukács újrafelfedezésében oly kimagasló érdemeket szerzett filozófus a *Gondolatok* 233. töredékének, amelyet általában a *fogadás* (pari) címző alatt emlegetnek, kivételes jelentőséget tulajdonít. Úgy látja, hogy a Pascaltól szóló irodalomban nem ismerték fel e töredékben foglalt mondanivaló filozófiatörténeti fontosságát. Ebben az összefüggésben is figyelemre méltó, hogy Goldmann szerint a fogadás gondolata mind a kanti, mind a marxai filozófiában megtalálható, Pascalnál pedig két lényeges elemet tartalmaz. Az egyik így hangzik: fogadni kell, s ez minden dialektikus gondolkodás szempontjából alapvető. A másik azt mondja ki, hogy fogadni kell Isten létezésére és a lélek halhatatlanságára, ez viszont a tragikus világnézet jellemzője.¹⁵ Maga a fogadás — Goldmann felfogásában — a bizonytalanságból fakad. Abból az emberi létre jellemző ellentmondásból következik, hogy ez a bizonytalanság nem csupán leszerelő hatású lehet, hanem cselekvésre is késztet. Aki az életet vállalja, a bizonytalanságot, a kockázatot is vállalja. A fogadással viszont, amely nemcsak a tét felvetését, hanem a „nyerésre“ irányuló *egész tevékenységet* magában foglalja, szembenéz a rizikóval. A balsikert is megkockáztatja. „Ily módon — írja Goldmann — Pascallal három tényező nyomul be a gyakorlati filozófiába, három olyan elem, amelyek minden cselekvésben lényegesek (ami más szóval azt jelenti, hogy minden emberi lényben), bármilyen is az egyén akaratának vagy gondolkodásának az ereje; három olyan elem, amelyeken kívül nem érthető meg konkrét valóságában az emberi állapot: a kockázat, a balsiker veszélye és a siker reménye.“¹⁶

Mélyen bevilágít a modern munkásmozgalom problémáival viaskodó Lucien Goldmann gondolatvilágába, hogy — szerinte — a szocializmus és a barbárság közötti választás alternatívájában ugyancsak fogadni kell, mégpedig a szocializmus győzelmére. Ami itt — az elmélet magaslatán — a dialektikus és a materialista gondolkodással teljesen összeegyeztethetőnek mutatkozik, a gyakorlatban erkölcsi elkötelezettségű feladatként érvényesül. Sem a választás, sem a döntés sikere ugyanis abszolút értelemben nem biztosított. Az opció eredménye tőlünk, attól függ, hogy a fogadást miként valósítjuk meg. A fogadást kiváltó bizonytalanság azonban ebben az esetben is ösztönző tényezőnek bizonyulhat. Arra készíthet, hogy — akár tragikus, hősi kockázatvállalással — a humanizmus, a szocializmus értékeit választva, őket a barbarizmus minden megnyilvánulásával szemben megvédje.

A tragikus életérzés és filozófia újabb változatainak első megfogalmazásai felvetik e szemlélet és az értelmiség közötti viszony kérdését. Ha a XVII. és XVIII. században még csak ennek az összefüggésnek az első jeleit észlelhetjük, a XIX., de még inkább a XX. században egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy a rezignációt és a borúlátást elméleti-művészi síkon tolmácsoló művek a számban és fajsúlyban gyarapodó világi értelmiség ellentmondásos társadalmi helyzetét, az ezzel kapcsolatos belső konfliktusait, megasonlásait is kifejezik. Az ötvenes évek végén az amerikai értelmiség közérzetét jellemző C. Wright Mills felfigyelt például arra, hogy míg a század első évtizedeiben a pragmatizmus volt a liberális írástudók filozófiája, az említett időszakban, nagy reménységek összeomlásával és újabb vereségek előérzetében már nem John Dewey, hanem Sören Kierkegaard felé irányul e szociális csoport érdeklődése és rokonszenve. A döntéshozatalból kiszoruló és a nagy gazdasági-politikai hatalmi központok fokozott nyomása alá került értelmiségiek frusztrálnak, tehetetleneknek érzik magukat. Annak a tudata győri őket, hogy nem ellenőrizhetik azt, amit képesek előre látni. Ez a felismerés pedig valósággal betegíti teszi őket. „A politikai idegkimerültség egyéni megfelelője a tragikus életérzés kifejlődése — állapítja meg Mills. — Ez a tragikus érzés jelentkezik személyes felfedezésként és személyes tehérként, de egyben az objektív körülmények visszatük-

rögződése is. Abból a tényből fakad, hogy a közügyekben való döntéseket olyan hatalmasságok hozzák, akik maguk nem szenvednek saját határozataik súlyos következményeitől.¹⁷ „A szervezett felelőtlenség világában az egyén vérszenen elvesztettnek érzi magát, az értelmiségi esetében viszont, aki számára a nyilvánosság, a szabad véleménynyilvánítás, a hatékony kommunikáció a lét elengedhetetlen feltétele, a gátoltság általánossá vált bénító élménye súlyosabban érezteti hatását.”

Ami a kortárs amerikai szociológus értékelésében kóros jelenségként viszonylag széles rétegeket kerített hatalmába, a XIX. század elején még csak az intellektüelek kisebb különítményét kinozta. A csüggedés, a „világfájdalom” azonban szintén... demokratizálódik. A lét abszurditásának, értelmetlenségének élménye mindjobban eluralkodott azoknak az életérzésében és gondolkodásában, akik a francia forradalom bukását, a restaurációt, a nagy illuminista eszmények és várakozások összeomlását egyéni kudarcként fogadták. A fiatal, mohó kapitalizmusban elharapózó anarchia, a különböző értelmiségi csoportok és az uralkodó osztályok között ismétlődő konfliktusok, amelyeket az egész réteg társadalmi státusának elbizonytalanodása kísért, csak mélyítette a kiábrándulást. Végül nem szabad megelégedeznünk a tőkés viszonyok között végbenemő munkamegosztás, a szakosodás ugyanilyen irányban ható következményeiről sem. A fizikai és a szellemi munka közötti ellentét kiéleződése tovább fokozta az elszigetelődés, az elmagányosodás élményét, s így valóban érthető, miért hatalmasodott el a „mal du siècle”, a kor e — borúlátásban, értelemvesztésben kiütköző — betegsége oly sok jeles alkotón.

Az egymástól eltérő földrajzi-társadalomfejléttségi övezetek konkrét viszonyai, az egyes országok történelmi sajátosságai szintén rányomták bélyegüket a folyamatra. A tőkés fejlődés „porosz útját” követő Németországban például az itt konzerválódott „német nyomorúság” s a korán fellépő értelmiségi túltermelés termékeny táptalajnak bizonyult minden olyan elmélet és költői vízió számára, amely az ember, a szellem tehetetlenségét, kiszolgáltatottságát sugallta. Ezen a talajon jött létre Schopenhauer filozófiája is.

A közép- és kelet-európai értelmiségi pesszimizmust meghatározó tényezők között még az 1848-as forradalmak bukását kell emlitenünk. Ez a súlyos történelmi kudarc nagymértékben hozzájárult a jobbító erőfeszítések hiábavalóságát hirdető nézetek elterjedéséhez. Ami Schopenhauert illeti, akit Lukács György a XIX. század második felének vezető filozófusaként tart nyilván, a politikai cselekvés céltalanságát és szélsőséges egotizmust terjesztő nézeteinek hatásán, illetve utóéletén a tragikus tudat bizonyos válfajainak manipulálhatósága is lemérhető. Az ész trónfosztásában Lukács szigorúan ítéli meg *A világ mint akarat és képzetben* kifejtett felfogás társadalmi funkcióját. Borúlátását a restauráció kora eszmei tükröződésének tekinti, a szerző eredetiségét viszont abban látja, hogy megtalálta és megvalósította a tőkés társadalom ideológiai igazolásának magasabb formáját: a közvetett apologetikát.¹⁸

Tudjuk, Lukács szerint a kapitalizmus 1848 utáni közvetlen védelmezői főként arra törekedtek, hogy a rendszer kiütköző ellentmondásait eltüntessék, illetve a már le nem tagadható visszasszágokról bebizonyítsák, hogy nem a rendszer lényegéből fakadnak. Pusztán átmeneti jellegűek, így kiküszöbölhetők. A közvetett apologetika viszont már nem tagadja az ellentmondásokat, sőt belőlük indul ki. Az észlelt és elismert negatívumokat azonban nem a tőkés rend szerkezetére vezeti vissza, hanem legtöbb esetben az emberi természettel magyarázza őket. Ez az értelmezés — implicite — azt a következtetést is tartalmazza, hogy a rend megdöntésére irányuló bármilyen kísérlet hiúságos, fölösleges.

Kétségtelen, a kétféle eszmei védelem lukácsi tétele bizonyos reális különbségeket tár fel. A művek és elméleti építkezések értelmezésében azonban nem tekinthető teljesen elhanyagolható körülménynek a szerzők szubjektív viszonyulása sem. Es figyelembe kell még vennünk, hogy a közvetett apologetika (igen gyakran megbélyegzésnek használt) címkejével olyan nézetek is az ellentábor érdekeit, sőt praktikáit kifejezőkké minősíthetők, amelyek a „védelmezett” társadalom vagy osztály legsebezhetőbb pontjait tapintották ki. Különbösen is a párbeszéd módszerét alkalmazó eszmei konfrontáció korszerű igényei nem mindig találkoznak a közvetett védelem meghatározásából származó ismérvekkel. Az utóbbiak merev alkalmazása olyan potenciális eszmei szövetségesektől is elválaszthat, akiknek — bírálati szűrőn át bocsátott — érvei a haladás ügyének értékes szolgálatokat tehetnek.

Visszatérve a kelet-európai értelmiség köreiből meghonosodott világfájdalomra, emlékeztetünk arra, hogy e milióban elterjedt tragikus életérzés háttérének néhány jellegzetes vonását C. Dobrogeanu-Gherea változta fel. Ismeretes, hogy az 1848-as forradalmi korszak után kialakult nagybirtokos-tőkés „szörnyiszövetség” éveiben a szomorúság, a lemondás hangulata uralkodott el sok jeles román író és költő alkotásán. A kiábrándultságnak ezt az irányzatát Dobrogeanu-Gherea decepcionizmus-

nak nevezte, társadalmi alapjait pedig a bizonytalan sorsú, peremlétre kárkoztatott írástudók, az általa „művelt proletárok”-nak keresztelt rétegében jelölte meg. A „művelt proletárok” pesszimizmusát boncolgató Dobrogeanu-Gherea hangsúlyozta, hogy ezt a borúlátást a román tőkés-földesúri rendszer ellentmondásai, visszasságai váltották ki. Ezzel kapcsolatban írta Csehi Gyula: „Romániában — és hozzátehetjük: egész Kelet-Európában — a tőkésrendszer jellemző bajait és visszasságait a feudális maradványok és a gazdasági elmaradottság következményei is tetézték. A piac nemcsak gazdasági tekintetben fejlődött lassan és ellentmondásosan, nemcsak a krónikusan megoldatlan földkérdés hatott ki károsan az ország egész életére. A kapitalizmusban törvényszerűen áruvá válik az értelmiségi munka is. De az elmaradt agrárországokban a szellemi termékek kereslete is kicsiny és szeszélyesen változókéony. Ez pedig különösen sanyarúvá tette a gyarapodó értelmiség szegény rétegeinek a helyzetét. Ennek a rétegnek hangulatait fejezték ki művészi exponensei: a »decepcionista« költők és írók.”¹⁹

A kelet-európai társadalomfejlődés sajátosságai felől közelíthetők meg azok a víziók is, amelyek e térségben élő több nemzet és etnikai csoport tudatára, lelkiületére jellemző vonásként a pesszimizmust, a halálfélelmet, a reménytelenséget vetítették ki. (A tragikus életérzés kialakulásában egyébként nem csupán az alkotók társadalmi meghatározottságát és egyéni alkatát szükséges figyelembe vennünk. Számolnunk kell a nemzeti-nemzetiségi lelkiület — egyébként nehezen megragadható — vonásainak, pontosabban: az általuk közvetített sorsmegpróbáltatások hatásával is.)

Ilyeténképpen a Mohács utáni történelem viszontagságainak, az összeomlott szabadságküzdelmek okozta traumáknak s az etnikai-nyelvi elszigeteltség élményének együtt és külön-külön kellett szerepet játszaniuk a magyar ideológiában és irodalomban oly gyakori, sajátos hangvételű borúlátás jelentkezésében. E pesszimizmus érvényesülése — különösen a XIX. század első felében — az optimista nemzetfelfogással való szembesülésében követhető nyomon, hogy Kölcsey, Széchenyi és Vörösmarty gondolatvilágában teljesséjé ki. A múlt századbéli magyar eszmélkedés nehezen tud szabadulni annak a sirnak a látomásától, „hol nemzet sülyed el”. Fojtogatja a „szigetérzt”, a népek óceánjában egyedül maradt nemzettest magányának rezignációra készítő tudata. Kölcseyt a baljós jövő riasztja: „És más hon áll a négy folyam partjára, / Más szózat és más keblű nép”, Vörösmartyt pedig a nemzethalál képe tölti el iszonyattal: „Vagy jöni fog, ha jöni kell, / A nagyszürű halál, / Hol a temetkezés fölött / Egy ország vérben áll”, Vörösmarty költészetében egyébként a romantika halálmotívuma erőteljesen jelen van; szembenéz az enyészettel, és menekül előle. Ő írja a magyar irodalom legkiábrándultabb versét, amelyben a nemzetféltség az egész emberiség sorsával kapcsolatos reménytelenségbe megy át:

*Az ember fáj a földnek; oly sok
Harc a békeév után
A testvérgyűlölési átok
Virágzik homlokán;
S midőn azt hinnők, hogy tanul
Nagyobb bünt forral álnokul.
Az emberfaj sárkányfog-vetemény:
Nincsen remény! Nincsen remény!*

(Az emberek)

Egy fél évszázaddal később, Ady Endre költészetében már az első világháború vérzivatarra fokozza fel egyrészt a Nihil érzetét, másrészt pedig megfogalmaztatja vele a lemondó akcentusú véleményt: „Embernek lenni szégyen és csúf.”

A magyar finitizmussal érintkező szigettudat és reménytelenség értelmezői rámutatnak azonban arra, hogy ez a pesszimizmus sohasem jut el a teljes kiüttlanságba vesző kétségbeesésig.* Idegen marad tőle a maradéktalan önfeladásra készítő kishitűség. „S ebben a kétségbeesésben titkos erő lázad — írja Babits Mihály. — Ez a pesszimizmus nem a csüggedés ingoványa. Ez inkább az élet feszítő rugója, a nekifutó lejtő. A költészet izgatószerre, mint Adynál. Vagy épp a cselekvésé, mint Széchenyiné.”²⁰

* A tragikus életfelfogás, a halálfélelem ideológiája két formában is jelentkezik a húszas-harmincas években. A Korunk 1936-os évfolyamában Balogh Edgár tudósít (kritikai szellemben) azokról a dunántúli egykére hivatkozó írásokról, amelyeknek szerzői a magyar pusztulás megrázó látomásaként, tehetetlenül, program nélkül kommentálják az egykevidék „fekete demográfiáját”. A nemzetpusztulás új vízióját nemcsak a baranyai, tolnai, fejér megyei magyar lakosság számbeli visszaesése, hanem a hitleri Drang nach Osten fenyegetése is kiváltotta. A magyar ideológiában újra fellépő halálfélelemben a régi Korunk cikk-írója (erősen egyszerűsítve) „a középosztálylélek ütődöttségét” véli felfedezni.

Herder sötét történelemfilozófiai jóslatának kihívó, ösztönző hatása is volt. A legjobbak, a legnagyobbak erőt merítettek és erőt nyújtottak az „és mégis” vigaszával, amely — Szerb Antal szerint — „a magyar eidos legsajátabb filozófiai mondanivalója”. Ez a mondanivaló szólal meg Madáchnál is, aki úgy szembeesik a rajongó, ábrándos hitet (Ádám) a meddő tagadással (Lucifer), hogy eredményeként létrejön a *küzdj és bízzál* elvében összegezett kritikai és erkölcsi kiegyenlítődés.²¹ Adynak is sikerült leküzdenie az átmeneti közönyt, nem volt muszáj végig „halott lélekkel” botorkálnia. Felülkerekedett benne a vátesz, aki tudja, hogy a „nem erdemes” jelszava csak pusztulásba visz. A „reménytelen Mindegy”-ét felváltotta nála az a *tragikus optimizmus*, amely az embertelenségben is megőrizi az embert, a reménytelenségben pedig a reményt gyújtja ki. „Kirajzolódott költeményeiben — alapítja meg Király István — egy, a XX. század gondolkodó emberéhez szabott történetbölcselet: a haladás ellentmondásosságát, a visszaesésekkel, veszélyekkel terhelt jelegget maradektalanul felmérő, a tragédia lehetőségét is számításba vevő dialektikus fejlődésmélete.”²² (Az én kiemelésem. — G. E.)

Ez a tragikus optimizmus nem csupán feltételezi, hanem megköveteli a cselekvést. Keresi a küzdelmet. Tettre készítt még akkor is, ha nincs azonnali és feltétlen garancia a hatékonyságra. Ennyiben közel áll a hősiességhöz, és (távoli) rokonságot tart a napjaink abszurd irodalmát és filozófiáját benépesítő emberekkel.

A két magatartástípus nem azonos. Nehezen is hozhatók közös nevezőre. Az affinitás bizonyos elemei mégis egymáshoz közelítik őket. Mindegyikükre jellemző a tragikus életérzés valamilyen dózisa és megnyilvánulása, mindkettőt köti (sokszor eltérő motivációból) a vállalt eszmény és úgy iránti hűség.

A XX. század „intellektuális kalandját” felgöngyölítő R. M. Albérés jelzi, hogy 1942 után új nemzedék lép a színre. Képviselői hideg luciditással állapítják meg, hogy a világ eljutott az abszurditás ama fokára, ahol ezt már fölösleges ki nyilvánítani. Feladatuk csupán az maradt, hogy az ember illúziómentes önvizsgálatot tartson, s egyedül lelkiismeretére hallgasson.

A reménytelenség, az abszurditás széles értelemben vett irodalmáról van szó, s Albérés rámutat, hogy az új irányzat jól elhatárolható szellemi előzményekhez kapcsolódik. Az élet tragikus érzését tolmácsoló gondolkodók, írók Nietzsche, Barrès, de elsősorban Unamuno, majd Kafka fémjelzi ezt a hagyományt, amelyet Camus továbbfolytat.²³ A *Sziszüphosz mítoszában* ugyanis az abszurditás érzésének programatikusan megfogalmazását, Sartre műveiben pedig elméleti summázását találjuk.*

Ami előfutárait illeti, már Miguel de Unamuno 1912-ben közzétett *Le sentiment tragique de la vie* című könyvében az ember halálából indul ki. Halandóságunk tudatát — szerinte — nem szabad a megszokás közönyébe fullasztani. A szenvedő, szorongó ember szembenéz elmúlásával, Unamuno pedig arra hív, hogy hittel, reménnyel küzdjünk az alámerülés ellen. Hőse, akit modelként ajánl: Don

Ha a dunántúli egykézés regnációjával töltötte el több akkori észlelőjét, Erdélyben Tavasz Sándor főként a szellem, a transcendencia és az örökkévalóság dimenzióiban keres megoldást az erdélyi magyar lélek — szerinte történelmi sors megszabta — tragikus szemléletéből származó problémákra.

Tavasz nagy empátiáról és problémameérkészségről tanúskodó megállapításának funkcióját az akkori kisebbségi kultúrában károsan befolyásolta az a tétel, hogy „az erdélyi magyar lélekre nézve valóban nem a külső fizikai élet volt a legfőbb jó, hanem az átminősült szellemi élet mint a legnagyobb következmény előtte”. (Erdélyi szellemi életünk két döntő kérdése. Erdélyi Irodalmi Szemle, 1928. 1–4.)

E gondolatokat ismét felidézve azt a körülményt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy nem csupán a félelemmel teli „démoni” világ torzítja el a benne tartósan élő emberek tudatát és lelkét. Ha valakit vagy valakit ugyancsak hosszú időn át pusztán a remény éltet, ez az egyoldalú szellemi és lelki táplálék nem ad erőt sem a felelőtlen vágyképek, sem a magatehetetlen passzívitas kísértésének legyőzésére.

* Az abszurd életérzést, a kétségbeesést valamilyen formában közvetítő irodalom kiemelkedő képviselői között (Kalkán kívül) James Joyce-ot, E. R. Curtiust, Jean Anouilh-t, Hermann Brochot, Malraux-t szokták említeni. Hans E. Holthusen a „hontalan ember”-t 1920–1950 között megszolgáltató költőket sorolta fel egy immár nélkülözhetetlen kézikönyvnek számító munkájában, s elemzése Rilket éppúgy érinti, mint Benni, Jüngert, T. S. Eliotot és Ezra Poundot.

A modern drámat hasonló szempontokból bemutató Heinz Beckmann abból indul ki, hogy a lét esetében a jövő tulajdonképpen a halállal helyettesíthető be, hisz a lét és a vég valahol elválaszthatatlan egymástól. Ezért a létet — Heideggerrel egybehangzóan — csak a halál felől lehet lényegre menően boncolgatni, ez a megközelítés viszont azt diktálja, hogy létünk teljesen abszurd. A vég ugyanis még azelőtt „elhatároltatott”, mielőtt az ember magának bármilyen jövőt tervet követhetne. A modern dráma ezt a teljesen remény hiján lévő állapotot vízi színpadra. Samuel Beckett híres *Godotra várva* című drámája az abszurd várakozással és bárgyú reménnyel tulajdonképpen magát az emberi létet kívánta jellemezni, s ugyanezt tette Eugène Ionesco A király haladik című darabjával, amelyben az élet egyetlen perspektívájaként a halál jelenik meg. (Vö. Heinz Beckmann: Die Hoffnung ohne Hoffnung — Anmerkungen zum modernen Drama. In: Die Hoffnung. Ein Gespräch über die Kategorie Novum. Frankfurt am Main, 1970.)

A mai nyugatnémet irodalomra az emberközi kapcsolatokat megműsítő zárlat a jellemző — állapítja meg szemlelőkében Fritz J. Raddatz (Kontakt-Sperre. Die Zeit, 1978. 43.). Majd hozzáteszi: ez a modern irodalom valóságos látlelete e kapcsolatok hiányának, ami abban is megnyilvánul, hogy az oldallal benépesítő emberek nem ismerik például a szerelmet. A szexualitás, az erotika számukra mindig egyvedülletet hoz magával. Az embereknek nincs mit kezdeniük egymással, egymás ellen küzdenek vagy elkerülik egymást. Jellemző, hogy Günter Grass egyik újabb írásának címe: „Egy csiga naplója”, amely a haladással szembeni bizalmatlanságot s a boldogság lehetőségével szemben támasztott fenntartásokat sugallja.

Quijote, az általa újraértelmezett hidalgó. Unamuno búsképű lovagja, akit a spányol szellemiség autentikus megszemélyesítőjének tart, leszáll a pokolba, letépi a reménytelenség dantei feliratát, felszabadítja az elkárhózásra ítélteteket, majd új feliratot helyez el a kapun: „Éljen a remény!” Ez a megtért Don Quijote. Van azonban egy másik is, aki itt maradt közöttünk, bennünk, és remény nélkül küzd tovább. Ez a Don Quijote — Unamuno optikájában — tragikomikus hős. Lényegében egy desperádó, akárcsak Pizarro és Loyola. A reménytelenség a lehetetlen ura — idézi szerzőnk Salazar y Torrest, majd hozzáteszi: a reménytelenségből fakad a hős, az abszurd remény. Tertullianus sokat idézett mondása: *credo quia absurdum*, átfogalmazásra szorul: *spero quia absurdum!*²⁴

Unamuno — mint láttuk — elfogadja Obermann tételét arról, hogy az ember pusztulásra ítélt, de azt javasolja: ellenállva vesszünk el. Ne járuljunk hozzá semmivel ahhoz, hogy ez a vég jogosnak, igazságosnak tűnjék. A remény, amelyben megkapaszkodunk, a hit és a szeretet reménye. Hinnünk kell valamiben, s rendszerint abban hiszünk, amiben egyúttal reménykedünk is.

Ha Unamuno abszurd reménye, a reménytelenség poklából kinőtt reménység — paradox módon — végül a túlvilági hitté hasonul, hős reménye pedig csak a tiltakozásban nyilvánul meg, anélkül, hogy bármilyen evilági lehetőségre, potencialításra támaszkodna, Sartre és Camus kiábrándultsága földi fogantatású, és ugyancsak földi dimenziókban érvényesül.

Sartre-nál — amint ezt a *L'existentialisme est un humanisme* című írásában kifejti — az ember csupa rettegés, s ennek nyomasztó súlya a minden előzmény nélküli választásból, egész mivoltunkért viselt felelősségből származik. Vannak, akik ezt tagadják, hazudnak önmaguknak és másoknak; menekülnek. Az elleplezett rettegés azonban utat tör magának.

Ez a rettegés, amelyet mindenki, akit a felelősség nyomaszt, átél, nem vezet téttlenséghez. Hozzá tartozik a cselekvéshez.

Kínos, hogy nincs többé fölöttünk Isten, s az üres ég megfoszt egy érzékfölötti világ értékeibe való fogódzkodás lehetőségétől. Sartre Dosztojevszkijt idézi, aki szerint ha Isten nem létezne, minden szabaddá válna. Az egzisztencializmus Sartre felfogásában tudomásul veszi Isten halálát, sőt ezt tekinti kiindulópontjának. Az Isten híján lévő világban hiányzik tehát az értékek fényes rendje. Sem előttünk, sem mögöttünk nincs többé mentség, nincs több igazolás. Az ember elhagyottá lett: nincs, amiben megkapaszkodhatna, nincs, ahonnan bocsánatot nyerhetne.

A sartre-i alaptételből: a lét megelőzi a lényegét, az is következik, hogy az ember nem meghatározott, hanem szabadságra „ítélt” lény. Minden támasz és segítség nélkül önmaga szüntelen megtervezésére, önmaga szakadatlan választására szorul. Csak az akaratától függő dolgokra vagy a cselekvésével kiaknázott lehetőségekben szunnyadó — kisebb-nagyobb valószínűséggel bekövetkező — eseményekre számíthat. A lehetőségek tehát igen fontosak, de csak addig, amíg részesek a cselekvésben. Descartes mondotta volt: inkább önmagunkat győzzük le, mint a világot. Sartre olvasatában ez a remény nélküli cselekvést sugallja. Csak a tettben van ugyanis realitás, hisz az ember nem más, mint saját terve, cselekvéseinek összessége. Azonos életével, azzal, amivé önmagát sikerült alakítania.²⁵

A *Lét és a Semmiben* Sartre elmélyíti a szorongás elemzését. „A szorongásban — írja — nem egyszerűen csak azt a tényt ragadjuk meg, hogy kivetített lehetőségeinket állandóan rombolja eljövendő szabadságunk, hanem megértjük azt is, hogy választásunk — azaz mi magunk — *igazolhatatlan*, vagyis általa választásunkat úgy ragadjuk meg, mint amely nem ered egyetlen megelőző valóságból sem, és mint amelynek, éppen ellenkezőleg, megalapozásul kell szolgálnia a valóságot alkotó jelentések számára. [...] Így állandóan *veszélyeztet* bennünket jelenlegi választásunk semmité, állandóan veszélyeztet az, hogy mi magunkat másnak válasszuk, mint ami vagyunk — ami által mássá is tennénk magunkat, mint ami vagyunk.”²⁶

Valójában a betegség, öregség és halál motívumai uralják ezeket a „szerelmi” históriákat. A halál témája egyébként tartós konjunktúrának örvendő, 1977-ben az egyik nagy kiadó külön prospektusban sorolta fel a halálról szóló műveket, Jean Améry írása az öngyilkosságról pedig hatalmas port kavart fel. Ebben az összefüggésben válik érezhetővé, hogyan lett bestsellerré Fritz Zorn Mars című írása, amely egy halálról szóló naplója, s miért találjuk Max Frisch ugyancsak bestsellernek számító Montauk című könyvének központi mondanivalóját a következő mondatban: „Élni unalmas, tapasztalatokat és élményeket már csak írás közben szerzek.” Egyébként Frisch legújabb, Tryptichon című darabja szintén a halálról szól, s amikor egy interjúban arra a kérdésre kellett válaszolnia, nem jelenti-e ez a téma a valóságtól való eltávolodását, beismerte, hogy a nekiszegzett kérdés jogosult. Kijelentette, nem reménytelennek, de minden várakozás híján lévőnek érzi magát.

Rolf Hochhuth egyik újabb színművében mérleget készít Hemingway életéről, s megállapítja, hogy öngyilkossága meggyőzően példázta mind az Erosz, mind a mű híbbavalóságát. Törekvései nem vezettek semmilyen eredményre, nem váltották ki semmilyen téren haladást.

Nem az írásokban kell a jelenségek, e megnyilvánulások okát keresni — állapítja meg Raddatz. Ok csak megmutatják azt, amit maguk körül észlelnek. Irodalmuk annak a világnak a tükröződése, amelyre az autizmus, az elnémulásba torkolló önmagunkba zárkózás nyomta rá bélyegét.

A kétségbeesés sartré-i filozófiája az önáltatás nélküli, hiteles élet távlatában mind a kudarcot, mind a kétségbeesést az egzisztencia kísérőjének tekinti. Mindkettő a szabad cselekvés tartozékaként fogja fel. A szabadságra ítél ember ugyanis felismeri mindannak bizonytalanságát és veszélyeztetettségét, amit maga körül értelmesnek, érvényesnek hitt. Roquentin — Sartre egyik hőse — rádöbben arra, hogy minden fölösleges, még a halála is. Nincs tehát számára semmilyen irányban kiút. Marad a kétségbeesés, ami elől viszont nem menekülhet. Ez a kétségbeesés — Sartre szerint — *az emberi nem sajátos jegye*.

Sartre művének legtöbb bíráló exegetája utalt azokra a konkrét történelmi eseményekre, kudarcokra és csalódásokra, amelyek a kiábrándultság, a reménytelenség és kétségbeesés e modern filozófiájában — az egész emberiségre kiterjesztett érvénnyel — kifejezést nyertek. Bizonyos, ez a filozófia a talaját vesztő, ellentétes erők között morzsálódó értelmiség elbizonytalanodását, megrendült tudatát közvetítette oly nagy hatékonysággal, hogy a negyvenes-ötvenes években nem csupán Nyugaton) sok írástudó ismert benne és általa magára, s mind többen fogadták el hitvallásukként.

Tény, hogy — ellentmondásokkal, fordulatokkal telített, tévedésekben sem szűkölködő — pályája során J.-P. Sartre eltávolodott kezdeti végletes indeterminizmusától, az utóbbi években pedig, miután különböző új baloldali csoportokat támogatott, filozófiai téren is hallgat. Hatása kétségtelenül nagymértékben csökkent, ez a körülmény azonban nem iktatta ki azokat a problémákat, amelyekre annak idején kortársai figyelmét irányította, s amelyekre a XX. század második felének emberei — érthető módon — érzékenyen reagáltak.

Erdeműll kell elkönyvelnünk nem csupán a modern ember életét beárnyékoló magány, szorongás és kétségbeesés erőteljes exponálását, hanem a felelősség, az elkötelezettség, a konfliktusos helyzetekhez kapcsolódó választás szükségességének nem kevésbé erőteljes tudatosítását. Végül, de nem utolsósorban kell méltányolnunk azt a — témánk szempontjából döntő jelentőségű — felismerést, hogy a reménytelenség reménybe csapathat. Sartre-ot mindig áthatotta a cselekvés láza. Hirdette, hogy az embernek a kétségbeesés hullámvölgyeiben is megmarad a tett lehetősége, megmarad a cselekvés erkölcsi követelménye.

Az aktivizmussal meghaladott reménytelenség sartré-i tétele számunkra mindmáig megőrizte érvényét.

Ha az indítékokkal nem értünk is mindenben egyet, honorálhatjuk annak az újszerű sztoicizmusnak a felszólítását, hogy bár az életnek önmagában nincs értelme, a mi kötelességünk jelentésnélküliségével, s benne önmagunkkal bátran, önáltatás és hazugság nélkül szembenézni. (Mennyire egybehangzó ezzel a kívánalommal Lucian Blaga felhívása: „Miután rájöttünk, hogy az életnek semmi értelme, nincs más hátra, mint hogy értelmet adjunk neki!”) De ugyanígy elismerést érdemel az élet értelmetlenségéből, az ember — egyébként vitatható — tehetetlenségéből levont következtetés is. A reménytelenség honában sincs indok a nihilizmusra, ebben a logikátlan világban is teljes felelősséggel tartozunk. Ennek a — nevezzük — abszurd felelősségnek a hangja arra figyelmeztet, hogy az ember az igazságtalan honában is képes az igazságot választani. Tényként felfedezheti és megtalálhatja kötelelességként a szolidaritást.

Albert Camus, az a gondolkodó, aki időszerűbb maradt, mint azt sok kritikus feltételezte, az abszurd világ, az abszurd ember és alkotás összefüggéseiben vizsgálja remény és reménytelenség viszonyát. A képtelenséget elméletileg megragadó gondolkodók családfáját kutatva, hosszabban idézik Kierkegaard-nál és Sesztovnál, s a közöttük létező rokonság alapjait abban látja, hogy világukban a reménynek vajmi kevés helyet biztosítottak. Semmiről sem állították, hogy egyértelműen és világosan meghatározható. Csak a káoszt láttak maguk körül, s véleményük szerint az ember csupán tisztánlátását s annak a tudatát őrizheti meg, hogy falakkal van körülvéve.

Camus hangsúlyozza, s többször visszatér tételéhez: a képtelenség elleni küzdelem nem ismeri a reményt, ami viszont nem jelent teljes reményvesztettséget. Igaz, a képtelenség ellentétes a reménnyel, az embernek mégsem szabad az isteni gondviselésbe, az örökkévalóságba vetett hízhez menekülnie. Camus nem tartja megengedhetőnek, nem tartja az emberhez méltónak, hogy azoknak az egykori olasz papoknak az eljárásához hasonlóan, akik egy kis spanyolfalat tartottak a kivégzendők elé, hogy a vérpadot elrejtseik előlük, védelmet keresve illúziók mögé húzódjunk. Camus tudja, a szívbeken még sok remény szunnyad, s tisztában van azzal is, hogy ezt a reményt nem küszöbölhetik ki teljesen még azok sem, akik szeretnék tőle magukat megszabadítani.

Ó Sziszüphoszbán, abban az általa újraköltött mitikus hősben jelölte meg a követendő eszményt, aki nem esik foglyul be nem teljesedő reményeinek. Camus

— a csalfa várákozások esküdt ellensége — Szisziphosz sorsában az embereket kívánta felmutatni. Nem hiú ábrándokkal akarja hősét — mutatis mutandis: az embert — boldoggá tenni. A reménynélküliség azonban nem azonos — szerinte — minden törekvés, minden küzdelem feladásával. Ez a reménynélküliség nem a belenyugvás, nem a fátum előtti magatehetetlen meghajlás forrása. Ellenkezőleg, lázadásra, lankadatlan erőfeszítésre buzdít.*

Szisziphosz, miközben lázad sorsa ellen, nem tagadja meg. Hűséges marad hozzá. Ez a lázadásos hűség teszi őt boldoggá. „Maga a csúcok felé vivő harc elég arra, hogy betöltse az ember szívét — írja Camus. — Szisziphoszt boldognak kell elképzelnünk.”²⁷

Noha változatlanul úgy véljük, hogy minden tett, minden „görgetés” a maga célszerűségében valamilyen hatékonyságra tör, s a Tüzlöpőt továbbra sem állítanánk a Sziklagörgetővel szembe²⁸, ma talán azt tanácsolnánk Prométheuszak, ne legyen oly magabiztos küldetésének kizárólagos igazában, s ugyanakkor sajátítson el minél többet Szisziphosz önámítás nélküli tragikus hűségéből.

Camus a *Szisziphosz mítoszához* függeléként csatolt önálló esszéjében vizsgálja a remény és az abszurditás kapcsolatát Kafkánál. Felfogásában *A per* jellegzetesen abszurd mű, amelyből nem hiányzik ugyan a világosan látó reménytelenség, de sajátos formában megjelenik benne a remény is. Camus revideálni akarja azt az általánosan elterjedt véleményt, hogy Kafka műve egyetlen reményvesztett kiáltás, és nem nyújt támpontot semmilyen bizakodás számára. Többféle remény és reménytelenség lehetséges. Míg például Henri Bordeaux derűlátása — szerinte — egyenesen csüggesztő, Malraux gondolatvilágát már erőt adónak érzi. Ami pedig Kafkát illeti, egyetemes érvényű nagysága abból fakad, hogy megmutatta a reménytelenség mindennapos átváltozását reménnyé. Kafka olyannak rajzolta meg az embert, mint aki a remény, a hit és a reménytelenség között örlődik.²⁹

Az egykor dekadensnek, „urbánus”-nak bélyegzett író egyetemes emberségére érezhetett rá Veres Péter is, aki olvasónaplójában Kafka-élményéről így számolt be: „Nagyon is értem, mert immár hatvanhét éve élek a félelemmel mindennapi rossz viszonyban. Mint kisgyermek (mostohaapám volt), mint kisiskolás (tanyasi voltam), mint kis-cseléd, mint kisorszámos, közkatona, ugyanabban a Habsburg-rendszerben fogoly, rab, törvénytől kívüli szocialista mint munkaszolgálatos, mint osztrágharcos baloldali író, majd mint »népi író« — ugyan mikor volt távol tőlem a félelem? Most pedig már a lovas mögött ül az a »sötét gond«, hogy hamarabb mondatik ki, hogy elvégeztetett, mintsem elmondhatnám, hogy nem is jó mulatság, de férfimunka volt, és amit elvégeztem belőle, azért érdemes volt. (Gyávának — még gyávábbnak — kellett volna lenni és művekbe átranzponálni mindent.)”³⁰

A camus-i értelmezést felidézve egy új vetületében mérhetjük fel a Kafkáért a hatvanas évek elején folytatott harc jelentőségét. A küzdelmet annak idején azok indították el, akik mentesíteni akarták Kafkát a hidegháborús manipulációk és a szűkkeblű megítélések torzításaitól, akik ki akarták ragadni művét az elhallgatás csendjéből. Kafka újrafelfedezése és visszahódítása a humanista szocializmus ügyévé vált. Különböző vélemények és interpretációk ütköztek akkor egymással. Tudatosult, hogy Kafka műve nem csupán a névtelen, félelmetes hatalmi gépezetek súlya alatt megsemmisülő embert ábrázolja, hanem kísérelt egyben ennek az embernek a megmentésére is. Ezt a művet ugyanis az élet szeretete s az emberiségért érzett (abszurd) felelősség hatja át. Míg Max Bród arra helyezte a súlyt, hogy Kafka könyvei a reményt és a jövő iránti bizalmat fejezik ki, az amerikai, francia és nyugatnémet értelmezések *A per* és *A kastély* szerzőjében főként az elidegenedés tragikus költőjére ismertek.

Kétségtelen, Kafka felkészít bennünket arra, hogy a társadalom struktúráihoz, az ember helyzetéhez kritikailag és minden szépítő szándék nélkül közeledjünk. Sajátos érzékletességgel mutatja meg az elidegenedés mechanizmusát és személyiségromboló hatását. Camus-t újraolvasva azonban azt is észrevehetjük, hogy humanista, szocialista védelmezői — tudatosan vagy nem — a reménytelenséggel dacoló, küzdő emberért is csatáztak.

* Tanulságos következtetésekre vezet Albert Camus és Leszek Kolakowski nézeteinek egybevetése. Mindkettőjüket erőteljes etikai irányzatosság és bátor radikális gondolkodás jellemzi. Mindketten önáltatás nélkül néznek szembe az ember végeességével, s egyformán elutasítják a dogmatizmus minden megnyilvánulását. Osszeköti őket továbbá a gondolatvilágukban vibráló szkepszis és nyugtalanság, valamint az a törekvés, hogy életükbe értelmet vigyenek.

Míg Camus a reménytelenségből a lázadásban találja meg a kiutat, Kolakowski a mítosz befogadásában, átélésében keresi a megoldást. Az eltérés ellenére — állapítja meg Gesine Schwan — gyakorlati következtetéseik már ismét rokon természetűek. A két gondolkodó egyformán elveti a bizonyosságok nyújtotta nyugalom, s ugyancsak egymáshoz közelíti őket a közösségi keretben vállalt erkölcsi elkötelezettségből és felelősségből fakadó cselekvés szorgalmazása. (Vö. Gesine Schwan: Leszek Kolakowski. Stuttgart, 1971. 164—165.)

Ugyanezt a tragikus életérzést s a belőle fakadó hősi ethoszt szolgáltatta meg a jeles román racionalista gondolkodó, D. D. Roșca *A tragikus lét* című, 1938-ban napvilágot látott könyvében. A Camus-ével több területen érintkező mű újrafelfedezése, magyar és francia nyelvre való lefordítása szintén arról tanúskodik, hogy mondanivalója a mai ember élményvilágát is hitelesen tolmácsolja. Az élet tragikus jellegét D. D. Roșca a tapasztalatilag adott valóságból, az emberi sors és a civilizáció jövőjét megszabó konfliktusok kimenetelének bizonytalanságából vezeti le. Megállapítja, a lét már nem felel meg a vallási és filozófiai spiritualizmus derűlátásának. Leibniz alaposan tévedett; erről a világról igazán nem lehet elmondani, hogy a lehető legjobb.

D. D. Roșca szemléletének értékelésében lényeges, hogy a tragikus érzésben s elválaszthatatlan kísérőjében, az ún. metafizikai nyugalanságban nem csupán a reménytelenség, hanem a rendkívüli lelkierő és cselekvőképeség forrását látta. „A reményvesztettség elemzett érzése — írja — elméleti síkon csak egyetlen olyan formát ölthet, amely mentes a többé-kevésbé jámbor és vigasztaló álszentség képzelgéseitől: a tiltakozás grandiózus formáját.”³¹ (Az én kiemelésem. — G. E.)

A román szerzőt egyrészt szoros kapcsolatok fűzik a tragikus filozófusok vonulatához, másrészt több tekintetben eltér tőlük. Roșca gondolatvilágától például mindig idegen maradt a tragikus életérzés több teoretikusára jellemző irracionálisizmus. Könyve nemcsak tükrözi a kor ellentmondásait, hanem megoldásokat is keres. Nem lemondásra, hanem változtató cselekvésre készítet. Feltárja az ember törekénységét, a rá leselkedő veszélyeket, ám ugyanakkor meggyőzően érvel az emberi alkotás ereje mellett. Valóban — a Camus-éhoz hasonló — hősi világfelfogás ez, amelyet Roșca hitvallásszerűen így foglal össze: „Harcolj hősiesen, hogy igaz ember lehess, ember, akit szétzúzhatnak a lét vak erői, de akit mégsem lehet legyőzni; és aki feljutott az ilyen felszabadulás és szabadság magasságára, csak az mondhatja el magáról, hogy megvalósította az emberi méltóság legmagasabb fokát.”³² (Az én kiemelésem. — G. E.)

Igazat kell adnunk a szerzőnek, könyve tényleg nem a tétlenségre kárhoztató pesszimizmust terjeszti. Ez a mű a két világháború közötti kor haladó román gondolkodásának egyik sajátos értéke, szerzője pedig — Athanase Joja szerint — „az elemzett ellentmondások meghaladásának hősies módját” javasolja.

Vizsgálódásunk egyik már érintett vonatkozására visszautalva, figyelemre méltónak tartjuk D. D. Roșca önjellemzését, ami felfogása és a román szellemiség közötti összhangot illeti. Könyvének francia nyelven való megjelenése alkalmából adott interjújában — Paul Anghelre és Mircea Eliadéra hivatkozva — azt fejtegeti, hogy a krónikaírók, Dimitrie Cantemir s mindenekelőtt a népköltészet tanúsága szerint a tragikum mélyen gyökerezik a román nép tudatában. Ily módon — jelenti ki D. D. Roșca — meggyőződött arról, hogy fiatalokri könyvének megírásakor nem idegen földre tévedt, hanem otthon, az övéi között maradt.³³

A jövőbe tekintő Teilhard de Chardin attól tartott, hogy „a remény sztrájkolni kezd”. Ez a sztrájk az utóbbi évtizedekben többször is kiújult. A reményt feladók stafétájában olyan gondolkodókat* találunk, mint például a történelem alakulásából kiábrándult Max Horkheimer, aki kései írásaiban már azt bizonygatta, hogy a társadalom jelenlegi menete Schopenhauer pesszimizmusát igazolja. A legutóbbi sztrájkoló a francia „új-filozófusok” köréből kerültek ki. Bernard-Henri Lévy, aki magát a „történelmi pesszimizmus” hívének tekinti, világgépét a következőkben foglalta össze: „Ezen a villámsújtotta világon csak fekete reggelek virradnak ránk, az alkonyt nem követi hajnal, és a természet sápadtabb még a kultúránál is, amelyet majmol.” Az irodalmi velleitási tétel, amely a felvilágosítás szellemiségét hordozó történelemfilozófiával szemben lép fel, — többek között — azt sugallja, hogy a történelem nem a jó megvalósításának folyamata, és senki sincs birtokában a paradicsom kulcsainak.³⁴ De a küzdelem feladása még ebben a vigasz nélküli távlatban sem fogadható el. Az erkölcsi tudattal rendelkező írástudó abban az esetben is szükségesnek tartja a harcot, ha annak hívságáról egyébként meg van győződve.

Bármennyire elfogadható Lévynek a felelőtlen optimizmus jegyében vívott társadalmi csaták áldozatai iránt az interjúban kinyilvánított szolidaritása, bármennyire megkapó töretlen harci készsége, közelebb érezzük magunkhoz Horkheimer egykori társának, Walter Benjaminsnak — Emmanuel Mounier-vel egybehangzó — sokat idézett és sokféleképpen értelmezhető krédóját: „A remény csak a remény nélküliek végett adott meg nekünk.” Adorno szerint ha Walter Benja-

* Ezek a sztrájkoló nemcsak az elmélet síkján jelenkedtek. Paul Lucena braziliai etnológus egy Amazonas-vidéki indián törzsről (a mayurunákról) tudósít, akik „gyermekeket kiirtva az önpusztítás útjára léptek, mert nem tudják a civilizációval való ütközésüket elviselni.

min metafizikát írt volna, alaptételként azt fejté ki, hogy noha sok remény létezik, számunkra csak a megtört maradt³⁵, Hannah Arendt pedig úgy érzi, hogy az említett mondatot Kafka is írhatta volna³⁶, Marcuse viszont már egy egész — egyébként erősen vitatható — társadalompolitikai felfogás sűrített összegezéséként idézi.³⁷

Ma, számunkra kétségtelen, hogy a változtatás energiái nemcsak a reménytelen peremrétegekben szunnyadnak. A reménytelenek szélesebb kategóriájában — dacként, tiltakozásként is — felcsillanó remény azonban (már csak a történelem folytatása végett) nélkülözhetetlennek mutatkozik. Lássuk be, vannak történelmi pillanatok, helyzetek, amelyekben átmenetileg nem mutatkozik megbízható kiút, nem mutatkozik a válságot feloldó alternatíva. Ilyen szituációkban, ha az „etikai elhalasztás” magatartását a sztoikus ihletésű, sokszor hősi erőnyeket is igénylő kitartással társítjuk, a hullámvölgyből való kiemelkedés feltételeit teremthetjük meg. Ami kezdetben pusztán sziszüphoszi görgetés, dac, tiltakozás vagy tragikus hősi helytállás, a jövő lehetőségei feltárásával bölcs, valós és hatékony tetterre készítő bizakodássá változhat.

JEGYZETEK

1. Gustav René Hocke: *Verzweiflung und Zuversicht*. München, 1974. 9.
2. Vö. i. m. 75—77.
3. Gabriel Liiceanu: *Tragicul*. Buc., 1975.
4. Vö. Milan Machovec: *Vom Sinn des menschlichen Lebens*. Freiburg, 1964. 92.
5. Mihai Ralea—T. Hariton: *Sociologia succesului*. Buc., 1962.
6. Vö. Jean Lacroix: *L'échec*. Paris, 1965. 2., 94—99.
7. Heinrich Weinstock: *Die Tragödie des Humanismus*. Heidelberg, 1960. 292—293.
8. Vö. i. m. 55—58.
9. Lucien Goldmann: *A rejtőzködő isten*. Bp., 1977. 117.
10. Vö. i. m. 118.
11. Vö. i. m. 534.
12. Vö. i. m. 111.
13. I. m. 737—738.
14. I. m. 87.
15. I. m. 517., 546.
16. I. m. 547.
17. Vö. C. Wright Mills: *Az értelmiség társadalmi szerepe*. In: *Korunk értelmisége*. Bp., 1975. 250—253.
18. Vö. Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Bp., 1954. 164—166.
19. Csehi Gyula: *Constantin Dobrogeanu-Gherea és a szocialista kritika kezdetei Romániában*. In: *A baloldali forrásvidék*. Kvár, 1973. 233.
20. Babits Mihály: *A magyar jellemről*. In: *Mi a magyar?* Bp., 1939. 84.
21. Vö. Sötér István: *Alom a történelemről*. Bp., 1965. 68—69.
22. Király István: *Ady huszadikszázadisa*. Népszabadság, 1977. november 20.
23. Vö. R. M. Albérès: *L'aventure intellectuelle du XX^e siècle*. Paris, 1959. 303—305.
24. Vö. Miguel de Unamuno: *Le sentiment tragique de la vie*. Paris, 1965. 299—300.
25. J.-P. Sartre: *Existencializmus*. Bp., 1947. 38—44.
26. J.-P. Sartre: *A lét és a Semmi*. In: Tordai Zádor: *Egzisztenciális valóság*. Bp., 1967. 283—284.
27. Albert Camus: *Le mythe de Sisyphe*. Paris, 1942. 166.
28. Vö. Gáll Ernő: *A humanizmus viszontagságai*. Buk., 1972. 281.
29. Vö. i. m. 183—184.
30. Veres Péter: *Olvasónapló*. Új írás, 1976. 12.
31. D. D. Roșca: *A tragikus lét*. Buk., 1971. 197.
32. I. m. 9.
33. Steaua, 1976. 11.
34. *Entretien avec Bernard-Henri Lévy*. Le Monde, 1978. január 4.
35. Vö. Theodor W. Adorno: *Prismen*. München, 1963. 234—246.
36. Vö. Hannah Arendt: *Walter Benjamin, Bertolt Brecht*. München, 1971. 58.
37. Herbert Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*. Frankfurt am Main, 1967. 268.