

HOLMI

XIX. évfolyam 4. szám

2007. április

Szerkeszti: Réz Pál (főszerkesztő),
Radnóti Sándor (bírálat), Várady Szabolcs (vers), Závada Pál (széppróza),
Fodor Géza, Szalai Júlia, Voszka Éva

Szerkesztőbizottság: Bodor Ádám, Dávidházi Péter, Domokos Mátyás,
Göncz Árpád, Kocsis Zoltán, Lator László,
Ludassy Mária, Nádasdy Ádám, Rakovszky Zsuzsa.
Tördelőszerkesztő: Környei Anikó. A szöveget gondozta: Zsarnay Erzsébet

TARTALOM

- Hannah Arendt*: Embernek lenni sötét időkben.
Gondolatok Lessingről
(*Véres Máté fordítása*) • 407
- Petri György*: Magyarázatok P. M. számára (II) • 425
- Turbuly Lilla*: El • 431
Zsákutca • 431
- Kun Árpád*: Beszélgetés a háromévessele • 432
- Tözsér Árpád*: Le vent se lève... • 433
- Halasi Zoltán*: Gyümölcs • 435
- Darvasi László*: Szép Imre előadásra készül • 436
- Takács Zsuzsa*: Játék a tűzzel • 458
- Gerevich András*: Búcsú Londontól • 467
- Nagy Árpád Miklós*: Classica Hungarica (I).
A Szépművészeti Múzeum Antik
Gyűjteményének története
a kezdetektől 1929-ig • 469
- Beke József*: Irodalmi „kétszersültek”.
Irodalmunk nevezetes átdolgozott
művei • 485
- Ferdinandy György*: A piros kabátos lány • 496
- Mesterházi Mónika*: A végtelen • 506
Párhuzamos látás (A mágikus szem) • 506
- Payer Imre*: Választalan kérdés • 507
- Molnár Krisztina Rita*: A szőnyegminta megnyugtat • 508

FIGYELŐ

- Szegő János:* Olvasókönyv (Lóránd Zsófia, Scheibner Tamás, Vaderna Gábor, Vári György [szerk.]: Laikus olvasók? A nem-professzionális olvasás értelmezési lehetőségei) • 509
- Dunajcsik Mátyás:* Kavafisz – hányszor is? (Konsztandinosz P. Kavafisz: Alexandria örök. Fordította Déri Balázs, Papp Árpád, Somlyó György, Vas István; Kovács András Ferenc: Hazatérés Hellászból. Kavafisz-átiratok) • 515
- Dávidházi Péter:* Az ökokritikai háló esélye (Horgas Judit: Hálóval a szelet) • 526
- Kerényi Ferenc:* „Egy ember, akit még eddig nem ismertünk” (E. Csorba Csilla [szerk.]: A Petőfi Irodalmi Múzeum Jókai-gyűjteményének katalógusa. Könyvtára) • 531
- Fenyő Ervin:* Észrevételek Spira György könyvéről (Spira György: Széchenyiről) • 534
- Laki Péter:* Új Bartók-sorozat (Kossuth – A fából faragott királyfi) • 542
- Kicsi Sándor András:* Egyiptom száz szócikkben (Barry Kemp: 100 hieroglifa. A világ egyiptomi szemmel) • 543
- Lator László:* Lengyel Balázs ravatalánál • 545
- Jancsó Miklós:* Dialóg (Budai György halálára) • 547

Megjelenik havonta. Felelős kiadó: Réz Pál. Vörösmarty Társaság
 Levélcím: HOLMI c/o Réz Pál, 1137 Budapest, Jászai Mari tér 4/A
 Terjeszti a Nemzeti Hírlapkereskedelmi Rt. és a regionális részvénnytársaságok
 Előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletág
 Előfizethető közvetlenül a postai kézbesítőknél, az ország bármely postáján,
 Budapesten a Hírlap Ügyfélszolgálati Irodákban és a Központi Hírlap Centrumnál
 (Bp. VIII., Orczy tér 1. Tel.: 06 1/477-6300; postacím: Bp. 1900)
 További információ: 06 80/444-444; hirlapelofizetes@posta.hu
 Előfizethető még postai utalványon Závada Pál címén (1092 Budapest, Ráday u. 11–13.)
 Előfizetési díj fél évre 2500, egy évre 5000 forint, külföldön 50, illetve 100 euró
 Tördelte: Kardos Gábor. Nyomtatta az ADUPRINT Kft. Vezető: Tóth Béláné

A HOLMI honlapja: www.holmi.org

ISSN 0865-2864

Hannah Arendt

EMBERNEK LENNI SÖTÉT IDŐKBEN

Gondolatok Lessingről¹

Veres Máté fordítása

I

Egy szabad város által adományozott kitüntetés s egy Lessing nevét viselő díj nagy megtiszteltetést jelent. Bevallom, nem tudom, miért engem tisztelnek meg velem, és nem is könnyű elfogadnom. Mindezt anélkül mondom, hogy akár csak érinteném az érdem kényes kérdését. Ami azt illeti, a megtiszteltetés hathatós leckét ad szerénységből, hiszen megmutatja, hogy a saját érdemeinket, mások érdemeivel és eredményeivel ellentétben, nem mi ítéljük meg. A díjakban a világ nyilatkozik meg, ezért csakis akkor fogadhatjuk el őket és fejezhetjük ki hálánkat, ha figyelmen kívül hagyjuk önmagunkat, és ama világhoz való viszonyulásunk keretei között cselekszünk, amely világnak és nyilvánosságnak köszönhetjük a teret, amelyben beszélünk és amelyben meghallgatnak bennünket.

Ám a megtiszteltetés nem csupán arra emlékeztet, hogy hálával tartozunk a világnak; nagymértékben hozzá is köt bennünket. Mivel a megtiszteltetést mindig visszautasíthatjuk, elfogadásával nem csupán megerősítjük helyzetünket a világon belül, de bizonyos elkötelezettséget is vállalunk érte. A legkevésbé sem magától értetődő, hogy egy személy egyáltalán megjelenik a nyilvánosság előtt, s hogy a nyilvánosság befogadja és helyzetében megerősíti. Csakis a zsenit vezetik adottságai a nyilvános életbe, és csakis ő mentes az ilyesfajta döntésektől. Az ő esetében az elismerések a világgal már meglévő összhang folyományai; meglévő egyetértésnek adnak hangot, mely minden megfontolástól és elhatározástól függetlenül, bármiféle kötelezettségtől mentesen, már-már természeti jelenségként ütötte fel a fejét az emberi társadalomban. Erre a jelenségre valóban érvényes, amit Lessing írt a zsenialitás emberéről két, a legjobbak közül való vektorában:

*„Was ihn bewegt, bewegt. Was ihm gefällt, gefällt.
Sein glücklicher Geschmack ist der Geschmack der Welt.”*

*„Megindító, mi megindítja. Mi neki tetszik, tetszetős.
Szerencsés ízlése a világ ízlése.”²*

Mi sem tűnik számomra bizonytalanabbnak a mi korunkban, mint a világhoz való viszonyulásunk, semmi sem kevésbé magától értetődőnek, mint az összhang azzal, ami megjelenik abban a nyilvánosságban, amelytől a megtiszteltetést kapjuk, s amelynek létét az megerősíti. A mi századunkban még a zseni is csak a világgal és a nyilvános térrel való összeütközés árán képes kibontakozni, habár természettől fogva megtalálja, ahogyan mindig is megtalálta, sajátos egyetértését a hallgatóságával. Csakhogy a világ nem azonos az emberekkel, akik benépesítik. A világ az emberek között terül el, s

ez a köztés – sokkal inkább, mint (ahogy azt gondolni szokás) az emberek vagy éppen az ember – a legnagyobb aggodalom és a legnyilvánvalóbb felfordulás tárgya a földgolyó csaknem valamennyi országában. Még ahol a világ félig-meddig rendben van is, avagy félig-meddig rendben tartják, a nyilvános tér ott is elvesztette megvilágító erejét, amely természetének eredendő része. A nyugati országokban, melyek az antik világ lehanyatlása óta a szabadság egyik legegységesebb formájának tekintik a politikától való szabadságot, mind több és több ember használja fel ezt a szabadságot arra, hogy kivonuljon a világból, és odahagyja vele kapcsolatos kötelezettségeit. Ez a világból való visszavonulás nem feltétlenül válik az ember kárára; tovább gyakorolhatja akár zseniális adottságait is, s így kerülő úton újfent a világ hasznára lehet. Ám minden ilyen visszavonulással már-már kimutatható veszteség éri a világot; az a sajtáságos és rendszerint pótolhatatlan köztés lesz oda, amely az egyén és társai között alakulhatna ki.

Amikor tehát a nyilvános elismerések és díjak valódi jelentéséről gondolkodunk, úgy találhatjuk, hogy a hamburgi tanács Kolumbusz tojásához méltó megoldást talált a problémára, mikor úgy döntött, hogy a város díját Lessing nevéhez kapcsolja. Hiszen Lessing sohasem érezte otthon magát a világban, ahogyan az létezett, s feltehetőleg soha nem is állt szándékában, a maga módján mégis mindig elkötelezett maradt iránta. Különleges és egyedülálló körülmények alakították ezt a kapcsolatot. A német nyilvánosság nem volt Lessingre felkészülve, és legjobb tudomásom szerint élete során nem is ismerte el. Saját megítélése szerint hiányzott belőle az a világgal való derűs, természetes összhang, az érdem és a jó szerencse azon elegye, melyet ő és Goethe a zseni jegyének tekintett. Lessing hitte, hogy valami olyasmi kötelezte kritikai tevékenységére, ami „igen közel jár a tehetséghez”,³ ami azonban soha meg sem közelítette azt a természetes összehangoltságot a világgal, amelyben Virtù fellépését Fortuna mosolya kíséri. Mindez fontos lehetett ugyan, de nem bírt döntő jelentőséggel. Úgy tűnik, mintha egyszerre elhatározta volna, hogy lerója hódolatát a zseninek, „a szerencsés izlés emberének”, maga azonban azokat követi, akiket félig ironikusan „világ bölcsőinek” (die Weltweisen) nevezett, akiknek „pillantásától a legbizonyosabb igazságok is megmoggnak”. A világhoz való viszonya nem pozitív vagy negatív, hanem szélsőségesen kritikus és korának nyilvános teréhez viszonyítva teljességgel forradalmi volt. Ez a viszonyulás azonban továbbra is a világhoz kötötte őt, sohasem rugaszkodott el a világ szilárd talajától, és sohasem jutott el a szentimentális utópizmus végletéig. Lessingben a forradalmi hevület az elfogultság furcsa fajtájával keveredett, mely túlzásba vitt, már-már kínos pedantériával ragaszkodott a konkrét részletekhez, amiből számos félreértés származott. Lessing nagyságának egyik alkotóeleme, hogy sohasem engedte, hogy az úgynevezett objektivitás elterelje a figyelmét a világhoz való viszonyulásáról s az általa támadott vagy feldicsért dolgok és emberek világban elfoglalt valódi helyéről. Ez nem tett jót megbecsülésének Németországban, ahol kevésbé értik a kritika valódi természetét, mint bárhol másutt. A németeknek ugyanis nehezükre esett megérteni, hogy az igazságnak nem sok köze van a közönséges értelemben vett objektivitáshoz.

Lessing sohasem békélt meg a világgal, amelyben élt. Örömmel „küzdött meg az előítéletekkel”, és „mondta meg az igazat az udvari kegyenceknek”.⁴ Drágán megfizetett ezekért az élvezetekért, melyek azonban a szó szoros értelmében élvezetet jelentettek számára. Mikor egyszer megkísérelt magyarázatot adni magának a „tragikus élvezet” forrására, azt írta, hogy „minden szenvedély, még a legkellemetlenebb is, szenvedélyként kellemesnek bizonyul”, mivel „tudatára ébreszt létezésünknek, segít valóságosabbnak érezni magunkat”.⁵ Ez a mondat feltűnően emlékeztet a szenvedélyek görög tanára, amely a haragot pél-

dául a kellemes érzések közé számította, míg a reményt a félelemmel együtt az ártalmasak közé sorolta. Ez az értékelés a valóságosság különbségein alapul éppúgy, mint Lessingnél; nem abban az értelemben, hogy a szenvedélynek a lélekre gyakorolt hatása volna a valóság mércéje, inkább a valóságérzet ama mennyisége által, amelyet a szenvedély közvetít. A reményben a lélek átugorja a valóságot, ahogyan a félelemben visszahúzódik belőle. De a harag, mindenekelőtt a lessingi harag feltárja és megmutatja a világot csakúgy, ahogyan a lessingi nevetés a MINNA VON BARNHELM-ben megbékéltetni látszik a világgal. Az ilyen nevetés segíthet találnunk egy helyet a világban – ironikus módon anélkül, hogy eladná neki a lelkünket. Az élvezet, amely alapvetően a valóság felfokozott érzékelése, a világ iránti szenvedélyes nyitottságból és szeretetből fakad. Még az a tudat sem von le semmit a „tragikus élvezetből”, hogy a világ el is pusztíthatja az embert.

Ha Lessing esztétikája, Arisztotelészével ellentétben, még a félelmet is a szánalom egy fajtájának, az önmagunk iránt érzett szánalomnak tekinti,⁶ annak az lehet az oka, hogy Lessing megpróbálja megszabadítani a félelmet valóságtól menekülő vonásától, hogy megőrizhesse mint szenvedélyt, azaz olyan affektusként, amelyben önmagunkra gyakorolunk hatást úgy, ahogyan a világban rendszerint az emberek gyakorolnak hatást ránk. Ehhez szorosan kapcsolódik az a tény, hogy Lessing számára a költészet lényege a cselekvés, nem pedig, mint azt Herder gondolta, az erő – „*a varázslatos erő, mely megérinti lelkemet*” –, sem, mint Goethe számára, a megformált természet. Lessinget nem a műalkotás önmagában vett tökéletessége foglalkoztatta, amit Goethe örökévaló, elengedhetetlen követelménynek tekintett. Inkább – ezúttal egyetértésben Arisztotelésszel – a nézőre gyakorolt hatás érdekelt, aki mintegy a világot képviseli, vagy inkább a világi tér, amely a művész avagy az író és embertársa között mint számukra közös világ jön létre.

Lessing haragvásban és nevetésben tapasztalta a világot, a harag és a nevetés pedig természetétől fogva elfogult. Emiatt nem tudott vagy nem akart egy műalkotást „önmagában véve” megítélni, függetlenül a világra gyakorolt hatásától; így aztán polémiái során képes volt valamit aszerint támadni vagy védelmezni, ahogyan a kérdéses tárgyat a nyilvánosság megítélte, függetlenül attól, hogy milyen mértékben volt ez a megítélés helyes vagy helytelen. Nem csupán a lovagiasság megnyilvánulása volt, mikor azt mondta, hogy szeretné „*békén hagyni azokat, akiket mindenki üt*”; ösztönössé vált aggodalom is volt az okkal alulmaradt nézetek viszonylagos igazsága iránt. Ennélfogva a kereszténységről szóló vitában sem helyezkedett végleges álláspontra. Inkább, mint azt csodálatos önismerettel írta egyszer, ösztönösen kételkedett a kereszténységben, „*minél hathatósabban igyekezett azt valaki bizonyítani*”, és ösztönösen próbálta „*megőrizni szívében*”, minél „*szeszélyesebben és fölényesebben igyekeztek mások lábbal tapodni*”. De ez azt jelenti, hogy míg mindenki más a kereszténység „igazságáról” vitatkozott, ő legfőképp annak világban elfoglalt helyzetét védelmezte, egyszerre nyugtalanul, hogy talán újra érvényesíti egyeduralmi igényeit, ugyanakkor félve, hogy végképp eltűnik. Lessing figyelemre méltó éleslátásról tett bizonságot korának felvilágosult teológiájával kapcsolatban, mikor azt mondta: ha az ész szavára hallgatva válunk kereszténnyé, végletesen irracionális filozófusokká válunk.⁷ Ez az éleslátás nem csupán az ész feltétlen védelmezéséből származott. Lessing ebben a vitában elsősorban a szabadságot védelmezte, amit sokkal inkább veszélyeztettek azok, akik „*bizonyítékokkal akarták kikényszeríteni a hitet*”, mint akik az isteni kegyelem ajándékaként tisztelték. De ehhez járult még aggodalma azért a világért, amelyben érzése szerint a filozófiának és a vallásnak is he-

lye kell legyen, de egymástól elkülönült helye, s így „a felosztás révén... mindkettő haladhat a maga útján anélkül, hogy akadályozná a másikat”.

A lessingi értelemben vett kritika mindig a világ érdekében foglal állást, mindent az adott pillanatban a világban elfoglalt helyének megfelelően ért és ítél meg. Az ilyen gondolkodásmódból soha nem fakadhat végleges világlátás, amely olyan szilárdan kapcsolódik egyetlen lehetséges perspektívához, hogy a világban szerzett további tapasztalat nem gyakorolhat rá hatást. Nagy szükségünk van rá, hogy Lessing megmutassa, hogyan sajátíthatjuk el ezt a gondolkodásmódot, amelynek megtanulását nem a felvilágosodás vagy a XVIII. század emberiségbe vetett hite iránti bizalmatlanságunk teszi oly nehézé. Nem a XVIII., hanem a XIX. század áll Lessing és köztünk. A XIX. század történelem-rögeszméje és ideológia iránti elkötelezettsége olyan erősen jelen van még korunk politikai gondolkodásában is, hogy a szabad gondolkodásnak, mely sem a történelemre, sem kényszerítő logikára nem támaszkodik, nincs tekintélye előttünk. Kétségtelenül tisztában vagyunk azzal, hogy a gondolkodás nem csupán intelligenciát és alaposságot, mindenekfölött bátorságot is követel. Meglepőnek tűnik, hogy Lessing világpártisága olyan messzire mehet, hogy feláldozza érte az ellentmondás-mentesség axiómáját, az önmagunkkal való következetesség igényét, ami pedig alapvető követelmény mindenki iránt, aki ír és beszél. Ő pedig a lehető legkomolyabban kijelentette: „*Nem vagyok köteles megoldani tehát mindazokat a nehézségeket, amelyeket okozok. S ha gondolataim kevésbé függenek is össze, sőt szinte ellentmondanak, mégiscsak gondolatok, s anyagot adnak olvasóimnak arra, hogy maguk gondolkozzanak.*”⁸ Nemcsak azt nem akarta, hogy bárki is kényszerítse, de azt sem, hogy ő kényszerítsen valakit, erővel bár vagy bizonyítékokkal. Még az ortodoxianál is veszedelmesebbnek tartotta a szabadságra nézve azok zsarnokságát, akik okoskodással vagy álokoskodással, kényszerítő erejű érveléssel uralni kívánják a gondolkodást. Mindenekelőtt pedig sosem kényszerítette önmagát, s ahelyett, hogy tökéletesen következetes rendszerrel írta volna be magát a történelembe, nem hintett a világba, ahogy azt tudta ő maga is, „*csupán fermenta cognitionist*”.⁹

Ekképpen Lessing híres *Selbstdenkenje* – a magunk számára való független gondolkodás – semmilyen értelemben sem egy zárt, egységbe rendezett, szervesen felnövekedett és kiművelt egyén tevékenységének sajátja, aki mintegy körültekint a világban, hogy megtalálja a fejlődése számára legkedvezőbb helyet annak érdekében, hogy összhangba hozza magát a világgal a gondolkodás kerülő útja révén. Lessing szerint a gondolkodás nem az egyénből fakad, és nem az én megtestesülése. Inkább az egyén – akiről Lessing azt mondaná, hogy cselekvésre teremtett, nem érvelésre – választja meg a gondolatot, mert a gondolkodásban a szabadság világában való mozgás újabb módját ismeri fel. Mindama sajátos szabadságok közül, amelyek a „szabadság” szó halatán eszünkbe juthatnak, a mozgás szabadsága a történetileg legősibb és egyben a legelemibb. Képesnek lenni elindulni, amerre akarunk: ez a szabadság eredeti megnyilvánulása, ahogyan a mozgás szabadságának korlátozása időtlen idők óta a szolgasorba vetés előfeltétele. A mozgásszabadság a cselekvés elengedhetetlen feltétele is, és a cselekvés az, amelyben az emberek elsődlegesen tapasztalják a szabadságot a világban. Amikor az embert megfosztják a nyilvános tértől – amelyet az együttes cselekvés hoz létre, és amelyet a történelemmé alakuló események és történetek töltenek meg –, akkor a gondolkodás szabadságába vonul vissza. Ez természetesen nagyon is ókori tapasztalat. És valami hasonló visszavonulást kényszeríthettek Lessingre is. Ha a világi szolgasorból a gondolkodás szabadságába való visszavonulásról hallunk, természetsze-

rúleg a sztoikus mintára gondolunk, hiszen történetileg ez gyakorolta a legnagyobb hatást. De hogy pontosak legyünk, a sztoicizmus nem annyira a cselekvéstől a gondolkodáshoz való visszavonulást fejezi ki, mint inkább a világból az énbe való menekülést, amely remélhetőleg képes fenntartani a külső világtól való függetlenségét. Lessing esetében semmi ilyesmiről nem volt szó. Lessing a gondolkodásba vonult vissza, de a legkevésbé sem saját énjébe; és ha létezett számára titkos kapocs cselekvés és gondolkodás között (én hiszem, hogy létezett, habár idézetekkel nem tudom alátámasztani), az a kapocs abban a tényben állt, hogy mind a cselekvés, mind a gondolkodás mozgás formájában történik, és hogy emiatt mindkettőt a szabadság alapozza meg: a mozgás szabadsága.

Lessing valószínűleg sohasem gondolta, hogy a cselekvést helyettesítheti a gondolkodás, vagy hogy a gondolkodás szabadsága pótolhatja a cselekvésben rejlő szabadságot. Tudta jól, hogy „*Európa legszolgaibb országában*” élt, még ha „*annyi ostobaságot lehetett is kínálni a nyilvánosságának a vallás ellen*”, amennyit kedve tartotta. Hiszen lehetetlen volt felemelni „*hangját az alattvalók jogaiért... a kényszerítés és a despotizmus ellen*”, más szóval cselekedni. A titkos kapcsolat „*önmagá számára való gondolkodása*” és a cselekvés között abban rejlett, hogy sosem kötötte gondolkodását eredményekhez. Határozottan lemondott az eredmények iránti vágyról, amennyiben ezen olyan problémák megoldását értjük, melyekkel saját gondolkodása szembesítette; gondolkodása nem az igazság keresése volt, mivel minden olyan igazság, amely egy gondolati folyamat eredménye, szükségszerűen véget vet a gondolkodás mozgásának. A *fermenta cognitionis*, amelyet Lessing a világban széthintett, nem végkövetkeztetések közlését szolgálta, hanem mások önálló gondolkodásra való serkentését, nem más célból, mint hogy gondolkodók diskurzusát indítsa el. Lessing gondolkodása nem a platóni néma párbeszéd én és önmagam között, hanem megelőlegezett párbeszéd másokkal, ennél fogva lényegéhez tartozik a polémia. De még ha sikerült volna is megteremtenie a más független gondolkodókkal való diskurzust, s így megmenekülnie az egyedüllétől, ami, különösen az ő esetében, megbénított minden adottságot, aligha lett volna meggyőződve róla, hogy ez mindent rendbe hoz. Mert ami elromlott, s amit semmilyen párbeszéd és semmilyen független gondolkodás nem tudott volna helyrehozni, az a világ volt – nevezetesen, ami emberek között jön létre, s amiben mindaz, amit az egyének eredendően magukban hordoznak, láthatóvá és hallhatóvá válik. A kétszáz évben, amely elvált bennünket Lessing életétől, sok minden változott ebben a tekintetben, de kevés dolog lett jobb. „A legbizonyosabb igazságok pillérei” (hogy maradjunk ennél a metaforánál), melyek abban az időben inogtak meg, mára törötten hevernek; nincs szükségünk többé sem kritikára, sem bölcs emberekre, hogy rázkódtassák őket. Csak körül kell néznünk, hogy lássuk: ezeknek a pilléreknek a törmelékei vesznek körül bennünket.

Bizonyos értelemben ez akár előny is lehet, újfajta gondolkodást segítve elő, amelynek nincs szüksége pillérekre és állványzatra, normákra és hagyományokra ahhoz, hogy szabadon mozogjon, mankó nélkül az ismeretlen terepen. De a világban, ahogyan van, nehéz élni ezzel az előnnyel. Hosszú ideje nyilvánvalóvá vált, hogy az igazságok pillérei egyben a politikai rend pillérei is, és hogy a világnak (ellentétben az emberekkel, akik benépesítik és szabadon mozognak benne) szüksége van ilyen pillérekre annak érdekében, hogy biztosítsák folyamatosságát és állandóságát, ami nélkül képtelen azt a viszonylag biztonságos és tartós otthont megadni a halandó emberek számára, amelyre szükségük van. Bizonyos, hogy az ember emberisége olyan mérték-

ben veszít életerejéből, amennyiben felhagy a gondolkodással, és bizalmát régi bizonyosságokba vagy akár új igazságokba helyezi, mintha az igazságot úgy vethetnének a fejünkbe, ahogyan érméket a perselybe.¹⁰ És mégis, ha ez igaz az emberre, nem igaz a világra. A világ embertelenné válik, barátságtalanná az emberi szükségletek számára – amelyek a halandók szükségletei –, ha olyan mozgásba kényszerítik, amelyben nincs többé jelen az állandóság. Ez az, amiért a francia forradalom hatalmas kudarcra óta az emberek ismételten a magasba emelték az egyszer már ledöntött pilléreket, hogy újra meg újra lássák őket meginogni, majd újfent leomolni. A legborzalmasabb tévedések léptek a „legbizonyosabb igazságok” helyébe, s eme doktrínák téves volta nem szolgáltat bizonyítékot, új pillért a régi igazságoknak. A politikai térben az újjáépítés sosem helyettesítheti az új alapítást, legjobb esetben kényszerű lépés, mely elkerülhetetlenné válik, ha az alapítás aktusa, amit forradalomnak hívnak, kudarcot vall. De hasonlóképp elkerülhetetlen egy ilyen konstellációban, különösen, ha ilyen hosszú ideig áll fenn, hogy szünet nélkül növekedjék az emberek bizalmatlansága a világgal és a nyilvános tér minden aspektusával szemben. Mivel az, hogy a nyilvánosság rendjének emez időről időre helyreállított állványzatai törekenyek, minden összeomlás után nyilvánvalóvá lesz, ezért a nyilvánosság rendje azon alapul, hogy az emberek magától értetődőnek tekintik éppen azokat a „leginkább bizonyos igazságokat”, melyekben titokban jóformán senki sem hisz már.

II

Számos olyan időszakot ismer a történelem, amelyben a nyilvános tér elhomályosult, s a világ olyannyira gyanússá vált, hogy az emberek nem kértek többet a politikától alapvető érdekeik és személyes szabadságuk tiszteletben tartásánál. Mindazokat, akik ilyen időkben éltek, s akiket ezek az idők alakítottak, többnyire arra készítette mindez, hogy semmibe vegyék a világot és a nyilvános teret, lehetőségeikhez mérten ne vegyenek róla tudomást, vagy akár hogy átugorják és mögé kerüljenek – mintha a világ csupán a felszín volna, amely mögé az emberek elrejtőzhetnek – annak érdekében, hogy a közöttük megnyíló világ megkerülésével érthessék meg egymást. Az ilyen időkben, ha a dolgok jól alakulnak, az „emberiesség” egy sajátos fajtája fejlődhet ki. Ennek értékeléséhez elegendő a BÖLCS NÁTHÁN-ra gondolnunk, amelynek valódi témája – „*Embernek lenni elegendő*”¹¹ – áthatja a darabot. A felhívás: „*Légy a barátom*”,¹² amely vezérmotívumként vonul végig az egész darabon, ennek a témának felel meg. Szintúgy gondolhatunk A VARÁZSFUVOLÁ-ra is, hiszen annak témája is az emberiség, mely sokkal mélyebb értelmű, mint amit a XVIII. századnak azok az elméletei értettek rajta, amelyek a nemzetek, népek, rasszok és vallások sokaságába tagolódó emberi faj alapvetően közös emberi természetéről szólnak. Ha létezne ilyesfajta emberi természet, az természeti jelenség volna, s a neki megfelelő viselkedést „emberi”-nek nevezni azt feltételeznék, hogy az emberi és a természetes viselkedés egy és ugyanaz. Az emberiség eme felfogásának legjelentősebb és legnagyobb hatású alakja a XVIII. században Rousseau volt, aki szerint ez a mindenkiben közös emberi természet nem az észben, hanem a részvétben testesül meg, abban a velünk született ellenkezésben, amellyel embertársunk szenvedését szemléljük. Figyelemre méltó párhuzam, hogy Lessing a leginkább együtt érző embert tartotta a legjobb embernek. Lessingnek azonban gondot okoz az együttérzés egalitárius karaktere – az a tény, mint maga is kiemelte, hogy „*valami rész-*

véthez hasonló” támad bennünk a gonosztevő iránt is.¹³ Rousseau-t ez nem zavarta. Az ő gondolataira támaszkodott a francia forradalom szelleme: a *fraternitét* az emberiség beteljesülésének tekintette. Másrészt Lessing a barátságot – amely éppolyan változatos, mint amilyen egalitárius a szenvedély – az igaz emberiség megnyilvánulására alkalmas középponti és kizárólagos jelenségnek tartotta.

Mielőtt rátérnénk Lessing barátságfelfogására és annak politikai jelentőségére, érdeemes néhány szót szólnunk arról, mit értett a XVIII. század testvériségen. Lessing is jól ismerte ezt a gondolatot; „*emberbaráti érzések*”-ről beszélt, más emberi lények iránt érzett fivéri kötelekről, amely az emberrel „*embertelenül*” bánó világ iránti gyűlöletből támad. Számunkra mindebből annak van jelentősége, hogy az emberiség a „*sötét időkben*” leginkább az ilyen testvériségekben testesül meg. Az emberiségnek ez a fajtája akkor válik nélkülözhetetlenné, amikor az idők olyannyira sötétté válnak bizonyos emberi közösségek számára, hogy többé nem rajtuk, nem belátásukon vagy választásukon múlik a világtól való visszavonulásuk. A testvériségeként megnyilvánuló emberiség a történelemben mindannyiszor üldözött emberek között és szolgáskorba vetett csoportokon belül jelent meg; természetes módon fedezhető fel tehát a zsidóknál a XVIII. században, akik akkortájt új jövevénynek számítottak a társasági körökben. Az emberiség eme fajtája a páriák hatalmas kiváltsága; ez az az előny, amellyel e világ páriái mindig és minden körülmények között rendelkezhetnek. Ezért a kiváltságért drágán megfizetnek; legtöbbször a világ olyannyira radikális eltűnésével, a világnak felelni képes szervek oly mértékű elcsökevényesedésével jár együtt – kezdve a józan ésszel, amellyel a mindenki számára közös világban igazodunk el, egészen a szépérzékig avagy ízlésig, amellyel a világot szeretjük –, hogy szélsőséges esetekben, amikor a páriálét évszázadokig folyamatosan fennáll, valóságos világtalanságról beszélhetünk. A világtalanság pedig, sajnos, mindig a barbarizmus egy formája.

Ebben az értelemben ez a szervesen kifejlődő emberiség olyan, mintha az üldöztetés hatására az üldözöttek olyannyira közel kerültek volna egymáshoz, hogy a köztük, amit világnak hívtunk (s ami természetesen létezett közöttük az üldöztetést megelőzően, meghatározott távolságban tartva őket egymástól), egész egyszerűen eltűnt volna közülük. Ez pedig az emberi kapcsolatok olyasfajta felmelegedését eredményezi, ami az ilyen közösségekben majdhogynem fizikai jelenségeként mutatkozik meg. Persze nem arra célzok, hogy az üldözött emberek kapcsolatainak ez a melegsége ne volna nagyszerű dolog. Teljes kifejltségében olyasfajta jóindulatnak és tiszta szívjóságnak lehet táptalaja, amelyre más körülmények között az emberi lények aligha hajlamosak. Gyakran egyfajta életerőnek is a forrása, az afelett érzett örömmel, hogy életben vagyunk, mintha az életet csak a világi értelemben sértettek és sebesültek között élhetnénk meg igazán. Mikor azonban ezt állítjuk, nem feledkezhetünk meg arról, hogy az így kialakult légkör bája és intenzitása annak a kiváltságnak is köszönhető, hogy e világ páriái felszabadulnak a világról való gondoskodás terhe alól.

A testvériség, amit a francia forradalom helyezett a szabadság és az egyenlőség mellé, amelyek mindig is az ember politikai szférájának kategóriái voltak, természetes helyet bír az elnyomottak és az üldözöttek, a kizsákmányoltak és a megszegényítettek között, akiket a XVIII. század szerencsétleneknek, *les malheureux*-nek, a XIX. század nyomorultaknak, *les misérables*-nak nevezett. A részvét, amely Lessing és Rousseau számára egyaránt (még ha egészen más környezetben is) oly fontos szerepet játszott a minden emberben közös emberi természet felfedezésében és megerősítésében, a forradalmár legfőbb motívumává elsőként Robespierre-nél vált. A részvét azóta is az eu-

rópai forradalmak történetének elválaszthatatlan és összetéveszthetetlen alkotóeleme. A részvétet ma már kétségbevonhatatlanul természetes, teremtményi affektusnak tekintjük, ami a szenvedés láttán akaratlanul is megérint minden normális embert, bármily idegen is a szenvedő, s ekként eszményi alapnak tűnhet egy érzés számára, amely az egész emberi nemre kiterjedve olyan társadalmat hozhatna létre, amelyben az emberek valóban testvérekké válhatnának. A XVIII. század forradalmi beállítottságú humanitáriusa a részvét révén kísérelt meg rátalálni a szerencsétlennel és a nyomorulttal való együttérzésére – s ez az igyekezet egyenértékű a testvériség területének kitérítésével. Hamar világossá vált azonban, hogy az effajta emberiség nem vihető át olyanokra és nem sajátítható el olyanok által, akik nem tartoznak maguk is a páriák közé. Sem a részvét, sem a szenvedésben való tényleges osztozás nem elegendő. Nem foglalkozhatunk itt azzal az úttévesztéssel, amelyet a részvét vezetett be a modern forradalmakba ama kísérletek révén, hogy a szerencsétlenek tömegén segítsenek, ahelyett, hogy megteremtenék annak feltételeit, hogy mindenkinek igazságot szolgáltatásnak. De annak érdekében, hogy némi rálátásunk nyíljon önmagunkra és a modern érzületre, érdemes röviden felidézni, hogy a nálunk valamennyi politikai kérdésben sokkalta tapasztaltabb ókori világ miként tekintett a részvételre és a testvériség humanitarizmusára.

A modernitás és az antikvitás egy pontban megegyezik: mindkettő teljes mértékben természetesként kezeli a részvétet, az ember számára éppoly elkerülhetetlenként, amilyen a félelem is. Éppen emiatt olyan meglepő, hogy az antikvitás teljes mértékben elmentéses álláspontra helyezkedett a részvét értékelésében, mint a modernitás. Mivel tisztán felismerték a részvét affektív természetét, azt, hogy a félelemhez hasonlóan fölibénk kerekedhet anélkül, hogy képesek lennénk elhárítani, az ókoriak a legeggyüttérzőbb embert nem annyira a legjobbnak, mint inkább a félelemre leginkább hajlamosnak tartották. Passzív jellege miatt mindkét érzelm lehetetlenné teszi a cselekvést. Emiatt tárgyalta Arisztotelész együtt a részvétet és a félelmet. Mégis egyaránt félreértés volna visszavezetni a részvétet a félelemre – mintha mások szenvedései felkeltenék az önmagunkért való aggodalmat –, vagy a félelmet a részvételre – mintha a félelemben csakis önmagunk iránt éreznék részvétet. Még inkább csodálkozunk, ha azt olvassuk (Cicerónál a TUSCULUMI ESZMECSERÉK III 10-ben), hogy a sztoikusok hasonlóképp kezelték a részvétet és az irigységet: „*Mert aki sajnálkozik valakinek a balszerencséjén, az mások jó szerencséjét is sajnálja tőlük.*” Cicero maga meglehetősen közel jut a lényeghez, mikor azt kérdezi (i. m. IV 26): „*De miért szánakozol inkább, ahelyett, hogy segítséget nyújtanál, ha módodban áll? Szánakozás nélkül nem lehetünk nagylelkűek?*”¹⁴ Más szavakkal, oly alantás volna az emberi lény, hogy ösztökélés híján, s ha mások szenvedésének látványa nem okoz neki fájdalmat, semmi hajlandóságot nem mutat a cselekvésre?

Ezeknek az affektusoknak a megítélésekor aligha kerülhetjük el az önzetlenséggel vagy inkább a mások iránti nyitottsággal, a szó bármely értelmében vett „emberiség” tényleges előfeltételével kapcsolatos kérdés feltevését. Nyilvánvalónak látszik, hogy ebben a tekintetben az öröm megosztása teljes mértékben elsődleges a szenvedés megosztásához képest. A boldogság beszédes, nem pedig a szomorúság, és a valódi emberi párbeszéd különbözik az egyszerű társalgástól vagy akár a vitától is abban, hogy áthatja a másik emberben és az általa mondottakban lelt élvezet. Ami ennek a boldogságnak az útjában áll, az az irigység, az emberiség szférájának legszörnyűbb vétke; a részvét antitézise azonban nem az irigység, hanem a kegyetlenség, amely legalább annyira affektus, mint a részvét, hiszen egyfajta perverzio: élvezet érzése ott, ahol ter-

mészerszerűleg fájdalmat kellene éreznünk. A döntő tényező az, hogy az élvezet és a fájdalom, mint minden, ami ösztönszerű, a némaság felé irányít, s hangot kiválthat ugyan, beszédet azonban nem, párbeszédet pedig semmiképp.

Mindez csupán átfogalmazása annak, hogy a testvériség humanitarizmusa aligha illik azokhoz, akik nem tartoznak a sértettek és a sérültek közé, és csakis a részvét révén osztozhatunk benne. A páriák kapcsolatainak bensőségessége nem terjeszthető ki azokra, akiknek vállára a világban elfoglalt eltérő helyzetük felelősséget helyez, s akik így nem osztozhatnak a páriák derűs érdektelenségében. Az azonban igaz, hogy „sötét időkben” a melegség, ami a páriák számára a fényt helyettesíti, nagy vonzerőt gyakorolt mindazokra, akik olyannyira szégyenkeznek a világ állapota miatt, hogy legszívesebben a láthatatlanságban találnának menedéket. És a láthatatlanságban, abban a homályban, amelyben az elrejtőzött embernek nincs többé szüksége arra, hogy ő maga láthassa a látható világot, csakis az összezsúfolt emberi lények melegsége és testvérisége kárpótolhat azért a furcsa valóságértelenségért, amelyet az abszolút világtalanságban, a mindenki számára közös világtól való elszakítottságban kifejlődő emberi érzelmek feltételeznek. A világtalanság és valóságértelenség ilyen állapotában könnyű arra következtetni, hogy a mindenki számára közös elem nem a világ, hanem az ilyen és ilyen „emberi természet”. Hogy milyen, az az értelmezőtől függ; aligha számít, hogy az ember birtokaként felfogott értelmet vagy egy mindenki számára közös érzést, mint például a részvétre való képességet hangsúlyozzák. A XVIII. század racionalizmusa és szentimentalizmusa csupán két aspektusa ugyanannak; egyaránt elvezethetnek ahhoz a túlzó lelkesüléshez, amelyben az egyén testvéri köteleket érez minden emberrel. Ez a racionalizmus és szentimentalizmus minden esetben pusztán lélektani pótlék, a láthatatlanság terére korlátozva és a közös, látható világ kárára.

Ez az „emberi természet”, s a testvériség érzései, melyek kísérik, csakis a sötétség idején mutatkoznak meg, ennél fogva nem ismerhetők fel a világban. Mi több, a láthatóság feltételei között ábrándképként foszlanak semmivé. A sértettek és sérültek emberiessége soha egy perccel nem élte túl a megszabadulás óráját. Ez nem azt jelenti, hogy jelentéktelen volna, hiszen tény, hogy a sérelmet és a sérülést elviselhetővé teszi; azt azonban igenis jelenti, hogy politikai értelemben tökéletesen irreleváns.

III

Az ilyen és ehhez hasonló kérdések, melyek a „sötét időkben” megfelelő magatartásra vonatkoznak, különösen ismerősek ama nemzedék és csoport számára, amelyhez tartozom. Ha a világgal való összhang, amely a kitüntetések elnyerésének fontos része, soha nem bizonyult is könnyen megvalósíthatónak, a mi időkben és a mi világunk körülményei közepette még kevésbé az. Bizonyos, hogy az elismerések nem illetnek meg bennünket születésünktől fogva, s nem volna meglepő, ha többé nem volnánk képesek arra a nyitottságra és bizalomteljességre, amelyre szükségünk van mindannak hálás elfogadásához, amit a világ jó szívvel kínál. Még azok sem, akik közülünk beszédükkel vagy írásaikkal a nyilvános életbe merészkedtek, még ők sem a nyilvánosság valamiféle eredendő élvezetért tettek így, s aligha várták el vagy törekedtek rá, hogy kiérdemeljék a nyilvános elfogadtatást. Még a nyilvánosság előtt is kizárólag barátaitkat szólították meg, vagy azokhoz az ismeretlen, szórványos olvasókhöz és hallgatókhoz intézték szavaikat, akikkel mindenki, aki egyáltalán megszólal vagy ír, valamiféle

körülhatárolatlan testvériséget érez. Félek, törekvéseik során nagyon kevés felelősséget éreztek a viláért; inkább az a remény irányította őket, hogy az emberiségnek valamiféle minimumát megőrizhetik az embertelenné vált világban, s ugyanakkor, amennyire csak lehet, ellenszegülhetnek a világtalanság furcsa valóságátlanosságának – mindenki a maga módján, jó néhányan képességeik határait kísértve azzal, hogy megkísérlik megérteni a kizökkent világ embertelenségét, intellektuális és politikai szörnyűségeit.

Azért hangsúlyozom a Németországból meglehetősen fiatalon kiűzött zsidók csoportjához való tartozásomat, hogy megelőzzek bizonyos félreértéseket, melyek nagyon is könnyen felmerülhetnek, ha valaki az „emberiség”-ről beszél. Ebben az összefüggésben nem tagadhatom, hogy hosszú éveig az egyetlen válasz, amit megfelelőnek találtam a „Ki vagy?” kérdésre, az volt: „egy zsidó”. Egyedül ez a válasz adott számot az üldöztetés valóságáról. A kijelentést, amellyel Bölcs Náthán (lényegét tekintve, ha nem is betű szerint) ellenállt a parancsnak: „*Lépj közelebb, zsidó*”¹⁵ – a kijelentést, miszerint „Én egy ember vagyok” – csakis a valóság előli groteszk és veszélyes kitérésnek tudtam volna értékelni.

Hadd tisztázzak mielőbb egy újabb lehetséges félreértést. A „zsidó” szó használatával nem az emberi lények valamely sajátos fajtájára szándékoztam utalni, mintha a zsidósors jellegzetessége vagy mintaképe volna az emberi nem sorsának. (Az ehhez hasonló állításokat legfeljebb a náci uralom utolsó szakaszában lehetett meggyőzően előadni, amikor a zsidókat és az antiszemitizmust kizárólag a fajirtás programjának elszabadítására és fenntartására használták fel. Hiszen ez a totalitárius uralom lényegi eleme volt. A náci mozgalom az első pillanattól kétségtelenül a totalitarizmus felé tartott, a Harmadik Birodalom korai éveiben azonban semmilyen értelemben sem volt totalitárius. „Korai éveim” az első időszakot értem, amely 1933-tól 1938-ig tartott.) Mikor azt mondtam, „egy zsidó”, nem is egy a történelem által megkülönböztetett vagy kijelölt valóságra mutattam rá. Ehelyett egy politikai tényt ismertem el, miszerint ehhez a csoporthoz való tartozásom a személyes identitásomra vonatkozó minden más kérdésfeltevésnél előbbre való, helyesebben szólva az anonimitás vagy a névtelenség javára dönti el azokat. Manapság az ilyen álláspont üres póznak hatna. Ennek következtében mostanság könnyű észrevenni, hogy akik így reagáltak, sosem jutottak megszűre az „emberiség” iskolájában; belesétáltak a Hitler által felállított csapdába, s így a maguk módján megadták magukat a hitlerizmus szellemiségének. Azt az alapvetően egyszerű elvet, amelyről szó van, a rágalmozás és üldöztetés idején sajnos kiváltképp nehéz megérteni: az elvet, hogy ellenállni csakis a megtámadott identitás fogalmaival lehetséges. Akik elutasítják az ellenséges világ részéről az efféle azonosításokat, csodálatosképp különbnek érezhetik magukat a világnál, valójában azonban különb mi voltuk semmivel sem tart tovább ennél a világnál; ez tehát egy többé-kevésbé jól berendezett légvár felsőbbrendűsége.

Miközben feltárom észrevételeim személyes hátterét, könnyen úgy tűnhet mindazok számára, akik a zsidók sorsát csak hallomásból ismerik, mintha egy olyan iskola óráján találnák magukat, amelybe sosem jártak, s amelynek leckéi nem érintik őket. Történetesen pontosan ugyanebben az időszakban létezett azonban Németországban a „belső emigráció”-nak nevezett jelenség, s akik ezt tapasztalták, azok az általam említettekhez nem csupán formális és strukturális értelemben hasonló kérdésekre és konfliktusokra ismerhetnek. Mint arra maga a név is utal, a „belső emigráció” meglehetősen homályos dolog volt. Egyrészt jelentette azt, hogy voltak olyan személyek Né-

metországban, akik úgy viselkedtek, mintha többé nem tartoznának az országhoz, akik tehát emigránsnak érezték magukat; másrésről jelezte azt is, hogy a valóságban nem emigráltak, de visszavonultak egy belső térbe, a gondolkodás és érzés láthatatlanságába. Hiba volna azt képzelni, hogy a száműzetésnek ez a formája, a világból egy belső térbe való visszavonulás csakis Németországban létezett, ahogyan hiba volt azt képzelni, hogy az effajta emigrációnak a Harmadik Birodalom bukásával vége szakadt. De az idők legsötétebbjében, Németországon belül és kívül különösen erős volt a kísértés, a látszólag elviselhetetlen valóságban, kimozdulni a világból és a nyilvános térből belső életünkbe, vagy pusztán elhanyagolni a világot egy imaginárius világ kedvéért, azért, „ahogyan lennie kellene”, vagy ahogyan egyszer régen volt.

Rengeteg vita folyt már a Németországban széles körben elterjedt hajlandóságról, hogy úgy tegyünk, mintha az 1933 és 1945 közötti évek sosem léteztek volna; mintha a német és az európai, tehát a világtörténelem emez időszakát kitorölhetnénk a tankönyvekből; mintha minden a múlt „negatív” aspektusának elfelejtésén múlna, a borzalomnak a szentimentalizmusra való redukálásán. (Anna Frank naplójának világméretű sikere bizonyítja, hogy ez a hajlandóság nem korlátozódott Németországra.) A tények groteszk együttállása volt, amikor a német fiataloknak nem volt szabad azokról a tényekről tanulniuk, amelyekről néhány mérfölddel odébb egyetlen iskolás gyerekek sem volt módja nem tudni. Emögött persze őszinte tanácstalanság állt. S ez az alkalmatlanság a múlt valóságával való szembenézésre talán a belső emigráció közvetlen öröksége volt, miként kétség sem fér hozzá, hogy jelentős mértékben és még közvetlenebbül a hitleri rezsim következménye – azaz a szervezett bűn következménye, amelybe a náciok a német területek valamennyi lakóját belevonták, a belső száműzötteket nem kevésbé, mint a bátor párttagokat és a tétovázó társutasokat. Ezt a bűnténynt örökítették át a szövetségesek a kollektív bűn végzetes feltevésébe. Ebben rejlik a németek mélyeséges ügyetlenségének oka, amely minden kívülről megütköztet a múlt kérdéseivel kapcsolatos bármely eszmecsereben. Egy elfogadható álláspont kialakításának nehézségét a legtisztábban talán az a közhely fejezi ki, miszerint a múltat még „nem vettük birtokunkba”, s a jóakarató emberek közmegegyezése, hogy első dolgunk hozzáfogni „birtokbavételéhez”.¹⁶ Ez valószínűleg semmiféle múlttal nem tehető meg, a hitleri Németország múltjával egész biztosan nem. A legtöbb, amit elérhetünk, hogy pontosan megismerjük azt, ami volt, s elviselejük ezt a tudást, majd türelmesen várunk, hogy kiderüljön, mi származhat tudásunkból és kitartásunkból.

Egy kevésbé fájdalmas példával valószínűleg jobban el tudom magyarázni. Az első világháború után megtapasztaltuk „a múlt birtokbavételét”, a háború vízőzónnyi leírásában, amelyek nagymértékben különböztek fajtájukra és minőségükre nézve; ez természetesen nem csupán Németországban történt így, de valamennyi érintett országban. Mindamellettd majdnem harminc évnek kellett eltelnie, míg olyan műalkotás született, amely tisztán megmutatta az esemény belső értelmét, lehetővé téve, hogy azt mondjuk: „igen, így történt”. És ebben a regényben, William Faulkner A FABLE-jében nagyon kevés a leírás, még kevesebb a magyarázat, és egyáltalán semmi sincs „birtokunkban”; könnyekben végződik, megríkatva az olvasót is, s a „tragikus hatás” vagy a „tragikus élvezet” mögött a lesújtó érzelem marad meg, amely képessé tesz elfogadni a tény, hogy valami ehhez a háborúhoz hasonló egyáltalán megtörténhetett. Szándékosan emlegetem a tragédiát, mivel a többi irodalmi formánál jobban ábrázolja a felismerés folyamatát. A tragikus hős azáltal jut a megértés birtokába, hogy a szenvedésben újraéli mindazt, ami történt, s ebben a *pathosban*, a múlt újra elszenvedésében

az egyedi cselekvések hálózata eseményyé áll össze, jelentőségteljes egésszé. A tragédia drámai tetőpontján a hős cselekvőből szenvedővé válik; ebben rejlik a *peripeteia*,¹⁷ a *dénouement* feltárulása. De még a nem tragikus cselekmények is csak akkor válnak valódi eseményekké, ha az elme visszatekintő és érzékeny működése által szenvedés formájában másodszer is tapasztaltatnak. Az ilyen emlékezet csak akkor beszélhet, mikor a felháborodás és a jogos harag, mely cselekvésre ösztökél, lecsendesedett – ehhez pedig idő kell. Semmivel sem sajtátíthatjuk el jobban a múltat, mint amennyire meg nem történtté tehetjük. De megbékíthetjük magunkat vele. Ennek formája a sirám,¹⁸ mely az emlékezésből fakad. Mint Goethe írta (a FAUST ajánlásában):

„Der Schmerz wird neu, es wiederholt die Klage
Des Lebens labyrinthisch irren Lauf.”

„Újul a bú, s feljajdul újra egyszer
útvesztős életünk ellen a vád.”¹⁹

A lamentáció révén történő felidézés tragikus hatása a cselekvés egyik kulcsfontosságú elemével kapcsolatos; kialakítja azt a tartós jelentést, amely majd belép a történelembe. Ellentétben a cselekvésre jellemző más elemekkel – mindenekelőtt az előre kigondolt célokkal, a cselekedni indító motívumokkal s a vezérlő elvekkel, mindazzal, ami a cselekvés folyamatában láthatóvá válik –, a végrehajtott cselekedet jelentése csak akkor mutatkozik meg, amikor a cselekvés már befejeződött, és elbeszélésre alkalmas történetté vált. A múlt „birtokbavétele” annyiban lehetséges, amennyiben a megtörténtre vonatkozik; de a történelmet kialakító elbeszélés sem old meg semmilyen problémát, és nem csillapít semmilyen szenvedést; semmit sem sajtátít el egyszer és mindenkorra. Sőt ameddig csak az események jelentése eleven marad – s ez a jelentés nagyon is hosszú ideig képes fennállni –, a „múlt birtokbavétele” sokkal inkább a mindig ismétlődő elbeszélés formáját öltheti. A költő nagyon általános, a történész pedig nagyon sajtáságos értelemben rendelkezik azzal a feladattal, hogy az elbeszélés folyamatát mozgásba hozza, és belevonjon bennünket is. S mi, többségünkben sem költők, sem történészek, ennek a folyamatnak a természetét ugyanúgy ismerjük a saját étellel kapcsolatos tapasztalatunkból, mivel nekünk is szükségünk van arra, hogy életünk jelentős eseményeit magunkra és másokra vonatkoztatva idézzük fel újra. Így tehát folyamatosan a költészet útját készítjük elő, a legátfogóbb értelemben, mint emberi potencialitását; azaz folyamatosan várjuk, hogy valamely emberi lényben felszínre törjön. Ilyenkor egy pillanatra szünetel mindannak leltározása, ami végbement, s egy megformált elbeszélés, egy újabb tétel kerül a világ raktárába. A költő vagy a történész tárgyiasításában a történelem elbeszélése tartóssá és állandóvá válik. Így az elbeszélés elfoglalja helyét a világban, ahol mindannyiunkat túl fog élni. Ott tovább létezhet – egy történetként a sok között. Ezeknek a történeteknek nincs tőlük teljességgel elválasztható jelentésük – és ezt mi is tudjuk saját, nem költői tapasztalatunkból. Semmilyen filozófia, semmilyen analízis, semmilyen aforizma, legyen bármilyen mély, nem hasonlítható jelentése intenzitásában és gazdagságában egy megfelelően elbeszélte történethez.

Látszólag eltértem a tárgytól. A kérdés az, mennyire kell a valóságot megőrizni az embertelenné vált világban, ha az emberiséget nem tekintjük üres frázisnak vagy ábrándképnek. Vagy hogy másképpen fogalmazzuk meg: milyen mértékben maradunk a világ iránt kötelezettek még akkor is, ha kiűztek vagy ha visszavonultunk belőle.

A legkevésbé sem kívánom azt állítani, hogy a „belső emigráció”, a világból a rejtekhelyre, a nyilvános életből az anonimitásba való menekülés (amennyiben valóban az, ami, s nem csupán ürügy arra, amit mindenki más is tett, gyógyír tehát a lelkiismeretre) nem volt indokolt, sok esetben az egyetlen lehetséges magatartás. A világból való kimenekülés a tehetetlenség sötét korszakaiban mindaddig igazolható, amíg a valóságot nem veszítjük szem elől, de folyamatosan elismerjük, mint azt, ami elől el kell menekülni. Amikor az emberek ezt választják, a magánélet is megmaradhat egy semmi esetre sem jelentéktelen, noha tehetetlen valóságnak. Csak annak felismerése lényeges számukra, hogy eme valóság valóságossága nem mélyen személyes jellegében, az elvonultságban mint olyanban gyökerezik, hanem a világban, amelyből elmenekültek. Emlékezniük kell, hogy folytonos menekülésben vannak, s hogy a világ valósága a menekülésükben fejeződik ki. Így a valóságtól való menekülés igazi ellenállóereje az üldöztetésből fakad, a számkivetettek személyes ellenállóereje pedig az üldöztetéssel és a veszéllyel együtt növekedik.

Ugyanakkor nem tudjuk szem elől téveszteni, hogy az ilyen létezés politikai jelentősége korlátozott, bármilyen tiszta is marad. Határai benne rejlenek a tényben, hogy az ellenállóerő és a hatóerő nem ugyanaz; hogy a hatóerő ott jelenik meg, ahol emberek együtt cselekednek, nem ott, ahol az emberek egyénként erősödnek meg. Az ellenállóerő sosem elég nagy, hogy helyettesítse a hatóerőt; ahol a kettő szembekerül, ott az ellenállás mindig összeroskad. De a menekülés és a menekülés közbeni ellenállás ereje sem valósulhat meg ott, ahol a valóságot kikerülik vagy elfelejtik – mint amikor az egyén túl jónak vagy nemesnek gondolja magát ahhoz, hogy ellenszegüljön egy ilyen világnak, vagy ha képtelen szembenézni az adott időben uralkodó világállapot teljes elfogadhatatlanságával. Milyen csábító volt például tudomást sem venni a nácik ostoba fecsegéséről. De bármily vonzó lehet is engedni az effajta csábításnak, s elrejtőzni a lélek menedékében, az eredmény mindig az emberiség elvesztése lesz a valóság elhagyásának mértékében.

Ennélfogva egy német és egy zsidó barátsága esetében a Harmadik Birodalom körülményei közepette aligha lett volna az emberiség jele, ha a barátok azt kérdik: „Nem vagyunk tán mindketten emberi lények?” Ez a valóság és az abban az időben mindkettejük számára közös világ merő megkerülése lett volna; nem szegültek volna szembe a fennálló világgal. A zsidók és a németek érintkezését tiltó törvény megkerülhető volt, de nem szegülhettek szembe vele olyan emberek, akik tagadták a megkülönböztetés valóságát. Megőrizve az emberiséget, amely nem vesztette el a valóság szilárd talaját, az emberiséget az üldöztetés valósága közepette, azt kellett volna mondaniuk egymásnak: „Egy német és egy zsidó, akik barátok.” Ám ha egy ilyen barátság abban az időben boldogulhatott, és tisztaságában, azaz egyrésztől hamis bűntudat, másrésztől hamis alsóbb- vagy felsőbbrendűség-tudat nélkül megmaradhatott, az egy kevés emberiség megvalósulását jelentette az embertelenné vált világban.

IV

A barátság példája, mellyel azért hozakodtam elő, mert több szempontból is különösen találónak tartom az emberiség kérdésével kapcsolatban, visszavezet bennünket Lessinghez. Mint ismeretes, az ókoriak elengedhetetlennek tartották a barátokat az emberi élethez, sőt úgy hitték, barátok nélkül élni sem érdemes. Ebben az álláspontjukban igen kevés szerepet játszott az a gondolat, hogy balsors idején szükségünk van

a barátok segítségére; éppen ellenkezőleg, azt gondolták, hogy nem lehetséges boldogság vagy jó szerencse senki számára, ha nem osztozik egy baráttal annak örömeiben. Van ugyan igazság abban a mondásban, hogy az igaz barát a balszerencse idején ismerszik meg; ilyen bizonyosság híján azonban szokás szerint azokat tartjuk igaz barátainknak, akikkel habozás nélkül megosztjuk örömünket, s akikre számítunk, hogy velünk együtt örvendeznek majd.

A barátságot az intimitás ama jelenségének szokásunk tekinteni, amelyben a barátok megnyitják szívüket egymásnak, háboríthatlanul a világtól és annak követeléseitől. Rousseau, nem pedig Lessing e felfogás legnagyobb szószólója, ami nagyon jól megfelel a modern individuum általános beállítottságának, aki világtól való elidegenedettségében csakis a magánéletben és a szemtől szembeni találkozás intimitásában képes megmutatni önmagát. Éppen ezért olyan nehéz megértenünk a barátság politikai relevanciáját. Amikor például azt olvassuk Arisztotelésznél, hogy a *philia*, a polgárok közötti barátság a városállam jóllétének egyik alapvető előfeltétele, hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy pusztán a pártviszályoktól és a polgárháborútól való mentességről beszél. Csakhogy a görögök számára a barátság lényege a párbeszédben állt. Úgy gondolták, hogy kizárólag az állandó eszmecsere egyesíti a polgárokat a *polis*ban. A párbeszédben a barátság politikai jelentősége és a hozzá kapcsolódó sajtáságos emberiség testesült meg. Ez a beszélgetés (azzal a meghitt társalgással ellentétben, amelyben az egyének önmagukról beszélnek), bármennyire áthatja ugyan a barát jelenléte felett érzett öröm, a közös világgal törődik, amely a szó nagyon is szoros értelmében „embertelen” marad, hacsak nem beszélnek róla emberi lények folyamatosan. Hiszen a világ nem emberi pusztán amiatt, hogy emberi lények hozzák létre, s nem is válik emberivé pusztán azért, mert emberi hangok szólalnak meg benne, csakis akkor az, ha párbeszéd tárgyává válik. Bármennyire hatnak is ránk a világ dolgai, bármennyire felkavarnak és ösztökélnek bennünket, csakis akkor válnak emberivé számunkra, ha megbeszélhetjük őket társainkkal. Ami nem válhat párbeszéd tárgyává – a fenséges, a rettenetes vagy a hátborzongató –, találhat ugyan emberi hangot, amely által a világban elhangozhat, amely azonban nem maga az emberi. Csakis azáltal tesszük emberivé mindazt, ami a világban és bennünk történik, hogy beszélünk róla, és a beszéd folyamatában tanulunk meg embernek lenni.

A görögök *philanthropiának*, „emberszeretetnek” nevezték ezt a baráti párbeszédben megvalósuló emberiséget, mivel abban a készségben testesül meg, hogy megosztjuk a világot más emberekkel. Ellentéte, a mizantrópia, egyszerűen annyit jelent, hogy a mizantróp nem talál senkit, akivel hajlandó megosztani a világot, senkit sem talál érdemesnek arra, hogy együtt örvendezzen vele a világnak, a természetnek és a kozmosznak. A görög filantrópia számos változáson ment át, míg a római *humanitasszá* változott. Eme változások legfontosabbika összefüggésben áll azzal a ténnyel, hogy Rómában roppant különböző származású és rangú emberek kaphattak polgárjogot, s léphettek be ezáltal a művelt rómaiak között folyó párbeszédbe, hogy megbeszélhessék velük a világot és az életet. És ez a politikai háttér különbözteti meg a római *humanitast* attól, amit a modernnek emberiségnek neveznek, s amin rendszerint pusztán a nevelés eredményét értik.

Hogy az emberiség inkább józan és hűvös, mintsem szentimentális; hogy nem a testvériség, hanem a barátság példázza; hogy a barátság nem meghitten személyes viszony, hanem politikai elvárásokat hoz létre, és megőrzi a világgal való kapcsolatot – mindezt olyannyira kizárólagosan a klasszikus antikvitás jellegzetességének tekintjük,

hogy meglehetősen zavarbaejtőnek találjuk, mikor rokon vonásokat fedezünk fel a BÖLCS NÁTHÁN-ban – amelyet, minden modern jellegzetessége ellenére, joggal nevezhetnénk a barátság klasszikus drámájának. Azt a gondolatot találjuk olyan megdöbbentően idegennek a darabban, hogy „*Muszáj, muszáj barátoknak lenniük*”, amivel Náthán a templomozóhoz fordul, s tulajdonképpen mindenkihez, akivel csak találkozik; hiszen Lessing számára nyilvánvalóan sokkalta fontosabb ez a barátság, mint a szerelem szenvedélye, s így a szerelmi szálát ridegen el is varrja (a szerelmesekről, a templomosról és Náthán fogadott lányáról, Recháról kiderül, hogy testvérek), s olyan kapcsolattá alakítja, amelyben a barátság szükséges, a szerelem azonban kizárt. A darab drámai feszültsége kizárólag a barátságnak és az emberiségnek az igazsággal való összeütközésében rejlik. Ez talán még különösebben hat a modern emberre, ám újfent különösen közel visz azokhoz az elvekhez és konfliktusokhoz, amelyek a klasszikus antikvitást foglalkoztatták. Végző soron Náthán bölcsessége abban áll, hogy készségesen feláldozza az igazságot a barátságért cserébe.

Lessing közel sem ortodox nézeteket vallott az igazságról. Elutasított mindenféle igazságot, még azokat is, amelyeket a gondviseléstől eredeztettek, és sohasem érezte magát az igazság kényszerének hatása alatt, lett légyen az mások által rá kényszerítve, vagy a saját gondolati tevékenységének eredménye. Ha szembekerült volna *doxa* és *alétheia*, vélekedés és igazság platóni alternatíváival, nem kérdés, hogyan döntött volna. Boldoggá tette, hogy – élve az ő példázatával – az eredeti gyűrű, ha létezett egyáltalán, elveszett; a miatt a végtelen számú vélemény miatt volt boldog, amely akkor fogalmazódik meg, amikor az emberek e világ ügyeit beszélnek meg. Ha az eredeti gyűrű létezett, az a párbeszéd, ezáltal a barátság s így az emberiség végét jelentené. Ugyanilyen alapon volt elégedett amiatt, hogy a „*véges istenek*” (ingeschränkten Göttern) fájába tartozik, ahogyan olykor az embereket nevezte; és úgy gondolta, hogy az emberi társadalmat semmiképpen sem azok fenyegetik, akiknek „*több gondjuk van a felhők létrehozására, mint a szétzavarásukra*”, sokkalta „*több kárt okoznak, akik minden ember gondolkodásmódját a maguk igájába akarják hajtani*”. Ennek igen kevés köze van a szokott értelemben vett toleranciához (történetesen maga Lessing sem volt kimondottan toleráns személy), annál több a barátság ajándékához, a világra való nyitottsághoz és végül az emberi nem szeretetéhez.

A „*véges istenek*” témája, az emberi értelem határai, melyekre a spekulatív ész képes rámutatni s így azokon túlhaladni, később a kanti kritikák nagy témájává váltak. De bármennyi közös legyen is Kant és Lessing beállítottságában – és tény, hogy sok közös van bennük –, a két gondolkodó között van egy döntő különbség. Kant felismerte, hogy az ember számára nem lehetséges feltétlen tudás, legalábbis teoretikus értelemben. Bizonyosan kész volt feláldozni az igazságot az emberi szabadság lehetőségéért; hiszen ha birtokoljuk az igazságot, nem lehetünk szabadok. Ám aligha értett volna egyet Lessinggel abban, hogy az igazságot, ha létezik, habozás nélkül fel kell áldoznunk az emberiségért, a barátság és az emberek közötti párbeszéd lehetőségéért. Kant mellett érvelt, hogy létezik valami feltétlen, az ember felett álló kategorikus imperatívusz érvénye, amely minden emberi ügyben meghatározó, s amelyet semmilyen értelemben vett emberiség kedvéért nem szeghetünk meg. A kanti etika kritikusai gyakran embertelennek és könyörtelennek ítélték ezt a tézist. Érvelésük sajátosságaitól függetlenül tagadhatatlan, hogy Kant morálfilozófiája embertelen. S ez azért van így, mert a kategorikus imperatívuszt feltétlennek posztulálta, s feltétlenségében olyasmit vezetett be az emberek közötti, természeténél fogva viszonyokból álló térbe, ami

összeütközésben áll annak alapvető viszonylagosságával. Az embertelenség, amely öszszefonódott az egyedüli és egyetlen igazság elképzelésével, Kant munkájában azért bukkan szokatlan világossággal a felszínre, mert az igazságot a gyakorlati észre akarja alapozni; mintha ő, aki oly kérlelhetetlenül mutatott rá az ember megismerőképeségének korlátaira, nem tudta volna elviselni a gondolatot, hogy az ember cselekvésében sem lehet istenhez hasonlatos.

Lessinget ellenben örömmel töltötte el, ami mindig is – vagy legalábbis Parmenidész és Platón óta – elcsüggesztette a filozófusokat: hogy az igazság, amint kimondjuk, rögvest egy véleménnyé válik a sok közül, kétségbe vonhatóvá, újrafogalmazhatóvá, a másokkal folytatott párbeszéd egyik tárgyává lesz. Lessing nagysága nem pusztán teoretikus éleslátásában áll, miszerint az emberi világban nem létezhet egyetlen kizárólagos igazság, hanem abban a boldogságban is, amit e tény felett érzett, s amiatt, hogy a lezárhatatlan párbeszéd nem szűnhet meg, ameddig csak emberek vannak. Az egyedüli feltétlen igazság, ha volna ilyen, mindama viták halálát jelentené, amelyekben a német nyelvű vitatkozás ősatya és mestere olyannyira otthon érezte magát, s amelyekben mindig a lehető legegységesebben és leghatározottabban foglalt állást. Ez pedig az emberiesség végét jelentette volna.

Ma már nehézséget jelent számunkra azonosulni azzal a drámai, de nem tragikus konfliktussal, amelyet Lessing a BÖLCS NÁTHÁN-ban jelenített meg. Részben azért van így, mert magától értetődővé vált számunkra a toleráns viselkedés, habár a Lessingéhez aligha kapcsolható megfontolásokból. Manapság még mindig megfogalmazható a kérdés a három gyűrű lessingi példázata módján – ahogyan például Kafka nagyszerű kijelentése teszi: „*Nehéz az igazságról beszélni, mert habár egyetlen igazság van csupán, az él, ennél fogva élő és változó arca van.*”²⁰ Ez azonban semmit sem mond a lessingi antinómia – az igazság és az emberiesség között lehetséges antagonizmus – politikai jelentőségéről. Mi több, manapság egyre ritkábban találkozni olyanokkal, akik hiszik, hogy birtokolják az igazságot; ehelyett folyamatosan olyanokba ütközünk, akik biztosak benne, hogy igazuk van. A különbség világos: az igazságra vonatkozó kérdés Lessing idejében a filozófia és a vallás kérdése volt, míg a mi problémánk a tudomány kezei között merül fel, s mindig valamiféle, a tudományhoz igazodó gondolkodásmód dönt róla. Mindezt ama kérdést figyelmen kívül hagyva mondom, hogy ez a változás vajon hasznunkra vagy kárunkra vált-e. A tény az, hogy még azok is, akik egy érv sajátosan tudományos vonatkozásainak megítélésére képtelenek, éppúgy el vannak bűvölve a tudomány igazságai által, amennyire a XVIII. század emberei voltak az igazságra vonatkozó kérdés által. És meglehetősen furcsa, hogy még a tudósok beállítottsága sem zökkenti ki őket elbűvöltségükből, akik nagyon is tisztában vannak azzal, ameddig valóban tudományos tevékenységet végeznek, hogy „igazságaik” sohasem véglegesek, az eleven kutatás gyökeres átdolgozásain esnek át folyamatosan.

A „birtokolni az igazságot” és az „igazunk van” elképzelése között, számos különbségük mellett, van egy közös vonás: mindazok, akik egyiket vagy másikat választják, általában nincsenek felkészülve arra, hogy összeütközés esetén feláldozzák álláspontjukat az emberiességért vagy a barátságért. Valójában azt gondolják, hogy ha így járnak el, azzal elmulasztanak egy magasabb kötelességet, az „objektivitás” kötelezettségét; ezért ha olykor mégis meghozzák ezt az áldozatot, nem gondolják, hogy lelkiismeretesen cselekednek, sőt szégyellik is emberiességüket, és gyakran határozottan bűnösnek érzik magukat emiatt. A kor nyelvén, amelyben élünk, s a számtalan dogmatikus nézet nyelvén, amelyek uralják gondolkodásunkat, lefordíthatjuk Lessing

konfliktusát egy a mi tapasztalatainkhoz közelebb állóra azáltal, hogy megmutatjuk alkalmazhatóságát a Harmadik Birodalom tizenkét évére és uralkodó ideológiájára. Tegyük félre egy pillanatra a tényt, hogy a náci fajelmélet elvben igazolhatóan, mivel ellentmond az ember „természetének”. (Mindamellett érdemes megjegyeznünk, hogy az effajta „tudományos” elméletek sem náci, sem német találmánynak nem tekinthetők.) Tétélezzük fel, hogy a faji elméleteket meggyőzően igazolni lehetne. Ez esetben nem lehetne tagadni, hogy a náci által levont gyakorlati politikai következtetések tökéletesen logikusak voltak. Feltételezve, hogy egy faj alsóbbrendűségét kétségbevonhatatlan tudományos bizonyításokkal csakugyan igazolni lehetne, indokolná-e ez annak kiirtását? Az erre adott válasz túlságosan is könnyű, hiszen rögvest felidézzük a „Ne ölj!” parancsát, amely a kereszténységnek az antikvitás felett aratott győzelme óta a Nyugat jogi és politikai gondolkodásának alapvető parancsolata. De egy mind jogi, mind morális, mind vallási előírásoktól mentes gondolkodásmód szerint – márpedig Lessing gondolkodása éppilyen korlátlan, éppilyen „élő és változó” volt – a kérdést a következőképp kellene feltennünk: *Megérmé-e egy ilyen doktrína, bármilyen meggyőzően igazolt is, mindannak feláldozását, amit az egyszerű barátság jelent két ember között?*

Visszaérkeztünk tehát kiindulópontomhoz, az „objektivitás” megdőbbentő hiányához Lessing vitaművészetéből, örökön éber részrehajlásához, amelynek nem sok köze van a szubjektivitáshoz, mert nem az én, hanem emberek világhoz való viszonyulásai, helyzetük és véleményük keretei között fogalmazódik meg. Lessingnek nem okozott volna gondot az általam az imént feltett kérdés megválaszolása. Sem az iszlám, sem a judaizmus, sem a kereszténység természetébe való betekintés nem akadályozhatta volna meg abban, hogy barátságot kössön és baráti párbeszédet folytasson egy meggyőződéses muszlimmal, egy istenfélő zsidóval vagy egy hívő kereszténnyel. Minden olyan doktrínát, amely elvben meggátolja a barátság lehetőségét két ember között, akadálytalan és tévedhetetlen lelkiismeretességgel utasított volna el. Azonnal az emberi mellett foglalt volna állást, nem törődve a tanultak vagy a tanulatlanok fejtegetéseivel. Ez volt Lessing emberisége.

Ez az emberiség politikai szolgástorba vetett világban bukkant fel, amelynek alapzata már megingott. Lessing maga is „sötét időkben” élt, s a maga módján meg is semmisült ebben a sötétségben. Láttuk, milyen erős szükségét éreznék ilyen időkben az emberek, hogy közelebb húzódjanak egymáshoz, hogy az intimitás melegével helyettesítsék azt a fényt és megvilágítottságot, amelyet csak a nyilvános tér sugározhat rájuk. Ez viszont azt jelenti, hogy elkerülik a vitát, s igyekeznek csak olyan emberekkel érintkezni, akikkel nem kerülhetnek konfliktusba. Egy lessingi beállítottságú ember számára ebben a korban és ebben a behatárolt világban kevés hely adatott; ahol csak emberek tömörültek össze, hogy felmelegítsék egymást, ő magukra hagyta őket. És mégis, ő, aki a perlekedésig vitatkozó volt, semmivel sem tűrte jobban az egyedülletet, mint a testvériség ama túlzó közelségét, amely minden különbséget eltöröl. Sosem állt szándékában összeveszni azzal, akivel párbeszédbe kezdett; csakis a világnak a világ ügyeiről és a világban lévő dolgokról folytatott folyamatos párbeszéd általi humanizálása érdekelte. Sokak barátja akart lenni, de senkinek sem a testvére.

Nem sikerült ezt a vitában és párbeszédben megvalósuló barátságot megkötnie az emberekkel, és persze a német ajkú területeken uralkodó akkori állapotok között aligha járhatott volna sikerrel. Egy ember iránt, aki „minden tehetségénél többet ért”, s akinek nagysága „egyéniségében rejlett” (Friedrich Schlegel),²¹ sohasem alakulhat ki szimpátia Németországban, mert az ilyen szimpátiának a legmélyebb értelemben vett politiká-

ban kellene gyökereznie. Mivel Lessing teljesen politikus alkat volt, ragaszkodott hozzá, hogy igazság csak ott létezhet, ahol a diskurzus humanizálja azt, csakis ott, ahol az ember nem annak ad hangot, ami az adott pillanatban megesik vele, hanem annak, amit „igaznak vél”. Az ilyen beszéd jóformán lehetetlen az egyedülállóban; ahhoz a terelethez tartozik, ahol a számos hang és a ki-ki által „igaznak vélték” hangoztatása összekapcsolja és elválasztja az embereket, pontosan azokat a távolságokat hozva létre, amelyek együttesen a világot képezik. Minden igazság, amely ezen a területen kívül van, függetlenül attól, hogy hasznára vagy kárára van-e az embernek, szó szerint embertelen; de nem azért, mert egymásra haragítja és eltávolítja az embereket. Éppen ellenkezőleg, a miatt a veszély miatt, hogy végül minden embert egyesít ugyanabban a vélekedésben, hogy tehát egy vélemény az összes többi fölé kerekedik, mintha nem a végtelenül változatos embernek, hanem az egyes számban értett embernek, egy fajnak és példányainak kellene benépesítenie a földet. Ha ez megtörténne, a világ, amely csakis a különbözőségeikben megnyilvánuló emberek közötti terekből formálódhat, nyomban eltűnne. Ezért van, hogy a legmélyebb gondolat, amelyet az igazság és az emberiség közötti kapcsolatról valaha is megformáltak, Lessingnél található meg, abban a mondatban, amely mintha valahány műve bölcsességének utolsó szava lenne. A mondat így hangzik:

„Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt,
und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen!”

„Mondja mind, amit igaznak gondol,
s az igazságot magát bizzuk az Istenre!”²²

Jegyzetek

1. A Hamburg szabad város Lessing-díjának átvételekor, 1959. szeptember 28-án elhangzott beszéd. Az eredeti cím (VON DER MENSCHLICHKEIT IN FINSTEREN ZEITEN) Bertolt Brecht AN DIE NACHGEBORENEN című versének első sorára utal: „Wirklich, ich lebe in finsternen Zeiten!” – A fordítás a német előadásszöveg Arendt által autorizált angol fordítása alapján készült: ON HUMANITY IN DARK TIMES. In: Hannah Arendt: MEN IN DARK TIMES. Harvest Books, 1970. 3–33. Clara és Richard Wilson fordítása. A magyar szöveg elkészítésében nyújtott segítségükért köszönet illeti Hogynszki Évát és Olay Csabát.
2. Lessingnek abban a recenziójában olvasható ez a két sor, amelyet Voltaire AMALIE OU LE DUC DE FOIS című tragédiájáról írt, s eredetileg talán a francia szerző két sorának német fordítása.
3. HAMBURGI DRAMATURGIA, 101–104. szám, 290.

In: Lessing: LAOKOÓN. HAMBURGI DRAMATURGIA. Fekete Sas Kiadó, 1999. Vajda György Mihály és Timár Ilona fordítása.

4. Levél Moses Mendelssohnhoz, 1771. január 9.

5. Levél Moses Mendelssohnhoz, 1757. február 2.

6. Valójában Lessing éppen Arisztotelészről mondja, hogy „az ő magyarázata szerint a részvét szükségszerűen magában foglalja a félelmet; mert csakis az kelti fel részvétünket, ami egyúttal félelmünket is képes felkelteni” (HAMBURGI DRAMATURGIA, 75. szám, 232.). Ezt egészíti ki a következő számban azzal, hogy Arisztotelész „a részvét rezdüléseit önmagunkért érzett félelem nélkül filantrópiának nevezi; és e fajtaból csak az erősebb hevülteket, amelyek az önmagunkért való félelemmel kapcsolatosak, nevezi részvétnek” (76. szám, 234.), amelyeknek azért adott külön nevet, hogy ezáltal

tal megkülönböztesse „a részvevő érzelmek legmagasabb fokától, ahol ezek az önmagunkért érzett valószerű félelemmel kiegészülve indulattá válnak” (uo. 236.).

7. Levél Karl Lessinghez, 1774. február 2.

8. HAMBURGI DRAMATURGIA, 95. szám.

9. „Csupán fermenta cognitionist – a megismerés kovászát – szándékozom elhinteni.” Uo.

10. Arendt valószínűleg Náthán kérdésére utal: „Úgy vehető az igazság a fejünkbe, mint a perselybe a pénz?” (III. felvonás, 6. jelenet.) Fordításom ezen a feltételezésen alapul. A darabot Lator László fordításában idézem.

11. A darabban két hasonló megfogalmazás található: „Bár találtam volna ismét / Egy embert, akinek elég, hogy ember!” (Lessing: BÖLCS NÁTHÁN.

II. felvonás, 5. jelenet), illetve: „Eleg, hogy ember!” (III. felvonás, 9. jelenet.)

12. „Barátokká kell lennünk!” (II. felvonás, 9. jelenet.)

13. „A gonosztevő is ember, olyan lény, akiben minden erkölcsi tökéletlensége ellenére is még mindig elég tökéletesség rejlik ahhoz, hogy inkább ne kívánjuk pusztulását, megsemmisülését, és ennek láttára valami részvéthez hasonlót, mintegy a részvét elemeit érezzük.” – „Mert még akkor is, ha a szerencsétlenség, amely a gonosztevőt éri, közvetlen következménye bűnének, balsorsa láttán önkéntelenül együtt szenvedünk vele.” (HAMBURGI DRAMATURGIA, 76. szám, 235. és 236.)

14. Marcus Tullius Cicero: TUSCULUMI ESZMECSERE. Allprint, 2004. Vekerdí József fordítása.

15. III. felvonás, 5. jelenet.

16. A *Vergangenheitsbewältigung* (olykor szinonimájaként használják a *Geschichtsaufarbeitung* kifejezést is) nem feleltethető meg egyetlen magyar szónak sem; több-kevesebb pontossággal a múlttal való szembenézésként, a múlttal való viaskodásként és annak tárgyilagos legyőzéseként, a múlt kritikai feldolgozásaként, a múlt terhétől való megszabadulásként, a múlt urálásaként vagy éppen a múlttal való elboldogulásként is szokás fordítani.

17. Sorsfordulat, a felismerés (*anagnórisis*) pillanata.

18. A *lament* kifejezés egyaránt utalhat a jeremiádok ótestamentumi panaszaire és a görög tragédia lamentációira.

19. In: Goethe: FAUST. Jékely Zoltán fordítása.

20. Ezzel a mondattal kezdődik Franz Kafka 1920. június 23-ai keltezésű levele, melyet Milena Jesenska újságírónőhöz címzett.

21. Schlegel ÜBER LESSING című művében olvasható a mondat, miszerint, „*Er selbst war mehr werth, als alle seine Talente. In seiner Individualität lag seine Grösse*”. L.: J. Minor (szerk.): Friedrich Schlegel: SEINE PROSAISCHEN JUGENDSCHRIFTEN. 2. Bd. ZUR DEUTSCHEN LITERATUR UND PHILOSOPHIE. Wien, 1906. 151.

22. A mondat, mely Hannah Arendt előadás-szövegében verssorként tördelve szerepel, Lessing 1778. április 6-án írott leveléből származik, melyet Johann Albert Heinrich Reimarusnak címzett.

Petri György

MAGYARÁZATOK P. M. SZÁMÁRA (II)

A *Holmi* 2000. decemberi Petri-émlékszámában közöltük gépiratból az első kötet, a MAGYARÁZATOK M. SZÁMÁRA verseihez fűzött önkomentárokat, melyeket Petri György Pap Máriának mondott el, és az ő lejegyzésében is maradtak fenn. A gép-

irat az első ciklus utolsó előtti versével fejeződött be. Most került elő a számítógépből a folytatás, további hét vers elemzése, ezeket közöljük az alábbiakban.

A szerkesztőség